

RELIGIJA INDUSTRIJSKE CIVILIZACIJE

Jakov Jukić

Započeti razgovor o čudnovatim preobrazbama modernog svijeta nije dovršen. Poslije pažljivog opisa industrijske civilizacije i njezina ideološko-misaonog odblijeska na redu je mnogo teži i ozbiljniji razgovor o sudbini religije u tom novom industrijsko-tehničkom prostoru. Stoga je i sveukupno naše dosadašnje traženje zavisno od ishoda ovog razgovora koji znači još i sve kritičnije uspostavljanje novog obzorja u kojemu će kršćanska poruka i zrelost svijeta biti jednako odgovorne za naše konačno ljudsko i povijesno određenje.

Preobrazba svijeta zahvatila je sve dijelove bića: ništa nije izmaklo promjeni, ništa ostalo izvan kritične osvjetljenosti, ništa prepušteno pukom trajanju. Ta svekolika promjena bića nije se, međutim, zaustavila na rubovima materijalne i ideološke zbilje, nego je duboko potresla izvorišta svih značenja, posebice religiozno izvorište značenja. Upravo radi svoje uske povezanosti s tradicijom, vjera je bila izložena mnogim nestrpljivostima novih svjetovnih stajališta, pa se činilo da, baš zato što ima najdublju povijest, religija mora imati i najkraću budućnost.

Zamah preobrazbe zahvatio je najprije religiozne oblike, a tek se onda okrenuo prema samoj religiji. Ispod zemaljskog govora skrila se vjerska želja, a ispod obećanja svjetskih utopija pritajila nada u vječni Eden. Utkana u čovjekovu narav i posvjedočena kao najuniverzalnija od svih pojava u povijesti ljudskog roda, religija danas proživljava svoju najdublju krizu; više nisu u pitanje dovedeni samo njezini oblici, nego je čitav sadržaj religije, ovaj put, potisnut od opće vjerske ravnodušnosti i od sve očitije svjetovnosti svijeta. Nećemo nabrajati razloge za ovaj uzmak religije, a niti se upuštati u teološku raspravu o sekularizaciji. Naša je zadaća uža i određenija. Želimo samo odrediti kako i u kojoj mjeri novi tehnološki i urbani prostori djeluju na fenomen religije, odnosno, kako se religioznost društveno uzbiljuje u uvjetima suvremene industrijske civilizacije.

U našem ćemo napisu iznijeti najprije negativne, a onda pozitivne posljedice ovog povijesnog uzbiljenja.

U svezi spomenutog uzmaka religioznosti, potrebno je podsjetiti na vrijeme kada je vjersko uvjerenje bilo skoro općenito prihvaćeno, a održavanje kulturnih dužnosti, koje iz toga uvjerenja proizlazi, uvijek redovito. Vjera je kroz mnoga stoljeća povijesti bila jedino zajedničko ognjište smisla, a Crkva dominantna zajednica u društvu i u narodu. Bez obzira u kojoj su mjeri ti izvanjski znakovi vjernosti Crkvi bili doista i odraz čovjekove autentične i domišljene religioznosti, ostaje neprijeporna činjenica da je prije francuske revolucije u kršćanskim zemljama religiozna praksa bila

gotovo jednostužna i posvemašnja. Na zemljopisnim kartama vjerskih plima i oseka, nije bilo bijelih ucrtavanja, sličnih onima što su ih stari moreplovci ostavljali za još neotkrivene krajeve i mora. Doduše, ta je religioznost bila najčešće tradicionalna, kozmička, sakralna, obiteljska i društveno utemeljena, ali ipak najviše prihvaćena i najopćenitije izvršavana.

Izuzevši tek nekoliko većih urbanih središta, sva su evropska sela i gradovi ostali živa i neotklonjiva žarišta vjere i vjerskih običaja. To se zadržalo sve do kraja XVIII stoljeća. Pregledom 4000 župskih arhiva u Francuskoj, zabilježen je samo u 60 od ovih župa neki izostanak od dužnosti uskrсне prakse, ali i taj izostanak nije nikada bio već od 10 posto od ukupnog stanovništva župe. Nema slučajeva masovne, potpune i teritorijalne apstinencije. U dekanatu Coole, godine 1698, od 4000 vjernika samo ih 30 nije obavilo dužnost uskrсне pričesti. Uzdržavanje od prakticanja vjerskih dužnosti je pravi izuzetak. Ako pak ovo uzdržavanje i opstoji, onda je ono individualno i promišljeno, ali najčešće vezano uz izmjenu društvenog položaja vjernika. U ozračju sociološke i tradicionalne religioznosti, društvena nepokornost znači uvijek i neku kanonsku neposlušnost. Društvenim prijestupnicima: preljubicama, odbijeglim od bračne zajednice, konkubinama, kradljivcima, lihvarima i nasilnicima uskraćuju se vjerske usluge, jer su svojim društvenim ponašanjem uvršteni u nedostojnike i isključeni iz crkvene zajednice. Osim pojedinačnih istupa, oblikuju se nova društva, odakle se novače ravnodušni vjernici i otpadnici od vjerskih dužnosti. Središte tih društava je krčma, ta prva anti-župa i anti-crkva u selu, mjesto raskršćavanja i sklonište zaborava i zemaljske utjehe¹. U svemu ostalom dijelu društva, onom vjerske jednostužnosti, teško se može naići na vjernika koji bi odustajao od svojih vjerskih dužnosti, osim možda po koji lutalac — brodar, vozar, vojnik i prijevoznik, kao i po koji usamljeni obrtnik, trgovac ili odličnik. Sve ostalo je vjerni kršćanski narod — vjeran kršćanskim običajima i tradiciji.

DEKRISTIJANIZACIJA URBANIH I TEHNIČKIH PROSTORA

Danas se situacija potpuno promijenila. Manjina je ona koja vjeruje i vjeru živi, ne više većina, kao nekada. Od pojave industrijske civilizacije, sekularizacija se naglo širi i zahvaća sve šire prostore kršćanskog života. Kršćani su oni koji napuštaju vjeru, nije to ostali svijet. Stoga ta nevjernost ne počinje svoj put izvana, nego izlazi iz središta vjere, iz kršćanstva, pa je prvenstveno problem samog kršćanstva i njegova autentičnog govora, a ne svijeta. U tome je i razlika između ateizacije i dekristijanizacije. Prva znači prostu nevjeru nevjernika, dok druga nevjeru vjernika. A to nije isto. Razlika je kad jedan čovjek, koji nikada u svom životu nije upoznao vjeru, protiv nje ustane, a razlika, opet, kad drugi, koji je u vjeri živio, od nje otpadne, ohladi se, zaboravi je ili, što je najčešće, njoj na izgled pripada, ali je životom niječe i izdaje. Središnji religiozni problem suvremenog svijeta nije, dakle, ateizam, nego vjerska anemija, praktična areli-

¹ Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse, Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Paris, 1955, str. 240.

gionost, dnevni život bez misterija — nekršćansko kršćanstvo. Današnji svijet je sve manje anti-kršćanski i sve više post-kršćanski. Ljudi koji su kršćanstvo upoznali, koji su primili njegove sakramente i njegov odgoj, nepovratno se udaljuju od žive vjere, ne toliko bačeni u osobnu vjersku krizu, koliko povučeni masovnim i širokim pokretom sekularizacije i religiozne ravnodušnosti. Ako se problemi tako postave, onda je zaključak samo jedan: sudbina vjere je stavljena u ruke vjernika, a ne nevjernika. Tako je bilo nekada, tako je ostalo i danas.

Mnogostruki su oblici dekristijanizacije ili nekršćanstva kršćana. Mi ćemo nabrojiti samo neke, one važnije, pristupačne opažanju.

Prvi simptom dekristijanizacije — pad vjerske prakse

Za tu pojavu se može reći da je općenita i neprijeporna, jer je zasjeđena u svim narodima i u svim društvima. Doduše, kršćanstvo je s ovim procesom najviše pogođeno, ali ni druge religije nisu ostale pošteđene, pa je na čitavom području svjetskog religioznog prostora došlo do zamiranja vjerskog kulturnog života.

Od izvanjskih manifestacija religioznosti, izvršavanje i prakticiranje vjerskih dužnosti sigurno je najpristupačnije sociološkom istraživanju i mjerenju². Premda brojevi tako dobiveni ne govore mnogo o unutrašnjem sadržaju same vjere, oni ipak pokazuju približno stanje religioznosti, shvaćene kao izvanjske vjerojatnosti unutrašnjeg uvjerenja. Teško je pretpostaviti da redovito vjersko prakticiranje ne bi značilo znak vjernosti i vjernih stalnosti, dapače i neke nepomućene volje za izvršavanjem crkvenih zapovijedi, makar da može i koješta drugo značiti, posebno u otuđenju i bolesti.

Upravo konkretna sociološka proučavanja, poduzeta posljednjih godina, pokazuju stalno opadanje učešća vjernika u obredima, iako broj krštenih i onih koji izjavljuju da vjeruju u Boga ne slijedi taj pad. U Francuskoj ima prosječno 97% krštenih, ali ih samo 34,2% obavlja dužnost uskrсне pričesti. Stanje u gradovima je još nepovoljnije: u Parizu je kršteno 70% pučanstva, dok onih što redovito prisustvuju nedjeljnoj misi ima svega 4—20%. Chelini je tražio prosječan broj odraslih polaznika nedjeljne mise u francuskim gradovima i utvrdio da se taj broj u postocima kreće od 8—22%. Nešto je bolja situacija u Austriji (u zonama Linz, St. Pölten i Burgenland od 40—50%; u Innsbrucku i Salzburgu od 30—40%; u Beču, Grazu, Linzu i Celovcu ispod 20%) i u Njemačkoj (Essen 39%, Dortmund 35%, Düsseldorf 34%, Bremen 32%, Köln 31%, Hamburg 26%, München 25% i Wiesbaden 24%), ali je zato u Engleskoj opsluživanje zapovijedi blagdansko bogoslužja u najvećem opadanju. Prema jednoj, nedavno provedenoj, anketi 78% Engleza vjeruje u Boga, ali ih samo 7-14% prakticira, ne računajući ovdje katolike, u kojih je, kao uvijek kada su u manji-

² Riječi *religija*, *vjera* i *kršćanstvo* uzimamo ovdje u sličnom sociološkom značenju, premda znamo da oni u filozofskoj i teološkoj literaturi imaju danas različita i često suprotna značenja. Isp. René Maré, *Cristianesimo e secolarizzazione*, »La Civiltà Cattolica«, Roma, 1968, str. 101—110.

ni, postotak polaznika mise relativno visok, dapače iznad 50%. Slično je i u skandinavskim zemljama. Na kraju XIX stoljeća 17% Šveđana je po-
 hađalo crkvu, dok je taj postotak u godini 1927. pao na 5,7%, da bi se ko-
 načno u 1960. godini spustio na svega 3%. Danas 2% stanovnika prisus-
 tvuje nedjeljnom crkvenom obredu, a još 2% svetkuje u tzv. »slobodnim
 crkvama«. Od 803.600 stanovnika Stockholma njih 20.757 ide u crkvu, tj.
 2,6%. Ni tradicionalno vjerne i stare katoličke zemlje, kao što su Portugal,
 Španjolska i Italija, nije mimošao val dekristijanizacije. U Lisabonu je
 postotak polaznika crkava 17,9%, a niz rijeku Tejo ispod 10%. U Bilbaou
 su prilike najpovoljnije sa 56% praktičnih vjernika, ali zato urbanizirana
 Barcelona bilježi 12%, dok neke župe u srednjoj Španjolskoj jedva dosežu
 5%. Prema najnovijim podacima 55% odraslog pučanstva u Italiji smatra
 se religiozno indiferentnim prema nominalno pripadaju Katoličkoj Crkvi;
 to su oni koje Flichter naziva *marginal catholics*, a čija se religioznost sa-
 stoji samo od izvršavanja tradicionalnih vjerskih dužnosti, kao što su
 krštenje, vjenčanje i pogreb. Zemlje Latinske Amerike dijele istu sudbinu:
 u gradovima Perua i Venezuele prisustvovanje nedjeljnom bogoslužju kre-
 će se između 10 i 20%, u gradovima Čilea od 4—25%, u Buenos Airesu od
 7—9% i u Rio de Janeiru 15%. Ako izuzmemo Irsku i Poljsku, gdje je ka-
 tolicizam s vremenom postao sinonim za nacionalnu nezavisnost, sve je
 druge zemlje zahvatio isti proces raskršćavanja i zanemarivanja vjerske
 prakse.³

To je globalni vidik. Mnogo zanimljivije su, međutim, odrednice i zaključci
 što se pojedinačnom rasudbom, iz golemog sociografskog materijala, dadu
 već danas izvesti. Kao prvo treba reći da izvorište dekristijanizacije nije
 u selu, nego u gradu. Dapače, grad igra ulogu gravitacionog središta, jer
 što se od njega više udaljujemo, to se opadanje religiozne prakse smanjuje.
 Gradovi pokazuju vjersku ravnodušnost, koja raste srazmjerno veličini
 grada, a što se tiče provincije, srazmjerno intenzitetu njegova utjecaja. I u
 samom gradu ima razlika: središta su vjerski indiferentnija od predgrada,
 industrijske četvrti od neurbaniziranih dijelova. To isto se može reći za
 čitave oblasti. Tako je dekristijanizacija u Italiji zahvatila njezin središnji
 i sjeverni dio (54% i 31%), ne južni, pa je i vjerska ravnodušnost u toj
 zemlji fenomen općenito gradski (72%). Uključeni u proces industrijali-
 zacije i urbanizacije, ljudi u gradu postaju sve ravnodušniji prema vjer-
 skim vrednotama, posebno kad su te izražene u kultnom i liturgijskom
 obliku. Crkva se poziva samo onda kad se rađa i umire, a nikada dok se
 živi. Mnogo je krštenih, ali malo živih članova Božjeg naroda.

Prilike na selu su složenije.⁴ Premda je ovdje broj onih koji slušaju
 nedjeljnu misu općenito veći nego u gradu, teritorijalna raspoređenost

³ Fernand Boulard, *Primi risultati della sociologia religiosa*, Milano, 1955; Sabino S. Acquaviva, *L'ecclési del sacro nella civiltà industriale*, Milano, 1966; Jean Chellini, *La ville et l'Église*, Paris, 1958; François Houtart, *L'Église latino-américaine à l'heure du Concile*, Freiburg, 1963; Franz Groner, *Kirchliches Handbuch*, Köln, 1962; Bernhard Häring, *Introduzione alla sociologia religiosa*, Roma, 1965; Conor K. Ward, *Prests and People*, Liverpool, 1961; Edvard D. Vogt, *Problemi di sociologia religiosa*, Roma, 1958-1959; Jacques Duquesne, *Dieu pour l'homme d'aujourd'hui*, Paris, 1971.

⁴ Joseph Laloux, *Evolution religieuse du milieu rural*, Gembloux, 1959; Joseph Laloux, *Problèmes actuels du monde rural*, Bruxelles, 1956; Joseph Laloux, *Introduzione alla sociologia religiosa*, Assisi, 1968; Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse, De la morphologie à la typologie*, Paris, 1956.

nije uvijek ista. Često je dekristijanizacija toliko duboko prodrla u ruralne zone da u njima prilike nisu nimalo drugačije od onih u gradu. Što više, selo se mnogo brže religiozno otuđuje nego grad. U selima su ostvareni ekstremi: najveći i najmanji postotak izvršioca vjerskih dužnosti bilježi selo, a ne grad. U nekim selima Portugala 1,2% muškaraca pohađa nedjeljnu misu, što pokazuje da je tamo gdje je religiozna praksa vrlo niska situacija bolja u gradu nego na selu. Dakle, dekristijanizacija je obuhvatila sve prostore, jednako one u gradu kao i na selu. Danas urbano nekršćanstvo, sutra ruralno nekršćanstvo.

Apstraktnost i beživotnost religije — drugi simptom suvremene dekristijanizacije

U svojem drugom obliku, dekristijanizacija se poglavito ogleda u preokretanju težišta osobne motivacije, težišta koje kršćani prenose na izvan religiozno područje vrednota, napuštajući svaki sakralni prostor. Na ljestvici životnih vrijednosti vjera pada sve niže, iako ona može istodobno na ideologijskoj ljestvici zadržavati visoko mjesto. To je dokaz duboka otuđenja religije i njezinih istina. Ova pojava je posebno izražena u američkom katolicizmu, ali je jednako dobro poznaju i sve druge urbanizirane sredine. Prema jednoj anketi iz 1960. godine, 75% mladih Amerikanaca izjavljuje da vjeruje u Boga, premda to vjerovanje za većinu njih nema nikakva utjecaja na život, pa ostaje na razini čistog znanja, bez emotivno-afektivnog odjeka i promjena u praktičnom djelovanju. Vjerski angažman je rijedak, usprkos velikoj vjeri u Boga. I mnogi drugi auktori, kao Allport, Goldsen i Brown, istaknuli su taj konfomistički i apstraktni karakter suvremene religije, pitajući kako tu vjeru doživljavaju mladi američki vjernici, dakle oni koji već žive u klasičnim urbanim sredinama. Istraživanja u Japanu dala su slične rezultate, pokazavši zapravo u kolikoj mjeri religija danas zauzima marginalno mjesto u životu mladih. Na pitanje: što im je najvažnije u životu-svega 1% ispitanih stavlja religiju na prvo mjesto, 4% na drugo i 5% na treće mjesto. Između glavnih životnih želja i potreba za mlade u Njemačkoj, vjerske vrednote dolaze iza »comforta«, »seksa«, »sreće« i »poslovnog uspjeha«. Zabrinjavajuća je činjenica da su praktični katolici jednako opsjednuti hedonizmom i potrošačkim mentalitetom kao i njihovi vršnjaci. Od onih što su izjavili da su vjernici, njih 16% smatra da se značenje života može sažeti u odgovoru »uživati u životu«, a 20% u odgovoru »raditi i zarađivati«. U jednoj nedavnoj anketi bilo je postavljeno pitanje mladim Francuzima o najvažnijoj stvari: religija se našla na četvrtom mjestu iza »braka«, »uspjeha« i »položaja«. Duquesne je ispitivao mišljenja mladih o seksualnim problemima i došao do zaključka da mladi o tome često slično misle ili se jednako ponašaju, bez obzira da li su vjernici ili ne, dok je Mencia Fuente, istražujući prilike u Španjolskoj, ustanovio da, koliko god inače bio tijesan odnos između religioznosti i života, kad se radi o sudovima teoretske vrijednosti, toliko ti isti odnosi popuštaju kada se radi o praktičnom, osobnom svjedočenju vjere. Konačno, u Italiji 51% upitanika u jednoj anketi traži u životu blagostanje i imućnost, 40% kulturu i položaj, 34% sigurnost vlastite obitelji, 21% žrtvovanje za druge i 21% javno svjedočanstvo vjere. Što se pak tiče mladih u

Italiji, njihova religioznost nije toliko shvaćena kao neka cjelovita koncepcija života ili središnja vrednota koja integrira osobnost, koliko kao jedna marginalna stvarnost, što otkriva više obiteljsku nego eklezijsku, više moralizatorsku nego dogmatsku religiju.⁵

Ova nedosljednost u ponašanju, baca danas vjernike u moralne procijepe i životna protuslovlja. Dvoličnost je nagrizla religiozno uvjerenje i učinila da se vjerski čini doživljavaju na okrajku osobnosti, kao nešto prolazno i nestalno, nedovoljno i konvencionalno. Jedan hedonistički svijet, prihvaćen od velike većine ljudi, stavlja vjernika u položaj da: ili stalno kompromitira svoju vjeru, ili da se od tog svijeta udaljuje. Praksa koja se usredotočuje na materijalna dobra i uporna volja koja do kraja ne raskida s vjermom — to je bolno raskrižje na putovima modernog čovjeka. Da bi spasio i jedno i drugo, vjernik je često prisiljen reducirati svoju vjeru na apstrakciju i društveni simbol, zanemarujući ne samo redovitu vjersku praksu, nego umrtvljujući životnu snagu vjere⁶ koja je, osim svjesnog i unutrašnjeg prihvaćanja vjerskih istina, uvijek i neki daljni pristanak na sve posljedice što ih to vjerovanje sa sobom nosi u svakidašnjem životu. Na žalost, suvremena se vjera malo obazire na život, pa nije čudo što se život sve manje obazire na vjeru. Izašli iz istog izvorišta, oni su danas tragično razjedinjeni: vjera zavučena u apstrakciju a život prizemljen u užitku.

Disolucija dogmatičkog vjerovanja — treći simptom dekristijanizacije

Pošto smo pokazali kako mnogi suvremeni kršćani ne prakticiraju svoju vjeru i kako ta vjera ne utječe na njihov život, na redu je da otkrijemo kako mnogi kršćani ne vjeruju više ni u sve kršćanske istine. Nekada su ljudi svoju vjeru u cjelini prihvaćali ili u cjelini zabacivali. Danas, međutim, prisustvujemo raspadanju takvog dogmatskog ispovjedanja vjere i udaljujemo se od tradicionalne vjernosti crkvenom učiteljstvu. Ako je pripadnost vjerskoj zajednici u prošlosti uvijek značila i dogmatsko preuzimanje svih Božjih i crkvenih zapovijedi bez iznimke, danas to zacijelo više nije slučaj, jer vjerska pripadnost nema za sve isti smisao. Za jedne je pripadnost Crkvi ekvivalentna ukupnom prihvaćanju svih njezinih propisa i pravila, dok za druge taj pristup vjerskoj zajednici sadrži tek jednu središnju identifikaciju koja dozvoljava, u manjoj ili većoj mjeri, mogućnost sudjelovanja u životu vjerske zajednice. Iz ovog što je rečeno jasno je da se ovdje nikako ne radi o dogmatskom ili teološkom izričaju, već o sociološkim podacima, koji sugeriraju takva usmjerenja.

Ispitivanja javnog mijenja, što su provedena posljednjih godina, potvrdila su opstojanje spomenutih divergencija koja idu prema slabljenju dogmatskog sadržaja vjere u svijesti kršćana. Tako primjerice 78% Engleza vjeruje u Boga i 71% u Kristovo božanstvo, ali svega 54% u drugi život po-

⁵ Jean Stoetzel, *Jeunesse sans chrisanthème ni sabre*, Paris, 1954, str. 166; R. Argyle, *Religious behaviour*, Glencoe, 1959, str. 36; Georges Hourdin, *La nouvelle vague croit-elle en Dieu?*, Paris, 1959, str. 234; Jacques Duquesne, *Les 16-24 ans*, Paris, 1963, str. 226; Domenico Grasso, *Personalità giovanile in transizione: dal familismo al personalismo*, Zürich, 1964, str. 59 i dalje; Giancarlo Milanese, *L'ateismo giovanile*, u zborniku *L'ateismo contemporaneo*, Torino, 1967, str. 242-249.

⁶ Za jednu detaljniju usporedbu religiozne prakse i religioznog vitaliteta isp. Paolo De Sandre, *Sociologia della religiosità, Introduzione al metodo e alle tecniche della ricerca*, Roma, 1967, str. 18.

slije smrti. Druga anketa, sprovedena nešto poslije, otkriva da samo 14% Engleza vjeruje u postojanje pakla i raja.⁷ Burgalassi je istraživao čistoću dogmatskog uvjerenja u Talijana i ustanovio da se ona osjetno koleba: 83% ih vjeruje u Boga, 28% u sv. Trojstvo, 4% u Kristovo uskrsnuće, 31% u istočni grijeh, 48% u Crkvu kao misterij spasenja, 69% u pakao i raj. Burgalassi misli da se nalazimo u prisustvu jedne teološke deformacije, koja je povijesno nastala od pogrešne evangelizacije — one koja se sva usredotočila na eshatološke istine, dok skoro potpuno prešućuje misterij Crkve, Kristovo bogočovještvo i njegovo uskrsnuće.⁸ Kolika je vjernost cjelovitom učenju Katoličke Crkve vidi se iz ovog pregleda u kojemu Francuzi odgovaraju na pitanja o svojoj vjeri u temeljne dogmatske istine:⁹

Točke doktrine	Afirmativni odgovori u postocima
Božja egzistencija	73
Božanstvo Kristovo	62
Život poslije smrti	55
Sv. Trojstvo	51
Istočni grijeh	49
Utjecaj sadašnjeg života na budući život	46
Raj, čistilište, pakao	38
Uskrsnuće tijela	32

Ovaj čudnovati gubitak određenosti vjere i njezine dogmatske cjeline poprima često paradoksalne oblike. U Njemačkoj od 98% krštenih, 94% izjavljuje da pripadaju nekoj Crkvi, ali ih samo 68% vjeruje u Božju opstojnost. Pripadnost Crkvi jača je od vjerskog uvjerenja, što možda u budućnosti priprema pojavu jedne *Crkve nevjernika*. U Engleskoj je situacija opet posve obrnuta, jer tamo svega 15% vjeruje da je potrebno pripadati nekoj Crkvi da bi se bilo kršćanin. Tu je, dakle, na vidiku možda jedno *kršćanstvo bez Crkve*. Sva ova i slična izobličjenja posljedica su bitnog razvrgnuća dogmatskog sustava i isticanja samo nekih dijelova njegove cjeline.

Kako je utvrđen uzajamni utjecaj između stalnosti dogmatskog uvjerenja i religiozne prakse, potrebno je nadodati nove zakonitosti i ublaženja, povezujući, vertikalno i u uzročnom odnosu, prvi i treći simptom dekristijanizacije. Stavljajući u odnos ta dva simptoma, jedna anketa u Francuskoj dala je slijedeće rezultate:

⁷ Sabino S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano, 1966, str. 117.
⁸ Silvano Burgalassi, *Le cristianità nascoste, Dove va la cristianità italiana?*, Bologna, 1970, str. 210.
⁹ Hervé Carrier, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Roma, 1966, str. 132.

Točke doktrine	praktični vjernici	nepraktični vjernici
Krist je sin Božji	97%	59%
Sv. Trojstvo	90%	43%
Besmrtnost duše	90%	43%

Što je češća vjerska praksa, to je manja vjerska neodređenost. Prirodno da će u katolika stabilnost u dogmatičkoj vjeri biti nešto veća nego u protestanata, jer je i vjerska praksa u katolika redovitija od one u protestanata. Brown i Lowe su uspoređivali mišljenja praktičnih i nepraktičnih vjernika i ustanovili da je u katolika dva puta veća razlika u prihvaćanju vjerskih istina između onih koji prakticiraju svoju vjeru i onih koji to ne čine, nego što je to slučaj u protestanata.¹⁰ Katolik koji napusti svaku vezu s Crkvom, od nje je poslije najudaljeniji, jer je do trenutka raskida najduže zadržao nedirnutu doktrinarnu sintezu svoje vjere. Budući da u katolika vjerska praksa sve više opada, ne treba se čuditi ako s vremenom izblijedi doktrinarna jasnoća njihova vjerovanja, što se upravo danas i događa.

Premda svi članci vjere u jednoj religiji imaju obično isti doktrinarni autoritet, nisu oni od strane većine današnjih vjernika cjelovito prihvaćeni, nego su odvojeno i po nekom subjektivnom izboru priznati. Kolektivno religiozno ponašanje osjetno odstupa od doktrinarnog vjerovanja, trgajući jedinstvo crkvenog i teološkog učenja. Pristajanje uz vjerske istine podložno je u tolikoj mjeri osobnoj reviziji, da izaziva češće areligioznost, nego bolju prilagodbu vjere suvremenom mentalitetu. Danas je to opća pojava, zasvjedočena u svim religijama i u svim konfesijama. Prisustvujemo, s jedne strane, izravnavanju i izjednačavanju svih specifičnih vjerovanja pojedinih religija, što pojačava osjećaj relativnosti, dok s druge raste opća konfuzija u pitanjima vjerskih istina koje su izložene oštroj kritici teologije, filozofije, sociologije i psihologije. Sve je stavljeno u pitanje, ništa nije sigurno.

Na kraju treba reći kako je teško povjerovati da se ta moderna fideistička tvorba — nastala od dijelova raspadnutog katekizma — može još nazivati imenom religija. U njoj se doduše spominje neki daleki i nemoćni Bog, ali nema više ni besmrtnosti duše, ni zadnje pravde, ni ljubavi koja bolom sve iskupljuje, ni grijeha koji je na početku trajanja upalio prvi mrak nesreće. Od kršćana koji vjeruju u neke kršćanske istine do kršćana koji ne vjeruju ni u jednu samo je jedan korak — rubikon koji nije prijeđen, ali odakle prijetnje stalno nadolaze.

Vjera djece, žena i staraca — četvrti simptom današnje dekristijanizacije

Ako se malo bolje pogleda tko su zapravo najbrojniji posjetioци crkava i najrevniji izvršioци vjerskih dužnosti, računajući dakako da su oni opet

¹⁰ Hervé Carrier, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Roma, 1966, str. 235.

samo manjina prema ostalom svijetu, ustvrdit će se da su to ponajviše djeca, žene i starci. Izvršavanje vjerskih obveza općenito je veće u žena i staraca, nego u muškaraca i u mladih.

Prema nekim globalnim pokazateljima žene više prakticiraju svoju vjeru od muškaraca za 20 do 25%, dapače negdje i u većem postotku; u gradovima su žene dvostruko više nazočne na nedjeljnoj misi nego muškarci. Ispitivanja u Lyonu su pokazala da nedjeljnoj misi prisustvuje 17% odraslih muškaraca i 26% odraslih žena. Ne treba se stoga čuditi što je religiozni indiferentizam stvar pretežno zrelih muškaraca. Tako je u Italiji ateistička subkultura isključivo strukturana od muškaraca (92%), a vrlo malo od žena (8%).¹¹ I u drugim zemljama su potvrđene iste tendencije.

Slična je situacija s djecom. Ako pratimo razvoj vjerskog uvjerenja i vjerske prakse u djece, osvjedočit ćemo se da oni napuštanjem djetinjstva u najvećem broju slučajeva napuštaju vjersku praksu. Piramida godina života praktičnih vjernika počinje od 7 godine; od tada pa do prve pričesti kulminira vjerska praksa, da bi poslije toga rapidno opadala s napuštanjem vjerskog života, posebno završetkom školovanja i početkom rada. S približavanjem ženidbe i braka pokazuje se blaga tendencija rasta da bi opet pala i nešto malo porasla dolaskom starosti. Takva istraživanja poduzeo je i Emilé Pin u župi Saint-Pothin u Lyonu i pokazao da 60% djece prakticira svoju vjeru u 11. godini i 70% u 13. godini, tj. u vrijeme prve pričesti; vjerski život vrlo brzo pada za vrijeme slijedećih dviju godina i spušta se na svoju najnižu tačku u 20. godini (20%) i u 25. godini (9,6%); poslije toga slijedi jedno blago povećanje, razdoblje u kojem samo događaj ženidbe nešto više uzdiže crtu tog razvoja.¹² U jednoj američkoj župi Fichter je pratio religioznost prosječnog katolika od 10. godine i ustvrdio da je taj vrlo religiozan u adolescenciji i u postadolescenciji, tj. od 10. do 19. godine, ali da od 20. godine postaje religiozno nemaran i bezbrižan, da bi između 30. i 39. godine njegova vjerska apstinencija postala najizrazitija; slijedećih godina religiozna se praksa progresivno poboljšava, ali nikada ne dostiže razinu iz mladosti.¹³ Slične je rezultate u praćenju dobne piramide praktičnih vjernika dobio Desabie.¹⁴

U kompleksu vjerskih praktikanata jasno dominiraju žene, djeca i starci, ali ne i odrasli muškarci. Međutim, na posve naročit način, baš oni čine temeljni oslonac civilizacije, jer u njoj najviše rade i stvaraju, uobličavajući duhovno ozračje i mentalitet — preuzimanjem odgovornosti za institucije i kulturu. To je apsolutno točno kad je riječ o društvu industrijskog i gradskog tipa, ali je pogrešno isto tvrditi za jednu ruralnu i tradicionalnu civilizaciju koja je ekonomski utemeljena na potrošnji, a ne na produkciji. I u ruralnoj civilizaciji odrasli muškarci osiguravaju gospodarski život, ali igraju drugorazrednu ulogu u društvenom životu. Starci utjelovljuju povijest zajednice, osiguravaju kontinuitet grupe i svezu s prošlošću, oni su

¹¹ Silvano Burgalassi, *Le cristianità nascoste, Dove va la cristianità italiana?*, Bologna, 1970, str. 164.

¹² Emilé Pin, *Pratique religieuse et classes sociales*, Paris, 1956, str. 96.

¹³ Joseph H. Fichter, *The profile of catholic religious life*, »American Journal of Sociology«, 1952, 58, str. 145—149.

¹⁴ Jean Desabie, *Le recensement de pratique religieuse dans la Seine*, Paris, 1958.

čuvari tradicije koju definiraju i interpretiraju kad u društvu treba nešto važno odlučiti. Nosioци su auktoriteta, jer samo oni znaju što je dobro a što zlo. U ulozi nadzornika društva, starce potpomažu žene koje najviše jamče za odgoj djece i njihovu prilagodbu običajima seljačke zajednice. Da bi došli u dodir sa seljakom, mi i danas radije i lakše idemo njegovoj ženi ili majci, dapače i njegovom ocu, nego njemu samome.¹⁵ U industrijskoj civilizaciji, protivno tome, uloga muškarca je jednako dominantna u društvu kao i u gospodarstvu.

Svjedoci smo nove i neobične pojave: aktivni život se povezoao s areligioznošću a neaktivni s religioznošću. Danas su to dva svijeta, odjeljena i tuda jedan drugome. Posebno se to opaža u gradovima gdje odraslo i aktivno pučanstvo čini tek neznatni dio vjerski aktivnog stanovništva. Svjetovni život se razdvojio od vjerskog, pa su aktivni vjernici postali neaktivni građani, a aktivni građani neaktivni vjernici. Kako je u našoj civilizaciji najveća vrijednost pridana upravo zbiljskoj djelatnosti, to vjerski život često izgleda kao jedina nezbiljska nedjelatnost. Može se stoga činiti kao da je angažirani život u industriji i u urbaniziranim sredinama zapreka punom vjerskom životu, pa da samo djeca, žene i starci koji tom djelatnom životu još izmiču ili su već izmaknuli uspijevaju sačuvati svoju vjeru. Ta perspektiva je za autentičnu religiju fatalna i nezamisliva jer se totalno suprotstavlja svakoj njezinoj istini. Umjesto da bude znak ljubavi među mržnjama i glas pravедnosti među gramzljivostima, vjera se danas može lako izgubiti u tišinama platonske pobožnosti — prepuštajući svijet čudnim i opasnim slobodama.

Obiteljska vjera u jednom svijetu krize obitelji — peti simptom suvremene dekristijanizacije

Od Konstantinovih vremena kršćanstvo je državna religija, što je također povijesna sudbina i drugih religija, dakako na manje ili više eksplicitan način. Danas je ta situacija u mnogome promjenjena, jer je zamah sekularizacije jasno razgraničio državni prostor od vjerskog djelovanja. No uza sve to, ova se redukcija zaustavila negdje na pola puta: religija nije više stvar države, ali nije još potpuno ni stvar pojedinca. Ona je, čini se, prije svega stvar obitelji.

Da je suvremena religija u svojem kulturnom obliku prvenstveno obiteljska činjenica, pokazuju konkretna proučavanja koja uzročno vezuju izvršavanje vjerskih obveza za vjersku vitalnost obitelji. Tako je neosporno utvrđeno slijedeće: intenzitet vjerske prakse u djece koja ulaze u zrelu dob općenito je jednak intenzitetu vjerske prakse u njihovih roditelja! Od svih prisutnih na nedjeljnoj misi u Lyonu 70% pripada obiteljima u kojima svi članovi obitelji sudjeluju u nedjeljnom bogoslužju, a 30% pripada obiteljima u kojima samo neki članovi prisustvuju misi.¹⁶ Ovo pokazuje da je osobna vjerska praksa, a time na neki način i sama vjera, bitno podložna obiteljskoj sredini u kojoj pojedinac živi. Vjera obitelji odlučujuća je za vjeru njezinih članova.

¹⁵ Jean Labbens, *La Chiesa e i centri urbani*, Brescia, 1962, str. 83.

¹⁶ Emilé Pin, *Pratique religieuse et classes sociales*, Paris, 1956.

A upravo je danas ta tradicionalna slika obitelji — iz koje proistječe religija — ozbiljno stavljena u pitanje, jer se iz središta preselila na rub društvenog zbivanja. Kriza koju proživljava obitelj ogleda se u njezinoj preobrazbi¹⁷ koja ide od zatvorenosti prema otvorenosti, od konzervativizma prema kontestaciji. Obitelj nije više zatvoreno čuvalište tradicije, nego »otvorena« grupa, izložena svim mogućim utjecajima društva. Nekada je obitelj držala pojedinca u odijeljenosti od svijeta, danas ga svojom otvorenošću uvlači u svijet. Djeca počinju živjeti izvan svojih obitelji u sve mlađim godinama, čime se povećava mogućnost utjecaja društva koje ih zadržava u najranijoj fazi formiranja osobnosti. Odnosima unutar obitelji, nadodaju se sve brojniji odnosi izvan obitelji, dapače često zamjenjujući i same obiteljske odnose. Više smo članovi društva, nego što smo članovi obitelji.

Ta preobrazba je od velika značaja jer otvara mogućnost nestajanja tradicionalnih oblika obitelji; to znači da obitelj, tako nova i promjenjena, više neće biti izvorište religije kao što je to do sada bila, nego poticaj za njezin uzmak. Kako se, dakle, religija najviše aktualizirala baš u izvorištima tradicionalnih obitelji, jasno je da će krizom takvih obitelji doći u krizu i ona sama, jer je svoju sudbnu previše usko vezala uz tradicionalne oblike obitelji i njihove vrijednosti, a ne uz šire ili uže društvene grupe.

Premda naša religioznost više zavisi od religioznosti naših roditelja nego od našeg religioznog odgoja,¹⁸ nije ni moderna škola, kao sredstvo toga odgoja, manje nazočna u istoj oporbi prema tradicionalnoj školi, a time i prema religioznosti. Na tu ćemo se školsku religioznost, u svijetu krize vjerskih škola, ukratko osvrnuti.

Poslije obitelji, škola najviše učvršćuje religioznu svijest u duševnim vidicima mladih, što je i verificirano uzročnim odnosom između religiozne prakse i religiozne athezije. Dobra religiozna instrukcija osigurat će čvrstoću sveze vjerske pripadnosti i osjećaj vjernosti prema Crkvi. U Lyonu, od 10 vjerskih praktikanata 8 je formirano u nekoj vjerskoj školi. No, ako ovome suprotstavimo podatak da od 10 Francuza 6 pohađa državnu školu, onda je zaključak u pogledu prognoze posve izvjestan: nestankom vjerskih škola, nestat će drugi glavni izvor stvaranja religioznosti u modernom svijetu. U jednoj drugoj anketi, u kojoj su učestvovali mladi katolici u Engleskoj, uspoređen je religiozni odgoj s religioznom participacijom:

Stupanj vjerske pouke	Prisutnost u crkvi u postocima		
	sedmično	neredovito	nikada
Katolička škola i katekizam	86	9	5
Samo katolička škola	75	17	8
Samo katekizam	74	18	8
Ni katolička škola ni katekizam	25	33	42

¹⁷ Talcott Parsons, R. F. Bales, *Family, Socialization and Interaction Process*, London, 1956; Bernhard Häring, *Sociologia della famiglia*, Roma, 1962.

¹⁸ Osmund Schreuder, *Gestaltwandel der Kirche, Vorschläge zur Erneuerung*, Olten, 1967, str. 130.

Rezultati pokazuju vrlo čistu tendenciju prema vjerskoj apstinenciji koja je srazmjerna opadanju razine vjerske instrukcije. Slične podatke je dobio Nimkoff¹⁹ prateći ponašanje katoličkih đaka u jednom protestantskom zavodu; otkrio je dvije kategorije đaka: one koji su prije pohađali neku katoličku školu i one koji dolaze iz nekatoličkih škola. U prvoj grupi je 19% izostalo s redovitog nedjeljnog bogoslužja, dok je u drugoj grupi izostanak bio 40%.

Ako, dakle, kršćanstvo i dalje bude tražilo u mediju tradicionalne obitelji i u mediju vjerske škole svoj jedini put do modernog svijeta, onda mu se lako može dogoditi da do tog svijeta nikada ne dopre. Tradicionalna obitelj koja nestaje i vjerska škola koje nema — nisu oslonci za pravo kršćanstvo, ali mogu postati razlozi za njihovo zajedničko povijesno iščeznuće. Kršćanstvo ne može živjeti od mrtvih stvari.

Vjera bogatih i nevjera siromašnih — šesti simptom moderne dekristijanizacije

O tom simptomu bi trebalo najviše pisati jer spada u najveće sablazni našega vremena. Vjera malenih i siromašnih postala je vjerom moćnih i bogatih krijući svoja prava obećanja i biblijske izvore. Zbog tog ljudskog zastranjenja, kršćanstvo se više ne pokazuje svijetu kao nada malenih, nego kao novo bogatstvo bogatih.

Danas kršćanstvo prakticiraju bogati, a apstiniraju siromašni. To je skoro općeniti zaključak premda ne uvijek siguran i do kraja dosljedan. Oni koji su istraživali religiozni život u urbaniziranim i industrijaliziranim sredinama ustanovili su osjetan pad vjerske prakse u radnika. To je stara spoznaja danas samo sociološki dokazana. Od ukupnog broja pučanstva u velikim gradovima svega 2 do 3% radnika prisustvuje nedjeljnoj misi. To je doista malo, ali nije sve. I ostali siromašni slojevi društva — kao što su mali trgovci i zanatlije, služinčad i sitni činovnici — poznaju jednako niski postotak učešća u vjerskom životu grada. Dok je nekad na selu siromaštvo bilo znak religioznosti, u gradu je to danas znak areligioznosti; povijesna se situacija, dakle, potpuno promijenila, ali na štetu evanđeoske istine o kršćanskim krepostima siromaštva.

Druga istraživanja o odnosu društvene stratifikacije i religioznosti potvrdila su kako je religiozna praksa promjenjiva u zavisnosti o kojoj se društvenoj klasi radi pa nema sumnje da društveni uvjeti mnogo utječu na religiozni život. Stoga se mogu susresti značajne razlike u stupnju vjerske participacije između različitih profesionalnih grupa. Indeksi su općenito veći za zemljoradnike i službenike nego za radnike, pa ta razlika koincidira s podjelom religiozne prakse između društvenih klasa: zemljoradnici i srednji stalež se karakteriziraju većim stupnjem vjerske participacije od one zasvjedočene u redovima radničke klase. Boulard je ovako poredao prakticiranje vjere u različitim slojevima društva: rudari 50%,

¹⁹ M. F. Nimkoff, A. L. Wood, *Effect of majority patterns on the religious behavior of a minority group*, »Sociology and Social Research«, 1946, 30, str. 282—289.

radnici 10%, zanatlije 20%, namještenici 30%, slobodna zanimanja 40% i rukovodioci 50%. Ima i drugih poredaka, ali se pri tome svi slažu da se najniži postotak vjerske prakse uvijek nalazi u radničkom pučanstvu, a najviši u građanstvu i u slobodnim zanimanjima, dok sredina pripada trgovcima i činovnicima.

Toj klasnoj podjeli prostorno odgovaraju pojedina gradska područja. Tako visoko građanstvo i aristokracija nastavaju jedan dio grada, a radnici i sitno činovništvo drugi, dok u središtu grada obično žive pomiješano svi slojevi društva. Na gradskom prostoru se odlikava klasna podijeljenost, a time, u uzročnoj vezi, i religiozna pripadnost. Odatle one velike razlike u izvršavanju vjerske zapovijedi prisustvovanja nedjeljnom bogoslužju u različitim rajonima i područjima grada. Zato klase igraju značajnu ulogu u osobnom vjerskom usmjerenju, naročito u suvremenim urbanim situacijama. Mnogi industrijalci i brodovlasnici izvršavaju spomenute crkvene obveze koje, međutim, obilno zanemaruju ili potpuno propuštaju njihovi radnici. Quoist je utvrdio da na 700 lučkih radnika, dockera, dolazi samo jedan vjerski praktikant.

To je navelo mnoge da klasnu pripadnost proglase isključivom odrednicom za vjersko uvjerenje. Tako Émile Pin tvrdi — dakako unutar socioloških dimenzija koje proučava — da religioznu usmjerenost bitno određuje pripadnost društvenoj klasi, pa je taj odnos značajniji od svih ostalih odnosa — spola, obitelji, uzrasta i mjesta stanovanja — jer najviše utječe na naše konačno religiozno ili areligiozno opredjeljenje. Uspoređujući odnos između komforta pučanstva i njegove religiozne prakse, zanimanja i religiozne prakse, on je ustvrdio, barem što se tiče Lyona, da je prisustvovanje nedjeljnoj misi u prvom redu stvar »buržujске klase«, a ne radništva. Ovo otkriva daljnje suprotnosti između pojedinih grupa unutar šireg područja. U župi Cambrai, primjerice, ima jedno zemljoradničko selo od 600 stanovnika u kojem gotovo svi prakticiraju svoju vjeru, a dvije trećine ih se pričešćuje, dok, na samo par kilometara udaljenosti, ima drugo mjesto, metalurški centar sa 3500 stanovnika, u kojem svake nedjelje crkvu ispunjava jedva stotinjak osoba, a među njima 6 do 7 muškaraca. Posve ista situacija je u obližnjoj belgijskoj župi, odmah iza granice, koja je također industrijalizirana. To pokazuje da su državne i političke granice beznačajne kada se radi o identičnoj društvenoj strukturi koja određuje identičnost religioznog odaziva.²⁰

Bez obzira koliko taj determinizam zaista vrijedi, on otkriva, sa stajališta Crkve, bijeg radništva i povratak bogatih: dramu nasljednikâ Velikog Siromaha, koje napuštaju siromasi svijeta. To nije od jučer, rascjep traje od njihova susreta. Religiozna apstinencija današnjeg proletarijata može biti pripisana jednom početnom neprijateljstvu prema Crkvi kad je napuštanje religije značilo istodobno i odbijanje kompromitiranog kršćanstva koje se povijesno vezalo za buržoaziju i kapitalistički sustav. Premda rad-

²⁰ Michel Quoist, *La ville et l'homme*, Paris, 1952; Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse, De morphologie à la typologie*, Paris, 1956; Émile Pin, *Pratique religieuse et classes sociales*, Paris, 1956; Émile Pin, *Les Classes sociales*, Paris, 1962.

ništvo u svom iskustvu ne nalazi više dovoljno razloga za takvo neprijateljstvo prema Crkvi, ono je te razloge sigurno nalazilo u trenutku svog povijesnog oblikovanja, jer je Crkvu uvijek susretalo u »protivničkom« taboru. Taj se početni antiklerikalizam lako pretvorio u baštinu cijele jedne klase, pa dok to nasljeđe u svijesti traje, stajalište religiozne ravnodušnosti i opstrukcije i dalje ostaje.²¹ Postoji i druga strana medalje spomenutog rascjepa: što je napuštanje vjere od strane radnika bilo veće, to je povratak građanstva bio uspješniji.²² Oslonac ateizma u doba prosvjetiteljstva i revolucije, građanstvo se poslije sve više vraćalo Crkvi da bi s vremenom postalo glavnim izvorom religiozne prakse. To Crkvu stavlja pred pastoralnu alternativu služenja dvama različitim svjetovima, što može često dobiti izgled oportunitizma i taktike. Doktrina doista ostaje ista, ali će u prisustvu različitih sredina i mentaliteta naglasak pasti više na ovaj ili na onaj partikularni aspekt poruke: jedanput će se inzistirati na osobnom spasu, zrelosti u vjeri i eshatologizmu, drugi put na solidarnosti zajedništva, obrani pravde i kršćanskoj preobrazbi svijeta. Premda pripadnost Crkvi zadržava uvijek isto teološko značenje, izaziva ona različite predodžbe: sliku buržujske, kapitalističke ili liberalne Crkve, ali i sliku angažirane, narodne, radničke i siromaške Crkve. Stoga pripadanje vjerskoj zajednici ne znači samo pristanak na religiozne istine, nego također vjersko sudjelovanje u karakteriziranim kontekstu društva i kulture.²³ A upravo se kršćanstvo u svojem društvenom i kulturnom izrazu vezalo za građanski svijet i za njegov mentalitet, a ne za proletersko siromaštvo i njegove nepravde.

Kao drugi razlog za to otpadništvo treba spomenuti nepodnošljivost životnih i radnih uvjeta u prvom razdoblju industrijske revolucije. O tome postoje bezbrojna svjedočanstva koja dovode u uzročnu vezu dehumanizaciju industrijskih i urbanih prostora s areligioznošću radništva koje je bilo prisiljeno živjeti u tim prostorima. Ima neka korelacija između dehumanizacije i dekristijanizacije. Gubitak religioznog osjećaja proširio se već u XIX stoljeću na sav evropski proletariat,²⁴ dakle u isto vrijeme kada se život te klase sveo na najnižu razinu fizičke i moralne izdržljivosti. Apsorbirani od skrbi za svakidašnji kruh, mučeni od potreba i oskudice, ponižavani siromaštvom i teškim radom — proleter i nisu imali vremena za religiju. Dakako, za jednu religiju koja im je bila predočena u izrazima popustljivog praštanja, a ne u izrazima uporne pravde. Borba za opstanak ih je prizemila, a u podzemlju nije bilo ni tragova vjere, ni glasa vjernika.

²¹ Hervé Carrier—Émile Pin, *Essais de sociologie religieuse*, Paris, 1967, str. 301 i 318.

²² Često se govori o tom »povratku« građanstva religiji. Acquaviva smatra da treba biti oprezan i umjeren u takvim afirmacijama. Dovoljno se samo sjetiti da buržoazija iz 1860. godine nije više ona iz 1850. ili 1750. godine. Ona uzima sokove iz mnogo različitijeg društvenog supstrata, nego što je to radila ona ranija. Može se stoga pitati je li ta stara buržoazija »ponovno postala« djelomično kršćanska, ili pak »novi« građani, koji dolaze iz nepaganiziranih društvenih slojeva, ne postaju tako brzo areligiozni, kako se to nekada događalo, zbog utilitarizma, koji ih je prije tjerao prema areligioznosti i antiklerikalizmu, a danas ih zaustavlja. Sabino S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nelle civiltà industriali*, Milano, 1966, str. 139.

²³ Émile Pin, *Pratique religieuse et classes sociales*, Paris, 1956, str. 404; Hervé Carrier, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Roma, 1966, str. 147.

²⁴ François—André Isambert, *Christianisme et classe ouvrière*, Paris, 1961, str. 64; François—André Isambert, *L'abstention religieuse de la classe ouvrière*, »Cahiers internationaux de sociologie«, 1958, 3—4, str. 116—134.

Vjera bez crkava i bez svećenika — sedmi simptom današnje dekristijanizacije

Demografska eksplozija, koja počinje svoj povijesni put zajedno s industrijskom revolucijom i traje već 200 godina, osjetno je smanjila sakralni prostor. Ljudi je sve više a crkava sve manje. To posebno vrijedi za grad gdje je razvoj pučanstva išao mnogo ispred razvoja crkvenih prostora. Stvaranje urbanih središta i novih stambenih četvrti, rađalo je potrebu za izgradnjom novih crkava i kulturnih mjesta, što, međutim, nije napravljeno u istom omjeru s prirastom pučanstva. Stoga mnogi misle da opadanje vjerskog života u gradu dolazi velikim dijelom od pomanjkanja prostora za bogoslužje.²⁵ Premda *Newman Demographic Survey* donosi za 1950. godinu podatak da u Engleskoj ima 2.190 crkava, dakle pet puta više nego što ih je bilo prije sto godina, drugi podaci, posebno oni koji se odnose na Evropu, pokazuju manje povoljnu situaciju.²⁶ Houtart je pravio usporedbu između broja pučanstva i broja crkava u Bruxellesu od 1803. do 1947. godine: broj pučanstva je porastao od 67.000 na 955.929, dok se broj župskih crkava u istom razdoblju povećao od 11 na 90. Pučanstvo je, dakle, poraslo više od 14 puta, a crkveni se prostor proširio samo za 8 puta.²⁷ Sličnu je usporembu priredio Daniel za predgrađe Pariza prateći podatke od 1861. godine do 1956, izraženo sve u indeksima:²⁸

godine	(indeks 1861 = 100) pučanstvo	(indeks 1861 = 100) župe	(indeks 1861 = 100) mjesta za kult
1861	100	100	100
1886	239	104	115
1907	421	111	128
1931	793	153	216
1940	828	177	283
1956	894	205	307

U Parizu i njegovu predgrađu broj ljudi se povećao za 9 puta, a broj crkava za 3 puta.

Danas se pojavljuju neke nove teškoće i novi problemi. Ako crkava negdje i ima dovoljno, one nisu uvijek jednako raspoređene unutar gradskog prostora. Dapače, aglomerati koji su najnaseljeniji obično najviše oskudijevaju s kulturnim prostorom dok ga drugi, oni manje naseljeni, imaju u izobilju. U nekim dijelovima Lyona na 820 stanovnika dolazi jedno kulturno mjesto, a u drugim dijelovima grada, koji su gusto nastanjeni, taj se broj naglo penje, pa tu na 4000 stanovnika dolazi jedno kulturno mjesto. I u drugim se velikim gradovima može zabilježiti potpuno isti fenomen jer su slična prostorna protuslovlja zasvjedočena i u Buenos Airesu, Chicagu, Parizu, Bruxellesu i Sao Paulu.²⁹ Ali to nije sve: ništa ne pokazuje da se

²⁵ Paul Winninger, *Construire des églises*, Paris, 1957.

²⁶ Jean Labbens, *La sociologia religiosa*, Roma, 1960, str. 71.

²⁷ François Houtart, *Les paroisses de Bruxelles*, Bruxelles, 1955, str. 34

²⁸ Y. Daniel, *L'équipement paroissial d'un diocèse urbain: Paris (1802-1956). Population, Paroisses, lieux de culte, clergé, éléments statistiques*, Paris, 1957, str. 75

²⁹ François Houtart, *Aspects sociologiques du catholicisme américain*, Paris, 1957, str. 164.

crkve i kapelice dovoljno koriste, čak i ondje gdje ih ima dovoljno. Kolika su kulturna mjesta samo teoretski dostupna i otvorena javnosti! U pomanjkanju prostora, mnoge su crkve u gradu i u selu rezervirane samo za jednu isključivnu vjersku zajednicu, za mali broj osoba uvedenih u crkvena društva, dok se drugi ne usuđuju ni ulaziti u te crkve, smetati zatvorenim i nepoznatim grupama, što se u poznanstvu i u nekoj društvenoj izjednačenosti sakupljaju uvijek zajedno i na istom mjestu bogoslužja. Tako je izračunato da u Lyonu samo 55% prikazivanih misa u jednoj nedjelji može biti pristupačno kompleksu vjernika, dok je 45% monopol uskih grupa.³⁰ Sve manjem kulturnom prostoru, i k tome loše raspoređenom, nadodaju se klasni i eklezialni isključivizmi koji sprečavaju pristup i onim vjernicima koji bi još htjeli ući u rijetke i uske crkve našega vremena.

Bez sumnje, pomanjkanje sakralnog prostora ne može biti od tolike važnosti za suvremenu Crkvu, koliko je to pomanjkanje svećenika u Crkvi. Kriza svećenstva je ozbiljna i teška, pa nije uvijek lako o njoj govoriti. Postoji strah da se neupućeni sablazne i sigurni uznemire. No laž nas neće zacijelo osloboditi, premda pod njezinim okriljem možemo lako i blaženo usnuti. Dapače, prosanjati i po koji zlatan san. Bez grižnje savjesti i do prvog kobnog rasula. Svi izvori koje ovdje koristimo isključivo su katolički.

Do nedavna je broj svećenika rastao, ali je to svećenstvo bilo sve starije. Ta činjenica se pokazuje u punom svjetlu ako se u jednoj župi usporedi dobna struktura muškog pučanstva s dobnom strukturom svećenstva. Pri tome razlikujemo tri kategorije: stari (iznad 70 godina), odrasli (od 40 do 69 godina) i mlađi (od 25 do 30 godina). Starih, tj. onih iznad 70 godina ima primjerice u Lyonu među svećenstvom 16%, a među muškim pučanstvom 8,2%, dok mladih, tj. onih između 25 do 39 godina ima među svećenstvom 32%, a među muškim pučanstvom 34,4%. Kler je stariji od vjernika. Velika anketa sprovedena nedavno među talijanskim svećenstvom dala je slične rezultate i potvrdila ispravnost pretpostavke o relativnoj starosti klera:³¹

dob svećenika	postotak
Ispod 35 godina	14%
Između 36—50 godina	26%
Iznad 50 godina	60%

Kler nije samo mnogo stariji od svojih vjernika, on je po svojem porijeklu više seljački nego što su to njegovi vjernici. Bogoslovi se regrutiraju pretežno iz ruralnih sredina, što nepovoljno utječe na oblikovanje mentaliteta budućih gradskih svećenika. U Lyonu 74% svećenika potječe iz seljačkih obitelji.³² Ako se nastavi, ta tendencija može imati nepoželjne posljedice

³⁰ Jean Labbens, *La Pratique Dominicale dans l'Agglomération Lyonnaise, L'Équipement religieux*, Lyon, 1959.

³¹ Silvano Burgalassi, *Le cristinità nascoste, Dove va la cristianità italiana?*, Bologna, 1970, str. 279.

³² Jean Labbens, *L'archidiocèse de Lyon, situation démographique et religieuse*, Lyon, 1958, str. 64 i 85.

za naš suvremeni urbani pastoral koji se tek počeo ozbiljnije znanstveno oblikovati.

Broj svećenika raste, ali broj pučanstva još više. Istražujući stanje župnog svećenstva u pariškoj biskupiji od 1836. godine do 1956, Daniel je pokazao kako se broj svećenika, koji su se posvetili župničkoj službi, mnogo manje povećao, nego što se istodobno povećao broj pučanstva:³³

godine	pučanstvo (indeks 1836=100)	svećenstvo (indeks 1836=100)	pučanstvo na jednog svećenika (indeks 1836=100)
1836	100	100	100
1861	310	176	176
1896	530	207	255
1914	658	246	267
1931	783	252	309
1940	788	297	265
1956	818	314	260

U Španjolskoj je 1769. godine bilo 65.823 svećenika na 9.308.804 stanovnika, dakle, jedan svećenik na 141 stanovnika, dok je u 1957. godini bilo 23.372 svećenika na 29.546.384 stanovnika, dakle, jedan svećenik na 1.264 stanovnika. Opadanje broja svećenika i porast broja pučanstva osobito se osjeća u zemljama Latinske Amerike: sada se računa da na 5.300 stanovnika dolazi jedan svećenik, ali će se do kraja stoljeća, uzimajući u obzir proračun prirasta pučanstva i svećeničkih zvanja, taj broj sigurno povećati na 7.400 stanovnika.³⁴ Ništa bolje stanje nije ni u Sjedinjenim Američkim Državama. Godine 1958. bilo je 37% sjemeništara koji su napustili sjemenište tijekom svoje prve godine, 1963. godine taj se postotak digao na 44%, da bi 1968. godine dosegao 50%. William Restivo, direktor organizacije Bearings for Reestablishment koja se bavi vraćanjem svećenika u civilni život, misli da u Sjedinjenim Američkim Državama ima 15.000 bivših svećenika i da će broj svećenika koji budu otišli u 1968. godini biti dvostruko veći nego u 1967. godini.³⁵

Najnoviji godišnjak *Djelatnost Svete Stolice u 1970.* pokazuje da broj svećenika počinje opadati apsolutno, a ne samo relativno u odnosu prema porastu pučanstva. Od godine 1968. do 1970. godine narastao je broj katolika za 783.350, dok je u istom razdoblju opao broj svećenika: 1968. godine bilo je dijecezanskih svećenika ukupno 237.357, a 1970. godine 236.167, dakle 1190 manje; svećenika-redovnika bilo je u 1968. godini 115.828, a 1970. godine 115.542 ili 268 manje. Ukupan broj svećenika smanjio se u posljednje dvije godine za 1476 osoba.

³³ Y. Daniel, *L'équipement paroissial d'un diocèse urbain: Paris (1802-1956), Population, Paroisses, lieux de culte, clerge, éléments statistiques*, Paris, 1957, str. 130.

³⁴ François Houtart, *Sociologija i pastoral*, Zagreb, 1968, str. 77.

³⁵ Alain Woodrow, *Crkva Sjedinjenih Američkih Država traži sebe*, Svesci, Zagreb, 1969, 14, str. 40.

To opadanje broja svećenika i svećeničkih zvanja mora se dovesti u svezu s fenomenom urbanizacije, jer bi inače ostala nedorečena eksplikacija krize koja se dobrim dijelom uzbiljuje i definira baš u ozračju industrijske i gradske civilizacije. Koristeći indeks urbanizacije, Boulard je nedavno³⁶ izvršio uspoređenja stupnja urbanizacije nekih francuskih pokrajina sa stupnjem plodnosti svećeničkih zvanja u tim istim pokrajinama, i došao do vrlo zanimljivih otkrića. U urbaniziranim područjima, kao što su okružja Marseillea, Lyona, Bordeauxa, Nizze, Saint-Étienna, Versaillesa, Rouena i Nancyja, stopa plodnosti svećeničkih zvanja ne prelazi 15 svećenika na 10.000 stanovnika, dok u okružjima gdje je stupanj urbanizacije najniži, kao što su Aveyron, Lozère, Gornja Loira, Savoja, Vendea, Bretagna i Pirinei, ta plodnost naglo raste i bilježi najveću stopu: više od 35 svećenika na 10.000 stanovnika! To potvrđuje postojanje neke sve izraženije korelacije između fenomena urbanizacije i krize svećeničkog poziva. Zacijelo, to još ne dopušta nikakvo definitivno razrješenje u smislu naivnog društvenog determinizma i drugih lakih izlaza, ali otvara mogućnost označavanja najšireg kruga naravnih uzroka, koji se mogu danas u biću raspoznati.

Suvremena vjerska razdiranja doživljavaju svoj vrhunac u krizi svećenstva: svi fenomeni otkriveni u kršćana reflektiraju se višestruko u svećenika. Stoga, s pravom, tvrdi Buralassi³⁷ da je *punctum dolens* Katoličke Crkve više u svećenstvu nego u vjernicima. Protuslovlju između mlađeg i starijeg klera pridolaze suprotnosti između naobraženijeg i manje izobraženog svećenstva, između župskog klera s ovlastima upravljanja i podložnog klera, između »viših« i »nižih«, bogatih i siromašnih, teologa i čuvara doktrine itd. Te su razlike u pojedinim dijelovima klera toliko istaknute da izazivaju u svećenstvu negativne odjeke: krizu identiteta, nezadovoljstvo, psihičke traume i neslaganja — duboke rane u živom tkivu Crkve.

Mladi svećenici osjećaju poteškoće i bore se sa zaprekama, dok oni stariji izgledaju najsmireniji, jer ih je val problema izvana uhvatio. U najtežim prilikama su ipak odrasli svećenici, zreo i ozbiljan kler; oni na kojima leži sav teret aktualnog pastoralnog života osjećaju se danas nadmašeni od jedne nove vizije Crkve, dok istodobno znaju da još uvijek oni najviše drže u svojim rukama vlastitu situaciju i sudbinu Crkve. Premladi za povlačenje a prestari za radikalnu promjenu, svećenici srednje generacije traže sebe i svoje mjesto u jednom svijetu koji se luđačkom brzinom mijenja. Nestaje stari svijet kojemu su vjerovali i za koji su bili pripremani, rađa se novi svijet, čudan i stran, koji, također, ne mogu i ne žele odbiti jer su i u njemu ostavili dio svojih najljepših mladenačkih nada. Razdijeljeni između dviju kontroverznih autentičnosti, oni proživljavaju tešku dramu koja, međutim, ne znači ni kraj modernog svijeta, ni kraj naše vjere, nego novu zbiljnost odgovornosti njihova najdubljeg susreta.

(Nastavak u slijedećem broju)

³⁶ Fernand Boulard, *Essor ou Déclin du Clergé Français*, Paris, 1950, str. 188.

³⁷ Silvano Buralassi, *Preti in crisi?*, Fossano, 1971; Jacques Duquesne, *Les Prêtres*, Paris, 1956.