

PODZEMNA CRKVA U CRKVI

Jakov Jukić

Sociologija religije ne iscrpljuje svoj znanstveni interes u pukom opisu religijskih pojava, nego pokušava još odgovoriti na pitanje o porijeklu tih pojava. Stoga je krug njezina istraživanja daleko širi od kruga religijskih činjenica. U slučaju sekta sociološko istraživanje je išlo sve do globalnog konteksta postindustrijske civilizacije, dok će u slučaju podzemne crkve to istraživanje biti usredotočeno na nešto užu društveni krug — na samu Crkvu. Premda promjene u svijetu nisu neposredan uzrok stvaranja podzemne crkve, na način kako su to bile u slučaju sekta, one su ipak, preko promjena u Crkvi, neki društveni razlog pojavi njezina podzemlja. Nije više riječ o neposrednoj uzročnosti, nego o posrednoj uzročnosti, koja preko obrata u Crkvi odslikava obrat u svijetu. Dok smo u prvom dijelu naše radnje, pod nazivom *Podzemna crkva izvan Crkve*, bili vezani za svijet i njegove probleme, u drugom ćemo dijelu, pod nazivom *Podzemna crkva u Crkvi*, biti vezani za Crkvu i za njezine probleme. To znači da se moramo više baviti Crkvom, a manje svijetom, dakako samo u poretku socioloških prognoza, a ne dogmatskih određenja.

U suvremenoj Crkvi stvaraju se posve nove društvene strukture i artikuliraju nove teološke teme, što ima presudan značaj, jer upravo one sa svojim postojanjem otvaraju zbiljski prostor za pojavu podzemne crkve. Da bi se, dakle, točno znalo što je to podzemna crkva, treba prije odgovoriti na pitanje: Što se to danas zbiva u Crkvi da je bilo moguće stvoriti u njezinu podzemlju čudnovatu »drugu crkvu«? Zacijelo, podzemlje je u uskoj vezi sa zemljom. Ako je to istina, onda će svaki uvod u sociologiju podzemne crkve biti istodobno sociološki opis same Crkve u modernom društvu.

Spomenuti obrat najopćenitije se iskazuje kao: kriza Crkve i kraj shvaćanja Crkve kao savršenog društva. Brojni su društveni izvori te krize, pa se čini da Crkva u mnogim stvarima prati i slijedi krizu svijeta, posebno otkada se otvorila utjecaju njegova mentaliteta i njegovim bitnim traženjima. Ne samo da Crkva proživljava istu krizu kao svijet, nego ona često usvaja iste probleme svijeta. Taj proces, međutim, rijetko kada ide do kraja, jer sekularizacija vjerskih tema nije potpuna, ali jednako nema ni sakralnih tema koje nisu nagrizene sekularizmom, što stvara u Crkvi prostor čudne neodređenosti i zbrke. Osim toga, Crkva se podložila oštroj povijesnoj autokritici, uspoređena s Kristovim željama, ispalila je vrlo malo kršćanska, ali je usprkos toj kritici ostala opet jedino pravo mjesto zajedništva s Kristom. Doduše, ta je dijalektika teološki razumljiva, ali ona nije dovoljno uvjeralo kršćane, ostavivši teške posljedice u ustaljenom obzorju vjerskih istina. Da bi bolje istakli današnje otkriće autentičnog shvaćanja Crkve, jedni su kritizirali Crkvu u prošlosti, dok su drugi obratno radili, branili staru Crkvu, ali napadali njezinu suvremenu teološku reinterpetaciju. Kako su jedni i drugi ostali u Crkvi, sociološki gledano, njihova je zajednička pojava u istom prostoru

nužno označila kraj homogenom shvaćanju Crkve. Ako Crkva nije jedno, ona nije jedna.

Crkva se u sebi dijeli, već prema tome što o svojoj intimnoj naravi misli. Postoje danas dvije vizije Crkve, dva načina interpretacije njezine realnosti i funkcija, dakle dvije vrlo različite eklezijologije u unutrašnjosti jedne te iste crkvene zajednice. Jedna je vezana za feudalnu tradiciju i ističe obilježja Crkve kao savršenog društva, premda s različitim ciljevima i sredstvima od ostalih zemaljskih društava, dok se druga vezuje za još stariju biblijsku tradiciju i ističe aspekt zajedništva između kršćana i njihovu povezanost s euharistijskim Kristom. Treba li samo dublje i autentičnije živjeti kršćanstvo u svojoj Crkvi ili je potrebno tu Crkvu radikalno izmjeniti da bi se u njoj dublje i autentičnije živjelo kršćanstvo? Zavisno od odgovora na to pitanje u Crkvi se stvaraju dva tijeka mišljenja, između sebe vrlo suprotstavljena i ratoborna. Ako ih danas ima dva, sutra ih može biti stotinu. Za sociologa religije baš je tu začetak podzemne crkve, a ne možda u njoj samoj ili u njezinoj razvikanoj konstatatorskoj moći. Druga je opet stvar koliko su te nove eklezijologije plod ispravnijeg teološkog i biblijskog tumačenja. To može biti istina, ali je za nas od presudne važnosti sama razvidnost činjenice da se podzemna crkva — kao društveni i eklezijalni realitet — nije uopće mogla pojaviti u jednoj Crkvi koja je sebe shvaćala kao savršeno društvo.

Crkva se u sebi dijeli i po tome što uzima za znak svoje prepoznatljivosti: auktoritet ili karizmu. Upravo je suvremenim isticanjem kriterija karizmatičnosti oslabljena crkvena vlast, a time je onda dovedena u pitanje sociološka homogenost eklezijalnih organizama. Mnogi sukobi u Crkvi odjek su ovog temeljnog sukoba, koji još nije postao predmet sasvim otvorena razgovora, ali zapravo skriveno djeluje u svim ostalim suprotstavljanjima. Karizma se prikazuje kao nadnaravno posredovanje, neočekivani zahvat milosti, posve novo očitovanje Duha, božanski događaj u Crkvi. Premda ostvarena unutar kruga crkvenih znakova, karizma nije stvar crkvenih institucija, jer se njima po naravi opire i protivi. Stoga se u modernoj teologiji crkvena služba uzima kao suprotnost karizmatičkoj spontanosti, a auktoritet vlasti suprotan slobodi Duha. Kako karizmatičnost nije uvijek istinita, nego zna biti lažna, to njezina podmetnuta pojava može poslužiti malim ljudskim proporcijama, što onda još više zaoštrava polemiku o štetnosti vlasti i zaštiti karizmatičke slobode, s jedne strane, i potrebi reda i opasnosti zloupotrebe slobode, s druge strane. Taj se sukob dvaju kriterija eklezijastičnosti — karizmatičnost ili auktoritet — može izraziti u sociološkim terminima, a znači sve zapaženije uzmicanje eklezijalne vlasti i sve slobodnije oblikovanje crkvenih situacija, koje imaju svoj zaršetak u stvaranju posljednje takve situacije: podzemne crkve. Ovaj zaključak ne prejudicira nikakvu posebnu teologiju, on je samo do kraja provedena logika jedne sociološke situacije, premda može biti još i istina ili laž jedne teološke pozicije, što, međutim, ne ulazi u predmet sociološkog zanimanja.

Bilo bi pogrešno misliti da se kriterijem karizmatičnosti insistira na tradicionalnoj individualnoj karizmi, koja je bila izražena u osobnoj savršenosti i pojedinačnom profetizmu. Naprotiv, karizmatičnost je danas komunitarna, ona je svojstvo zajednice. Božja riječ je najprije upućena prvog

obiteljskoj zajednici, poslije Abrahamovu plemenu, a onda židovskom narodu. Kako je Krist umro za sve ljude i sve narode, njegova je riječ preko Crkve upućena svima. Zato se danas manje govori o Božjim ljudima, a više o Božjem narodu. Dapače, sama se Crkva definira tim narodom: Crkva je Božji narod. Spasiti se možemo samo kao Božji narod, kao bratska zajednica ljubavi i milosti. Od toga karizmatičkog zajedništva narod nema povlastica i koristi, nego obvezu i žrtvu, jer će kršćani ući u Nebeški Jeruzalem samo onda ako budu služili svim ostalima, ako se budu pokazali kao *Lumen Gentium*. Za nas je, međutim, važna novost da je sada Božji narod subjekt eklezijalnog mandata, a ne više objekt eklezijalnog auktoriteta. Taj teološki obrat ima svoje sociološke odbljeske. Svaka crkvena istina najprije je navodno istina Božjeg naroda, jer je on karizmatički temelj iz kojeg rastu sve službe u Crkvi, što znači da je narod slobodan izabrati drugačiju Crkvu od dosadašnje i da će to što narod izabere — u granicama Božje riječi — biti Crkva. Kako je Crkva narod, nema prepreke da taj narod, kada živi u podzemlju društva, ima svoju podzemnu crkvu.

Nije to sve. Ako je Crkva Božji narod, onda Crkva nije kler. Odatle važnost laika za modernu teologiju. Svi su u Crkvi jednako vrijedni, nitko nije povlašten, jer je sav narod pozvan na zajedništvo, na svjedočenje vjere i na služenje drugima. Küng u eklezijologiju uvodi moderni sociološki pojam »participacije«, dok se drugi natječu tko će presaditi više političkih izraza iz demokratske tradicije u crkveni život. Crkva nije monarhija klera, ona je demokracija vjernika. U sociološkom smislu ovo pripuštanje laika u vjersko područje ima svoje konsekvencije, koje nisu bezazlene. Kad jednom dobije puno pravo glasa u Crkvi, kako mu obećaje moderna teologija, laik će za sobom donijeti u eklezijalni prostor jedno golemo iskustvo kršćanskog života u svijetu, različito od kršćanskog života u Crkvi, nove probleme i rješenja, nove zahtjeve i mentalitet. »Ako Crkva želi ispuniti svoja obećanja u pogledu pristupa laika u eklezijalni život, onda ona mora biti spremna na mnoga iznenađenja i duboke promjene u svojem načinu mišljenja i djelovanju«, kaže Steeman¹ To nije samo teološko pitanje, nego neka sociološka zbiljnost promjene u Crkvi, koja, u sklopu ostalih, priprema mogućnost pojave neočekivanih eklezijalnih organizama, od kojih je jedan i podzemna crkva.

Pastoral se jednako mijenja, on je akcija čitave Crkve, koja sebe shvaća kao zajednicu Božjeg naroda.² Umjesto osobnog svećeničkog pastorala, traži se kolektivni pastoral, široko stvaranje kolektivnih regiona kršćanskog života.³ Svaki vjernik je pastoralni radnik.

I liturgija se mijenja, jer se promjenio smisao Crkve. Ako Crkva više nije samo hijerarhija nego sav Božji narod, onda ni liturgija više nije sakralni posao rezerviran za kler, već aktivnost svih kršćana u Crkvi. Od »kuće Božje« postala je Crkva sjedište kršćanske zajednice. Moderna

¹ Theodore M. Steeman, *Conflitti nella Chiesa conciliare*, u zbirci *Fine della Chiesa come società perfetta*, Milano, 1968, str. 234.

² Bertrand van Bilsen, *Per una pastorale costruttiva*, Bologna, 1968, str. 36.

³ Fernand Boulard-Jean Remy, *Pratique religieuse urbaine et regions culturelles*, Paris, 1968, str. 181.

liturgija ne prihvaća ritual koji bi imao značenje apsolutnog i magičkog kulta, koji bi dakle bio jedan čisto monofizitski kult, dezinkarniran i odijeljen od svakidašnjeg ljudskog života. Čovjek i zajednica, a ne formula i ritual, glavna su lica u svečanosti liturgije. Zbog takva shvaćanja liturgije, sve više se ističe potreba aktivnog sudjelovanja Božjeg naroda u kulturnim činima. Primjenom spomenutog načela inkarnacije i povezanosti sa životom liturgija postaje relativna, ona se različito realizira, zavisno od vremena i prostora, od društvenih prilika i kulture. U stvari, ovdje je početak modernog liturgijskog pluralizma i liturgijske decentralizacije, jer najprije svaka zemlja, a onda svaka posebna vjerska zajednica uvode isti kršćanski kult, ali s vrlo različitim liturgijama.⁴ Jednom započeta, ova liturgijska raznolikost ide dalje, dijeli se i množi bez kraja. Negdje na najudaljenijoj točki od Crkve, suvremena liturgija je već potpuno autonomna, a znači začetak podzemne crkve ili čak sekte. Nije odveć teško opaziti da je ta prevelika raznolikost i sloboda u kulturnim oblicima, koja će dovesti do pojave podzemne crkve, virtualno sadržana već u liturgijskom pluralizmu moderne teologije.

U perspektivi sociološkog ishoda opisali smo nekoliko temeljnih sadržaja moderne teologije: krizu Crkve i kraj shvaćanja Crkve kao savršenog društva, slabljenje eklezijalne vlasti i jačanje karizmatičkog kriterija, pojavu Božjeg naroda na mjesto hijerarhijske klera, ulazak laika u crkveni život, kolektivni pastoral i decentralizaciju liturgije. Ti sadržaji nisu sažetak moderne teologije, nego podsjetnik za one koji je bolje i više poznaju. Bilo bi preuzeto htjeti nekoliko nabacanih i do kraja pojednostavljenih tema nazvati teologijom. Ipak, moderna se teologija, ona izvorna i autentična, može sociološki misliti, ali sa znanstvenom željom i obvezom da se ne prekorače granice čiste sociologije. Ako nije takvo, razmišljanje o teologiji na sociološki način može biti vrlo opasno i naivno — a danas je takve literature na žalost mnogo i u vrlo površnim i popularnim oblicima⁵ — jer ono hoće reducirati bogati teološki sadržaj na mali broj socioloških struktura, iskrivljujući pri tome ne samo teologiju, nego hrabreći sociologiju za neznanstvene zalete, što zapravo pripada ideološkim tipičnostima prošlog stoljeća. Stoga ovaj teološki *aperçu* treba shvatiti: kao neko početno i neutralno razmišljanje — naravno u sociološkom ključu — o bitnim teološkim sadržajima, koje u razvoju tih sadr-

⁴ Gino Stefani, *Riforma liturgica o nuova liturgia?*, u zborniku *L'inquietudine religiosa*, Milano, 1969, str. 23. i 25.

⁵ Kao primjer takve knjige navodim najnoviju Gualberta Gualernija, *La dinamica del rinnovamento ecclesiale*, Bologna, 1972, str. 147., gdje se na jedan čudovišno pojednostavljen način raspravlja: o teološkom pluralizmu, eklezijologiji, revoluciji, američkim poduzećima i njihovoj organizaciji, krizi crkvenih struktura, inkarnaciji i eshatologiji, dolasku Krista i novom vremenu Crkve. S diplomom ekonomista, teologa i novinara, ovaj izvrsni poznavalac Teilard de Chardina, suvremene američke sociologije i moderne eklezijologije piše na izgled vrlo znanstveno, ali toliko zapleteno i pomješano da čovjek zapravo počinje sumnjati ne vraćamo li se mi možda u prošlo stoljeće, kada je u razgraničenju između predmeta pojedinih znanosti vladao nezapamćeni nered. Kad bi to bilo barem neko traženje sinteze ili moderne »summe«, a ne obično teološko-sociološko nabranje. Tko je pažljivije pratio teološku i sociološku literaturu posljednjih deset godina, taj je morao sa sigurnošću predvidjeti takve vulgarizacije koje nisu ništa manje od onih u doba antimodernizma i apologetike.

žaja otkriva razloge za pojavu neke sve izrazitije teološke dehomogenizacije u Crkvi — što je opet samo idejni uvjet za pojavu podzemne crkve.

Pokušali smo, dakle, dati opis novih teoloških tema, koje na idejni način otvaraju prostor za pojavu podezemne crkve kao nekog ekstremnog i do kraja provedenog vlastitog misaonog stajališta. To je prvi dio našeg uvoda. Drugi dio je više sociološke naravi, jer on ne govori o novim teološkim temama, nego o novim društvenim strukturama u Crkvi, koje svojim postojanjem, sada već na neki tvarni način, otvaraju prostor za pojavu podzemne crkve. Ta dva reda stvarnosti, premda razlučeni, nisu bez neke povezanosti između sebe.

Zacijelo, nećemo se ovdje baviti svim promjenama u crkvenom organizmu, pažljivo uspoređujući društveni sustav Crkve prije i poslije Koncila, a niti tražiti precizan sociološki doseg u svakoj pojedinačnoj eklezijalnoj obnovi, jer bi nas to predaleko odvelo, ali se moramo svakako zadržati na temeljnoj društvenoj strukturi u Crkvi — na župi. Ne gubeći iz vida-kruža globalnu transformaciju sakralnih i društvenih organizama u Crkvi,⁶ reducirat ćemo zanimanje na njezin osnovni organizam — župu, jer se u njoj, kao u žarištu, odslikava svekoliki crkveni život. A moderna župa u mnogim svojim sadržajima i tendencijama već je neki navještaj i pred-model podzemne crkve.

Nije moguće kratkom definicijom obuhvatiti sadržaj župe, jer je ona kroz povijest često mijenjala svoje značenje. U prvobitnoj Crkvi je bila jedno, u feudalnoj drugo, a danas se već nadziru obrisi trećeg značenja župe. U svakom slučaju, ona je najprije neka ljudska tvorevina, proizašla iz crkvenog zakona, a ne iz Božjeg naloga. Spada više u sociologiju nego u teologiju, premda o njoj postoji mnoštvo različitih teoloških teorija. Ona je naravna zajednica, društvo vjernika, osnovna stanica Crkve, *ecclesiola*, crkvena teritorijalna općina, temelj svih ostalih eklezijalnih struktura, središte bogoslužja, prostor euharistijskog slavlja, nadnaravna liturgijska zajednica. U hijerarhijskoj organizaciji Crkve i u feudalnom sustavu zemljišnog vlasništva, teritorijalna župa je igrala središnju ulogu, idealno povezujući sve zahtjeve svoga vremena. Da nije bila stvorena po mjeri crkvenog i zemaljskog feudalnog društva, teško da bi izdržala kušnje vremenskog razdoblja od deset stoljeća.

Na žalost, tako koncipirana župa ne odgovara zahtjevima modernog urbanog društva. Presađena iz sela u gradski prostor, proživljava ona danas tešku krizu, ugrožena je i ozbiljno bolesna, kako primjećuje Popot.⁷ Neizvjesno i nesigurno je njezino sadašnje značenje, pa se traže

⁶ W. Van De Pol, *La fine del cristianesimo convenzionale*, Brescia, 1969, str. 407; C. Poulain — C. Wagnon, *L'Eglise, Essai de critique radicale*, Paris, 1969, str. 191; Louis Bouyer, *Le decomposition du catholicisme*, Paris, 1968, str. 153; Hans Küng, *Strutture della Chiesa*, Torino, 1965, str. 316; Ivan Illich, *Libérer l'avenir. Appel à une révolution des institutions*, Paris, 1971, str. 181; David O. Moberg, *The Church as a Social Institution*, Englewood Cliffs, 1962, str. 118; François Houtart, *Eksplodija Crkve*, Zagreb, 1971, str. 202; François Houtart — Jean Remy, *Eglise et société en mutation*, Paris, 1969, str. 442; Louis Schneider, *Sociological Approach to Religion*, New York, 1970, str. 188.

⁷ Jean Popot, *La Paroisse*, Perrin, 1965.

korijenite promjene i veći pastoralni rizik u pronalaženju novih oblika zajedničkog života vjernika.

Pogledajmo neke od elemenata te krize. Gradski teritorij je razdijeljen prema različitim funkcijama u njemu, što ima za posljedicu da čovjek živi rastrgano: stanuje na jednom, radi na drugom, a zabavlja se na trećem mjestu. U tako dinamičnom i specijaliziranom društvu teritorijalna župa gubi svoje tradicionalno značenje, ona nije više zbiljska zajednica vjernika, nego prostor njihovih slučajnih i povremenih susreta. Nije onda čudno što vjernici u gradu sve manje znaju kojoj župi zapravo pripadaju. Župa više nije zajednica u kojoj se vjernici između sebe dobro poznaju i žive u stalnim odnosima izvanjskog prijateljstva i susjedstva, u kojoj, također, župnik pozna sve svoje ljude, prati ih kroz život i brine se osobno o njihovim vjerskim potrebama. Takvo zajedništvo vjernika danas je u gradu jednostavno nemoguće, jer »sociološke strukture i kulturne vrednote urbanog i industrijskog društva spriječavaju funkcioniranje katoličke župe kao zajednice osoba.«⁸ Dijete se obično rađa u jednoj klinici i tu je kršteno, prvu pričest prima u školi koju pohađa, potvrdu će obaviti u jednoj od velikih crkava u gradu, dok svoje vjerske potrebe sve više zadovoljava u raznim vjerskim organizacijama i strukturama, koje su redovito izvan područja teritorijalnih župa. To znači da se religiozna aktivnost jednako specijalizira kao i profana. Ako je nekada samo jedna polivalentna crkvena institucija u liku župe odgovarala svim religioznim potrebama vjernika na selu, danas se stvaraju i razvijaju mnoge druge institucije, koje više odgovaraju posve preciznim vjerskim potrebama čovjeka u gradu. Na religijskom planu usluge se umnožavaju, pa se pripadnost religijskoj zajednici ne ostvaruje isključivo kroz župsku strukturu. Dapače, župa preuzima neke tipične dinamičke funkcije, što se primjerice iskazuje u okrenutosti župa, koje se nalaze u središtu grada, prema nežupljanima. Postoji, dakle, jedna dislokacija između župske geografske pripadnosti i realizacije religioznih aktivnosti.⁹ Grad traži pluralizam vjerskih funkcija i nadopunjavanje različitih crkvenih institucija, jer se pastoralni rad u njemu ne može više svesti u granice jedne ili više župa, nego obuhvaća čitav grad. Zato će biti uzaludan svaki napor oživljavanja zajedništva vjernika prema modelu autarhičnih ruralnih zajednica, stvaranja, dakle, na jednom statičnom prostoru definitivnog društvenog i religijskog zavičaja — u obliku obnovljenog sela u gradskim okvirima.

Pokušaj da se od teritorijalnih župa u gradu učine »primarne« seoske zajednice nije uspio, jer se vrlo brzo sukobio s promijenjenim društvenim prilikama u gradu, koje takvu zajednicu uopće nisu podnosile u svojem dinamičkom i specijaliziranom sustavu. Ako je župa nekada mogla biti čisto društvena zajednica, ona to više nije, jer je onda bila tijesno povezana s lokalnom društvenom zajednicom, teritorijalnim granicama i političkim razgraničenjem vlasti, a danas te povezanosti nema, pa time ni njezine društvene konzistentnosti. Komunitarni karakter župe nije dolazio od zajedništva vjere, nego od zajedništva života u selu. Uostalom,

⁸ Joseph H. Fichter, *Social Relations in the Urban Parish*, Chicago, 1954, str. 65.

⁹ François Houtart — Jean Remy, *Milieu urbain et communauté chrétienne*, Paris, 1968, str. 323.

župa ni u to vrijeme nije bila neka »primarna« zajednica, a u suvremenim urbanim prilikama svakako će biti sve manje. Pod »primarnom« zajednicom sociolozi podrazumijevaju vrlo uske i ograničene grupe ljudi, u kojima se članovi nalaze u neposrednoj blizini, jednako su odgovorni i ravnopravni; »primarni« odnosi se stvaraju u intimnim i direktnim relacijama, kao u obiteljskim zajednicama. Učiniti od velike gradske župe »primarnu« zajednicu, zatvorenu i potpuno kompaktnu grupu vjernika, znači pokušati nemoguće, jer upravo »primarne« grupe u suvremenom svijetu nestaju zbog konkurencije »sekundarnih« grupa, koje rastu i postaju odlučujući čimbenik u postindustrijskoj civilizaciji. Ako obitelj teško može biti »primarna« zajednica, zar to može biti velika gradska župa s tisuću vjernika? Specijalizacija apsorbira »primarne« grupe, pa tako dohvaća i župu. Gradski čovjek ulazi u »sekundarne« odnose, tražeći usluge od specijaliziranih ustanova u administraciji, trgovini, kulturi, odgoju i zabavi. Kino dvorane, restorani, banke i magazini — mjesto za tih usluga. Stoga su »sekundarne« usluge posve drugačije od »primarnih«, one se oslanjaju na neosobne i funkcionalne odnose, koji odgovaraju seriji specijaliziranih službi, bez većeg uzajamnog ukrštavanja. U takvom društvu župa gubi sva svojstva »primarne« zajednice, premda ona to nikada nije potpuno ni bila, jer njezina hijerarhijska struktura nije dopuštala uspostavu bratstva, što je bitno za »primarnu« zajednicu. Današnji vjernik u svojoj župi ne nalazi ni lokalnu zajednicu, jer ona to više nije, ni »primarnu« grupu, jer to župa nije nikada pravo bila. Doduše, on se osjeća povezan s Crkvom, ali na jedan intelektualistički način, posve apstraktno, ne u intimnom doticaju sa svojom braćom u vjeri.¹⁰ Župa postaje stvar klera, od kojega se očekuju određene vjerske službe i usluge, jedna povezanost sekundarnog tipa religijske specijalizacije, gdje su neposredni i čuvstveni odnosi zamjenjeni relacijama ugovornog tipa.¹¹ Zbog te specijalizacije, jedna cijela serija funkcija, koje su prije izvršavane od Crkve prelaze postepeno u profano područje. U stvari, određene su funkcije postale toliko prostrane i tehnički specifične da uloga Crkve ne može biti u tome da ih obdržava i ispunjava, jer bi je to potpuno sekulariziralo. Mnogostruke funkcije stare župe polako su nestale, jednako kao u slučaju obiteljskih funkcija; one su obilno apsorbirane od drugih svjetovnih institucija. To se posebno pokazuje na području kulture, društvenih pomoći i slobodnog vremena.¹² Prešavši jednom u svjetovni prostor, te se funkcije sekulariziraju i postaju zapreka ponovnom susretu u vjeri. Čini se da zbog toga tradicionalne župe slabo uspjevaju zadobiti povjerenje vjernika koji rade u tipično gradskim aktivnostima: svijetu rada, odmora, kulture, turizma i emigracije.

Pokazali smo neke elemente suvremene krize župe. Ta kriza dolazi velikim dijelom od susreta starih eklezijalnih struktura s modernim urbanim prostorima. Ako je župna zajednica društveni organizam, onda ona potpada pod društvena pravila, koja nije moguće po volji izmišljati, nego ih najprije treba poznavati, a onda u dobroj mjeri uvažiti. Crkva je vrlo

¹⁰ Emile Pin, *L'isolamento dell'uomo nella società moderna e la ricerca di una comunità di vita*, u zborniku *Le due Chiese*, Milano, 1969, str. 93.

¹¹ Jacques Grand'Maison, *La Paroisse en concile*, Montréal, 1966.

¹² Joseph H. Fichter, *Social Relations in the Urban Parish*, Chicago, 1954, str. 66.

brzo osjetila sve opasnosti ove krize u svojem krilu i zamašaj njezine ozbiljnosti, ali se ipak nadala problem riješiti obnovom same župe, a ne bitnom preobrazbom osnovne crkvene zajednice. Odatle brojni pokušaji da se župa spasi i održi. Većina tih pokušaja temeljila se na teologiji, koja je, međutim, malo uzimala u obzir sociološku stvarnost župe, zane-marujući u njoj ljudske elemente društvene zajednice. Suprotno tome, poznati su pokušaji da se sa sociološkog stajališta revidira i oživi župa, ali su oni isto tako, barem u prvo vrijeme, polazili od tradicionalne i ruralne sociologije, koja je skromno uvažavala promjene i novosti gradskog života. Spomenimo neke od tih povijesnih pokušaja spasavanja tradicionalne župe u novim urbanim i industrijskim prilikama.

Prije rata u Njemačkoj je bila poznata ideja o »liturgijskoj župi«. ¹³ Povezan s liturgijskim pokretom, ovaj pokušaj je išao za tim da istakne liturgijsko značenje župe. Ako je liturgijski skup zadnji smisao i konkretna realnost Crkve, onda je najprikladnije župu poistovjetiti s tim liturgijskim zborom i tako od župe napraviti Crkvu u malom, *Ecclesiola in Ecclesia*. Drugim riječima, htjelo se pokazati da teritorijalna župa koincidira s objavljenim misterijem Euharistije, pa je, dakle, sva svrha Crkve u liturgijskoj gozbi župske zajednice. Kritika je ukazala na minimalistički karakter ove teološke pozicije, koja čitav kršćanski život reducira na kulturni događaj, a ne na evanđeoski pashalni misterij, koji liturgijski čin uzbiljuje u širi ljudski angažman i društvenu potvrdu. Uostalom, svaka župa ima različite liturgijske zajednice, pa je suvišno insistirati na postojanju samo jedne takve izvanredne zajednice.

U Francuskoj se poslije rata proširila ideja o župi kao »misijskoj zajednici«. ¹⁴ Proizašla iz kritike nedostataka tradicionalne župe, koja na svojem području nije uspjela jače kristijanizirati narod, nova teorija preporučuje stvaranje manjih i vjerski angažiranih župa, koje se pastoralno temelje na aktivnom sudjelovanju svih župljana, na odgovornosti i solidarnosti vjernika prema nekršćanskom svijetu. Stvarane po takvom načelu, misijske župe u gradu neće se razlikovati samo po sakralnom ritualu od nekršćanskih grupa, nego po načinu života svojih članova. Župske aktivnosti nisu radi njih samih: one su sredstvo kristijanizacije čitavog društva. To je bitno polazište novog shvaćanja župe, koje sada nema za cilj uspostavljanje odijeljenih zajednica kršćana, nego njihovo odgajanje za kršćansko poslanje u svijetu. Upućeni u svoje svakidašnje zanimanje, oni nose svjedočanstvo vjere. To se svjedočanstvo vjere ne očituje samo u ispunjavanju tradicionalnih vjerskih dužnosti, već u iskrenom i punom izvršavanju obveza građanskog zvanja. Nije važno da župa sakupi što veći broj vjernika, nego da oni koji sačinjavaju zajednicu budu zaista autentični kršćani, uposleni svojim vjerskim zanosom u rješavanju zemaljskih problema, koji, dakako, mnogo nadilaze probleme jedne obične župe. Premda je uvažila namjeru oživljavanja vjerskih za-

¹³ Domenico Grasso, *Osservazioni sulla teologia della Parrocchia*, »Gregorianum«, 1959, 40, str. 297—325; J. Frisque, *Participation à l'eucharistie et appartenance à l'Eglise*, u zborniku *La Paroisse se cherche*, Paris, 1963, str. 127—150.

¹⁴ R. d'Yzarny, *Trois conceptions de la paroisse urbaine*, »Paroisse et mission«, 17, 1962, str. 30—35; Emile Pin, *Can the urban parish be a Community?*, »Social Compass«, 8, 1961, str. 503—534.

jednica u gradu kao jedini ispravan put kristijanizacije, kritika nije propustila ovdje upozoriti na pogrešku da se samo u instituciji župe traže takve zajednice. Zadržavajući teritorijalni princip u potpunosti, teritorijalna župa je ostala strukturalno nepodesna za novi zadatak: da bude misijska zajednica u modernom gradu.

Najdulje se zadržalo shvaćanje župe kao »velike obitelji«. ¹⁵ Ta koncepcija je povijesno nastala u vrijeme masovnog naseljavanja Sjedinjenih Američkih Država kada su nacionalne župe odigrale toliko poznatu i važnu ulogu prihvaćanja i integriranja prvih doseljenika u urbani život. Premda se taj proces davno završio, župe su dugo zadržale slično mjesto u društvu. Kako to objasniti? Budući da se ljudi dekristijaniziraju u mjeri u kojoj bivaju apsorbirani od urbanog podneblja, najlakše je bilo zaključiti da ih treba zadržati u takvim društvenim i religioznim strukturama, koje će im pružiti ekvivalent svega onoga što im daje grad. Htjelo se tako od župe učiniti neku vrstu malog i vještačkog grada, ali koji je dobro zatvoren od utjecaja velikog i pravog grada. Stoga je konstituirano mnoštvo župskih institucija, koje su župu doslovno pretvorile u društveni centar. Članovi župe imaju na raspolaganju sve organe i sve institucije društvenog života: škole i znanstvene institute, medicinske službe i društvene usluge, zabave i priredbe, sport i omladinske pokrete, turizam i putovanja. Broj ovih institucija neprestano raste, jer stil gradskog života stvara uvijek nove potrebe na koje treba brzo odgovoriti, ako se želi zaštititi vjernika od svih privlačnosti grada. Župa tako postaje zamjena urbanom životu. Winter ¹⁶ upozorava da se isto ponavlja u suvremenom procesu suburbanizacije: srednja klasa biježi sve dalje od središta grada, sklanja se na rub urbanog života i tamo nalazi Crkvu, često spremnu da se adaptira njezinim traženjima. A srednja klasa traži u crkvenoj zajednici zaborav i bijeg, zaklon i mir, prekid s teškoćama i mučninama gradskog života. Župe postaju male zajednice obiteljskih grupa, vrlo intimne, ali u sebi čvrsto zatvorene. One im dapače pružaju kršćansko opravdanje za bijeg i laku ispriku: duh župe i smisao zajednice služe kao izlika za izbjegavanje svih društvenih angažmana u urbanom društvu. Prakticira se vjera sigurnosti i mirnoće, stajalište pasivnosti i sekte. Crkva prati one koji bježe iz grada, a ne one koji u njemu ostaju, izložena tako opasnosti da zajedno s prvima i sama ne ostane na rubu modernog gradskog života. Kritika je brzo otkrila defektnosti tog stajališta. Njegova je istina u isticanju zajedničkog života u vjeri, a nedostatak u prešućivanju negativnih mogućnosti razvoja, dakle, u stvaranju zatvorenih i vještačkih zajednica s mentalitetom obrane i okrilja. Takve »velike obitelji« brzo su se pokazale kao artificijelne tvorevine. Korisne u prilikama adaptacije doseljenika, one su bile nedovoljne za komplicirane uvjete pastorala u gradu. Zadržavajući pozornost vjernika na beznačajnim stvarima i oduzimajući svećeniku sve vrijeme u drugorazrednim zadaćama, takve župe nisu ništa ozbiljno napravile u zbiljskoj povijesti grada. Doduše, one su kroz mnogo generacija zaštićivale i podupirale

●

¹⁵ François Houtart, *Physionomie sociale et religieuse des grandes villes d'Europe occidentale*, »Social Compass«, 8, 1961, str. 500; Francis Connan — Jean Claude Barreau, *La Parrocchia del 2000, Bologna*, 1969, str. 30; Joseph Comblin, *Teologia della città*, Assisi, 1971, str. 381—383.

¹⁶ Gibson Winter, *The suburban captivity of the Churches*, New York, 1961.

određene grupe, ali nisu riješile problem apostolata u gradu, pa se neki slojevi društva nisu nikada uspjeli integrirati u život tih grupa: više klase i radnici velike industrije. Nesposobna da se približi nevjernicima, župna zajednica obiteljskog tipa otvorila je na gradskom prostoru rascijep između Crkve koja se povlači u sebe i svijeta koji se sve više sekularizira.

Zamisao o gradskoj župi kao »uslužnoj ustanovi« (*station-service*)¹⁷ najavljena je bučno, ali je ostala bez većih praktičkih uspjeha. Tu koncepciju o župi treba dovesti u vezu s temeljnim značajkama urbanog života: specijaliziranim radom i mobilnošću ljudi u gradu. Kao posljedica tih i sličnih prilika u gradu promijenili su se i uvjeti pastoralnog rada u župi. O tome smo ranije nešto više rekli. Zabilježeno je da nedjeljni liturgijski zbor u crkvi nije sastavljen samo od župljana, nego također od vjernika koji dolaze iz drugih župa, privučeni liturgijom, propovjedi ili blizinom mjesta odmora i zabave. Više nije nužno biti integriran u životu župe da bi se bilo dobar katolik. Ako se, kažu zastupnici te teze, tradicionalna župa okrene samo prema zadacima lokalnog pastoralala koji joj se nudi, onda se ona okreće manjini, koja je redovito izvan živog tijeka urbanog života. Stoga predlažu osnivanje uslužnih stanica u koje bi vjernici poslovnog zalazili i tražili vjerske usluge prema svojim osobnim naklonostima. Premda je ta koncepcija ispravno devalvirala teritorijalni princip, kritika je primijetila da se takve župe neće dugo zadržati bez prisustva zajedništva u njima, što je bitno za kršćansku vjeru. Istodobno premalo komunitarna i premalo okrenuta prema evangelizaciji dekristijaniziranog grada, ta je koncepcija od svih najlošije primljena.

Sva spomenuta četiri stajališta brane *Pfarrprinzip*, tj. princip dovoljnosti župe, prema kojem vjernici moraju primiti sve kroz župu. Mnogi teolozi danas odbijaju taj princip, smatrajući da se može teološki opravdati opstojanje dvaju paralelnih eklezijalnih sustava: župski sustav i mreža izvan župskih institucija. Takvu dualističku teoriju zastupaju posebno Congar i Rahner, prvi insistira na obiteljskom sadržaju župe, drugi na prostornom događanju Euharistije.¹⁸ O gradskoj župi nismo sve rekli. Trebalo bi spomenuti *Katoličku Akciju*, kao jedan tipično anti-župski pastoralni pokušaj, onda pokret svećenika-radnika u Francuskoj, kao novi oblik misija u izvan župskim prostorima. Na kraju, trebalo bi tipologiju župe proširiti velikim brojem funkcionalnih ili personalnih župa, koje su to zapravo samo imenu. Sve pokazuje da je sociološka struktura župe ozbiljno nagrizena, pa da stoga sadržaj vjerskog života neprestano raste u novim izvan-župskim institucijama, koje urbano podneblje posebno preferira.

Sada dolazimo do najvažnije stvari. Kriza župe je otvorila prostor svim ne-župskim, pseudo-župskim i anti-župskim strukturama u gradu. To je

¹⁷ François Houtart — Jean Remy, *Milieu urbain et communauté chrétienne*, Paris, 1968, str. 330; Francis Connan — Jean Claude Barreau, *La Parrocchia del 2000*, Bologna, 1969, str. 31; Živan Bezić, *Pastoralni radnik*, Split, 1969, str. 75.

¹⁸ Yves Congar, *Sacerdoce et laïcité*, Paris, 1962, str. 175—205; Karl Rahner, *Esquisse d'une théologie de la paroisse*, u zborniku *La Paroisse*, Paris, 1961, str. 33—48.

činjenica koja se može različito tumačiti, ali je nije moguće zanijekati. Ona je prije svega jedna sociološka činjenica, a onda razlog nemira. A ta sociološka činjenica otkriva rast strukturalne neodređenosti u Crkvi: sve institucije koje nisu župske, na neki način su anti-župske. Zato homogenost eklezijalnog organizma slabi. Posljedice toga su poznate: Crkva u svojem društvenom biću nije više ono što je bila. Ali ako nije ono što je bila, ne mora postati ono što ne može biti. Tu je granična crta između Crkve i svega onoga što Crkva nije. Na žalost, takve crte nije moguće uvijek točno povući, a posebno ne danas. Ako nisu moguća razgraničenja, ne znači da je slobodno zatvoriti oči pred tendencijama. U prostorima gdje je glas Crkve najslabiji stvara se podzemna crkva — zakonito dijete mnogih događaja u suvremenoj Crkvi.

Zadnja faza raslojavanja tradicionalne župske ustanove obilježena je pojavom malih crkvenih grupa i zajednica. One po svojoj sociološkoj strukturi stoje u sredini između gradske župe i podzemne crkve. Znak su daljnje deeklezijalizacije i institucionalne disolucije društvenih organizama u Crkvi. Svakako, te male i spontane vjerske zajednice ne stvaraju se samo kao posljedica nove situacije u Crkvi, nego nastaju i zbog sve veće potrebe zajedničkog života u uvjetima modernog grada. Stoga, prije nego što pobliže opišemo unutrašnji sadržaj i sociološki sustav tih grupa moramo u urbanim prilikama potražiti razloge za njihovu pojavu.

Prije smo rekli da se moderno specijalizirano društvo karakterizira »sekundarnim« odnosima. To je istina, ali nije do kraja rečeno kakva je to istina. Da li pozitivna ili negativna? Suvremena antropološka znanost vidi u eskalaciji »sekundarnih« funkcija glavni razlog otuđenja u suvremenom svijetu. Množenjem »sekundarnih« zajednica potenciraju se negativni elementi anonimnosti i prisilne socijalizacije u urbanom životu. Čovjek ne može zadovoljiti svoje bitne potrebe u kratkim i poslovnim susretima, on se u strukturiranom društvu, gdje je razmak između auktoriteta i baze velik, osjeća osamljen i dirigan tajnim odlukama i tehničarskim mehanizmom. Zato gradski čovjek ima posebnu potrebu za životom u primarnim zajednicama, koje obilježavaju intimni odnosi, direktne i osobne veze. Male grupe dopuštaju svakome od članova da se izrazi, one pružaju sigurnost u osjećaju prihvaćenosti, povlaštenost u podjeli odgovornosti i integriranost u totalitetu društva. Danas se nastoje svim silama obnoviti te primarne zajednice: vratiti toplinu, sigurnost, poznanstvo, bratstvo i ljudskost u otuđeno društvo. Moderni čovjek je opsjednut željom za zajedništvom, jer on živi u jednom svijetu savršenih tehnoloških i potrošačkih grupa, ali nesavršenih ljudskih zajednica. Zato on obnavlja primarne zajednice na svim društvenim razinama, istražuje dinamiku primarnih grupa, traži suradnju u odlučivanju, demokratizira privredu, promovira društvenu participaciju i udruživanje, hoće autonomiju i solidarnost, traži samoupravljanje i obećaje slobodno društvo ljudskih zajednica.¹⁹ Nisbet²⁰ pokazuje kako pojedinac čini sve

¹⁹ George C. Homans, *The Human Group*, Harcourt, 1950; M. S. Amsted, *The Small Group*, New York, 1964, André Godin, *La vie des groupes dans l'Église*, Paris, 1969; Roger Mucchielli, *La dinamica di gruppo*, Torino, 1970; Albert Meister, *I piccoli gruppi*, Roma, 1970; Albert Meister, *Participation sociale et changement social*, Paris, 1970; Albert Meister, *Partecipazione, animazione e sviluppo*, Milano, 1971.

²⁰ Robert A. Nisbet, *The Quest for Community*, New York, 1953.

da bi pobjegao od slobode bezličnosti, od sekularizma i individualizma: on pokušava ponovno stvoriti zajedništvo u malim autonomnim grupama. Rađene po mjeri ljudskosti, te zajednice bi morale u potpunosti zadovoljiti čovjekove konkretne i osobne potrebe, koje formalne grupe i globalno društvo zanemaruju i ignoriraju. U pokušaju humanizacije urbanog i industrijskog društva male grupe igraju središnju i nezamjenjivu ulogu. Radikalni obrat u društvu započinje njihovom obnovom i njihovim životom. Zajedništvo je vjera svih ideologija modernog svijeta.

Crkva nije samo duhovna i nadnaravna zajednica, ona je također neka čisto ljudska zbiljnost: grupa kršćana koji vjeruju u Isusa Krista. Kao društvena grupa ona jednim dijelom prati sudbinu svijeta u kojem živi. Ako je taj svijet otuđen i stoga žudi za istinskim zajedništvom, onda to isto hoće kršćanski svijet, jer on u svojim društvenim grupama neodvojivo živi tu istu otuđenost. Dapače, zbog svojeg kršćanstva, on to zajedništvo želi još jedanput: dužnosti humanizacije i razotuđenja elementarni su dio vjerskih dužnosti i obveza kršćana. Dakle, kršćani mogu naravnim razlozima nadodati nadnaravno opravdanje. Zajedništvo u malim grupama ne odgovara samo dubokoj potrebi za komunitarnim životom u urbanim prilikama, nego također dubokim zahtjevima kršćanske vjere. Zato branioци malih i slobodnih struktura u Crkvi toliko ističu potrebu stvaranja angažiranih grupa: izolirani i pasivni kršćanin bolesna je i nemoguća pojava. Suvremeno društvo i autentična vjera jednako traže zajedništvo ljudskih grupa. Dok su se sekte vrlo uspješno prilagodile potrebama tog urbanog i vjerskog zajedništva, ali pod cijenu odvajanja, župe su svojom strukturom ostale u krugu »sekundarnih« zajednica. Nesposobne riješiti temeljne probleme mikrostruktura u gradu, župe su izgubile svojstvo zajednice. Župe nisu više mjesto zajedništva, a kršćanstvo bez zajedništva nije kršćanstvo. Odatle pojava malih i slobodnih grupa u prostoru suvremene Crkve, koje u jednom spontanom i često nelegalnom pokretu pokušavaju prevladati krizu župe i odgovoriti na traženja osamljenog gradskog čovjeka. U njima se Crkva želi preobraziti od uslužne sakralne apstrakcije u konkretnu kršćansku zajednicu *praksisa* i realne egzistencije. Tako se u uvjetima crkvene društvene reorganizacije stvaraju prostori za jedan manje obvezan oblik vjerske zajednice, čije unutrašnje usmjerenje i životni sadržaj, nagovješćuju mogućnost pojave podzemne crkve.

Budući da župa i crkvena zajednica nisu danas isto, treba tu zajednicu u osnovnim tendencijama opisati: više kakva se želi, nego kakva stvarno jest. Protivno tradicionalnoj župi koja je hijerarhijski strukturirana i prostorno određena, crkvena zajednica je dinamički zamišljena. Ona je pluralistička u svojim oblicima, jer obuhvaća svaku vjersku grupu, a ne samo onu koja je službeno označena. Zato se crkvena zajednica neće definirati po veličini, nego po svojstvima. A ta svojstva su u mnogome nova i protivna dosadašnjem shvaćanju Crkve, možda najbliža nekim tendencijama u modernoj industriji. Crkvena zajednica je najprije sasvim konkretna zajednica vjernika, koji se sastaju u nekoj prostoriji ili kući, slave euharistijsku gozbu, čitaju Sveto Pismo, razgovaraju o vjerskim i drugim problemima, međusobno se pomažu i pred drugima svjedoče. U takvoj bi zajednici trebalo vladati načelo suodlučivanja i

suradnje, slično kao u sektama, tražilo bi se slobodno pripadanje i dobrovoljnost, što znači da bi članstvo pretpostavljalo vjeru.²¹ To nije sve, jer crkvena zajednica traži još ravnopravnost, zahtijeva slobodu, nada se bratstvu, zalaže se za otvorenost, priziva javnost. Premda su to sve i tekovine naše kulture, pa ih treba poštovati i promicati, one nisu kršćanstvo. Često se zaboravlja da je crkvena zajednica ipak neka specifična tvorba, pa da nije dovoljno ako oponaša ono što svijet čini. Kad bi samo za to bila pozvana, onda svijetu ne bi trebala. Da je to vrlo sklizak teren, pokazuju neke najnovije knjige optimističkih soc-teologa, koji crkvenu zajednicu shvaćaju kao »anticipaciju besklasnog društva«.²² Takve i slične pretjeranosti mogu crkvenu zajednicu lako odvući u opasnu igru politike i ideologije. Sigurno, opozicija između *Volkskirche* i *Gemeindekirche*, kako je opisuje Greinacher,²³ može na prvi pogled zadovoljiti, posebno u perspektivi ishoda *Gemeindekirche*, ali je teško istodobno ne vidjeti kako se Crkva u novim procesima i pastoralnim idejama lako reducira na sektu. Zatvorena u svoju dovoljnost i slobodu, može ona brzo zahiriti u shizmu i otpad. Pod utjecajem širokog pokreta spontanih grupa i crkvenih zajednica stvara se neka dijalektika i često suprotstavljanje u Crkvi, jer se autonomija grupe protivi auktoritetu Crkve. Može se stoga reći da je mnogim teolozima nesvjesni ideal upravo sekta. Dakako, shvaćena samo u strukturalnom pogledu, a ne u doktrinarnom i dogmatskom sadržaju. Tko danas čita klasične tekstove Maxa Webera i Ernsta Troeltscha o sektama, taj će biti sigurno vrlo iznenađen koliko se taj opis približio aktualnom opisu crkvene zajednice i liturgijske grupe, a samim tim koliko je ideja sekte, sociološki gledano, ušla duboko, kroz mala vrata, u samu strukturu Crkve. To sociološko preferiranje modela sekte još je očitije u radikalnih teologa, gdje je i doktrinarni aspekt sekte djelomično prihvaćen. Vizija Crkve koju daje Ivan Ilić, u biti je neskrivena apologija Crkve shvaćene kao sekte ili, bolje, Crkve raspadnute u sekte.

Pokret stvaranja crkvenih grupa i zajednica označava pojavu od posebnog značaja, jer ona stavlja u pitanje određeno shvaćanje Crkve i protuslovi, često vrlo žestoko i nasilno, tradicionalnim eklezijalnim institucijama. Doduše, neki misle da se to može izbjeći uspostavljanjem dualizma starog župskog sustava i novog pokreta crkvenih zajednica, ali je izvjesnost takva pokušaja vrlo dvojbeno. Tako Maertens predlaže da Crkva podijeli svoje vjernike u sekundarne zajednice i primarne grupe, kako bi zajamčila pluralizam zadovoljenja vjerskih potreba u urbanim prilikama. Budući da se kroz male grupe vrši integriranje pojedinaca u globalno društvo, dakle, uspostavlja jedan način da se njemu pripada, bitno je u Crkvi, možda više nego drugdje, da su male grupe čvrsto artikulirane u lokalnu Crkvu, jer su onda znak jedinstva a ne sablazan raspada. Stoga zagovornici dualističke teorije preporučuju da se sekundarne usluge lokalne Crkve dalje zadrže i čuvaju, jer osiguravaju ko-

²¹ Norbert Greinacher, *Crkvene strukture pred sutrašnjicom*, Zagreb, 1970, str. 117.

²² Vito Borrello - Franco Masserdotti - Pier Giorgio Rauzi, *Chiesa e sovrastruttura in una società in mutamento*, Bologna, 1971, str. 171—195.

²³ Norbert Greinacher, *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft*, Mainz, 1966, str. 297—337.

munikaciju, ali da se istodobno dopuste sve primarne funkcije i osobni odnosi u malim crkvenim grupama, jer omogućuju profetizam i konkretno bratstvo vjere.²⁴

Usprkos širini i opravdanosti tih želja i preporuka, koegzistencija raznih socioloških struktura u istoj Crkvi neće biti laka. Ako negdje zakaže i prijeđe u otvoreni sukob — napast bijega u podezmnju crkvu bit će velika.

Moderna sociologija religije tvrdi da je Crkvu moguće shvatiti i kao »društveni sustav«, jer ona čini jednu cjelinu osoba, obreda, djelovanja, simbola i struktura.²⁵ Kao ljudska grupa i društveni model, Crkva je podložna promjenama. Te promjene nisu jednake, ali su u povijesti Crkve uvijek nazočne. Danas više nego jučer. Ako, međutim, stave u pitanje funkciju Crkve, mogu postati razlog krize. A ta kriza u Crkvi nije bez povezanosti s pojavom podzemne crkve.

Zato je opis teološke dehomogenizacije i društvene destrukcije u Crkvi — neophodan uvod u sociologiju podzemne crkve.

(Nastavak slijedi.)

²⁴ Jean-Thierry Maertens, *Les petits groupes et l'avenir de l'Église*, Paris, 1971. str. 72—75.

²⁵ Antonio Grumelli, *Sociologia del Cattolicesimo*, Roma, 1965, str. 145; Silvano Burgalassi, *Italiani in Chiesa, Analisi sociologica del comportamento religioso*, Brescia, 1967, str. 81.