

RELIGIJA INDUSTRIJSKE CIVILIZACIJE (III)

Željko Mardešić

Premda je zbiljnost dekristijanizacije danas očita, nije nipošto očito njezino bitno značenje i sadržaj. Tu se putovi razilaze, zavisno od ideologijske inspiracije, jer su činjenice u svih iste, a interpretacije su različite. Doduše, kršćanstvo proživljava tešku i ozbiljnu krizu, ali mi o toj povijesnoj krizi vrlo malo znamo. Predočena u skandalima i slučajevima, izražena u brojevima i postocima, a ne u globalnom vidiku, više je predmet naše slutnje, nego posljedica skrajnjeg uvjerenja. Tako, usprkos očitosti dekristijanizacije, rastu sumnje u njezin realni domašaj. Sve karte u rukama nitko nema.

Uostalom, kad bi izvodi o simptomima dekristijanizaciji u potpunosti i stajali, još uvijek ostaje otvoreno pitanje njihove stvarne relevantnosti za naš religiozni život. Sva istinitost procesa suvremene dekristijanizacije počiva na pretpostavci da je religiozna istina dohvatljiva samo u religioznoj ekspresiji. Ako se druga, manje duhovna ljudska izražavanja odupiru kvantifikaciji, religija će to činiti na poseban način, jer je za nju takav kriterij najmanje podoban. A upravo dijagnoza o dekristijanizaciji naše naše civilizacije počiva velikim dijelom na kvantitativnoj verifikaciji.

Kvantifikacija je kriterij pada vjerske prakse, a taj pad prvi je simptom dekristijanizacije. Najegzaktiji po obličju, ali najudaljeniji od intimnosti vjere. Pod vjerskom praksom podrazumjevamo redovito prisustvovanje nedjeljnom bogoslužju. Međutim, posjećivanje crkve nije i ne može biti indeks čistoće religioznog čuvstva i religiozne vitalnosti jednog naroda, župe ili pojedinca. Izvanjsko prakticiranje vjere jamči samo za vjernost običajima, a ne za vjernost vjerskom uvjerenju i vrlinama, za konformizam, a ne za autentičnost. Stoga treba reći da je posjet nedjeljnoj misi prije pokazatelj poslušnosti crkvenom autoritetu, nego pokazatelj intimnog religioznog osvjedočenja, pa se, dakle, u stvari i ne radi toliko o indikatoru globalne religioznosti, koliko o efikasnosti pokoravanja jednom eklezialnom propisu. Ovdje treba upozoriti na jednu važnu povijesnu okolnost. Nekada je nedjeljni vjerski obred imao šire sociološko značenje od svojega religioznog sadržaja. Misa je u seoskoj sredini bila sve: drama, opera, koncert, škola, spektakl, zabava, prilika za susrete, zajedništvo, pa nije čudno što je zadovoljavala mnoge čovjekove nereligiozne potrebe. Kad su te drugotne funkcije otpale i dobile kulturnu samostalnost, odalečili su se od crkve svi oni koji

su do tada u njoj tražili nešto drugo osim ispunjenja svojih vjerskih želja. Iz toga slijedi relativnost izvanjskog kriterija, jer, kao što prije dolazak u crkve nije bio apsolutni kriterij religioznosti, tako danas izostanak iz crkve ne mora biti apsolutni kriterij nereligioznosti. Tu se onda otvara mnogo kritičniji i općenitiji razgovor o ulozi rituala u religiji i religioznosti.

Iz povijesti znamo da nema religije bez rituala. Dapače, ritual je u toliko mjeri bitna značajka religije da se religija često definira samim ritualom. Obred je društveni realitet vjere, njezin jedinstveni jezik. Zacijelo, religija je uvijek i prije svega neko najintimnije unutrašnje čovjekovo čuvstvo, ali ono nikada ne živi bez izvanjskog očitovanja, pa može biti spoznatljivo tek po tom realnom i djelatnom iskazu. Kako su te tvrdnje u fenomenologiji i psihologiji religije dobro poznate, ne treba ih ovdje šire obrazlagati. Ali time nije sve rečeno. Rituala ima više, i nije svaki ritual religiozan. Naprotiv, posljednjih je mnogo manje nego što bi se očekivalo. Povijest zna za tabuistički, magički i religiozni ritual¹, a njihovo značenje nije isto. U prvom se čovjek bijegom od božanstva izbavlja od tjeskobe, u drugom potkupljuje numinozne moći, a u trećem participira na arhetipskim gestama iskonskog stvaranja bića. Prvi i drugi smjer razvoja rituala znače degeneraciju religiozne baštine, jer magijski obred svodi religiju na puki niz formalnosti bez ikakva odnosa s unutrašnjim vrijednostima i intimnim raspoloženjima duše, prazni sakralne pokrete od mistične supstancije. Stalnim ponavljanjem nestaje religioznog smisla iz obreda, jednako kao što raste svjetovna moć poznavaoaca tajnih magičnih rituala². Stoga, treba stvar ovaako formulirati: *nema religije bez kulta, ali može postojati kult bez religije*. Tu je srž problema, a ne u nijekanju izvanjskih realiteta religije. Ritual je jednako sredstvo religioznog govora kao i zapreka tom govoru, potraga za božanskim i prazno opetovanje božanskih imena. Ako zahiri u običnu rutinu, obred zatvara mogućnost pristupa sakralnom biću, suzujući mnoge prilike za njegov odaziv. Tako, umjesto da bude »radikalno i totalno Drugo« (*Ganz Anderes*), religija postaje »svakidašnje isto«. Može se ići, dakle, dalje i ustvrditi da ritualno može opstojati bez sveze sa sakralnim, što Radin naziva »definitivnom laicizacijom ritualne drame«³. U tom slučaju obred ne implicira niti elementarno iskustvo transcendentnog, nego samo iživljava njegov puki oblik.

Ako stvari tako stoje, onda nije dovoljno pitati da li se suvremeno kršćanstvo iscrpljuje u redovitom prisustvovanju nedjeljnim obredima od strane njegovih vjernika, nego treba još pitati kako kršćanstvo živi taj obred, jer se on može i areligiozno živjeti. Izvršavanje vjerskih dužnosti može biti jedno religiozno vladanje, ali također i jedan posve magični čin. A nije teško zapaziti da baš religiozna ponašanja koja u sebi nose najviše magijskih elemenata, kao što su narodne pobožnosti,

¹ Jean Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris, 1958, str. 500; Jean Cazeneuve, *La mentalité archaïque*, Paris, 1961, str. 75; Henri Maurier, *Essai d'une théologie du paganisme*, Paris, 1965, str. 70

² Lucien Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris, 1963, str. 115; Adolphe E. Jensen, *Mythes et Cultes chez les peuples primitifs*, Paris, 1954, str. 95.

³ Paul Radin, *Primitive Religion*, New York, 1957, str. 290.

danas doživljavaju najbrži nestanak — u prilikama urbane i tehnološke zbiljnosti.

Ovdje bi trebalo upozoriti na još jedan relativizam, o kojemu je pisao Desroche⁴; uvažiti postojanje ne samo eventualne nereligioznosti u religioznoj praksi, nego i onoga što jest ili bi moglo biti religiozno u odbijanju religiozne prakse. Sama vjera često zabranjuje vjerski obred. U katolika je krštenje djece kriterij religiozne prakse, dok je u anabaptista odbijanje krštenja tek pravo vjersko držanje. Neke ruske sekte definiraju sebe neprihvatanjem molitve, dok je u kveкера religiozna dužnost smetati službene obrede, jer je njihov jedini obred — obred šutnje. Isus stavlja u pitanje hram, a sv. Pavao ritual obrezanja. Taj relativizam je posebno važan pri ocjenjivanju vjerske prakse: redovito pohađanje crkve u nedjelju i blagdane nema istu važnost u katolika i protestanata, pa nizak postotak ispunjenja vjerskih obveza ne mora uvijek značiti opadanje religioznog osjećaja, nego često može biti posljedica veće prisutnosti protestantskog pučanstva.

KRISTIJANIZACIJA URBANIH I TEHNIČKIH PROSTORA

Ovaj kratki izlet u područje fenomenologije religije nije učinjen s namjerom da se stave u pitanje istraživanja i omalovaže rezultati sociologije o suvremenom fenomenu dekristijanizacije. Raspravu o ritualu treba više shvatiti kao plediranje na otvorenost, nego kao kritiku. Uostalom, ta bi kritička preuzetost bila pogrešna, jer brka dvije znanstvene discipline, koje se između sebe suprotstavljaju dvjema različitim metodološkim pristupima religioznoj zbilji. Stoga problematizacijom rituala želimo samo ublažiti eventualnu apodiktičnost tvrdnji sociologije religije, a istodobno istaknuti njezine stvarne domete, koji ostaju u dohvatu vjerojatnoće, što svakoj znanosti priliči.

Sada se opet moramo vratiti sociologiji religije i njezinim dostignućima, ali s novim pitanjem: Ne nalaze li se možda unutar samog procesa dekristijanizacije njemu suprotne tendencije kristijanizacije, koje i sa sociološkog stajališta problematiziraju fenomen dekristijanizacije, pa time otvaraju nova obzorja u religiji industrijske civilizacije?

Odgovor dolazi na kraju, premda već samo pitanje uključuje jedan sasvim precizan program otkrivanja naličja fenomena dekristijanizacije. Lice smo vidjeli.

Demitizacija srednjovjekovnog sociološkog kršćanstva

Da bi se mogla uvjerljivo obraniti teza o dekristijanizaciji suvremenog svijeta, treba prethodno dokazati tezu o kristijanizaciji starog svijeta, jer jedno zavisi od drugoga: dekristijanizirati se može tek nešto što je prije bilo kristijanizirano. A upravo je ta kristijanizacija prošlih vremena danas vrlo prijeporna i povijesno neizvjesna, pa time i njezina suvremena izvrnuta slika negacije.

Od svojih početaka kršćanstvo ne slijedi liniju uzlaza, ono ne ide od manje savršenog prema više savršenom stanju. Srednjovjekovne kronike

⁴ Henri Desroche, *Sociologies religieuses*, Paris, 1968, str. 49.

pune su svjedočanstava o dubokoj religioznosti naroda, ali također o njegovim ispadima nevjerovanja, ravnodušnosti i skepticizma. Klasičnoj viziji »vijeka vjere«, s jedne strane, i »moderne nevjere« s druge, treba suprostaviti realistički prizor povijesne nestalnosti i izmjenjivanja: u XII i XIII st. hereze, u XIV i XV st. neredi u Crkvi, ratovi i epidemije, u XVI st. krize i metež, u XVII st. skepticizam. Ako se vratimo stoljećima srednjovjekovnog kršćanstva, nalazimo li u Francuskoj kršćanstvo? — pita se veliki francuski povijesničar i sociolog Gabriel Le Bras i odgovara da će, premda mnogi potvrdno misle, njegovo stajalište biti suprotno, jer ono u cjelini znači prosvjed protiv idilične slike srednjovjekovnog kršćanstva, iako u isto vrijeme izražava poštovanje prema civilizatorskoj ulozi Crkve, koja je golema i neosporna. Štoga treba reći da je iskaz o »sveopćoj i gorljivoj vjeri starih vremena« zapravo jedan mit, nastao u Francuskoj poslije revolucije 1879. godine, a predočen u predrasudi da je do XIX stoljeća kršćanstvo vladalo na svim područjima, u svim klasama i kod svih generacija.⁵ Doista, u prošlosti je opstojala moćna kršćanska tradicija, podržavana od jakih institucija, ali jednako i jedna tradicija indiferentnosti i neprijateljstva, pa, premda manje živa od prve, demantirala je ona svaki prizor savršene realizacije vjerskog života.

Tako dolazimo do druge točke. Ako isključimo sve ono što se otvoreno opiralo kršćanstvu u prošlosti, ostaje još uvijek otvoreno pitanje koliko je to isto kršćanstvo zaista kršćanski živjelo svoju vjeru. U to vrijeme, bez sumnje, Crkva posjeduje jedan religiozni monopol i vremenitu moć, ali: može li se zato tvrditi da je narod »kristijaniziran«? Ovdje su istraživanja Gabriela Le Brasa nenadomjestiva. Prema njegovu mišljenju vjerske radnje bile su izvršavane u ozračju trostruka utjecaja: Crkve, države i društva. Makar se može, u širem smislu, govoriti o crkvenoj juridičkoj prisili, arhivi duhovnih stolova pokazuju rijetkost takvih slučajeva. U dijecezi Sens, nadbiskup Jean — Joseph Languet otvorio je 1. prosinca 1746. godine registar sudskih presuda na 76 stranica, posebice za slučajeve kada će se »raditi o osobama koje nisu izvršile uskrсну dužnost pričesti i koji će biti pozvani pred sud«. Taj registar sadržava svega 4 valjane osude, od kojih 3 zbog izostanaka, a sve u dugom razdoblju od 24. prosinca 1746. do 19. siječnja 1748. godine. Nešto je, međutim, određenija državna prisutnost u crkvenim poslovima, premda na indirektan način. Država nije vodila brigu o izvršavanju nedjeljnih i blagdanskih obveza vjernika, ali je u te dane osiguravala red u crkvi i mir ispred crkve, zabranjivala krčmarima primati goste u vrijeme vjerske službe, smatrala nedopuštenim rad i trgovinu, sajmove i profane zabave. Te odredbe nisu bile mrtvo slovo na papiru pa su kazne česte, ali novi prekršaji još učestaliji, što je dovelo do toga da su se župnici počeli žaliti na blagost sudskih odluka. Ako je crkvena prisila bila rijetka a državna malo djelotvorna, društvena prisila zacijelo je najjača. Sela i obitelji branila su tvrdoglavom upornošću svoje plemenske običaje, djedovske navike, duhovnu baštinu i sakralno pokuć-

⁵ Gabriel La Bras, *Études de sociologie religieuse, De la morphologie à la typologie*, Paris, 1956, str. 780; Gabriel Le Bras, *Déchristianisation, mot fallacieux*, »Social Compass«, X, 6, 1963, str. 445—452.

stvo⁶. Ritualna praksa bila je dio lokalnih navika, pa mnogi govore o izvanjskoj religioznosti, koja je više običaj nego zrela i aktivna vjera, običaj koji uključuje mnogo vanjskog sjaja, ali malo religiozne kulture, egzistencijalne upitnosti i traženja transcendentnog spasa. U toj religiji ima mnogo praznovjerja i magije, daje se važnost oprostima, relikvijama, blagoslovu polja, životinja i kuća, prevladava sekundarna pobožnost koja živi u kultu svetaca, tradiciji, svečanostima seoskog zaštitnika, legendama, pričama i fanatizmu poganske zatvorenosti i kastičke nesnošljivosti.

Religija je u funkciji društvene kohezije, a ne unutrašnje preobrazbe. Stoga ovu religioznost treba definirati: malo militantnog bezboštva, gorljiva manjina koja se nije konstituirala u društveno tijelo, zajednička vjernost Crkvi, očitovana u pričestima i na blagdanskim misama, zajedništvo iskrena vjernost, ali u najvećem broju slučajeva pasivna vjernost, polu-profana, i, konačno, opći konformizam koji daje temeljni ton svemu tome kršćanstvu⁷. Vjerske navike postaju važnije od vjerskog uvjerenja, pa vanjski znakovi vjernosti ostavljaju utisak potpune kristijanizacije naroda, iako iz povijesne perspektive treba nužno pitati: je li to kršćanstvo zaista religija uvjerenja ili vjerska navika, da li je to pokoravanje običaju ili aktivna osobna pobožnost? Kad to pitamo, već mnogo činimo: dovodimo u sumnju idilični prizor potpune kristijanizacije naroda u kršćanskoj prošlosti.

Tako na jedan paradoksalan i neočekivan način prošla kristijanizacija stavlja pod znak pitanja sadašnju dekrizacijaciju.

Raspadanje sociološkog kršćanstva u industrijsko-urbanoj situaciji

A upravo se ovo sociološko kršćanstvo u svojem povijesnom totalitetu — izraslo na tlu seoske tradicije i ostvareno pod otkrilem eklezijalne i državne prisile — prvo susrelo s modernim svijetom grada i industrije. Zbog mnogih razloga, taj susret je bio presudan za konačnu istinu o sociološkom kršćanstvu, jer je od njega izašla na vidjelo dana sva površnost vjerskog uvjerenja i mizerna razina zbiljske kristijanizacije. Čim je nestalo društvene kontrole i juridičke prijetnje, čim su stoljetne vjerske navike izgubile svoju neposrednu vrijednost i smisao, čim je korist od privrženosti tradiciji nestala — kao kula od karata raspalo se sociološko kršćanstvo. Pokazalo se tek tada koliko je to kršćanstvo bilo društvena navika, a koliko osobno uvjerenje. Povezana s tradicijom, religiozna praksa je podržavana od društvene sredine tako da je s vremenom postala uvjet osobnog napretka. U gradu, međutim, popadali su svi ti oslonci i potpore ambijenta i tradicije, običaji su postali drugi i čudni, koristi više nije bilo, čovjek je ostao sam i njegova odlu-

⁶ Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse, Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Paris, 1955, str. 245—247. Do nedavna je u Latinskoj Americi vladao sličan običaj, koji je i danas mjestimice ostao. U svakoj općini postoji dvostruka hijerarhija, crkvena i državna, ali su mjesta između ovih hijerarhija uvijek zamjenjiva. Pored toga, civilna vlast zadržava i jednu religioznu funkciju: npr., upravitelj III gubernador ima pravo i dužnost budno paziti da nitko ne psuje i ne hui na Boga javno, da roditelji daju krstiti svoju djecu, da svi prisustvuju vjerskoj pouci i nedjeljnom bogoslužju. Hervé Carrier-Emile Pin, *Essais de sociologie religieuse*, Paris, 1967, str. 434.

⁷ Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse, Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Paris, 1955, str. 245; Alfredo Nesi, *Industrializzazione e paganesimo*, »Testimonianze«, 31, 1961, str. 21—30.

ka počinje vrijediti onoliko koliko vrijedi njegovo uvjerenje. Izdržalo je samo ono što je bilo kršćansko, sve ostalo nestalo je u vrtlogu gradskog života.

Napravili bi pogrešku i nepravdu kada bi pripisali krhkostima kršćanstva svu odgovornost za suvremenu dekristijanizaciju. Uostalom, pravo govoreći, sociološko kršćanstvo i nije pravo kršćanstvo, barem ne u svojem najekstremnijem obliku, pa se njegov nestanak može prije nazvati otkrivanjem nečega što nije postojalo, nego propadanjem nečega što je bilo. Zato bi stvar trebalo možda pogledati i s gledišta fizičkog susreta seoskog kršćanstva s gradskim represijama. Seljaci su psihološki i sociološki bili pripremani za male seoske kušnje, a ne za velike gradske novosti, zato je i susret s gradom bio za njih često previše drastičan i grub, posebno za njihovu kulturnu zrelost, koja je na razini adolescencije. Nije, dakle, u pitanju samo izmjena mjesta stanovanja i zanimanja, nego više preokrenutost slike svih značenja i vrednota života. Bio je to radikalni prekid s jednim svijetom i izgubljenost u drugom svijetu, drama civilizacije koja prelazi iz ruralne kulture u urbanu i industrijsku. Od toga su susreta onda sve tradicionalne vrijednosti izašle ugrožene, a ne samo one koje su vezane za religiju. Kao posljedicu tih i drugih raskida s religiozno-moralnim tradicijama, imamo, npr., zasvjedočenu pojavu masovne mladenačke delikvencije i prostitucije u gradovima, ali ponajviše od osoba koje su u grad doselile. Brojevi su rječiti: u Milanu velika većina prostitutki je iz južnih krajeva Italije, kao što također iz tih ruralnih područja dolazi najveći broj prijestupnika⁸. Što zapravo znači ova činjenica, kada se zna da ti krajevi ne poznaju slična ponašanja i zločine, nego baš to da grad razbija u prvom sudaru jedan ekvilibrij, dobro njegovanu društvenu ravnotežu, tradicionalno psihološko i moralno ravnovjesje. Ako se to može kazati za moralno vladanje, još prije se mora ustvrditi za religiozni život, dakako više za sociološko kršćanstvo, manje za autentičnu vjeru. Stoga, danas mnogi sociolozi predlažu eksplikaciju religiozne krize kao tipične »krize prijelaza« od ruralne civilizacije na urbanu i industrijsku civilizaciju. Upravo taj prijelaz, koji je vrlo oštar i opor, nepovoljna je okolnost za svaku religioznost, posebno za onu koja sociološki egzistira kao društvena kohezija. Nepripremljenost useljenika na gradski život, glavni je razlog njihove religiozne dezorijentacije. Stoga Emile Pin sugerira postavku: ne guši grad kao takav religiozni duh, nego čovjekovo boravište u gradu bez pripreme i bez dužne integracije. A upravo je sva naša civilizacija u svojem prvom industrijskom razdoblju migracijska, nestabilna, neintegrirana, jer još nije prešla u sjedilačku civilizaciju. Može se zato reći da je nedovršenost urbane civilizacije prvi razlog suvremene vjerske krize i fenomena dekristijanizacije. To će onda imati odjeka na vjersku praksu, jer tamo gdje je imigracija veća, tamo bi ispunjavanje vjerskih dužnosti moralo biti manje, kao i obrnuto, tamo gdje je imigracija manja, tamo bi ispunjavanje vjerskih dužnosti moralo biti redovitije. Sociološka istraživanja su to zaista pokazala, verificirajući očitu interakciju između kulturnog života i migracije, što je vidljivo iz jednog

⁸ Silvano Burgalassi, *La Chiesa italiana tra passato e futuro*, Roma, 1971, str. 22.

pregleda o pohađanju nedjeljne mise u velikim evropskim gradovima u 1960. godini⁹:

Gradovi	građani	stranci
Pariz	15,0%	9,8%
Lyon	24,0%	9,0%
Bruxelles	18,5%	4,5%
Nizza	15,0%	10,8%

Utvrđeno je, dalje, da manje ili ništa prakticiraju svoju vjeru ne oni koji žive u gradu više generacija, nego baš oni koji, rođeni na selu, prelaze živjeti u grad, tražeći u njemu zaposlenje i zaradu, pa se ne uspjavaju do kraja integrirati u urbani život, jer su naglo i bez priprema u nj usađeni. Odrasli muškarci rođeni na selu prakticiraju svoju vjeru u gradu u omjeru od 13%, a oni rođeni u velikom gradu 30% i u malom mjestu 25%.¹⁰ To znači da mjesto rođenja igra vrlo određenu ulogu, jer odslikava na gradskom prostoru intenzitet religiozne praktičnosti, pa će gradska područja koja nastanjuju doseljenici, kao što su periferijske četvrti i novogradnje, manje prakticirati od etabliranih gradskih dijelova.

Razloge, dakle, za opadanje religioznog života u gradu treba također tražiti u toj iskorijenjenosti vjernika iz sredine u kojoj su rođeni i odgojeni, i u njihovu naglom premještanju u novu urbanu situaciju, koja je dovoljno hostilna i agresivna da im ne dozvoljava brzu psihološku i društvenu integraciju. Dapače, ako je nova sredina potpuno religiozna, useljenici pokazuju jednako ponašanje u pogledu ispunjavanja vjerskih dužnosti kao i kad je ta sredina areligiozna. Tako je Kerkhofs¹¹ utvrdio da talijanski i poljski radnici, koji dolaze raditi u rudnike Limbourga, brzo zanemaruju svoje vjerske dužnosti, usprkos činjenici da je ta sredina vjerski aktivna, jer stanovnici Limbourga redovito izvršavaju svoje religiozne obveze. Da stvar bude do kraja potvrđena, pokazalo se da ti isti stanovnici Limbourga prestaju prakticirati svoju vjeru čim napuste rudnike, prijeđu raditi u grad i tamo se nastane. Čini se, dakle, da promjena sredine utječe na religiozna stajališta u tolikoj mjeri da se veliki dio suvremene dekristijanizacije može protumačiti baš tim dinamičkim i migracijskim karakteristikama naše civilizacije.

Sve to dopušta postaviti prognozu o pozitivnoj evoluciji fenomena kristijanizacije. Sigurno, naša civilizacija postat će sve manje teška i iscrpljujuća, nestat će njezina migracijskog statusa, smirit će se rijeke litalaca i seljenika. A s normalizacijom života i privikavanjem na nove vrednote i situacije, treba pretpostaviti da će se stvoriti prilike mnogo sklonije religioznom pozivu i ostvariti povoljniji uvjeti za jedan novi tijek urbane religioznosti.

⁹ Paolo De Sandre, *Sociologia della religiosità, Introduzione al metodo e alle tecniche della ricerca*, Roma, 1967, str. 147.

¹⁰ Émile Pin, *Pratique religieuse et classes sociales*, Paris, 1956, str. 121.

¹¹ Émile Pin — Hervé Carrier, *Essais de sociologie religieuse*, Paris, 1967, str. 238.

Pojavljivanje novih žarišta kristijanizacije u dekristijaniziranim sredinama

Budući da je novi urbani i industrijski prostor dozvoljavao punu osobnu egzistenciju tek onima koji su bili drugačije psihološki strukturirani od ruralnih doseljenika, morao se s vremenom stvoriti takav tip osobne usmjerenosti koji je izdržavao u svim opasnostima i prijetnjama grada. Jači izazovi stvorili su otpornije ličnosti, što međutim, nije bila uvijek samo stvar proste prilagodbe, nego i jačanja unutrašnjih točaka opiranja. Tako smo dobili zrelije i odgovornije osobe, s više autonomije i otpornosti, sposobne za osobni izbor i teško podložne starim običajima. Veći stupanj kulture bio je za ovu kategoriju gradskog pučanstva presudan uvjet za realizaciju spomenutih osobnih kvaliteta, jer su samo osvješćeni pojedinci mogli ustrajati u nezavisnosti od oblića mase i nasilja konformizma.

Druga riječ za tu gradsku kulturu bila je: znanje, obrazovanost, škola i kvalifikacija. Za održavanje industrije i svijeta strojeva tražila se sve veća intelektualna angažiranost, jer danas i najniža zanimanja zahtijevaju neku kvalifikaciju, dakle, ne samo animalnu napetost tijela, nego, također, aplikaciju inteligencije — preciznost, pažnju, snalažljivost, znanje i odgovornost u radu. Zahtjevi veće kvalifikacije i naobrazbe, šireg stručnog znanja i univerzalnog praktičnog iskustva, jednostavno su imperativ razine suvremenog tehničkog napretka, jer nadzirati i održavati komplicirane i delikatne strojeve može samo radnik visoke tehničke kulture. Ta potreba za sve većim kvalifikacijama i znanjem postaje presudna u razvoju moderne proizvodnje, a može imati dalekosežne posljedice za idejni i duhovni radnikov statut¹², jer su sociološka istraživanja pokazala da upravo radnici s većim obrazovanjem, dakle nosioci novih urbanih i industrijskih tendencija, zamjetljivo više prakticiraju svoju vjeru, nego radnici s nižim obrazovanjem. Ta spoznaja je ovdje od središnje važnosti, jer eksplicira nova žarišta kristijanizacije u dekristijaniziranim sredinama.

Ako se izračunaju postoci nedjeljne religiozne prakse u funkciji stupnja instrukcije i naobrazbe, vidjet će se da u gradu najviše prakticiraju vjeru baš najobrazovaniji. Ta tvrdnja provjerena je u vrlo različitim urbanim konstelacijama. Pod tim vidom kontekst Lyona je proučavao Emile Pin, njegovi rezultati su uvjerljivi;¹³ evo ih: prvi stupac pokazuje vjersku praksu odraslih muškaraca, drugi njihovih žena.

Osnovna škola bez diplome	9,9%	14,0%
Osnovna škola s diplomom	13,8%	21,1%
Niža srednja škola s diplomom	21,7%	34,8%
Tehnička škola s diplomom	30,0%	37,6%
Srednja škola bez diplome	32,8%	52,0%
Srednja škola s ispitom zrelosti	50,0%	50,0%
Sveučilište s diplomom	57,0%	88,0%

¹² Jakov Jukić, *Automatizirani čovjek*, »Crkva u svijetu«, 1970, 2, str. 117.

¹³ Emile Pin, *Pratique religieuse et classes sociales*, Paris, 1956, str. 213.

Slični podaci dobiveni su u Saône-et-Loirei u Francuskoj i u gradu Charleroi u Belgiji. Istraživanja u Bologni potvrdila su istu tendenciju, jer je u tom gradu Antonio Toldo utvrdio da između onih koji imaju osnovnu školu prakticira 14,14%, nižu gimnaziju 41,17%, a srednju školu s ispitom zrelosti 60,09%¹⁴. Jedan Gallup iz 1954. godine dao je za Sjedinjene Američke Države slijedeće rezultate: *College* 51%, *High School* 47% i *Grade School* 43%, dok su postoci posjeta odraslih katolika nedjeljnoj misi i uskrсноj pričesti u Župi Sv. Augustina u Floridi zasjeđočili sličan odnos prema stupnju naobrazbe¹⁵:

Vjerski čin	nedo- vršena osnov škola	dovršena osnov. škola	nedo- vršena sred. škola	dovršena sred. škola	sveučilište
Nedjeljna misa	58%	71%	78%	85%	85%
Uskrсноna pričest	60%	66%	70%	81%	84%

Rezultatima o uzročnoj vezi naobrazbe i vjerske prakse, suprostavili su sociolozi, međutim, otkriće da su najobrazovaniji ujedno i najbogatiji, pa bi ovaj problem morao potpasti pod šesti simptom dekristijanizacije: *vjera bogatih i nevjera siromašnih*. Istina, poboljšanjem društvenih i gospodarskih uvjeta života raste i vjerska praksa, ali ona jednako raste i izmjenom razine kulture. Naravno, dilema postoji, ali nije nerješiva, pa se uskoro pokazala u nešto drugačijem svijetlu kad su istraživači otkrili da stvarna korelacija između spomenuta dva čimbenika daje redovito prednost čimbeniku naobrazbe a ne bogatstva. Jedina značajka koja, čini se, potpuno izjednačuje sve kategorije vjerskih nepraktikanata (manualni radnici, sitni trgovci i zanatlije, mali činovnici, zaposleni bez kvalifikacija, služinčad) jest baš slab ili nikakav stupanj instrukcije. Pregled nedjeljne vjerske prakse u Lyonu, ovaj put napravljen prema kategorijama zanimanja i struke, daje tome potvrdu¹⁶:

	praktikanti	neredoviti praktikanti	nepraktikanti
Radnici	9,1%	12,4%	78,5%
Trgovci i zanatlije	14,9%	1,5%	83,6%
Namještenici	16,7%	10,2%	73,1%
Upravitelji	34,2%	19,7%	46,1%
Zastupnici i veletrgovci	21,6%	29,7%	48,7%
Viša zanimanja	50,0%	19,4%	30,6%

Odmah upada u oči da trgovci, premda istaknutiji na ljestvici bogatstva, ne dijele jednako mjesto u veličini postotka ispunjenja vjerskih dužno-

¹⁴ Antonio Toldo, *La pratica domenicale nella diocesi di Bologna*, Bologna, 1960, str. 72.

¹⁵ George Kelly, *Catholics and the practice of the Faith*, Washington, 1946.

¹⁶ Émile Pin, *Pratique religieuse et classes sociales*, Paris, 1956, str. 190; Sabino S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano, 1966, str. 260.

sti. Vjerska praksa trgovaca čini se relativno nedovoljna, pa predstavlja neko odstupanje od pravila da veća imućnost povlači za sobom uvijek i veći odaziv u izvršavanju religioznih dužnosti. Međutim, protivno tome pravilu, svega 21,6% veletrgovaca obavlja redovito čine svoje vjere, iako bi trebalo očekivati da to bude iznad 40%. A upravo su trgovci u svojem obrazovanju osjetno manje instruirani od ostalih zanimanja, što znači da u naobrazbi treba prije svega tražiti ono temeljno određenje s kojim je religiozna praksa najuže povezana, povezana više nego i s jednom drugom promjenljivom veličinom utjecaja. Taj kompleks utjecaja je sigurno vrlo zamršen i suptilan, pa valja pretpostaviti da su i druga određenja — obitelj, spol, klasna pripadnost, vjerska pouka — u nejednakoj mjeri uvijek prisutna, posebno utjecaj blagostanja, ali će u jednoj povijesnoj i dinamičnoj perspektivi čimbenik obrazovanja dobivati sve više na važnosti, pokazujući se kao temeljan i neotklonjiv.

Sve nam to dopušta da predložimo neke zaključke. Bilo bi preuranjeno reći da naobrazba sama po sebi donosi povećanje religijskog opredjeljenja. Teoretski ona to može proizvesti, praktički ne mora. Zašto? Urbaniziranom čovjeku se samo pruža veća mogućnost izbora, ali ne i sam izbor, taj čovjek je, naime, kritičniji i više znade, slobodniji je i autonomniji; no da li će baš zato odabrati religiozni životni nazor, to opet zavisi od njegovog izbora i niza nepredvidljivih uzroka. U svakom slučaju, treba pretpostaviti da će u industrijskoj civilizaciji opća naobrazba i kultura rasti, a time i prostor slobode za autentičnu religiju.

Ova urbana religioznost, nastala i ojačala u neprilikama gradskog života, znači otvorenu negaciju sociološkog kršćanstva. Ona je, barem u prvom razdoblju, vezana uz osobni izbor i slobodu, nije nametnuta društvenom prisilom, zrela je i promišljena, što u osnovi pokazuje da više iz kulture izlazi, nego što iz straha raste. Činjenica da odrasli muškarci rođeni u gradu više prakticiraju vjeru od onih rođenih na selu, upućuje na misao da je gradsko pučanstvo tek u stabilnosti i integraciji s novim industrijskim društvom doživjelo vjerski zamah, pa da su stoga krive one zamisli koje u većoj industrijalizaciji i urbanizaciji vide isključivi razlog za pojavu suvremenog fenomena dekristijanizacije. Čini se da je baš obratno, jer tu zamisao demantira porast vjerske prakse u onih kategorija koje su najviše urbanizirane i tehnizirane. Istraživanja su pokazala da rukovodioci poduzeća i inženjeri čine najpraktičniji dio gradskog pučanstva, iako bi oni, prema zamisli sociološkog determinizma, morali biti prve i najveće žrtve racionalizma i urbanizacije. Porast religioznosti kroz medij kulture i znanja jamstvo je da se kršćanstvo duboko ukorijenilo u samo izvorište dekristijanizacije, te da se na prijelomu iz ruralne u urbanu civilizaciju mogu očekivati drugačiji i novi pravci razvoja religioznosti.

Svijet sutrašnjice bit će svijet učenosti i blagostanja. Premda se do sada razvoj industrije kretao u podneblju siromaštva i neznanja, danas je već drugačije. Traži se znanje, a ne samo fizički rad, odgovornost, a ne poslušnost, refleksija, a ne ponavljanje, pažnja, a ne navika. Nije čudo da će se to tražiti isto i u religioznosti. Radništva je u klasičnom smislu, sve manje, broj zaposlenih u industriji naglo opada radi uvođenja automatizacije, povećava se tercijarna djelatnost, a u industrijskim zemlja-

ma siromaštva polako nestaje. Ako su siromaštvo i neznanje u razdoblju prijelaza iz ruralne u industrijsku civilizaciju bili prilika za propast sociološkog kršćanstva, onda će bogatstvo i obrazovanje možda biti sutra izvor slobode za urbano kršćanstvo. Ono će sigurno imati i tu prednost, što će uvijek biti posteriorno tehnološkom iskustvu, dakle potpuno svjesno granica ljudskog znanja i s ljudskom moći nedostiživosti apsolutnog spasa. Ruralnom kršćanstvu, koje se trošilo u uzaludnom dijalogu s prirodom, tražeći sakralnost u prirodi, a ne u čovjeku, gradsko kršćanstvo suprostavljala otvoreni dijalog iskrenosti, koji se danas lomi u tegobnom i uvijek novom raspoznavanju sudbine u slobodi.

Fenomen urbanog kršćanstva u Sjedinjenim Američkim Državama

Simptomi kristijanizacije mogu se sažeti u nekoliko točaka: dvojbenost ruralne kristijanizacije kao pretpostavke za suvremenu dekristijanizaciju, vjerska kriza kao posljedica krize prijelaza iz seoske u gradsku civilizaciju, povećana religioznost u integriranog urbanog stanovništva u usporedbi s onom u doseljenika, obrazovanje i bogatstvo kao uvjet razvoja suvremene industrije, ali zato i razlog oživljavanja jednog slobodnog i manje sociološki opterećenog kršćanstva. To su, dakle, neke bitne točke ove evolucije. Ako one stoje, onda bi trebalo nužno očekivati, po pravilima svake logike, da će visoko industrijalizirane i urbanizirane zemlje pokazivati najpozitivniji trend razvoja religioznosti. Istraživanja pokazuju da to zaista stoji, što ima, međutim, ne samo značenje sažimanja nepovezanih simptoma kristijanizacije u jedan vidik, nego se tek tim zapravo šire i sociološki provjerava njihova ukupna povijesna izvjesnost.

Kad bismo pretpostavili postojanje jednog ireverzibilnog procesa dekristijanizacije, teško da bismo mogli protumačiti fenomen američkog kršćanstva. Zemlja potpune industrijalizacije i urbanizacije, najmanje je zemlja potpune vjerske obamrlosti. Od početka XX stoljeća svjedoci smo prave invazije religije u društvenom životu. Taj fenomen obnove i buđenja religioznosti u Sjedinjenim Američkim Državama postao je pravi eldorado za sociološka istraživanja, posebice zato što on stavlja u sumnju temeljitost teze o dekadenciji sakralnoga u industrijskoj civilizaciji. Što je međutim novo, to je činjenica da je ta religioznost vrlo vitalna i praktična, jer su, u usporedbi s onim što se događa u Evropi, američki kršćani praktičniji u vjerskom ritualu. Evo nekoliko podataka.

Istraživanja iz 1953. godine, pokrenuta od *Catholic Digest*, pokazala su da 73% Amerikanaca aktivno pripada nekoj Crkvi, dok je godinu dana poslije *Gallup* na isti upit dobio pozitivan odgovor od 79%. Religiozna praksa je stalna i redovita, ona ne pokazuje tendenciju pada kao u Evropi, dapače se osjeća blagi uspon, što potvrđuju podaci *Gallupa* o vjerskoj praksi: u 1939. godini 41%, u 1940. godini 37%, u 1942. godini 36%, u 1947. godini 45%, u 1950. godini 39% i u 1954. godini 46%¹⁷. Jedan komparativni pregled, koji je također izradio Argyle, vezujući se na rezultate istraživanja između 1948. i 1952. godine, otkriva koliko

¹⁷ Michael Argyle, *Religious Behaviour*, Glencoe, 1959, str. 29.

je religioznost u Sjedinjenim Američkim Državama kompletnije od one u Engleskoj¹⁸:

	Engleska	Sjed. Američke Države
Članovi Crkve	21,6 ⁰ / ₀	57,0 ⁰ / ₀
Pohađanje nedjeljne vjerske službe	14,6 ⁰ / ₀	43,0 ⁰ / ₀
Vjerovanje u drugi svijet	47,0 ⁰ / ₀	72,0 ⁰ / ₀
Izjava o pripadnosti nekoj Crkvi	90,5 ⁰ / ₀	95,0 ⁰ / ₀

Uvjerljivija se slika dobiva kad se kompariraju podaci o religioznoj praksi u gradovima Evrope i Sjedinjenih Američkih Država. New York, prema Françoisu Houtartu, pouzdano bilježi broj od 30⁰/₀, dok je u drugim gradovima, treba pretpostaviti, taj postotak mnogo veći, od 60 do 65⁰/₀. Prema drugim procjenama San Francisco dosiže 35⁰/₀, Los Angeles 40⁰/₀, New Orleans 46⁰/₀, Bloomington 75⁰/₀, a neki manji i srednji gradovi do 90⁰/₀. Osim toga, za razliku od Evrope, Amerika ne zna za tako velike razlike u izvršavanju vjerskih obveza između muškaraca i žena, odraslih i djece, grada i sela.¹⁹ U Sjedinjenim Američkim Državama ta su protuslovlja blaža i manje istaknuta.

Američko kršćanstvo je vitalno i aktivno, osobito njegov katolički dio. Raspoređeni između 120 biskupija i 56000 svećenika, katolici danas čine blizu trećinu pučanstva, vode 950 bolnica i tisuće karitativnih ustanova. Njihova je inicijativa u kulturi, znanosti, društvu i politici prva. Crkva drži 10.000 osnovnih škola, 2.500 srednjih škola i 285 sveučilišta ili colleges. Čitav komplicirani sustav katoličkih škola funkcionira danas u ovoj zemlji, regrutira najtalentiranije učenike, daje najbolje stručnjake. Škole žive od darežljivosti katolika, dobročinstava vjernika i ustrajnosti 170.000 crkvenih osoba koje rade na ovim školama. Život župa je luzoran, sudjelovanje je veliko, vjerska kultura primjerna. No to nije sve. Najvažnije je da taj katolicizam nije ruralan, nego izrazito urban. Vjerska karta pokazuje da se katolicizam koncentrirao u velikim gradovima uz Atlantik, kao i u urbanim oblastima Chicaga i Los Angelesa. A te tri urbane regije su u središtu jednog procesa kourbanizacije, koji znači grupiranje više gradskih aglomeracija u jednu zajedničku industrijsko-gradsku cjelinu. Najnovija sociološka predviđanja navješćuju da će 90⁰/₀ američkog pučanstva moći biti smješteno u tim moćnim područjima kourbanizacije. Međutim, upravo u tim regijama kourbanizacije katolici su u brojčanoj premoći. Zato je američki katolicizam tipično gradska tvorevina, a ubuduće će to biti još više. Katolici su prihvatili strukture, mentalitet, vrednote i kulturu grada. Od 54⁰/₀ svega pučanstva koje živi u većim gradovima, više od 85⁰/₀ katolika ima svoje boravište u gradu, dok je taj broj u protestanata 46⁰/₀. Vrlo mali postotak katolika pripada seoskoj sredini, svega 8,5⁰/₀, prema 20⁰/₀ u protestanata²⁰. S druge strane, katoličko stanovništvo je blisko radništvu, pa nema one odioznosti prema feudalnoj Crkvi, kao u Evropi. Nemože se, dakle, reći da se američki katolici nalaze na rubu grada i industrije,

¹⁸ Nav. dj., str. 35.

¹⁹ François Houtart, *Parish Survey in Chicago*, New York, 1953.

²⁰ Herve Carrier — Emile Pin, *Essais de sociologie religieuse*, Paris, 1967, str. 415—420.

naprotiv oni se opasno približuju samom središtu. Ako se to nastavi, trebat će otpisati mnoge brzoplete zaključke, jer se ovdje nalazimo pred kršćanstvom koje je istodobno gradsko i praktično.

Teško je točno odrediti razloge tome uspjehu katolicizma u Sjedinjenim Američkim Državama. Možda su oni ponajviše povijesni, jer je društvena i vjerska povijest te zemlje zaista jedinstvena i neobična. Neki događaji i okolnosti nemaju nikakve sličnosti sa zbivanjima u evropskoj povijesti: neprisutnost feudalizma i njegova sociološkog kršćanstva, od početka odvojenost Crkve od države, nepostojanje krupnijih ideoloških pokreta i, konačno najvažnije, stalna skrb i prisutnost Crkve u svim događajima stvaranja novog društva. Ta briga pratila je doseljenike, pomagala im i podržavala u teškim vremenima prve adaptacije, tako da je Crkva dobivala na ugledu u društvu, osobito zato što je doseljenicima pribavljala svećenike njihova porijekla, jezika, kulture i navika. Doduše, doseljenici su brzo gubili jezik i običaje, ali su zadržali svoju religiju, jer im je ona bila najdragocjenija pomoć u prijelazu iz starog u novi način života. Crkva je činila baš ono što je u Evropi propustila napraviti: bila je brižni čuvar ljudskih slabosti na prijelazu iz ruralne u urbanu civilizaciju.

Potrebno je ukratko spomenuti da već mnoge druge visoko tehnicizirane i urbanizirane zemlje pokazuju sličan rast religioznosti kao i Sjedinjene Američke Države, ali ne u tolikoj mjeri i sa znatnim zakasnjeljem, što upućuje na misao da je možda tek sada u njih nastupio potpuni prekid s tradicijama ruralne kulture i da predstoji jači utjecaj američkog načina života. U Amsterdamu vjerska praksa ide do 50%, a slično u nekim Njemačkim gradovima: Osnabrück 59,1%, Münster 52,1%, Regensburg 46,8%, Friburg 40,0%, Bonn 39,6% i Kassel 37,2%. Prema nekim globalnim pokazateljima iz 1948. godine u Njemačkoj prisustvuje nedjeljnom bogoslužju 47,3% ukupnog pučanstva zemlje. Austrija i Belgija bilježe jednako visok postotak, dok u Švedskoj samo katolici aktivno prakticiraju, ali prosjek ispada ipak vrlo skroman radi brojčane premoći drugih konfesija, koje vjerskim obvezama ne daju istu važnost.

Oduštali bismo od temeljne zamisli našeg prikaza kada bismo ovdje zastali s opisom, jer ta temeljna zamisao glasi: *stalno problematizirati biće religije u povijesnom vremenu*. A problematizirati biće religije u visoko urbaniziranim sredinama znači otkriti i drugu stranu medalje, pokazati, naime, kako nisu svi jednako oduševljeni s fenomenom vjerske eksplozije u tim sredinama, posebno ne u Sjedinjenim Američkim Državama, smatrajući da plima vjerske klime donosi i za samu vjeru mnogo više negativnih momenata, nego što bi se to po brojevima i utiscima moglo pretpostaviti. Prije smo pokazali kako mnogi sociolozi upozoravaju na konformistički i apstraktni karakter suvremene religije, posebno u mladim Amerikanaca, čije vjerovanje nema odjeka u praktičnom djelovanju. Vladanje u svijetu nije uvijek u suglasju s moralnim načelima, pa kršćani često u pitanjima segregacije, mješovitih brakova i bračne vjernosti dijele ista životna iskustva s ostalima, dapače u životu su manje tolerantni i etični nego ateisti. Sudjelovanje u sekulariziranim vrednotama svakodnevnog življenja oni nadoknađuju većim konzervativizmom u doktrini. Zato mnogi ovu religiju nazivaju »pri-

vatnom religijom«, jer se ona okreće sebi, a ne bližnjemu, njezino je mjesto u crkvi i obitelji, a ne u poslu i u javnom životu. No te su negativnosti manje-više prisutne u svim religijama i imanentne zbiljskoj realizaciji svake religije. Američkom kršćanstvu, međutim, upućene su ozbiljnije zamjerke radi odstupanja od vlastite religiozne biti, jer se ono, navodno, stavilo u službu svjetovnih ciljeva. Will Herberg pokazuje u svojoj knjizi²¹ kako maksimum religioznosti odgovara u američkom društvu maksimumu laicizacije. Više nego pristajanje uz transcenden-ciju, vjera postaje čimbenik društvene integracije.

Stoga pokret religijske obnove i nije isključivo religiozne prirode. U Američkom pluralističkom društvu tri velike religije — katolicizam, protestantizam i židovstvo — stekle su s vremenom novu funkciju: one su postale tri obvezne kušnje kroz koje prolaze Amerikanci da bi se bolje identificirali sa svojim društvom — to su tri načina da se bude Amerikanac. Religija se asimilirala s *American way of live*, pa biti religiozan znači biti Amerikanac, a biti Amerikanac znači biti religiozan. Američke vrijednosti života izjednačuju se u društvu s kršćanskim vrijednostima, što bitno deformira revolucionarnu novost vjerske poruke. Na vidiku je možda jedno novo sociološko kršćanstvo, koje nameće vjeru radi motiva društvene adaptacije, a ne radi zadovoljenja izvornih čovjekovih potreba, pa Crkva nije, kako pišu Glock i Stark, izvor vrijednosti, nego društvo²². Tako se razvija vrsta novog mesijanizma o američkoj slobodi i demokraciji, koji je vjerski obojen, ali s vjerom nema mnogo veze, premda baš radi svoje vjerske obojenosti tako dobro zamjenjuje svaku drugu nacionalnu ideologiju. Religija je do te mjere postala integralni dio američkog morala da je potpuno neshvatljivo javno očitovanje nevjerovanja, pa Marty primjećuje da u ovoj kulturi »samo bezboštvo loše stoji, svaka vrsta vjere je prihvatljiva«²³. Kao što su nekada francuski enciklopedisti preporučivali da se vjera za prosti narod zadrži jer je korisna, tako danas novi prosvjetitelji opet ostavljaju vjeru nedirnutu, tvrdeći da i sada ona pridonosi društvenim vrlinama »reda i mira«. Sve to pokazuje da u ovom kršćanstvu ima mnogo neautentičnih elemenata: nedovoljno okrenuto prema nebu i nedovoljno revolucionarno na zemlji — čini se da takvo kršćanstvo teško može dobiti prolaznu ocijenu prave i istinite religije.

No, sav se taj obnoviteljski pokret eklezijalne religije može promatrati i pod vidom nagnuća vjere prema sekulariziranom shvaćanju čovjekova života na zemlji. Stoga treba ustvrditi da spomenuto širenje religije eklezijalnog tipa u Sjedinjenim Američkim Državama ne predstavlja toliko preokretanje tendencija sekularizacije, ili pak, možda prepород tradicionalne eklezijalne religije, koliko rezultat radikalne promjene u unutrašnjem sadržaju same religije. Tu tezu danas zastupa Luckmann. Mijenjanje se sastoji u posvojenju, od strane crkava, jedne sekularne etike, protestantske provenijencije, koja međutim nije rezultat konkretnog ponašanja, nego radije posljedica zbroja neobičnih čimbenika ame-

²¹ Will Herberg, *Protestants, catholiques et israelites*, Paris, 1960

²² Charles Y. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago, 1966.

²³ Martin Marty, *Varieties of Unbelief*, New York, 1964, str. 156.

ričke društvene i vjerske povijesti²⁴. Dok su u početku vjerske ideje igrale značajnu ulogu u oblikovanju američkog sna, sekularne ideje tog sna prožimaju danas crkvenu religioznost. Kulturne, društvene i psihološke funkcije koje Crkve razvijaju u korist američkog društva u cjelini, kao i u korist društvenih grupa, klasa i pojedinaca, mogu biti shvaćene više kao »sekularne« nego kao »religiozne« funkcije, stavljajući ih, naravno, nasuprot nekadašnjim koncepcijama koje su o sebi imale Crkve. Uspoređujući, dakle, rezultate istraživanja u Evropi i Sjedinjenim Američkim Državama o društvenom rasporedu eklecijalne religije i vodeći računa o razlikama u obilježju između religije evropskog i američkog društva, dolazimo do zaključka da je tradicionalna eklezijalna religija u Evropi bila gurnuta na periferiju »modernog« života, dok je u Sjedinjenim Američkim Državama postala »modernija«, pretrpjivši proces interne sekularizacije²⁵. Neki smatraju da baš takav sekularizirani oblik religije u Sjedinjenim Američkim Državama može biti idealan i primjeren budućnosti. Ako se ta sekularizacija shvati u pozitivnom smislu — što se sigurno pod određenim uvjetima može — onda pokret religiozne obnove u urbaniziranim i industrijaliziranim zemljama postaje izvor nade čak i za one koji su taj pokret najviše kritizirali, tražeći u njemu do tada samo oznake izobličenja i neuspjeha. Pristalice sekularizacije ne vide ništa strašno u tome što su čovjekove želje okrenute prema zemaljskim predmetima, a još manje žele u tome vidjeti — kao neki jednostrani spiritualisti — značajku religiozne dekadencije. Naprotiv, tek su ideje zabrinutosti za zemlju stvorile uvjete za konačno ostvarenje ideala slobode i jednakosti, koji se u suvremenoj civilizaciji prvi put zbiljski aktualiziraju. Američko nam iskustvo dopušta da koncipiramo model baš takva suvremena društva, u kojemu se sekularizirani svijet i kršćanstvo više ne suprotstavljaju jedno drugome, nego u suradnji pokazuju punu plodnost. Moderno američko društvo rezultat je upravo takve suradnje u pluralizmu²⁶. Ne ulazeći potanje u valjanost tih pozicija, koje su čudnovata mješavina političke propagande i religijskog progresizma, treba ipak priznati da i takav način pristupa afirmira religijski pokret u Sjedinjenim Američkim Državama, bez obzira što mu prethodno osporava svaku vrijednost.

Želeći do kraja problematizirati stvar, duže smo opisali religioznu situaciju u Americi, koja, zacijelo, nije dovoljno jasna da bi jamčila za bilo kakav konačan zaključak. U svakom slučaju, nešto živo i duboko zbiva se u tome društvu, jer od njega dolaze svi izazovi na razmišljanja i poticaji za odlučivanje. Literatura o američkim vjerskim prilikama postala je danas gotovo nepregledna²⁷, premda mnogo više inspirirana ideolo-

²⁴ Louis Schneider — Sanford M. Dornbusch, *Popular Religion — Inspirational Books in America*, Chicago, 1958.

²⁵ Peter Berger, *The Noise of Solemn Assemblies*, Garden City, 1961; Thomas Luckmann, *The Invisible Religion, The Transformation of Symbols in Industrial Society*, New York, 1967.

²⁶ Demosthenes Savramis, *Das Vorurteil von der Entchristlichung der Gegenwartsgesellschaft*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, XIX, 2, 1967, str. 282.

²⁷ Gordon W. Allport, *The individual and his religion*, New York, 1950; François Houtart, *Aspects sociologiques du catholicisme américain*, Paris, 1957; Thomas F. O'Dea, *American Catholic Dilemma. An Inquiry into the Intellectual Life*, New York, 1958; Gerhard Lenski, *The Religious Factor*, New York, 1961; Peter Berger, *Kirche ohne Auftrag, am Beispiel Amerikas*, Stuttgart, 1962; David O. Moberg, *The Church as a Social Institution. The Sociology of American Religion*, Englewood Cliffs, 1962; Reinhold Niebuhr, *Frömmigkeit und Säkularisierung*, Berlin, 1962; Joseph H. Fichter, *Religion as an Occupation*, Notre Dame, 1961; W. Schroeder — V. Obenhaus, *Religion in American Culture. Unity and Diver-*

škim stajalištima nego određena otkrićima u društvenoj zbilji. Sve to, međutim, ne mijenja mnogo na stvari. Ispod vrlo uzbudljive površine, religiozna pitanja nesumnjivo rastu i ulaze u krug duhovnog zanimanja, dapače i onda kad se postavljaju iz čovjekove pozicije vjerskog nezadovoljstva i spiritualne panike. Crkva živi i kad se u nju sumnja ili od nje više traži, kad je se nestrpljivo napada i iz očaja niječe, jer je ljudska religioznost u nju prije svakog pitanja već stavila klicu nemira. Religija je nemir u Crkvi, kao što bi Crkva trebala biti nemir u svijetu. U tom svjetlu, spomenute kontroverzije o religijskoj situaciji u suvremenom društvu dobivaju svakako novo značenje.

Pravac kristijanizacije — vjera manjine u dekristijaniziranim sredinama

Sad se opet moramo vratiti našem predmetu: kristijanizaciji urbanih i tehničkih prostora. Zaista, fenomen religijske obnove u visoko industrijskim zemljama može biti na različite načine tumačen, ali se, istodobno, ne može osporiti njegov globalni i izazivački opstanak. Iz svega se daje zaključiti barem jedno: propadanjem sociološkog kršćanstva u prostoru religije ostala je praznina — podobna za autentičnost i zabludu. Ako se sada u tom prostoru može nešto odabrati kao posve sigurno u pogledu veće kršćanske autentičnosti, onda sva svjedočanstva te naravi mogu biti relevantna za sadržaj urbane religioznosti u budućem društvu. Kakva je ta urbana religioznost i je li joj grad prvo izvorište? — Eto novih pitanja o razlozima dublje položenosti naše vjere u industrijskom i urbanom vremenu.

Budući da su moderna migracijska kretanja ostavila na selu manje odvažne i hrabre, manje pripremljene i talentirane, sve najbolje slilo se u grad koji je postao mjesto rođenja budućeg kršćanstva. Stoga, umjesto da našu pažnju saberemo na temu o opadanju vjerske prakse, radije pogledajmo nove tijekomove religijske aktivnosti u gradu, dinamizam vjerskih skupina, život vjere sabiven u malim grupama, nevjerojatnu plodnost mladog urbanog kršćanstva u usporedbi s nepokretnom glomaznošću ruralnog kršćanstva. Trebalo bi ovdje ispisati cijelu jednu povijest crkvenih inicijativa i pokazati kako sve ono što je danas u Crkvi vrijedno proizlazi iz grada: novi religijski redovi i misijski poduhvati, sveučilišta i škole, teologija i filozofija, biblijska obnova i liturgijska novost, radnici-svećenici i heroji dobrote, kontestacija i profetizam. Sve ono što je posljednjih godina Crkvu pokrenulo u gradu se začelo. Najnovija istraživanja u Sjedinjenim Američkim Državama i Francuskoj pokazuju da naglo raste broj svećenika koji su rođeni i odgojeni u gradu, što će zacijelo omogućiti strukturalnu obnovu starog seoskog svećenstva. Vjerska praksa, neko vrijeme jača u selu nego u gradu, danas ide obrnutim smjerom i gradovi postaju ponovno središta religioznosti. Doduše, ta urbana religioznost nije masovna kao nekada ruralna, ali je zato intenzivnija i originalnija, odvažnija i okrenuta budućnosti. Ne može se nikako potcijeniti proces revitalizacije i prestrukturalizacije religije u suvremenim

●
sity in a Midwest County, New York, 1964; Thomas F. O'Dea *The Catholic crisis*, Boston, 1967; Thomas F. O'Dea, *The crisis of the contemporary religious consciousness*, Deedalus, 1967; Charles Y. Glock, R. Stark, *American piety. The nature of religious commitment*, California Press, 1968.

uvjetima života, to manje što grad izkazuje vjerske vrijednosti u »futurološkim temama«, dakle, kao anticipaciju religioznog života u budućnosti.

Prvo svojstvo urbane Crkve je relativna malobrojnost njezinih članova. Poslije kršćanstva većine, na redu je danas kršćanstvo manjine. Zacijelo, kršćanstvo koje će brojem biti malo, ali kakvoćom moćnije, u vjernicima reducirano, ali životom djelotvornije. Razbacane kao rijetke točke svjetla na velikom moru, kršćanske zajednice će živjeti u jednom širokom prostoru dekristijanizacije, bit će, htjele to ili ne, svjedočanstva Ljubavi i Bratstva, ili ih, u protivnom, uopće neće biti. Bolje reći, ako kršćani budu samo malo kršćani, neće izdržati svoje kršćanstvo. Kušnjama nitko izbjeći ne može kad se putovima križa uputi; samo istinito se može živjeti kršćanstvo u nekršćanskoj sredini. Vjernika i svećenika će sigurno biti manje, ali će vjernici biti djelotvorniji, otvoreniji, hrabriji i osobniji, a svećenici slobodniji u izboru i zadovoljniji u pozivu. Crkva seli u dijasporu, ona će »biti posvuda prisutna, ali kao zahtjev, obećanje i temeljno pitanje koje se postavlja svima u svakom trenutku, pa će mnogo više zavisiti o osobnim odlukama nego o stabilnosti izvanjskih čimbenika društva«²⁸. Ulazimo u novo razdoblje, jedna kršćanska epoha se zatvara, ali druga se već otvara, s različitim značajkama, od kojih je svakako najvažnija ona o manjinskom statusu kršćanstva u civilizaciji. Predviđa se nastavak procesa napuštanja vjere i odalečivanja od Crkve, ali istodobno i jačanje suprotnih tendencija kristijanizacije. Ako danas mnogi kršćani napuštaju svoju vjeru bez velikih kriza, oni koji u njoj ostaju poznaju je dublje, ispovjedaju je i prakticiraju intenzivnije, jer ona sada prožima svu njihovu egzistenciju²⁹. Njima kršćanstvo ne znači bijeg od života i strah od življenja, nego veći život i hrabrije življenje. Ne preziru svijet koji ih ne slijedi nego ga bolom svoje ocjepljenosti otkupljuju. Prava su Crkva, jer najviše nasljeđuju Kristovu sudbinu. Oslobođena od običaja i društvenog pritiska, ta religija postaje osobna stvar, briga vlastite volje i uvjerenja, prostor slobode. Sloboda i uvjerenje u religioznom životu pokazuju da će vjernici u gradovima biti kritičniji i s više zahtjeva, s njima će biti teže manipulirati nego s onima sa sela. Na određen način »prosvijetljeni i dosljedni vjernici, pravi su obraćenici jedne religije«³⁰. Kristijanizacija će ići kroz osobe, a ne kroz stvari: primjer će značiti više od tvrdnje, dobrota od položaja, krepost od mudrosti. Ne radi se, dakako, o tome da se takvo kršćanstvo tek zaželi nego o tome da samo takvo kršćanstvo može izdržati i opstati u dekristijaniziranoj

²⁸ Karl Rahner, *L'Église a-t-elle encore sa chance?*, Paris, 1953, str. 42. Danas mnogi otkrivaju »otkrivene stvari«. Tako se obično spominje Rahnerovo ime kad se govori o manjinskom statusu budućeg kršćanstva, a da se pri tom zaboravlja da je još prije rata o tim stvarima, samo mnogo briljantnije, govorio i pisao Jacques Maritain, dakle, u vrijeme kad je to bilo manje razvidno nego što je danas. Međutim, ne misle tako svi: u pitanju je duhovna sudbina mnogih vjernika, čija vjera ne može opstojati bez društvene potpore: »Crkva siromaha« koju čine goleme mase priprostih i malenih kršćana, vjernici koji ne mogu i ne žele biti »elitne jedinice« Crkve, nego obični pomoćnici neba i zemlje — svi oni imaju potrebu od institucionalnih struktura Crkve. Opširnije isp. Jean Daniélou, *L'Oraison, probleme politique*, Paris, 1965. Daniélouovo stajalište je možda kršćanski i ljudski uvjerljivije, ali mu, barem od sada, tijek povijesti ne daje odevć pravo. Može se sociološko kršćanstvo sazivati koliko se hoće, ali ako ga stvarno u svijetu nema, onda se ne može nastaviti živjeti kao da ga ima.

²⁹ Sabino S. Acquaviva — Gustavo Guizzardi, *Religione e irreligione nell'età postindustriale*, Roma, 1971, str. 67; Giuseppe De Rosa, *Fede cristiana, tecnica e secolarizzazione*, Roma, 1970, str. 213.

³⁰ Joseph Follet, *Les effets de la grande ville sur la vie religieuse, Chronique sociale de France*, 1953, str. 564—565.

civilizaciji. Da ne bude zabune: to je sociološka prognoza, a ne teološka želja.

Pravac kristijanizacije se okreće prema vjeri manjina u urbanim i industrijskim sredinama, kao što se nekad, ne baš tako davno, pravac dekristijanizacije okrećao prema nevjeri manjina u tim istim urbanim i industrijskim sredinama. To je paradoks povijesne neizvjesnosti: religija se može vratiti istim putem kojim je prije otišla.

* * *

Naš prikaz o religiji industrijske civilizacije je završen. U prvom dijelu smo opširno opisali deset simptoma suvremene dekristijanizacije, a u drugom pet simptoma suvremene kristijanizacije. Otvoreno i bez poljepšavanja, s jasnom svijesti da sudbina naše vjere nije postavljena u ruke malim ljudskim spekulacijama i demagogiji. Tko je malo pažljivije čitao ove stranice taj je sigurno morao opaziti jednu čudnovatu metodološku igru: u prvom dijelu, u prikazu o dekristijanizaciji suvremenog društva, mi smo pokazali kako mnogi elementi dekristijanizacije znače zapravo kristijanizaciju ili barem tvore slobodniji prostor za kršćanstvo, kao što smo jednako u drugom dijelu prikaza, onome o kristijanizaciji suvremenog društva, pokazali kako mnogi elementi kristijanizacije — američki katolicizam i pretjerani elitizam vjerskih zajednica — mogu s vremenom postati uzroci dekristijanizacije i ateizma. Ta neizvjesnost nije neznanstvena, naprotiv, dokaz je krajnje dosljednosti u traženju istine. Podaci o stanju religije u svijetu nisu takvi da bi kršćane mogli sablazniti. A kad bi bilo drugačije, trebalo bi to otvoreno reći, jer podaci o religiji nisu privilegirani u smislu da bi ih trebalo prikazati drugačije nego ostale činjenice u svijetu. Uostalom, treba se samo radovati nekim tendencijama u suvremenoj vjerskoj situaciji, posebno radi sve autentičnije i osobnije religiozne orijentacije, koja budi nadu i pouzdanje da će vjerski doživljaj duboko srasti s problemima drugog čovjeka i našeg vremena — do mjere svetosti Svijeta i Neba.

Na žalost, ta se neizvjesnost pokazala manje izvjesna nego što se to moglo pretpostavljati. Mnogi problemi i stajališta koje smo ovdje prikazali već su potpuno zastarjeli. Zašto? Odgovor je kratak i jednostavan: mi nismo u industrijskoj civilizaciji. Ali to je tema našeg slijedećeg nastavka: **RELIGIJA POSTINDUSTRIJSKE CIVILIZACIJE.**