

RELIGIJA INDUSTRIJSKE CIVILIZACIJE (II)

Jakov Jukić

Nespремnost Crkve na urbanu revoluciju — osmi simptom moderne dekristijanizacije

Ne ćemo mnogo pogriješiti ako ustvrdimo da je grad u samom središtu suvremene društvene preobrazbe. On je onaj prvi i neotklonjivi prostor novog svijeta koji se stvara i prema kojem čovječanstvo nezaustavljivo kreće. Sav svijet postaje jedan golemi grad. Stoga, način života u gradu ne samo da postaje uzorom svakog ljudskog života uopće, nego magijskom snagom novosti privlači i one koji gradu još izmiču. Ako grad nije svuda nazočan, gradski život jamačno jest. Sociologija je brzo obratila pažnju na taj urbani fenomen, pa se, sa stajališta znanosti, za grad ne može više reći da je potpuna i neistražena nepoznanica. Otkriveni su u njemu zakonitosti prostorne podjele, fluidnost društvene stratifikacije, pokretljivost socijalnih grupa, klasna raspoređenost, ritam tehničkog života, racionalnost i socijalizacija, urbana kultura i novi konformizmi. O svemu tome postoji danas opširna literatura,¹ koju nije moguće zaobići, ako se želi dublje proniknuti u sadržaj urbane civilizacije. To proniknuće može biti od velike koristi za naš povijesni hod i njegovo konačno odredište, jer da bismo nešto više doznali o budućnosti svijeta, moramo prije dobro poznavati sadašnjost grada. Današnji grad je sutrašnji svijet.

Na žalost, Crkva je ovu urbanu zbiljnost primila s nepovjerenjem i sumnjom, ne sjećajući se dovoljno kako je i sama iz gradova ponikla. Grad joj se često činio kao uzbiljenje zla, kao kula Babilonska, kao svratište demona. Ako je neka evanđeoska skrb spram gradskog pučanstva i postojala, ona se uvijek izvršavala u oblicima feudalnog pastorala i s predominacijom seoske logike. Nespремnost Crkve na novu gradsku civilizaciju bila je svuda više nego uočljiva, posebice u velikim gradovima i na njihovim zabačenim predgrađima. Ne treba se stoga čuditi što je prisustvo Crkve u gradu bivalo sve uže, s malim izgledima na brzo obnavljanje. Moderni čovjek nije više nailazio na vidljivu Crkvu u svojem društvenom krugu, nego na jedno potpuno odsustvo sakralnih znakova. Grad je postao pustinja vjerskog dozivanja.

Pred tim golemim naletom urbanizacije i tehničkog mentaliteta Crkva je reagirala obrambeno: povukla se u stare gradske župe, ako je takvih bilo, prepuštajući nove urbane aglomeracije vjerskoj ravnodušnosti ili fanatizmu sekta. Tako je Crkva ostala povijesno izvan gradskog života, nije dovoljno upoznala grad i njegove probleme, nije procijenila svu važnost novih struktura i novih ljudi koji u tim strukturama žive. Zbiljski život novog svijeta koji se rađao izmicao joj je u trenutku kad je on postao vladajućim životom. Dok je svećenik trošio vrijeme da ojača vjeru

¹ Lewis Mumford, *La cultura della città*, Milano, 1954 (ima i hrv. prijevod); Willy Hellpach, *L'uomo della metropoli*, Milano, 1960; H. Bahrđt, *Die moderne Grosstadt*, Hamburg, 1961; P. George, *La ville, le fait urbain à travers le monde*, Paris, 1962; Hevré Carrier-Philippe Laurent, *Le phénomène urbain*, Paris, 1965; Giuseppe Lucrezlo, *Il fenomeno urbano*, Roma, 1970.

svojih vjernika, jedan posve novi svijet je rastao na dohvat u njegovu pogleda i njegove moći. Možda zvuči paradoksalno, ali je Crkva zakasnila s krštenjem grada najviše zato što je bila vjerna sebi, a ne svijetu. Nije otišla, s rizikom i u opasnostima, tražiti »izgubljenu ovcu«, nego je čuvala stado. Ta ocjena vrijedi globalno, premda u pojedinim slučajevima svetost Crkvenih ljudi i vjernika ostaje proročka i duboko evanđeoska. Jedno je vjera, a drugo pastoralno stajalište povijesne Crkve. A mi govorimo upravo o ovom posljednjem.

Defekt u adaptaciji doveo je Crkvu u stanje organizacione disfunkcije,² koja se ogleda u nekoliko bitnih pastoralnih propusta.

Prvo, Crkva je zakasnila u stvaranju gradskih župa. Pasivnost mnogih biskupija pred demografskom eksplozijom pučanstva u njihovim novim urbanim prostorima bila je kratkovidna i nekršćanska. Premda je broj pučanstva u gradu višestruko rastao, broj je župa i svećenika ostajao isti. Čuvala se opustošena ruralna tradicija i inzistiralo na postojanju već »mrtvih« seoskih župa, dok je u gradu pustinja žednih čekala. Posebno se odgađalo sa stvaranjem župa u predgrađima i u radničkim četvrtima. Crkva je samo simbolički bila prisutna u gradu: granice župa ucrtavane su na karti grada, a ne u životu župljana. Još uvijek ima u nekim gradovima župa sa 70.000 do 100.000 stanovnika, dok je istodobno prosjek u zemljama tih gradova 1000 stanovnika na jednu župu. U Chicagu prosječan broj katolika u jednoj župi ne prelazi 3500, dok predgrađa naših velikih gradova u Evropi i Latinskoj Americi poznaju »župe« sa 40.000, 60.000 i, dapače, sa 100.000 katolika. Ako je jedno od funkcija župe da dozvoli i omogući odgoj kršćanske svijesti kroz intimnu povezanost vjernika sa svećenikom, onda takve glomazne gradske župe tu funkciju ne mogu nikako ispuniti. Stoga, ne samo da će pojedini vjernici biti u faktučnoj nemogućnosti da prakticiraju svoju vjeru, nego će je zacijelo, radi odsustva Crkve, brzo i izgubiti.

Drugo, nesposobnost gradskih župa da prihvate emigrante. Crkva nije stvarala nove župe za mnogobrojne doseljenike u gradove, a nije ni postojeće župe organizirala na način da te budu sposobne prihvatiti nove ljude i novi svijet. Grad ih je primio, Crkva ne. Presađivanje vjernih seoskih župljana iz zavičaja u grad nije uspijevalo. Zašto? Najviše zato što su gradske župe tvorile često samo jedan dobro zatvoreni krug istih ljudi, isključiv i samozadovoljan, vrlo malo susretljiv i gostoljubiv prema novim osamljenicima grada. Nije onda čudo što je župa ostala izvan egzistencijalnog i vjerskog zanimanja doseljenika, premda su upravo doseljenici imali najveću potrebu da od nje budu prihvaćeni, pomognuti i integrirani. U kolikoj mjeri je ovaj pastoralni propust imao svoj zbiljski i povijesni odjek pokazuje činjenica da se u zemljama gdje su gradske župe bile posebno stvarane za doseljenike i od doseljenika religiozni život zadržao, održao i razvio, što je baš slučaj s *national parishes*, kojima danas dugujemo opstanak i prosperitet Crkve u Sjedinjenim Američkim Državama.³

² Hervé Carrier-Emile Pin, *Essais de sociologie religieuse*, Paris, 1967, str. 322 i 323.

³ Will Herberg, *Protestants, catholiques et Israélites*, Paris, 1960; François Houtart, *Aspects sociologiques du catholicisme américain*, Paris, 1957.

Treće, nedovoljnost religiozne formacije u gradu. Katehizacija gradske djece nižih klasa zaustavlja se negdje u dobi između 10—13 godina, dakle u vrijeme kad dijete još nije sposobno da osobno i refleksivno asimilira kršćansku dogmu. Katehizacija prestaje u trenutku kad bi trebala biti najintenzivnija, pa se kršćani tako odgojeni teško otimlju novim kušnjama. Protivno tome, religiozna formacija djece bogatijih roditelja traje dulje, jer je vezana za produženo školovanje, pa daje toj djeci dublji kršćanski odgoj. Posljedice te diskriminacije su poznate, one znače krizu autentične »Crkve siromaha«. Dokle god, dakle, katehizacija bude povezana sa školom i dužinom školovanja, Crkva će u svojim redovima reproducirati dvije kategorije neravnopravnih kršćana: većinu koja o vjeri malo zna i manjinu koja o vjeri više znade, vjerski proleterijat i vjerske bogataše, dualizam premalo evanđeoski da bi ga kršćanstvo moglo dalje podnositi.

Konačno, kao četvrti pastoralni propust treba spomenuti stvaranje neprikladnih teritorijalnih župa u gradu. Ruralna struktura nije ista kao urbana. Dok je seosko društvo strukturirano od jednog koncentričnog sustava teritorijalnih jedinica, grad pozna još i razna udruženja i specijalizirane organizacije, koje, uzdignute iznad teritorijalne fiksiranosti, sačinjavaju jedan jako dinamički i pokretljivi sloj društvene zbilje. Premda je, dakle, i grad sastavljen od više dijelova i četvrti, u njemu ima samo jedna stvarna zajednica, a to je sam grad uzet kao cjelina. Više nego jedinstvo funkcija, grad je sistem znakova, jedan jezik, totalitet koji za čovjeka ima značenje artikuliranog svijeta.⁴ Gradski čovjek nije toliko okrenut prema svojoj četvrti i mjestu svojeg prebivanja, koliko prema mjestu svojeg rada, zabavljanja, susreta s prijateljima, koristi, mjestu očekivanja usluga od raznih udruženja i organizacija. U duhovnom se smislu može reći da čovjek u gradu živi u vremenu, a ne u prostoru, u dinamičkim horizontalama, a ne u prostornim vertikalama. Precizne odrednice njegova interesa, dakle, nisu okrenute prema jednom mjestu u gradu, nego su razasute prema svim dijelovima grada.

Svako aktualiziranje gradskog pastoralala, koje se ne bi obaziralo na tu devaluaciju teritorijalnog načela, moralo se prije ili poslije pokazati kao promašaj. A upravo se to događalo u početku susreta Crkve i grada. Povijesno je Crkva Zapadne Evrope bila ruralna u svim svojim temeljnim strukturama: župi, biskupiji, provinciji. Doduše, prva Crkva je imala bitno urbanu strukturu, ali ju je poslije potpuno napustila, izgubivši dodire sa svojom iskonskom organizacijom. Posljednje gradske strukture stare Crkve nestale su u srednjem vijeku, a prestale su funkcionirati već u VIII i IX stoljeću. Nove su strukture utemeljene polazeći od jedne bitno ruralne situacije feudalnog društvenog sustava. Ta teritorijalna podjela Crkve bila je dovršena 1378. godine, a sankcionirana je na Koncilu u Trentu; sredinom XVI stoljeća stvorena je dugotrajna povijesna situacija, koja nije ni do danas posve korigirana, jer je aktualna crkvena karta u velikom dijelu ipak ona srednjovjekovna.⁵ Stoga, urbane župe i nisu bile ništa drugo nego ruralne župe premještene u prostor grada. Crkva je i dalje tražila svoje vjernike prema mjestu njihova stanovanja,

⁴ Françoise Choay, *L'urbanisme. Utopies et réalités*, Paris, 1965, str. 78.

⁵ Joseph Comblin, *Teologia della città*, Assisi, 1971, str. 14 i 374.

a tamo su se oni najmanje zadržavali. Župa koja je uređena po načelu stanovanja ne dostiže najvažniji dio života vjernika, njihov rad i zadržavanje izvan kuće, pa ostaje izolirana od svih velikih kretanja u gradu; župi bježi sve ono što je u gradu najviše živo, što je najviše gradsko. Od toga onda dolazi ono često poistovjećivanje župe sa svijetom djece i žena, koji ostaju kod svojih kuća, dok odrasli, u svojim funkcijama rada, gradskog života, odmora ili politike, ne susreću više Crkvu, jer tamo gdje rade i najviše žive, tamo nje stvarno nema. Zato gradski čovjek teško prihvaća integraciju u jednu crkvenu zajednicu, koja je sastavljena od ljudi s kojima on nema nikakve srodnosti, nikakve odnose, nikakve dublje povezanosti, osim možda puke činjenice zajedničkog pribivanja.

Ta situacija može biti predočena u slici grada koji je u kretanju i u slici župe koja je nepokretna. Kretanje je jedna od glavnih karakteristika pučanstva modernih gradova, pa se fizionomije cijelih četvrti mogu u nekoliko godina potpuno promijeniti, jer se stanovnici grada često sele, bilo iz stare četvrti u novu, bilo iz jednog grada u drugi. Osim tih stalnih migracija, grad pozna sve više i kratkotrajne migracije, godišnji odmor i *week-end*, koje udaljuju znatan dio pučanstva iz grada.⁶ Istraživanja su pokazala da najmanje 30% vjerskih praktikanata spada u »pokretne« građane koji posjećuju nedjeljnu misu u župi koja je različita od župe njihova domicila.⁷ Dok župe miruju, pučanstvo se grada kreće; dok Crkva čeka, narod putuje — sve sveze susreta pucaju u pastoralnom nesporazumu vremena i prostora.

Pri takvom stanju stvari, župa sve više gubi na važnosti u životu modernog čovjeka: ona ga ne prati u njegovu ahasverskom hodu, nije nazočna u njegovim nomadskim seljenjima kroz gradske osamljenosti i križeve. Zbog svoje glomaznosti i statičnosti, župa prestaje biti *cura animorum* i žarište ljubavi, postaje »servis za religiozna pitanja«, sakralna administracija za registriranje našeg rođenja, vjenčanja i smrti, neka vrst javne službe svetih stvari. Kako su se, naime, specijalizacija i atomizacija rada i društvenog života proširile na sve zajednice u gradu, tako je i idealizirana župa, shvaćena kao velika i sretna obitelj, u praksi brzo nestala.⁸ Doduše, svaki je krštenik ostao i dalje članom Crkve, ali sociološki i psihološki gledano on se vladao kao običan korisnik ritualnih usluga Crkve. Ulazeći kroz seoski model u gradski prostor, Crkva je u urbanoj civilizaciji često doživljavala nešto od sudbine sela: ostala je osamljena usred mnoštva — osuđena na oponašanje gradskih atrakcija i upotrebu magije zemaljskog privlačenja.

Mnogi su vidjeli u nespremnosti Crkve na urbanu revoluciju glavni razlog za napuštanje religiozne prakse u gradu.⁹ Stoga treba reći da nije toliko u pitanju dekadencija religioznog smisla, koliko je u punom tijeku kriza adaptacije tradicionalnih vjerskih struktura novom vremenu i novom svijetu. Ako je srednjovjekovna Crkva imala toliko hrabrosti da raskine sve sveze s akcidentalnim strukturama stare i prve Crkve — a

⁶ Remi Crespin, *Grad postavlja pitanja svećeniku*, *Svesci*, br. 1, 1967, str. 72.

⁷ Jean Labbens, *La Pratique Dominicaine dans l'Agglomération Lyonnaise*, Vol. II, *Paroisses et Chapelles*, Lyon, 1956, str. 29.

⁸ Joseph H. Fichter, *Social Relations in the Urban Parish*, Chicago, 1954, str. 126.

⁹ Louis-Joseph Lebret, *La France en transition*, Paris, 1957.

tko bolje poznaje povijest, taj zna s kakvom je radikalnošću to napravljeno — onda nema posebnog razloga i dogmatske zapreke da gradska Crkva to isto ne učini u odnosu na srednjovjekovnu Crkvu. Dobro znamo da ni stare ni nove strukture ne spasavaju svijet, ali nas ne će nitko uvjeriti da feudalni pastoral može biti dovoljan odgovor Crkve na sve upitnosti grada. Zato, iznad svih nekorisnih polemika, treba otvoreno i kršćanski optirati za *profetsku dimenziju Crkve u svijetu*. A taj svijet može opet biti samo grad, jer drugog svijeta za Crkvu danas nema. Može se u opiranju svašta izmišljati, ali Crkva je nazočna samo tamo gdje je čovjek.

Nerazumljivost religijskog jezika — deveti simptom suvremene dekristijanizacije

Ako se malo šire i apstraktnije istraže uzroci nespremnosti Crkve na izazove urbanog društva, onda će se utvrditi da je poglaviti razlog za to u govoru Crkve, koji modernom gradskom čovjeku postaje nerazumljiv i težak. Dobiva se utisak da poteškoće shvaćanja religijskog jezika doista rastu, bilo u prostoru liturgije, bilo u teološkoj refleksiji.

To se, međutim, događa upravo u trenutku kad fenomen jezika ulazi u središte suvremenog znanstvenog zanimanja. Stara filozofija je bila filozofija razgovora, moderna filozofija, poslije Descartesa, najviše je filozofija spoznaje.¹⁰ Nakon što je opisala svijet i prepustila ga znakovima i simbolima znanosti, filozofija se danas opet vraća jeziku, kao svom prvom ishodištu, kroz koji se prelama, kao kroz spektar, sav kasniji zbiljski smisao svijeta. Jezik je epistemologija znanosti, govor je prva antropološka struktura u svemiru, riječ je rodilište smislenosti u biću. Daleko od toga da zahiri u nekoj vrsti lingvističkog kantizma, suvremena misao o jeziku stoji u temelju svih velikih pokreta duha: u strukturalizmu Lévi-Straussa, u dijalektici kerygme i mita egzegeze Rudolfa Bultmanna, u govoru kao čuvaru bitka u ontologiji Martina Heideggera i, konačno, u konkretnoj univerzalnosti simbolizma Paula Ricoeura. Sve to pokazuje da jezik nadilazi položaj pukog sredstva sporazumijevanja i društvenog dogovora, jer zapravo tek posredstvom jezika čovjek uspijeva pobjeći od neposrednosti da bi se otvorio mogućem, dakle pojmu, a time onda samom totalitetu opstojnosti. Ako je jezik čovjekova konstitutivna značajka, nisu to nikako razni jezici u njihovoj šarolikoj povijesnoj prolaznosti. Nema povlaštenih jezika, postoje samo povlaštene poruke. Dapače, ni Bog nije stvorio novih riječi, jer Krist donosi samo nove zapovijedi ljubavi i bratstva, ali za njih nema posebnih riječi, osim riječi svojeg vremena.

U takvom općem kulturnom ozračju vjerska poruka često ostaje nerazumljiva modernom čovjeku, jednako kao što mu je neshvatljiv govor mnogih drugih povijesnih poruka. Dapače, neki su od najosnovnijih vjerskih pojmova dovedeni pod znak pitanja u pogledu njihova značenja, pa danas nije sigurno ni što treba podrazumijevati pod imenom religija i religioznost, a kamoli da bi se moglo u drugome tražiti suglasnost. Za jedne je religioznost mistika, a za druge društvena filantropija. Naravno,

¹⁰ Edmond Ortigues, *Les Discours et le Symbole*, Paris, 1962, str. 9.

kriza izraza je najviše zahvatila religioznu imaginaciju, vjerske slike i predodžbe, ritual i jezik, dakle sve ono što se kao tradicija čuva u novim urbanim i tehničkim strukturama. To Rusconi naziva »krizom religijske imaginacije«, a označuje je kao posljedicu još dublje kolektivne konfliktne situacije između zahtjeva totalitarizirajućeg tradicionalnog religijskog razgovora i njegove faktične redukcije na osobno i privatno, odnosno kao rastavljanje, koje se zbililo na kolektivnoj razini, između religioznog i običnog društveno-važnog vladanja.¹¹ Religijski jezik više nije jezik društva, pa su sistemi simbola organiziranih religija danas u krizi zbog nesposobnosti duhovnog izgovora i nemogućnosti pripočavanja modernom čovjeku značenja vjerskih istina koje su skrivene u vjerskom simbolu. Stoga Watzke tvrdi da je »suvremena kriza religije prije svega kriza institucionalnih religijskih simbola«. ¹² Ta nemoć vjerskog izraza dolazi dobrim dijelom od prevelike povezanosti sakralnog jezika s govorom prošlih vremena i mrtvih društava, prevladanih institucija i nedjelotvornih juridizama. Značajno je pri tome spomenuti da se sve to zbiva u trenutku kad moderni čovjek, u iskrenosti i nadi, strastveno traži i nemirno pronalazi velike istine svoje religije u pseudo-mistikama raznih ideologija i pseudo-religijama raznih sekta, jer je, naime, potreba za religioznim u njemu duboko i neotuđivo usađena. Ako Crkva bude govorila samo bitne stvari svojega poslanja — život, ljubav, bratstvo, grijeh, zlo, dobro, smrt, spas, vječnost — gluhi će se sigurno osvrnuti i pospani trgnuti, jer nema čovjeka koji u sebi ne nosi odjeke tih bitnih ljudskih zbiljnosti. Ako pak Crkva bude govorila riječi suvišne i sitne, slabe i nevažne, ona može brzo postati muzejski ostatak nerazumljive i čudne prošlosti u modernom svijetu. Muzej koji više nije ni kršćanski, jer u njemu nije pohranjena vatra kršćanstva, nego mrtve ljudske riječi kršćana.

Sukob tehničkog i religioznog mentaliteta — deseti simptom dekristijanizacije

Teško je do kraja domisliti susret tehnike i religije u našem vremenu. To bi iziskivalo opću i široku spoznaju tehničke kulture i tradicionalnog vjerskog izraza, njihov dodir u prostoru i vremenu, te, konačno, i njihovog razgraničenje u usmjerenju, jer je sigurno da su mnogi elementi ostali pomiješani, pa nije uvijek jasno što pripada zbiljskoj religiji a što krivoj tehnici. Usprkos toj neodređenosti, neka su prva obilježja ipak već nago-vještena, što pokazuje da spomenuti susret ne će biti samo izgovor za nabranje razloga za dekristijanizaciju, nego uvjet za raščišćavanje njihovih međusobnih povijesnih nesporazuma. Uostalom, taj smo model i do sada slijedili, opisujući devet simptoma suvremene dekristijanizacije.

Prvi su utisci negativni. Susreti s Transcendentnim traže sposobnost koncentracije, duhovnu pozornost i kulturu unutrašnjeg čovjeka. Na žalost, te zbiljnosti se ne susreću ni u sportskim dvoranama ni u disco clubovima. Gide je u *Thésée-u* pisao da treba prestati gledati svijet da bi se vidjelo Boga, a danas moderni čovjek prestaje gledati Boga da bi bolje vidio

¹¹ Gian Enrico Rusconi, *Giovani e secolarizzazione*, Firenze, 1969, str. 36.

¹² James Watzke, *Paganization and Dechristianization, or the crisis in Institutional Symbols. A Problem in Sociological Interpretation*, »Social Compass«, XVI, 1, 1969, str. 91.

svijet. Podneblje tehnike je bučno i svijetlo, ono želi izazvati rastresenost i površna čutstva, razdražljivost i uzbuđenost — snizujući tako mogućnost duhovne sabranosti. Premda industrijska civilizacija svojim posebnim tehničkim i tehnološkim podnebljem egzaltira čovjeka kao čimbenika razvoja i tvorca vlastite sudbine, ona mu ritmom tog istog tehničkog podneblja oduzima one tako potrebne »pauze« u psihičkom tijeku, koje su neophodne za svako duhovno i duboko osobno sabiranje. Osjećaji autonomije i dovoljnosti u vlastitom stvaranju poništavaju u čovjeku sposobnost divljenja prema prirodi, a nadmoćnost »kvantitativnih« metodoloških stajališta u odnosu prema »kvalitativnim« ima za posljedicu desakralizaciju prirodnih predmeta, koje čovjek sada projicira u dimenziju puke pragmatičke funkcionalnosti, a ne u simbolizmu njihove ukupne upitnosti. Simptomi raspadanja tradicionalne duhovne pažnje, kao uvjeta prikladnosti prema transcendenciji, na obzoru su i treba ih označiti kao spiritualnu apatiju i nesposobnost odricanja. Stoga Schasching¹³ misli da je suvremena tehnička klima očito štetna za religiozni život, jer duhovnost predviđa uvijek određenu mjeru sabranosti ili barem prevladavanje prvih utisaka, dakle poželjnosti kojih u duhovnom životu suvremenog tehničkog svijeta ima doista sve manje. Tehnička klima doprinosi u najvećoj mjeri preoblikovanju modernog svijeta u jedan isključivo profani svijet, posebice u onom dijelu koji se odnosi na iskustvo obična čovjeka. Taj svijet postavlja čovjeka u prvi plan, dok Boga čini sve više nevidljivim. Ima se utisak kao da djelokrug čovjekova utjecaja raste, a Božje moći se sužava, što znači da svijet nije više okrenut spontano prema nevidljivoj zbilji, nego otvoren čovjekovoj slobodi.

Uzevši sve to u obzir, čini se da sudbina tradicionalne duhovnosti ima zaista malo izgleda za novi uspjeh i ponovo oživljavanje u modernom svijetu. Plotinska pobožnost, individualna duhovnost i isključivo osobna religioznost nalaze sve teže mjesta u novom tehničkom i urbanom prostoru našeg svijeta. U tom smislu se onda smije govoriti o sukobu tehničkog i religioznog mentaliteta, ne ulazeći pobliže u ocjenu i opis tih mentaliteta. Za takvo stanje mogu se tražiti jednako razlozi u krivoj religioznosti kao i u krivoj svjetovnosti. Bit će valjda krivnje i na jednoj i na drugoj strani, ali je ipak najveća krivnja u odgađanju njihova susreta, susreta koji bi uzeo u obzir isključivo njihove istine, a ne samo laži i povijesna zastranjenja. Tehnika i vjera su previše dugo vremena živjele odjeljeno jedna od druge, ignorirajući tuđe istine i glorificirajući vlastite, da bi njihov sadašnji susret mogao ostati bez teških posljedica i zapletenih nesporazuma. Premda nismo baš sigurni da će demitologizacija religije i desakralizacija tehnike nenadano oživjeti svijet u sreći i skladu, jedna nam sve svjesnija i dublja ljudskost nalaže da se jednako borimo za autentičnu sliku naše vjere kao i za deideologizirani koncept tehnike, vjerujući iskreno da duhovnost živi od napora i upornosti, a ne od rutine i običaja.

Utjelovljena u povijesne dimenzije i u društvene strukture, ova pobjeda tehničkog mentaliteta nad tradicionalnim religioznim mentalitetom uzima danas izgled socijalnog sustava, koji pospješuje stvaranje areligioznih

¹³ Johann Schasching, *La Chiesa e la società industriale*, Roma, 1963, str. 100; Friedrich Dessauer, *Streit um die Technik*, Frankfurt, 1956, str. 237.

prostora u našoj kulturi. Sociološki ateizam¹⁴ traži upravo ovdje svoj prvi duhovni impuls i svoje šire opravdanje. Nove ideje prodiru zajedno s tehničkim i znanstvenim podnebljem, stvarajući s vremenom druge navike, nove oblike ponašanja i reagiranja, suprotne svoj tradiciji i prošlosti. Tvornice, prostrane tehnološke aglomeracije, radničko mnoštvo, urbane četvrti, znanstveni instituti — nove su jezgre razlijevanja i širenja svjetovnosti i tehničkog shvaćanja svijeta, izvorišta ateističkih i areligioznih organizama u suvremenom društvu.¹⁵ To je eto podneblje u kojemu se onda lako stvara »naravni« ili »tehnički ateizam«, onaj naime koji znači čovjekovo privikavanje na bespredmetnost i suvišnost »božje« intervencije. Tehnički *homo faber* bit će spontano ateističan, jer neposredni rezultati njegova rada ne zavise više od izvan-ljudskih i nad-ljudskih moći, nego od njegova umijeća i vještine. Dok zemljodjelci trebaju kišu, sunce, plodnost i zdravlje, radniku je važan dobro izabran materijal, preciznost u kretnji, minuciozni postupak, uzoran i uređen stroj. Stoga, seljak može pozvati u pomoć Boga kao neophodna »suradnika« u svakodnevnom radu, dok radnik za to nema posebne potrebe; ono što je efikasno nije misteriozna sila u prirodi, nego ljudski napor, precizni račun, stroj, uspješnost rada, praksa i verifikacija. Radnik vjeruje u ono što dira, a ono što dira nije se nikada preobrazilo u korisnu stvar drugačije nego od njegova rada, koji nijedna molitva ne može u tome zamijeniti. Njegov ateizam nije ništa drugo do proširenje na ukupnost njegova života baš ovog »realističkog« iskustva koje on stječe i živi u svakodnevnom radu.¹⁶

Zasićenost tehničkim podnebljem je tolika da mnogi misle kako nije sasvim isključeno da ova tehnička klima, praktični proizvod industrijske civilizacije, jednog dana ne dovede do radikalne i definitivne promjene čovjekova psihičkog stanja, njegove bitne psihičke strukture, koja je nekada dozvoljavala religiozno iskustvo, a danas ga promjenjena, kao strano tijelo, odbacuje. Premda su takve pesimističke prognoze preuranjene, one ipak nešto govore o povijesnom rascjepu koji se otvorio između tehničkog i religioznog bića. Ako danas areligioznost nije samo misao, nego naprosto ljudski život, onda je teško vjerovati da u tom životu zamire svako zanimanje za religioznu dimenziju života. Bit će prije da čovjek teško prepoznaje religijske istine u svijetu. Stoga treba nešto promijeniti u čovjekovu životu, ali i u govoru religije, jer se »religiozna semantika ne može poistovjetiti s vrednotama koje ona želi izraziti.«¹⁷ Krista su mnogi čekali, ali ga zapravo nije nitko poznao. Zašto Crkva ne bi uzela na sebe dio tog mučnog iskustva i tegobnu sudbinu svojega Utemeljitelja? Možda bi onda više rekla, a manje govorila modernom svijetu.

¹⁴ Theodore M. Steeman, *The Study of Atheism, a Sociological Approach*, Louvain, 1965.

¹⁵ Sabino S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano, 1966, str. 237 i 240; Sabino S. Acquaviva, *Automazione e nuova classe*, Bologna, 1964, str. 48.

¹⁶ Hervé Carrier-Émile Pin, *Essais de sociologie religieuse*, Paris, 1987, str. 246 i 302.

¹⁷ Franco Demarchi, *Profilo sociologico della dinamica religiosa*, »*Humanitas*«, XVI, 10, 1961, str. 788—809.

INDUSTRIJALIZACIJA I URBANIZACIJA — UZROK SUVREMENE RELIGIOZNE KRIZE?

Pošto smo opisali svih deset simptoma moderne dekristijanizacije, sad u sažetku moramo nešto više reći o razlozima pojave i razvoja te dekristijanizacije. Prije smo se bavili fenomenima, sada uzrocima. Naravno, posve prirodnim uzrocima; ne teologijom, nego sociologijom religije. Pri tome moramo spomenuti da su mnogi od naznačenih simptoma zapravo već i uzroci dekristijanizacije, pa našem opisu ne trebamo dodavati novih spoznaja, osim možda potražiti, u istom kontekstu činjenica, općenitiju i širu razložnost, sintetizirajući sve dosadašnje simptome u jedan uzrok.

Stoga ćemo ovdje najviše govoriti upravo o tim globalnim razlozima suvremene dekristijanizacije. No, prije se trebamo vratiti pozitivnoj metodi, koja ima eksplikativnu vrijednost, jer se temelji na naravnoj uzročnosti i na relativnim povijesnim pretpostavkama. Ako apstrahiramo nadnaravni horizont, koji je gornja granica i ljudsku slobodu, koja je donja granica društvenog reda, onda nam još uvijek ostaje dovoljno prostora za društveni kauzalitet vjerskih fenomena. To, doduše, ne znači da smo protumačili svu tajnu vjerskog vladanja — jer sveobuhvatni uzrok religioznog iskustva nadilazi polje znanstvenog opažanja — ali nam se ipak mogu otkriti, baš s tog zemaljskog vidika, razne pravilnosti u kolektivnom vladanju, nove tendencije i konstante ponašanja u psiho-sociološkom krugu religioznih činjenica. Unutar tih empirijskih granica, moguća je onda ozbiljnija analiza i plauzibilnija teorija suvremene religiozne krize.

Držeći se tih uvjeta, mnogi su postavili tezu o prostoj uzročnosti. Ništa nije bilo lakše nego zaključiti kako je razlog religiozne krize u pojavi industrijalizacije i urbanizacije. Tome je pridonijela činjenica čudnovate koincidencije: plima desakralizacije započinje svoj rast upravo u trenutku kad se na evropskom prostoru javljaju prve jače urbane i industrijske koncentracije. To nije moglo biti posve slučajno, to više što su obje tendencije jačale, idući od ishodišta prema suvremenosti. Pojava industrijske i urbane civilizacije prouzročila je duboke promjene u religioznom životu društva i pojedinaca, posebice napadajući osjećaj za sakralno, mitološko i ritualno. Sociolozi su općenito složni u tvrdnji da je u suvremenom društvu sve vidljivije ovo slabljenje sakralne religioznosti, kojoj nedostaje nekadašnji psihološki i sociološki temelj. U prošlosti je religija bila prvenstveno društveni čin, koju je onda podržavalo i svo društvo, dok je danas religija osobni čin i nema te izvanjske podrške.

Ovdje se nećemo upuštati u iscrpnu analizu odnosa religije i religioznosti prema urbanim i industrijskim sredinama, jer je to poseban predmet izučavanja,⁴⁸ nego ćemo tek označiti nekoliko negativnih elemenata tog susreta.

●

⁴⁸ Robert Kanters, *Essai sur l'avenir de la religion*, Paris, 1945; E. R. Wickham, *Church and People in an Industrial City*, London, 1957; Klemens Brockmüller, *Christentum am Morgen des Atomzeitalters*, Frankfurt, 1955; Klemens Brockmüller, *Industriekultur und Religion*, Frankfurt, 1964; Marie-Dominique Chenu, *Théologie de la matière, Civilisation technique et spiritualité chrétienne*, Paris, 1968; Franco Demarchi-Aldo Ellena, *Industria e religione*, Brescia, 1969; Fernand Boulard - Jean Remy, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris, 1968; Giancarlo Milanese, *Sociologia religiosa*, Roma, 1971.

Grad je prvo izvorište suvremene dekristijanizacije, koja u posebnim okolnostima može započeti svoj put također od sela, stalnim iseljavanjem ruralne elite iz provincije u grad¹⁹, što međutim ne spada u porijeklo, nego u mehanizam dekristijanizacije. Širenjem grada rastu profani prostori, a time mnogi negativni utjecaji sekularizacije. Urbanizacija egzaltira elemente anonimnosti i pokretljivosti, površnosti i blagostanja — stvarajući vrlo nepogodan okvir za afirmaciju sakralnog života. Nadodajmo tome još: pluralizam ideologija, moralnu popustljivost, konfuziju vrednota i konformizam, onda smo dobili prve negativne podatke o djelovanju grada na tradicionalni vjerski moral. Film, televizija, radio, tisak pozivaju modernog čovjeka na svečanost svjetovnosti, pa s jednim nečuvanim pritiskom na slobodu i osobnost, odalečuju svu njegovu pažnju od religije i njezinih problema, premda im to nije nikada direktni cilj i svrha. Religiozni život slabi i blijedi, iskorijenjen iz društvenog bića, ostaje najčešće prepušten krkhov osobnoj izdržljivosti. Taj okvir rastaču još i posve banalne točke izjarivanja svjetovnosti u gradu: loši uvjeti stanovanja, tegobnosti u radu i napornosti u uspjehu, zaposlenost žene, bar, club, plesovi, teškoće prijevoza i njihovo trajanje itd.²⁰ Pored negativnog psihološkog kompleksa gradskog života, opstoji i jedan dublji sociološki kompleks, koji svojim djelovanjem također nepovoljno utječe na čovjekovu religioznost. Novi i slobodniji oblici vladanja i običaja pojavljuju se baš u gradu, uvijek zajedno s ubrzanim procesom urbanizacije. Taj proces redovito prati tehnicizacija društvenog života, koja se iskazuje kao vodič novih ideja. Urbanizacija i industrijalizacija stvaraju mnoštvo novih uloga i prilika, novih zvanja i zanimanja, novih podneblja i prostora, što ima negativan odsjev na tradicionalnu religioznost. Mijenja se ritam egzistencije i koncepcija vremena, pa racionalizacija i tehnicizacija razvijaju, na razini mentaliteta, novi duh, čiji parametri postaju nepropustljivi za religiozne fenomene. Tako se pod utjecajem tehnike, gradske psihologije i njezinih struktura vidi suvremena desakralizacija — u novom ritmu života, shvaćanju vremena, senzibilitnosti i percepciji. Bilo bi, međutim, pogrešno pretpostaviti da urbanizacija donosi posve nove uzroke dekristijanizacije, koje su ljudskom rodu bile dosada nepoznate. Suprotno tome, zbiva se samo umnažanje i jačanje, počevši od novih tehnoloških i urbanih jezgri, permanentnih uzroka areligioznosti.²¹ Nije u pitanju novi razlog za nevjeru, nego nova prilika za njezin povijesni rast.

Na kraju treba dovesti u svezu ovaj jedinstveni urbani i tehnički kontekst s padom izvršavanja vjerskih dužnosti. Razloge za vjerski nehaj ne valja tražiti u jednom jedinom uzroku — obitelji, dobi, blizini crkve, naobrazbi, klasnoj pripadnosti, školi, vjerskoj pouci — nego u cjelovitom kompleksu industrijskog i gradskog života. Sigurno da će u pojedinim zbiljskim slučajevima prevladati ovaj ili onaj partikularni elemenat, ali će u općoj konstelaciji ipak biti odlučujući spomenuti cjeloviti kompleks. Pokazali smo kako je intenzitet vjerske prakse u djece koja ulaze u zrelu

¹⁹ P. Schmitt-Eglin, *Le mécanisme de la déchristianisation*, Paris, 1952, str. 151.

²⁰ Jean Chelini, *La ville et l'Église*, Paris, 1958, str. 105.

²¹ Sabino S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano, 1966, str. 211; Giuseppe De Rosa, *Andiamo verso il tramonto del cristianesimo?*, »La Civiltà Cattolica«, CXXIX, 1968, str. 121—135.

dob općenito jednak intenzitetu vjerske prakse u njihovih roditelja. Iz toga bi se onda moglo zaključiti da je obiteljski determinizam odlučujući u sklopu drugih uzroka dekrizacijacije, što, međutim, nije točno. Taj uzrok ima vrijednost samo dok nije nadjačan od drugog uzroka, pa intenzitet vjerske prakse redovito opada u djece koja ulaze u novi društveno-psihološki ambijent gdje je prosječna stopa praktičnosti manja od one u njihovih roditelja. Za to imamo primjer kada sinovi zemljodjelca postaju radnici, dok se povećanje pokazuje u suprotnom slučaju, onome kada sinovi radnika postaju službenici.²² Slično je i s društvenim determinizmom. Zacijelo, neka se korelacija ne može zanijekati između religiozne prakse i društvenih uvjeta. No taj se odnos pokazao zamršenijim nego što se očekivalo. Produbljeno istraživanje otkriva da se društvene kategorije, postavljene u istoj razini, ne mogu izjednačiti u pogledu izvršavanja vjerskih dužnosti, jer se načini ponašanja pokazuju vrlo različitim. Ustanovljeno je da postotak izvršavanja nedjeljne dužnosti osjetno oscilira u pojedinim urbanim aglomeracijama. U Lyonu ide od 5 do 45%. U Parizu, njegov zapadni dio (Auteuil, Passy, Chailiot, les Champs-Élysées) s Gros-Cailloouom i Saint-Sulpiceom ima prosječno 20 do 30% redovitih izvršilaca nedjeljnih dužnosti, dok u istočnom dijelu (Belleville, Ménilmontant) taj prosjek pada na 4 do 6% redovitih praktikanata. Između ta dva kraja, proteže se središnji dio gdje je okupljeno deset okruga u kojima se vjerska praksa kreće od 8 do 15%. Toj prostornoj podjeli odgovara neka klasna raspoređenost, jer predjeli nastanjeni radništvom pokazuju najveću apstinenciju. To, međutim, nije apsolutno i bezuvjetno pravilo koje bi vrijedilo u svim slučajevima. Zanimljiva su u tom pogledu istraživanja Josepha Höffnera u 13 župa sjeverozapadnog dijela Njemačke. Golema većina župljana tih župa čine radnici zaposleni u kemijskoj industriji, što znači u istoj privrednoj grani i pod jednakim tehnološkim uvjetima. Ali sprovedena anketa je pokazala da radnici koji stanuju u prigradskim četvrtima i na selu znatno više posjećuju crkvu nego radnici koji stanuju u gradu (40,2% prema 22,5%). Dakle, karakter naselja, globalni kontekst i mjesto pribivanja pokazuju se mnogo utjecajnijim čimbenicima od karaktera djelatnosti²³ i od klasne pripadnosti.

Tu je još jedno otkriće. Budući da su razne društvene kategorije nejednako raspoređene na gradskom prostoru, kako smo gore vidjeli, kao i da su nejednako redovite u izvršavanju nedjeljne vjerske dužnosti, župe s najvećim postotkom praktikanata trebale bi biti smještene tamo gdje stanuju društvene kategorije koje najviše prakticiraju svoju vjeru. Doduše, ta hipoteza nije kriva, ali je netočna u tome što hoće postaviti jednu korelaciju između praktičnosti i prisutnosti različitih društvenih kategorija na teritoriju različitih župa. U stvari, utvrđeno je da u jako praktičnim župama, bez razlike, svi društveni slojevi pokazuju relativno visok postotak ispunjavanja nedjeljnih vjerskih obveza, dok je suprotno utvrđeno u župama gdje je praktičnost vrlo mala.²⁴ Dakle, ondje gdje je vjerska praktičnost velika, tamo je ona za sve jednako utjecajna, bez ozbira na klasu i zanimanje.

²² Joseph Laloux, *Introduzione alla sociologia religiosa*, Assisi, 1968, str. 192.

²³ Vuko Pavičević, *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*, Beograd, 1970, str. 199.

²⁴ Jean Labbens, *La Chiesa e i centri urbani*, Brescia, 1962, str. 45 i 46.

Sve nas to vodi do zaključka, uostalom vrlo općenitog i načelnog, da redovito društveno prakticiranje zavisi u velikom dijelu od društvene okoline, od spomenutog globalnog kompleksa i od urbano-industrijskog podneblja. U taj globalni kompleks ulazi onda sve: od običnih životnih sitnica do nespremnosti Crkve na urbani pastoral. Svih deset simptoma dekristijanizacije. Pred temeljnim problemima porijekla i zadnje svrhe, čovjek u svojem svakidašnjem pukom trajanju najčešće ostaje neosjetljiv i ravnodušan. Ali kad, u ozborju bitnih stvari, treba birati, njegovo će odsutno biranje ipak najviše zavisiti od zemaljskog prostora u koji je ubačen i gdje je povijesno nezaustavljivo postavljen. Rođenje ga teritorijalno i vremenski predodređuje, a prvi odgoj u obitelji i školi utiskuje tragove koje sva kasnija nastojanja kulture ne će potpuno izbrisati. Zanimanje će mu odrediti stajalište prema običajima kulta, a klasa kojoj pripada inspirirati simpatijom ili antipatijom prema Crkvi.²⁵ Tome će se tijekom vremena nadodati novi utjecaji i novi uvjeti življenja. Koji put sasvim slučajni i neočekivani. Tako je religiozna praksa općenito veća, ako su drugi elementi nepromijenjeni, u onih koji stanuju u blizini crkve nego u onih koji su daleko od nje. Takvih situacija ima bezbroj, pa nije moguće uvijek odrediti njihovu granicu. Nekada je pozitivistički mentalitet naivno vjerovao u otkriće apsolutnih razloga za vjeru, a onda isto tako u okriće apsolutnih razloga za nevjeru. Mi danas još samo vjerujemo u male ljudske uzročnosti, postavljenje u procijepu između providnosti i slobode.

*

Ima jedva dvadeset godina da se ozbiljnije započeo istraživati fenomen dekristijanizacije, a već su povučene prve temeljne odrednice i označeni jasniji uzroci tog procesa. Kad je 1941. godine Pater Alberto Hurtado izdao svoju knjižicu *Es Chile un país católico?*, u kojoj je otkrivao stanje Crkve u Čileu, nastao je pravi skandal, jednako kao što je trebao izbiti dvije godine poslije u povodu izlaska knjige P. *Godina France, pays de mission*. Od tog je trenutka skinuta oznaka tabu teme s istraživanja o dekristijanizaciji.²⁶ Bilo je očito da vjerska apstinencija u gradovima raste i da je kršćanstvo dovedeno u ozbiljnu krizu, barem u dijelu svoje izvanjske kultne aktivnosti. Ako je kriza dolazila od novih urbanih i industrijskih struktura — a to je od svega bilo najvjerojatnije — onda se proces dekristijanizacije pokazivao kao ireverzibilan i za vjeru definitivno negativan. Pri tome se, međutim, nisu dovoljno razlikovale dvije stvari: potpuno napuštanje vjere i ravnodušnost prema vidljivoj Crkvi, njezinim institucijama i ritualu. Sve ono što je bilo drugačije i različito od tradicionalnog izričaja vjere činilo se kao da se svakoj vjeri radikalno suprotstavlja. Na tim ili sličnim pretpostavkama izrastao je onda religijski sociološki determinizam — izražen u deset simptoma suvremene dekristijanizacije. Možda zbiljski, ali nedovršen; vjerodostojan, ali samo djelomično istinit.

²⁵ Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse, De morphologie à la typologie*, Paris, 1956, str. 783.

²⁶ Joseph Comblin, *Teologia della città*, Assisi, 1971, str. 445.

Stoga započeti razgovor o sudbini religije u novom industrijskom i gradskom prostoru nije završen, jednako kao što ni mnogostruki opis dekristijanizacije u deset simptoma nije iscrpio sve iskaze i sve spoznaje o prividu povlačenja kršćanskog događaja iz modernog svijeta. Da bi u igri ekstrema došla do izražaja nepredvidivost razvoja religijskog bića, prešutjeli smo namjerno mnoge sporne i neizvjesne točke u mehanizmu sociološkog determinizma, ostavljajući to za nastavak našega prikaza.

Kad bude sintetizirana u jedno obzorje, — religija će se pokazati i u zemaljskoj dimenziji opet slična sebi. Nepokorena i čudna zbilja, rođena više od povijesnog paradoksa nego od ljudske mudrosti.

(Nastavak slijedi)