

Uloga religije i religioznosti u integracijskim procesima u Hrvatskoj

Teorijsko-metodologijske mogućnosti istraživanja

NIKOLA SKLEDAR*
DINKA MARINOVIĆ JEROLIMOV**

Sažetak

Religija i vjerske zajednice, kao aktivne sastavnice svakoga konkretnog socio-kulturnog sklopa i nezanemarivi činitelji njegova funkcioniranja, mogu društvenim procesima i odnosima u njemu prinositi i na njih djelovati integrativno, ali i dezintegrativno. U radu se razmatra teorijsko-metodologijska podloga (funkcionalizam) za proučavanje tih procesa i odnosa. Kao primjer integrativnog djelovanja i utjecaja u socio-političkim procesima u Hrvatskoj nakon društveno-političkih promjena, može se navesti, općenito rečeno, postavljanje i djelovanje Katoličke crkve, osobito u dijaspori, i u stanovitom smislu Evangeoske crkve (pentekostalaca), a za dezintegrativno djelovanje Srpske pravoslavne crkve. Prikazana je i komparativna analiza empirijskih podataka iz dva istraživanja provedena u Hrvatskoj (na osnovi nekoliko parcijalnih indikatora), koji ukazuju na nagli zaokret prema religioznoj orijentaciji. Naglašeni su mogući individualni i društveni aspekti te promjene, kao i potreba kompleksnog i sustavnog znanstvenog praćenja religijske situacije u Hrvatskoj, rezultati kojega bi mogli ukazati na moguće integrativne ili dezintegrativne potencijale te "nove religioznosti" u širem društvenom sklopu.

I.

Značaj naslovljenoga problema, odnosno podnaslovljenoga kategorijalnog sklopa, jedva da bi u suvremenoj znanosti o društvu trebalo isticati. No, zbog čestoga zaborava toga značaja, njegova zabacivanja, nestrpljivosti i prećacima na putu prema nekim konkretnim rezultatima u istraživanjima suptilne dijalektike u prožimanju svetoga i svjetovnoga, valja ipak na taj značaj i mogućnosti upozoriti. I to najbolje - raščlambom sintagmi u naslovu i podnaslovu, podsjećanjem na temeljne značajke istraživanja znanosti o društvu, na njezino izvorno holističko ustrojstvo, plediranjem za

**Nikola Skledar*, znanstveni savjetnik na Institutu za primijenjena društvena istraživanja u Zagrebu.

***Dinka Marinović Jerolimov*, znanstvena savjetnica na Institutu za primijenjena društvena istraživanja u Zagrebu.

sretan spoj njezinih teorijsko-hipotetičkih polazišta o društvenim pojavama i njihovih empirijskih provjera i uvida, a nasuprot ovostoljetnoga (od prve polovice do danas) podvajanja na samo apstraktnu, teorijsku, ili pak, s druge strane, na puku empirijsku, u osnovi neosmišljenu sociografsku orijentaciju.

To nastojanje, kao permanentna teorijsko-metodologijska zadaća, proizlazi iz biti i naravi društvene znanosti u kojoj ne može biti krajnjih i konačnih rezultata i pristupa koji bi bili "definitivno oblikovani kako u pogledu teorijsko-hipotetskih, tako i u pogledu metodologijskih aspekata". (R.Supek, 1983.:5-6)

Znanost o društvu ostaje, dakle, svagda progresivni hod u otvoreno obzorje (povijesne) istine. Zapravo, cjelokupna se znanost o društvu, njezina djelatnost i napredak i odvija u neprestanoj i u osnovi neraskidivoj uzajamnosti, u dijalektičkoj igri konstitutivnih njezinih vidika - teorijskog (transcendentalnog) i iskustvenoga.

Otud i mogućnost i zadaća suvremene sociologije da svojim teorijskim i primijenjenim istraživanjima raznih strana društvenoga života (znači i religijskoga) prinosi racionalnom objašnjenju i praktičnom rješenju konkretnih društvenih problema iz svih oblasti života, te tako odgovori potrebama i izazovima svoga vremena i prostora. Odlučujuća uloga u tom teorijsko-empirijskom sklopu i zadaći nedvojbeno pripada socijalnoj teoriji.¹

Poznato je i, više ili manje, priznato da su teorijske hipoteze i shvaćanja društvene zbilje odlučujuće, da usmjeruju istraživanje, određuju selektivno predmet istraživanja, tj. što će se i zašto istraživati, koje će se pojave i procesi te njihove sveze iz cjeline društvene strukture i određenog vremena apstrahirati i, s time povezano, kako, kojim će se metodama, tehnikama i instrumentima istraživati. Teorija je ta koja osvjetljuje cijelo područje istraživanja i na taj način omogućuje ulaz u još neistražene predjele zbilje, budući da iz nje proizlazi i način kretanja dalje.

S druge strane, jasno je da se socijalne teorije ne kreiraju ex nihilo, samo "iz glave", već da one imaju svoj zbiljski predložak i osnivaju se na aktivnom odnosu s iskustvenom društvenom zbiljom i činjenicama, tj. s njihovim svezama koje su (bar relativno) stalne, koje se redovito ponavljaju

¹Teorija (theoria, grč., misaono promatranje fenomena, zrenje biti pojava, gledanje "u duhu", "čisto" umsko motrenje radi spoznaje same, isto što u filozofiji transcendentalno promatranje) jest koherentan sklop općenitih postavki, logički uopćenog iskustva i povezanih činjenica o nekom području bića, zbilje (prirodi, društvu, duhu). Taj skup postavki, da bi bio u znanosti prihvaćena teorija, a ne samo skup hipoteza (pretpostavki), mora biti teorijski i iskustveno verificiran i potvrđen. Odnos teorije i prakse je uzajaman, dijalektički. Teorija iz životne prakse izvire i u nju kao orijentaciju uvire, ali ne bez ostatka. Ostaje joj jedan teorijski, metafizički ostatak, a s druge strane, dok se jedne ideje ozbiljuju, ljudski duh već proizvodi nove.

pa nisu slučajne, nego opće. Upravo je tu, u stvaranju teorije, znanosti o društvu zajednička s filozofijom i ostalim oblicima duha određena kreativna, poietička (poiesis) dimenzija.

U komponiranju njezina teorijskog i kategorijalnog okvira koji se osniva na logičkom, ali i inventivnom uopćavanju iskustvenih činjenica, ljudski um transcendirira strogo diskurzivno-racionalno tlo i ulazi u poietičku sferu koja uključuje i crte invencije i maštovitosti (I.Kuvačić, 1963.).

II.

Sve to, naravno, i pogotovo važi i za proučavanje uloge i funkcije religije i religijskih zajednica u socio-kulturnim integracijskim (i dezintegracijskim) procesima.

Pod integracijskim društvenim procesima podrazumijevaju se oni procesi i odnosi u kojima su razni, ali međusobno ovisni, dijelovi neke društvene cjeline u osnovi harmonično povezani, što omogućuje i njihovu uklopljenost u šire društvene okvire, i skladno djelovanje, a time i uspješan opstanak te društvene cjeline ili sustava (globalno društvo, društvena skupina, ustanova).

Dezintegracijski društveni procesi jesu suprotni procesi raspadanja, ili slabljenja neke društvene cjeline na račun njezinih dijelova (grupa, pojedina), nestajanjem ili odstupanjem od zajedničkih društvenih interesa, vrednota, organizacija, ustanova, "mi osjećaja".

Religija je, pak, djelatna sastavnica svakoga socio-kulturnog sklopa (što znači i ukupnog življenja), na oblikovanje i funkcioniranje kojega aktivno utječe, povijesno gledano, s različitim predznacima i intenzitetom, ali i sama podliježe raznim njegovim utjecajima.

Religija je aktivna sudionica razvoja duhovne i materijalne kulture i naših prostora, što se temelji na judeokršćanskim, biblijskim zasadama.

Religija i vjerske zajednice, naime, na temelju svojih svjetonazornih, moralnih i socijalnih doktrina nastoje djelovati i djeluju na vjernike u ukupnim društvenim i kulturnim uvjetima i utjecajima (osobito preko školstva, crkvene umjetnosti, a i izravno). To znači da ne zadovoljavaju samo uže vjerske potrebe, nego prožimaju, osim individualnih, i društvene sfere života, tj. očituju se u cjelokupnoj životnoj praksi.

Na toj crti u kontekstu naše teme, naravno, nije društveno irelevantno jesu li neke društvene pojave i gibanja, vrednote i norme "blagoslovljene" ili nisu od službene crkve ili zajednice, budući da time one postaju regulativom ponašanja velikog dijela vjernika u društvu. Zato i demokratsko društvo treba da bude zainteresirano za doktrine i djelovanje crkve i zajednice, a radi boljeg međusobnog sporazumijevanja i suradnje ljudi različitih svjetonazora, u svrhu doista humanijeg njihova društvenog suživljenja.

Mogućnosti su religije u suvremenom, složenom i dinamičnom društvenom okruženju višestruke. Ona u tom sklopu može značiti ponajprije duhovno sabiranje, moralnu katarzu i psihičku obnovu, tj. u susretu s nadnaravnim - transcendiranje puke svakidašnje empirijske danosti, prolaznosti i konačnosti.

Te meta-fizičke, moralne i psihičke funkcije religija, naravno (osim kao privatna), obavlja kao crkvena, obredna religioznost, prije svega kultom i molitvom (što proizlazi iz vjerovanja), i kao takva može biti zbiljska (i svakodnevna) potreba vjernika. Ali, ona može biti i običajna navika, pa čak stanovita društvena kurtoazija i konformizam.

Dakle, religija kao moguća moralna i psihička obnova, jedan je od mogućih odgovora na društvenu krizu (bar za neke, i to ne malobrojne ljude), čime ona ne iscrpljuje sve svoje dimenzije i funkcije.

Osim spomenutih, religija ima i, već implicite naznačenu, društvenu (i stanovitu političku) funkciju, bez obzira na odvojenost crkve i države i sve što iz toga proizlazi. U vezi s njom osnovano je kritizirati klasično funkcionalističko shvaćanje o isključivo integrativnoj funkciji religije na individualnoj i društvenoj razini, koja naglašava samo pozitivne strane te funkcije, a zabacuje mogućnost da izazivanjem sukoba motiva i dezintegrira pojedince i društvo (S.Flere,1978.).

Društvenu funkciju religije funkcionalizam, dakle, shvaća jednostrano, samo kao integrativni, kohezivni faktor u društvenom životu. U vezi s tezom o integrativnoj funkciji religije, ne poričući je u osnovi, može se ipak kazati da njeno apsolutiziranje, generaliziranje njene socijalnopsihičke funkcije i djelotvornosti previđa mogućnost da interpretacijom religijske ideje religija bude politička činjenica, instrument, kako politike vladajućih, podržavajući društvenu kontrolu u vladanju ljudima i integriranju i konzerviranju postojećega društvenog stanja ("cezaropapizam"), tako i potlačenih u borbi protiv vladajućih, tj. dezintegrativna spram postojećega starog društva i integrativna u odnosu spram novog (Lat. Amerika), a ima još mogućnosti: dezintegrativna spram novog.

Zatim, polazeći od diskutabilne pretpostavke da je integracija nešto što je društveno uvijek pozitivno i neophodno, jer se suprotstavlja rasulu i propadanju, a da se kohezija društva ne može postići bez religije, podcijenjena je, bar djelomice, uloga nekih drugih činitelja u integriranju društva (običaja i ćudoređa, moći, npr.). Uopće je metodologijski presmiono i jednostrano integrativne činitelje društva svoditi prije svega na ideelnu sferu, a nju reducirati uglavnom na religiju, ne razlučujući je od ostalih oblika društvene svijesti. Moralne i pravne ideje i norme kao ideelni izrazi društvenih odnosa i ideologija, a pogotovo politički upravni i kontrolni mehanizmi i aparati, obilato obavljaju funkciju integriranja i sankcioniranja postojećega društvenog stanja.

Funkcionalnost religije kao društveno-integrativnog činitelja, valja naglasiti, relativizira se, osim zbog procesa sekularizacije, i religijskim pluralizmom i indiferentizmom. Na taj način, spomenutim ograničenjima, naravno, znatno se "relativizira" i funkcionalistička teorija religije.²

U strukturi religijskog fenomena, za osnovnu društveno-integrativnu funkciju religije primat se daje obredima na račun drugih elemenata, pogotovo vjerovanja, što je metodologijski neosnovano, budući da su svi elementi strukture podjednako značajni i nerazdvojni. Osnovne postavke (Durkheimove) funkcionalističke i sociologističke teorije religije: prva, da kao najviši oblik vrijednosnog sustava religija omogućuje koheziju socijalnog sistema, kao i njegovo normalno funkcioniranje, te je kao takva univerzalna i nezamjenjiva društvena pojava i institucija, i, druga (implicitna), da religija omogućuje skladnu socijalizaciju ličnosti, osobnosti i njezinu integraciju u društveni sustav - polaze od dubiozne pretpostavke.

Ličnost je, naime, shvaćena u osnovi empiristički, kao nekreativna tabula rasa u koju tek socijalizacija utiskuje svoje sadržaje, odnosno konformira je pojavama stabilnosti i harmoničnom funkcioniranju socijalnog sistema. Ličnost je, naprotiv, mnogo kompleksnija i bogatija, aktivnija, autohtonija i slobodnija, negoli je to u funkcionalističkom (i sociologističkom) shvaćanju. Osim toga, ova teorija religije ne postavlja pitanje o mogućnosti socijalizacije, integracije u društvo (s tim i kohezije društva) i kod pojedinaca i grupa koje nisu religiozne, a što je veoma značajno za suvremeno društvo, u kojem je prisutna i sekularizacija i indiferentizam spram religije i bez obzira na primjetan zaokret prema religioznoj orijentaciji u nekim društvima u tranziciji (i u nas).

Zaključimo! Općenito teorijski govoreći, ako se religija i religiozne zajednice uspiju inkorporirati u procese prevrednovanja i preoblikovanja povijesno istrošenih vrednota u nove suvremenije, vitalnije vrednote, onda ne dovode u krizu ni društvo ni sebe same, nego su, naprotiv, društveno pozitivno integrativne.

Kao konkretan primjer možemo navesti hrvatsku Katoličku crkvu (bez obzira na iznimke), njezinu prilagodbu imperativima vremena bez izravne politizacije i djelovanje na temelju službene doktrine (zauzimanje za mir, praštanje, toleranciju, socijalnu pravdu i red, oslobođenje rada, dijalog, suradnju, solidarnost) u domovini i, prije svega, u hrvatskoj katoličkoj dijas-

²Faktori koje je Yinger uveo u funkcionalističku teoriju religije kao odgovor na kritike funkcionalizma (osobito marksističke), a koji slabe društveno-integrativnu funkciju religije: 1. višekonfesionalnost, 2. situacija kada dolazi do osujećenja institucionalnih očekivanja članova društva, 3. situacija kad društvene promjene umanjuju privlačnost vjerovanja i obreda, 4. situacija kad je intersocijetalna pokretljivost visoka, 5. situacija kad postoji oštra društvena podjela na klase i kad se to osjeća kao represija, 6. situacija kad vanjski pritisci stvaraju podjele u društvu.

pори na očuvanju njezina identiteta i integriteta u nacionalnom, kulturnom i vjerskom biću.

Ako se, pak, religija, odnosno crkve, i vjerske zajednice kao njezine institucije, stavljaju u pozicije povijesno regresivnih, vremenu neprimjerenih, za progres kontraproaktivnih vrednota i ideja, onda su društveno dezintegrativne i doprinose produblivanju krize društva i samih sebe (E.Čimić,1992.).

Eklatantan je primjer za to SPC, njezin prinos raspadu bivše Jugoslavije podrškom velikosrpske osvajačke politike i rata, te s time povezana uloga u Hrvatskoj.³

U kontekstu ovoga raspravljanja ne smije se previdjeti ni uloga sekularne religioznosti u kojoj se također na eminentno parareligijski način odnosi prema nekome, ne transcendentnom, već naprotiv, imanentnom "objektu", npr. prema partiji, naciji, vođi, estradi, športu. Ovdje se zapravo radi o stanovitaj "Ersatzreligiji" koja ne nadomješta adekvatno, nego pervertirano, izvornu religiju i religioznost kao religio (vezanost za nadnaravno), pa ona za složeno, nehomogeno društvo homogenizacijom vlastitih redova i pripadnosti, gledano humanistički, može imati negativne, dezintegrativne posljedice za pojedince i društvo (slijepa podčinjenost autoritetima, isključivost, netrpeljivost, fanatizam sa svim njihovim reperkusijama), kao i ekskluzivne, autoritarne, militantne konfesionalne i nacionalne religije i crkve.

III.

Kako smo vidjeli, funkcija religije i religijskih zajednica može biti integrativna ili dezintegrativna - uvijek je, međutim, određuju uvjeti konkretne sredine. Radi se, dakle, uvijek o funkciji konkretne religije, u konkretnim uvjetima i na određenim razinama življenja - individualnoj, grupnoj i institucionalnoj. Stoga bismo iznijeli nekoliko dostupnih komparativnih empirijskih pokazatelja koji upućuju na osnovna kretanja religioznosti u Hrvatskoj. S obzirom na to da nekoliko parcijalnih indikatora ne pruža cjelovitu i zaokruženu sliku religioznosti, oni će poslužiti kao početni pokazatelji, značajni za daljnje rasprave, ali i poticajni za buduća obuhvatnija socioreligijska istraživanja, kojih u Hrvatskoj nije bilo više od desetljeća.

³U tekstu: Manjinske crkve u Hrvatskoj i tolerancija (*Društvena istraživanja*, br. 22:399-414) A. Marinović-Bobinac obradila je problem snošljivosti i otvorenosti za suranju s drugim religijama i vjernicima, osobito s katolicima (a time eo ipso i stanovitog integrativnog djelovanja), i dviju manjih kršćanskih zajednica u Hrvatskoj kao paradigmatičkih - Evandeoske crkve (pentekostalaca) i Kršćanske vjerske zajednice Jehovinih svjedoka. Metodom analize sadržaja njihovih glasila: *Izvora* i *Kule stražare* u razdoblju od 1987. do 1990. i od 1991. do 1995. g. ustanovljena je izrazita netolerantnost, isključivost i zatvorenost za susret Jehovinih svjedoka, te tolerantnost i angažiranost za suradnju pentekostalaca.

Komparativni podaci koje prikazujemo iz dva su istraživanja, provedena u Hrvatskoj: “Društvena struktura i kvaliteta života” iz 1989. godine⁴ i “Društvena struktura i kvaliteta života u periodu tranzicije” iz 1996. godine⁵.

Podaci, dakle, obuhvaćaju i razdoblje bivše Jugoslavije, kao i promijenjeni društveno-politički kontekst Hrvatske kao samostalne države. Stoga, kad govorimo o religijskoj situaciji, treba ukazati na zbivanja i prije, a osobito neposredno pred raspad socijalističke Jugoslavije, kad se već na razini opservacije, i izvan područja znanstvene analize, moglo uočiti da se za religiju i crkvu odvijaju značajni pomaci. Naime, u tijeku rasprava o uvođenju višestranačja u 1989. i 1990. godini u Hrvatskoj, moglo se primijetiti da su počele nestajati negativne konotacije s obzirom na religiju i religiozne ljude. Uslijedila su zbivanja (agresija na Hrvatsku, osamostaljenje i konstituiranje samostalne države) u kojima se i na institucionalnoj razini bitno promijenio odnos prema religiji i crkvi, te njihov položaj u društvu. Procesom korjenitih društvenih promjena (ponajprije na institucionalnoj razini), otvoren je i kompleksan proces promjena u sustavima ideja, vjerovanja i vrijednosti, odnosno redefiniranja i na individualnoj razini u ideologijsko-vrijednosnoj, moralnoj, itd., sferi.

Stoga već i prije uočene tendencije revitalizacije religioznosti s kraja 80-ih godina⁶, sada treba razmatrati u konkretnom kompleksnom okviru, kako dezintegracijskih procesa, koji su se odvijali na svim razinama i aspektima društva, tako i u paralelnom procesu nove društvene integracije, uz naglašene povijesne, nacionalne, tradicionalne i religijske elemente. Upravo u povijesnoj isprepletenosti nacionalnog i religijskog na ovim prostorima, gdje su međukonfesionalni i međunacionalni odnosi prolazili faze prijateljstava i neprijateljstava, asimilacije (prisilne ili dobrovoljne), dominacije, manjinsko-većinskih odnosa, vanjskog i unutarnjeg utjecaja, itd. (N. Dugandžija, 1982.:150-306), valja promatrati i spregu nacionalne i religijske identifikacije u tranzicijskom (posebno ratnom) i poratnom razdoblju.

Pri tome funkcija osobne religijske identifikacije i konfesionalne identifikacije kao dijela nacionalne identifikacije, može imati, kako pozitivne tako i negativne društvene i humane posljedice. Može se pretvoriti u “kruti tradicionalizam”, odnosno “ako (katolištvo) ostane samo povijesno-sociološki sediment, ako ostane samo kao znak nacionalne identifikacije, ili ponosa zbog ‘svete’ prošlosti, i sredstvo kolektivne homogenizacije, gubi svoju

⁴Istraživanje je proveo IDIS 1989. godine i na samom početku 1990.

⁵Istraživanje je proveo Centar za istraživanje tranzicije i civilnog društva 1996. godine (Zahvaljujemo voditelju projekta A. Hodžiću koji nam je ove podatke o religiji dao na uvid za potrebe ovoga rada.)

⁶Više o tome vidi u Marinović Jerolimov, D. (1993.) “Nereligioznost u Hrvatskoj 1968 - 1990.” u Prilozi izučavanju nereligioznosti i ateizma 2, Zagreb: IDIS, str.87-136.

stvarnu etičku snagu, a može postati i opasno za stvaranje bojovne duhovnosti koja je netolerantna, zatvorena i ne dopušta pluralizam u odnosu na pristup temeljnim vrednotama” (Bono Zvonimir Šagi,1995.:85).

Iz podataka kojima raspolažemo, na žalost neće biti moguće o tome zaključivati, ali ćemo prikazati komparativne podatke o osobnoj konfesionalnoj identifikaciji, osobnoj religijskoj identifikaciji na kontinuumu uvjereni vjernik - ateist, o vjerovanjima, te odlasku u crkvu, koji bi svi zajedno trebali ukazati na neka osnovna kretanja.

Rasprostranjenost konfesionalne identifikacije

Kao što je poznato, konfesionalna identifikacija je temeljni indikator tradicionalne vezanosti za religiju i crkvu (uz krštenje, prvu pričest, krizmu, obiteljsku vjersku pouku u domu, post pred blagdane, itd.). Istraživanje religioznosti u zagrebačkoj regiji iz 1972. godine, kad je i korišteno najviše ovih indikatora, pokazalo je da je tradicionalna vezanost za religiju i crkvu gotovo općenita i posvudašnja, bilo na grupnoj ili osobnoj razini života (čvršće ili slabije). Komparativni podaci za Zagreb od 1968. do 1990. godine (D. Marinović Jerolimov,1993.) pokazali su kako su se odvijala kretanja u konfesionalnoj identifikaciji (sažetoj na pripadnost katoličkoj konfesiji, nekoj drugoj i niti jednoj) u tome razdoblju:

1968. - 96% (86% katolici, 10% ostali), 4% niti jedna
 1972. - 94% (86% katolici, 8% ostali), 6% niti jedna
 1982. - 85% (75% katolici, 10% ostali), 15% niti jedna
 1987. - 66% (63% katolici, 3% ostali), 34% niti jedna
 1989. - 80% (74% katolici, 6% ostali), 20% niti jedna.

Iz podataka se vidi opadanje početkom i još više tijekom 80-ih godina, te izvjesni zaokret i porast konfesionalnog izjašnjavanja u 1989. godini, koji je tada ukazao na početak trenda revitalizacije religioznosti. Potvrđeno je to i u popisu stanovništva iz 1991. godine, kad je u Zagrebu zabilježeno 94% konfesionalno identificiranih, od toga 82% katolika, 12% ostalih i 5% onih bez konfesije. Kako su se odvijale promjene u Hrvatskoj u narednom razdoblju, pokazuju sljedeći podaci za Hrvatsku:

Tablica 1: Konfesionalna pripadnost u Hrvatskoj

	1989.	1996.
	%	%
Katolici	70	90
Pravoslavni	10	2
Muslimani	2	2
Ostali	1	1
Bez vjeroispovijesti	18	5

Iz podataka se vidi da je došlo do značajnih promjena u konfesionalnoj identifikaciji. Broj katolika povećao se 20% (najveći do sada zabilježeni porast), opao je postotak pravoslavnih, a također i ispitanika bez konfesije - sa 18% na svega 5%. Smanjenje udjela pravoslavnih ispitanika povezujemo sa smanjenjem ispitanika srpske nacionalnosti (sa 12% 1989. godine na 3% 1996. godine). Navedeni podaci o konfesionalnoj identifikaciji za Zagreb pokazali su da se promjene nisu odvijale na međukonfesionalnoj razini, već više u porastu i padu beskonfesionalnosti. Stoga bismo i ovdje mogli zaključiti da su promjene u 1996. godini slijedile taj isti obrazac.

Rasprostranjenost osobne religijske identifikacije

Temeljni indikator odnosa prema religiji je upravo osobni iskaz o tome kako se ispitanik identificira prema ponuđenoj skali osobne religijske identifikacije. Podrazumijeva se da je to samo početni "orijentir" koji tek uz druge indikatore daje potpuniju sliku toga odnosa. Pri tome se odnos prema religiji ne promatra kao dihotomija religiozni - ateisti, već kao kontinuum s nizom prijelaznih stupnjeva, na čijem je jednom kraju uvjereni vjernik, a na drugom protivnik religije⁷. Tako je ova skala od 6 stupnjeva omogućila razlikovanje unutar religioznih, unutar nereligioznih i onih koji se nalaze između ova dva tipa odnosa prema religiji (nesigurnih i indiferentnih). Pogledajmo i naše podatke za Hrvatsku:

Tablica 2: Osobna religijska identifikacija u Hrvatskoj

	1989.	1996.
	%	%
Uvjereni vjernik	15	36
Religiozan	27	37
Nesiguran	11	8
Indiferentan	11	6
Nereligiozan	34	11
Protivnik religije	2	1

Iz podataka se jasno vidi trend porasta religiozne orijentacije (prve dvije kategorije na tablici) i smanjenja nereligiozne orijentacije (zadnje dvije kategorije na tablici). U religioznoj orijentaciji to je povećanje izrazi-

⁷Tablica je sadržavala sljedeće stavke: uvjereni sam vjernik i prihvaćam sve što moja vjera uči; religiozan sam premda ne prihvaćam sve što moja vjera uči; nisam siguran vjerujem li ili ne; prema religiji sam ravnodušan; nisam religiozan iako nemam ništa protiv religije; nisam religiozan i protivnik sam religije.

to veliko - sa 42% u 1989. godini na 74% u 1996. godini! Pri tome je osobito velik porast zabilježen u kategoriji uvjerenih vjernika - za 21%.

Ako na temelju verbalnog iskaza o osobnoj konfesionalnoj i religijskoj identifikaciji (dakle, na osnovi samo dva, iako ključna indikatora) možemo nešto zaključiti, onda postojeću situaciju preliminarno možemo odrediti kao *nagli skok ili zaokret k religioznoj orijentaciji*. Ovdje namjerno ne koristimo pojmove kao desekularizacija, kontrasekularizacija, itd., prije svega zbog nedostatka svih relevantnih pokazatelja, a također i zbog kompleksnosti, pa i spornosti samog pojma sekularizacije.

Rasprostranjenost vjerovanja

Osobito je sada zanimljivo pogledati kako ovu povećanu religijsku identifikaciju prati prihvaćanje temeljnih religijskih vjerovanja (dosljednost te povećane religioznosti), te jednog značajnog izvancrkvenog vjerovanja. Ispitanicima je postavljeno pitanje vjeruju li, sumnjaju ili ne vjeruju da postoji Bog, da je Bog stvorio čovjeka, da postoji život poslije smrti i da postoji sudbina.

Tablica 3: Vjerovanja

	1989.	1996.
Postoji Bog	%	%
Vjerujem	39	75
Sumnjam	28	15
Ne vjerujem	33	10
Postoji život poslije smrti		
Vjerujem	20	49
Sumnjam	25	28
Ne vjerujem	55	23
Bog je stvorio čovjeka		
Vjerujem	30	62
Sumnjam	26	22
Ne vjerujem	44	16
Postoji sudbina		
Vjerujem	62	74
Sumnjam	20	15
Ne vjerujem	18	11

Prikazani podaci za svako od navedenih vjerovanja pokazuju sustavni porast vjerovanja, koji je u 1996. godini na izrazito visokoj razini, a što je u skladu s trendom zabilježenim u prethodno opisana dva indikatora. U

svjetlu podatka da je vjerovanje u Boga sa 39% u 1989. godini poraslo na 76% u 1996. godini, termin “oživljavanje religioznosti” zaista može zvučati u najmanju ruku mlako.

Međutim, unatoč ovom velikom povećanju postotka svih vjerovanja, podaci pokazuju u osnovi jednaku strukturu, tj. hijerarhiju vjerovanja utvrđenu u svim do sada provedenim istraživanjima religioznosti. Naime, temeljna religijska vjerovanja ispitanici su uvijek prihvaćali u različitom stupnju - razumljivo, najviše vjeru u Boga, (uvjereni vjernici, dakako, u mnogo većem postotku od ostalih ispitanika, iznad 90%). Iza toga slijedi vjerovanje da je Bog stvorio čovjeka, dok je vjerovanje u zagrobni život uvijek prihvaćano u manjem postotku. Također je poznato iz prijašnjih istraživanja da je prihvaćanje nekih izvancrkvenih vjerovanja (postojanje neke više sile, a naročito u postojanje sudbine) bilo prisutno u vrlo velikom postotku kod svih ispitanika, bez obzira na njihov odnos prema religiji.

Pokazuje li se, međutim, jednaka hijerarhija u prihvaćanju crkvenih i izvancrkvenih vjerovanja, najbolje ćemo prikazati rangom za svaku navedenu godinu:

Rang vjerovanja:

1989.	%	1996.	%
Postoji sudbina	62	Postoji Bog	76
Postoji Bog	39	Postoji sudbina	74
Bog je stvorio čovjeka	30	Bog je stvorio čovjeka	62
Život poslije smrti	20	Život poslije smrti	49

Dok je 1989. godine u mnogo većem postotku od crkvenih vjerovanja izraženo vjerovanje u sudbinu (prvo mjesto na rang-listi), u 1996. godini i u tom je smislu došlo do obrata. Na prvom je mjestu vjerovanje u Boga, a slijedi ga vjerovanje u sudbinu.

Iako su ovi indikatori religioznosti, kao što smo rekli, nedovoljni za neku zaokruženu sliku, oni mogu biti poticajni za raspravu. Naime, kako je centralnost vjerovanja, u strukturi različitih dimenzija religioznosti, utvrđena u mnogim istraživanjima u svijetu i u nas, možemo ih (uz iskaz o konfesionalnoj i osobnoj religijskoj identifikaciji) uzeti kao najznačajnije indikatore. U tom smislu možemo navedene indikatore promatrati kao relevantne za uočeno izrazito povećanje religiozne orijentacije. Ovdje namjerno koristimo taj termin, umjesto termina religioznost, jer suočeni s ovakvim podacima (koji istina nisu neočekivani, ali je možda neočekivana njihova tako visoka razina), ne možemo a da se ne zapitamo o vrsti, kakvoći te “nove religioznosti”. Za njen cjelovitiji prikaz nedostaju nam također i širi podaci o religijskoj participaciji, no dostupni su komparativni podaci o učestalosti odlazaka u crkvu.

Posjećivanje crkve

I izvan znanstvene analize, iz dnevnog ponašanja ljudi, na razini opservacije možemo uočiti izraziti porast participacije u crkvenim obredima, osobito u vrijeme velikih crkvenih blagdana, a također i porast krštenja (osobito odraslih), vjenčanja u crkvi, itd. To nam potvrđuju i podaci iz naših istraživanja o učestalosti posjećivanja crkve.

Tablica 4: Odlazak u crkvu

	1989.	1996.
	%	%
Dnevno	1	1
Tjedno	11	30
Mjesečno	29	43 ⁸
Nikad	59	26

Vidimo da je dnevno posjećivanje crkve ostalo na istoj, vrlo niskoj razini, dok se povećanje odnosi na tjedno i mjesečno posjećivanje. Znatno je (za 33%) opao postotak onih koji nikada ne idu u crkvu. Prema tome, i prema ovom indikatoru potvrđen je zaokret prema religioznoj orijentaciji, a pretpostavljamo da bi istraživanje motivacije za posjećivanje crkve pokazalo kako je ta vezanost na razini obreda i običaja vrlo značajna za tumačenje njena ukupnog povećanja. Tu se, vjerujemo, dijelom isprepliću religijska i nacionalna identifikacija, tj. identifikacija s nacionalnom kulturom i tradicijom, o čemu bi istraživanje kakvoće te “nove religioznosti” dalo konkretnije rezultate i uvide.

Kompleksnije i kompletnije socioreligijsko istraživanje moglo bi pokazati, između ostalog, ne radi li se tu većinom o takvoj religioznosti koju Bono Zvonimir Šagi naziva “pučkim katoličanstvom”, koje će “svakako imati više utjecaja nego svjesna vjera i njena etička snaga” (B. Z. Šagi, 1985.:85). To pučko katoličanstvo on određuje kao “habituelno uvjerenje ljudi jednog podneblja (jednog naroda ili njegova dijela) da su spontano privrženi katoličkim načelima”, a koja su često samo vanjska oznaka nacionalnog identiteta. Dodali bismo da to za jedan dio ispitanika može, doduše, biti samo manifestna funkcija religioznosti, dok njene latentne funkcije mogu biti (osobito ako imamo na umu mnoštvo tragičnih situacija i sudbina u ratnim uvjetima velikog mnoštva ljudi) potreba za sigurnošću, stabilnošću, pa i duševnim zdravljem, konformizmom, itd.

⁸U istraživanju iz 1996. godine dodan je i odgovor “rjeđe od mjesečno”, tako da smo radi komparabilnosti saželi ovaj odgovor i odgovor “mjesečno”.

Međutim, ta povećana religioznost može za dio ispitanika značiti napokon slobodno i potpuno iskazivanje postojeće pripadnosti, dok je za neke to možda povratak Bogu na kojega su bili zaboravili - vidjeli smo da je vjera u Boga sada iznad vjerovanja u sudbinu, što nije bio slučaj u ranijim istraživanjima (osim za uvjerenе vjernike). Za dio ispitanika to može biti intimno i duboko proživljavanje/oživljavanje nove duhovnosti, dok je za druge samo manifestacija na razini grupnog ponašanja ("miris jarca", kako je to slikovito opisao Z. Bajsić, 1994.:17-20) ili pak oblik konformističkog ponašanja. Svakako je za dio ispitanika to otkriće nečega o čemu nisu ni razmišljali, ili o čemu nisu ništa znali (ne smijemo smetnuti s uma čitave generacije nereligiozno socijaliziranih).

No, s aspekta sociologije religije, za nas je od najvećeg značenja njezin društveni kontekst. Istraživanje religije za sociologe je uvijek zanimljivo zato što je istodobno istraživanje odnosa između čovjeka i društva. Govoreći o religiji, sociolozi zapravo najviše govore o društvu u kojem ona egzistira. Stoga se priroda religije, njena snaga ili odsutnost, često uzimaju kao indikator širih trendova u društvu, ili kao metafora za napetosti i sukobe, koji padaju izvan definicije religije. U sociologiji religije postoji, mogli bismo reći, opće slaganje oko povezanosti društvenih i religijskih promjena - i to među sociolozima vrlo različitih teorijskih orijentacija (priroda i vrsta tih promjena tumači se onda različito, u skladu s pripadajućom orijentacijom). Stoga, kad promatramo prikazane empirijske podatke, prije svega razmatramo njihov društveni kontekst za koji je, u novim uvjetima, karakteristična opća institucionalna otvorenost društva prema religiji i prema crkvi. Zapravo je taj, da tako kažemo "službeni", povratak religije i crkve u društvo otvorio mogućnost da se na osobnoj razini, religioznost koja je možda prisutna samo u "tragovima", maglovito, bilo u osobnoj biografiji ili čak samo na razini sjećanja, može prepoznati kao legitimni element nove identifikacije. Tu ne smijemo zaboraviti ni potrebu za transcendiranjem postojećeg (koja se iskazuje i visokim postotkom vjerovanja u sudbinu). Značenje kompleksnosti spoja individualnih i društvenih aspekata povećane religiozne orijentacije osobito je veliko u ovom vremenu promjena koje je, u određenoj mjeri, na izvjesnim razinama donijelo i elemente onoga što bismo mogli nazvati stanovitim društvenim pritiskom "poželjnosti" religijske identifikacije. To nije nevažno, osobito kad se imaju na umu političke implikacije takve društvene klime, odnosno mogućnosti instrumentalizacije religije i religioznih ljudi (o čemu i unutar crkvenih krugova postoji dosta kritičkih objeacija). U Hrvatskoj se takve tendencije mogu potencirati, ali i neutralizirati, odnosno moguća je (i poželjna) društvena situacija i klima u kojoj bilo kakvi socijalni pritisci, kada je u pitanju odnos prema religiji i crkvi, neće biti prisutni. U stvaranju takve klime neizostavna je i uloga crkve (crkava), odnosno predstavnika crkvene hijerarhije.

Stoga bismo na kraju, u kontekstu naše teme, mogli reći da prikazani empirijski podaci koji su ukazali na trend zaokreta prema religioznoj orijentaciji, kod ispitivane populacije u Hrvatskoj imaju dvojako značenje.

Prije svega, ukazuju na potrebu sustavnog znanstvenog praćenja religijske situacije u Hrvatskoj, tj. potrebu njezina kompleksnog socioreligijskog istraživanja, koje će omogućiti uvid u vrstu religioznosti koja se tako povećano manifestira i iskazuje. I, drugo, rezultati bi toga istraživanja mogli onda ukazati na to ima li i koliko ta religioznost integrativne ili dezintegrativne potencijalne učinke u širem društvenom sklopu. Odnosno, kakva je uloga takve religioznosti u poticanju humanijeg društvenog života, mislimo prije svega na svakidašnji suživot vjernika i nevjernika, ali i vjernika raznih konfesija, te kakvi su njezini potencijali s obzirom na njihovu međusobnu toleranciju, dijalog i solidarnost, a i više od toga, tj. za istinsku njihovu suradnju i integraciju “na ispravnoj izgradnji ovoga svijeta u kojem zajedno žive” (*Gaudium et spes*), bez obzira na svjetonazorne, metafizičke, eshatologijske i druge razlike koje ostaju.

Literatura:

Bajsić, V., *Obrnuto vrijeme*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1994.

Čimić, E., *Sveto i svjetovno*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1992.

Dugandžija, N., *Religija i nacija*, Zagreb: IDIS, 1982.

Flere, S., “Funkcionalistička teorija u sociologiji religije”, *Kulturni radnik* br. 3, 1978.

Kuvačić, I., “Znanost i filozofija”, *Naše teme* br. 8, 1963.

Marinović Bobinac, A., “Manjinske crkve u Hrvatskoj i tolerancija”, *Društvena istraživanja* br. 22:399-414, 1996.

Marinović Jerolimov, D., “Nereligioznost u Hrvatskoj 1968-1990” u *Prilozi izučavanju nereligioznosti i ateizma 2*, Zagreb: IDIS, str. 87-136., 1993.

Supek, R., *Zanat sociologa*, Zagreb: Školska knjiga, 1983.

Šagi, B. Z., “Crkva pred sadašnjim izazovima”, *Svesci* br. 85-86:82-90, 1995.

Nikola Skledar
Dinka Marinović-Jerolimov

*THE ROLE OF RELIGION AND RELIGIOSITY
IN THE INTEGRATIONAL PROCESSES
IN CROATIA*

Summary

Religion and religious communities as active components of each social and cultural set and as major factors in its functioning, may contribute to social processes and relations or affect them both integrationally and disintegrally. The paper lays out the theoretical and methodological grounds (functionalism) for the analysis of these processes and relations. As the examples of the integrational influence on the social and political processes in Croatia following all the social and political changes, we can mention the activities of the Catholic church (particularly in the Diaspora) and, to a degree, those of the Pentecostal church, while the disintegrational influence was exemplified by the activities of the Serbian Orthodox church. The text also includes a comparative analysis of the empirical data obtained from two studies carried out in Croatia (based on several partial indicators), which indicate a marked turn towards religiosity. Highlighted are possible individual and social aspects of these changes as well as the need for a complex and systematic monitoring of the religious developments in Croatia, the results of which might point to the possible integrational or disintegrational potentials of this “new religiosity” within a broader social framework.