



IMA NEKA TAJNA VEZA

Religioznost mladih kao indikator društvenih i religijskih promjena

Siniša ZRINŠČAK
Pravni fakultet, Zagreb

UDK: 316.42(497.5):2
316.347-053.6(497.5):2

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 4. 10. 2000.

Rad aktualizira pitanje interpretacije religijskih i društvenih promjena u razdoblju komunizma, što se pokazuje ključnim u razumijevanju sadašnjih društvenih procesa. Ta se interpretacija temelji na razlikama u društvenom i religijskom razvoju Slovenije i Mađarske s jedne strane te Hrvatske na drugoj strani. Slovenski i mađarski primjeri su osobito relevantni, jer je u njima proces rapidne dekristijanizacije sasvim jasno (empirijski prepoznatljivo) završio već 1978. godine. Ovakav razvoj događaja mađarski sociolog Miklós Tomka tumači procesom institucionalne anomije i konceptima jakoga i slabog društva, a ne konceptima modernizacije, strukturalne diferencijacije i sekularizacije. Stoga se u sljedećem razvojnom razdoblju (nakon 1978.) revitalizacija religije vidi ključnom točkom regeneracije društva. Rad raspravlja o tome u kojoj se mjeri i na koji način ovakvo shvaćanje može primijeniti na Hrvatsku. U tom je sklopu osobito zanimljiva činjenica da je u Hrvatskoj upravo u mladima najprije primijećen porast religioznosti, odnosno da su se mladi pokazali "najnestabilnijom" kategorijom s obzirom na odnos spram religioznosti. To upućuje na probleme društvene regeneracije u Hrvatskoj u 80-ima a što se može povezati i s društvenom situacijom u postkomunističkom razdoblju. Stoga se na kraju rada, a na osnovi cjelokupne analize, raspravlja o aktualnim te mogućim budućim specifičnostima religijskog razvoja Hrvatske.



Siniša Zrinščak, Studijski centar socijalnog rada Pravnog fakulteta,
Nazorova 51, 10000 Zagreb, Hrvatska.
E-mail: sinisa.zrinscak@zg.hinet.hr

UVOD

I deset godina nakon pada komunizma pitanje interpretacije društvenih i religijskih promjena u komunističkim zemljama ostaje spornim pitanjem društvenih znanosti.¹ Pri tome je oso-

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 10 (2001),
BR. 1-2 (51-52),
STR. 19-40

ZRINŠČAK, S.:
IMA NEKA TAJNA VEZA...

bito zanimljiva činjenica da se ta spornost ne ogleda u izravnom sukobljavanju različitih argumenata, već u implikacijama tih razlika na interpretaciju aktualnih društvenih procesa. Već i površan pregled brojne literature o religioznosti u postkomunističkim zemljama pokazuje da se svako razmišljanje o religioznosti danas izravno povezuje s ulogom religije i Crkve u prošlosti, ali i s prirodom društvenih procesa koji su u velikoj mjeri utjecali na društvene funkcije religije.² Odatle izvire povezanost spora o sekularizacijskim ili revitalizacijskim procesima u komunizmu s prirodom i dosezima političkih (ili ateističkih) i modernizacijskih procesa. Gotovo ista rasprava nastavlja se danas s pitanjem: jesu li na djelu procesi revitalizacije religije i/ili retraditionalizacije društva, odnosno procesi sekularizacije i/ili modernizacije društva? Je li uopće moguće bogatu prirodu religijskih funkcija i oblika sveći na ovu pojednostavljenu shemu društvenih procesa? Može li i na koji način, obrnuto, religijska situacija određene zemlje otkriti prirodu aktualnih društvenih odnosa?

U svjetlu izrečenih uvodnih napomena ovaj rad ima dvostruku nakanu: pokazati aktualnu relevantnost spora o prirodi društvenih i religijskih promjena u komunizmu, ali tako da se toj diskusiji priđe na manje uobičajen način. Tome će poslužiti inovativan i u nas slabo respektiran pokušaj objašnjenja društvenih i religijskih promjena u komunizmu mađarskog sociologa Miklósa Tomke. Njegov teorijski pokušaj predstavljat će osnovicu interpretacije razlika u religijskom i društvenom razvoju Hrvatske i Slovenije u komunističkom razdoblju. Te će razlike ukazati na relevantnost podataka o religioznosti mladih u komunističkom i postkomunističkom razdoblju, što može olakšati nastojanja objašnjenja aktualnih društvenih procesa.

DRUŠTVENE I RELIGIJSKE PROMJENE U PERCEPCIJI MIKLÓSA TOMKE

Opisujući društveni i religijski razvoj u komunističkom razdoblju u Mađarskoj, Tomka u osnovici razlikuje tri ključna razdoblja: 1. razdoblje konfrontacije nakon Drugoga svjetskog rata; 2. razdoblje dogovaranja između države i Crkve, tj. razdoblje sekularizacije; 3. razdoblje religijske rekonstrukcije, tj. razdoblje desekularizacije.³ Bitna odrednica razdoblja konfrontacije je potpuni sukob ne samo Crkve i države, već i dva potpuno odvojena društvena kruga – većinski religijskoga i manjinski marksističkoga ili ateističkoga. Dok je religija unutar društvenoga miljea zadržala funkcije društvene kontrole i ideologijske orijentacije, država je sa svojim aparatom nastupala represivno te se njezina nastojanja, barem u tom razdoblju, ne mogu opisivati terminima racionalizacije ili promi-

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 10 (2001),
BR. 1-2 (51-52),
STR. 19-40

ZRINŠČAK, S.:
IMA NEKA TAJNA VEZA...

canja autonomnoga društvenoga razvoja.⁴ Razdoblje konfrontacije zamijenjeno je razdobljem dogovaranja između Crkve i države u 50-im i 60-im godinama XX. stoljeća. Novi institucionalni okvir bio je popraćen bitnim promjenama na društvenom planu: izrazita socijalna mobilnost, urbanizacija i industrijalizacija te ekspanzija srednjega i visokoga obrazovanja. Na religijskoj razini tradicionalni model religioznosti postaje poprištem dezintegracije što se, uz daljnju političku marginalizaciju religije, izražava sekularizirajućim empirijskim podacima. No, ovo razdoblje nije dugo potrajalo, pa je i na razini ključnih društvenih procesa i na razini empirijskih podataka od kraja 70-ih moguće zapaziti sasvim suprotne društvene trendove. Oni se izražavaju i regeneracijom društva i regeneracijom religijskoga života, tj. novom ulogom religije i Crkve u javnoj sferi. Ovakvom je ulogom religija dočekala zalaz komunističkoga razdoblja i sovjetske dominacije u Istočnoj Europi te se prometnula u ključni simbolički izraz toga zalaza.

Tomkino objašnjenje religijskih i društvenih promjena počiva na nekoliko bitnih činjenica i pretpostavaka. Prva činjenica govori o usklađenom razvoju crkveno-državnih i religijsko-društvenih odnosa. Odnosi između Crkve i države u većini komunističkih zemalja tekli su sličnim putanjama, pa, primjerice, Tomkin opis razvoja crkveno-državnih odnosa u Mađarskoj ne proturječi u bitnome razvoju crkveno-državnih odnosa u bivšoj Jugoslaviji (Roter, 1976.). Taj je razvoj, međutim, uvjetovan analizom društvenih procesa u kojima se pokazuje uzajaman odnos državne i društvene sfere. Stoga je formulacija koegzistirajućih odnosa između države i Crkve mogla biti omogućena, primjerice, određenim stupnjem liberalizacije društva te, povratno, pozitivno utjecati na nju. Druga činjenica govori o tome da su se društveni procesi iščitavali iz empirijskih podataka. Oni su pokazali da je 1978. godine u Mađarskoj neočekivano završio proces sekularizacije (ili, točnije, dekristijanizacije) te da otada teče proces revitalizacije religije, povezan s mnogim znakovima regeneracije društva. Štoviše, empirijska su istraživanja jasno pokazala da je 1978. godina "prevratna" točka u religijskom razvoju, ne samo u Mađarskoj već i u Sloveniji, bivšoj Istočnoj Njemačkoj te Čehoslovačkoj (točnije Češkoj i Moravskoj).

Povezivanje podataka o religiji s bitnim odrednicama društvenoga razvoja omogućile su neke pretpostavke cijele ove analize. Prva pretpostavka govori o tome da koncept sekularizacije nije validan koncept opisivanja religijskih promjena u komunizmu, jer njegova dominantna uporaba u sociološkim teorijama implicira proces funkcionalne diferencijacije društva (Dobbelaere, 1981.). Uloga se religije u modernim društvima izmijenila ponajprije stoga što su pojedini društveni podsustavi sve više funkcionirali prema vlastitoj svrsi ili logi-

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 10 (2001),
BR. 1-2 (51-52),
STR. 19-40

ZRINŠČAK, S.:
IMA NEKA TAJNA VEZA...

ci razvoja te je nadsvođujuća uloga religije postala ne samo nepotrebnom već i ograničavajućom. Tomka tvrdi da se o tome ne može govoriti u komunizmu. Zapravo, teško je reći da on u potpunosti odbacuje pojam sekularizacije, pogotovo stoga što u nekim tekstovima govori o djelomičnoj racionalizaciji i diferencijaciji, ali ističe da je puno više riječ o konfuziji i dezintegraciji samoga sustava.⁵ Stoga, kao drugu pretpostavku, uvodi pojam (institucionalne) anomije koji ukazuje na odsutnost društvene organizacije i autonomije. Rapidna dekristijanizacija bila je povezana sa slomom društvene autonomije, a ne s njezinim razvojem. Društvena nesigurnost, apatija, raspad moralnog sustava, kriza u međuljudskim odnosima itd. samo su vanjski pokazatelji društvene anomije. Upravo suprotno, sljedeće razdoblje revitalizacije religije bilo je povezano s obnovom društvene autonomije. Mnogi se dijelovi društva oslobađaju političkog pritiska, pa se može reći da su religijska kultura i religijske zajednice, s jedne strane, predstavljale snažan element u rekonstrukciji društva, dok je, s druge strane, religijski procvat činio prvu posljednicu društvene regeneracije. Stoga konačan zaključak da je u jakom društvu, tj. onom koje je bilo sposobno očuvati autonomiju spram dominantnoga, ali otuđenog autoriteta, religioznost bila važna, dok je u slabom i anomičnom društvu uloga religije nestajala. Ovo je objašnjenje, a to čini treću pretpostavku, validno jedino za tzv. konfesionalno miješana "post-prosvjetiteljska" društva Srednje Europe sa značajnim stupnjem civilnog razvoja, tj. za bivšu Istočnu Njemačku, Češku, Mađarsku i Sloveniju.⁶

SLUČAJ HRVATSKE

U pokušaju odgovora na pitanje koliko je ova Tomkina analiza relevantna za Hrvatsku valja poći od dvije činjenice. Prvo, vidljivo je da Hrvatska nije uključena u listu relativno moderniziranih zemalja Srednje Europe, kao što tu nisu nabrojene ni Poljska ili Slovačka.⁷ Drugo, u Hrvatskoj 1978. godina nije nedvosmisleno prepoznata ključnom godinom u promjeni smjera religijskoga razvoja od sekularizacije k revitalizaciji.

Kada se, ipak, promotri religijski razvoj u Hrvatskoj, može se zaključiti da razlike između Hrvatske i Mađarske i nisu nepremostivo velike, iako se taj razvoj odvijao u ponešto drukčijem vremenskom rasporedu (Zrinščak, 1999.a). Opisujući zbivanja na crkveno-državnoj razini u Hrvatskoj i bivšoj Jugoslaviji, brojna literatura gotovo unisono govori o dva razdoblja: razdoblju ideologijsko-političke konfrontacije i razdoblju sporazumijevanja od sredine šezdesetih (Zrinščak, 1993.). Slično su se odvijala i kretanja na društvenoj razini koja pokazuju izrazito visoku religioznost nakon Drugoga svjetskog rata te sekularizirajuće trendove već i u šezdesetim, ali najviše u

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 10 (2001),
BR. 1-2 (51-52),
STR. 19-40

ZRINŠČAK, S.:
IMA NEKA TAJNA VEZA...

sedamdesetim i, donekle, osamdesetim godinama. Osamdesete godine donose i rasprave o desekularizaciji i revitalizaciji religije koja je, međutim, na empirijskoj razini nedvosmisleno potvrđena tek krajem 80-ih (Bahtijarević, Milas, 1990.). Prvi nedvosmisleni znak revitalizacije religije na empirijskoj razini nije u Hrvatskoj prepoznat 1978. godine, već u istraživanju srednjoškolaca Splita 1984. godine (Vušković, 1988.), odnosno djelomično već i u istraživanju među redovitim studentima Sveučilišta u Splitu 1980. godine (Vrcan, 1986.a:157). U ovom je kontekstu zanimljivo spomenuti da je pregledom svih empirijskih istraživanja u komunističkom razdoblju zamijećeno kako dob ne predstavlja odlučujući čimbenik u objašnjavanju veze s religijom (tj. po važnosti dolazi iza zanimanja, izobrazbene razine te nacionalnosti), ali i to da su se mladi pokazali najnestabilnijom skupinom u pogledu njihove religiozne orijentacije (Marinović Jerolimov, 1993.).

Pitanje različitosti empirijske potvrde revitalizacije između Hrvatske, s jedne strane, te Mađarske ili Slovenije, s druge strane, moguće je interpretirati nizom uzroka. Hrvatska se, ponajprije, ne može pohvaliti regularnim istraživanjima religije. Iako je u Hrvatskoj izvršen velik broj opsežnih i metodologijski dobro fundiranih empirijskih istraživanja, u njoj nisu, kao ni u Sloveniji, provođena redovitija istraživanja javnoga mnijenja koja bi omogućavala precizno detektiranje društvenih promjena. U Hrvatskoj je, osim toga, zamijećena dominacija sekularizacijske paradigme koja je neke evidentne promjene uloge religije u društvu više tumačila u sklopu teorije krize, pogotovo krize sekularne kulture i s time povezane politizacije religije. Ove se razlike mogu tumačiti same za sebe, ali se mogu i povezati s dubljim razlikama u, primjerice, društvenom razvoju između Hrvatske i Slovenije. Može li se reći da je Slovenija po nekim karakteristikama društvenoga razvoja sličnija Mađarskoj (kako to sugerira Tomkina analiza) no Hrvatskoj? Jesu li te razlike zaista sudbonosne i na koji način u tom kontekstu valja tumačiti nestabilnu prirodu religioznosti mladih?

SLIČNOSTI I RAZLIKE DRUŠTVENOGA I RELIGIJSKOGA RAZVOJA HRVATSKE I SLOVENIJE

Religijski razvoj u Sloveniji

Tablica 1. ilustrira važnost 1978. godine kao ključne godine u promjeni smjera religijskoga razvoja. Razdoblje do 1978. godine jest razdoblje spektakularnoga razvoja nereligiozne orijentacije. U tom su razdoblju poljoprivrednici i radnici najreligioznije društvene skupine, što ujedno znači da su društvene skupine koje su bile više integrirane unutar dominantnih

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 10 (2001),
BR. 1-2 (51-52),
STR. 19-40

ZRINŠČAK, S.:
IMA NEKA TAJNA VEZA...

➔ TABLICA 1
Religijski razvoj
u Sloveniji, %

društveno-političkih odnosa bile nereligioznije. Analiza pokazuje da je sekularizacija bila povezana s razdobljem sporazumijevanja između Crkve i države, tj. s razdobljem popuštanja ideologijskih stega, pa će čak i najrecentnija analiza toga razdoblja ponovno istaknuti da su liberalizacija političkih odnosa u 60-ima i otvaranje granica migracijskim tijekovima intenzivirali sekularizacijske procese (Toš, 1999.:165).

	1968.	1978.	1987.
Religiozni	67,8	45,3	52,0
Neopredijeljeni	2,6	12,0	12,4
Nereligiozni	29,5	42,7	35,6

Izvor: Roter, 1982., 1988.⁸

To se, međutim, nije nastavilo i nakon 1978. godine, pa ostaje pomalo nejasno kakva je veza između religijskoga preokreta krajem 70-ih i društvenih procesa. U objašnjavanju religijskoga razvoja nakon 1978. godine Roter ističe nekoliko bitnih napomena (Roter, 1982., 1988.). Religioznost u tom razdoblju ne raste spektakularno, ali raste postupno i postojano. Taj je rast bio najizraženiji u skupini onih vjernika koji su u to vrijeme izražavali pripadnost Crkvi, ali nisu u potpunosti slijedili učenje svoje Crkve. Rast religioznosti je bio najizraženiji među radnicima, posebno kvalificiranima, a potom među državnim službenicima. Promjene su, također, najprije markirane krizom nereligiozne orijentacije, a potom rastom religioznosti. U razdoblju rasta religioznosti mladi nisu značajno odstupali od opće populacije, što znači da se osnovni obrazac religioznosti nije promijenio s obzirom na dob. U objašnjenju ovih promjena ističu se osobito dvije činjenice – daljnja liberalizacija društvenoga života i opadanje kontrole komunističkoga režima te činjenica promjene religioznoga opredjeljenja službenika kao ideologijski najviše konformističkoga sloja. Ako je istinita Roterova teza da je religija u komunizmu predstavljala identifikacijski simbol te ideologijski okvir nižih društvenih slojeva (Roter, 1982.:109),⁹ tada povećanje religioznosti radnika s višim kvalifikacijama i službenika pokazuje jasne promjene u društvenim odnosima. To, ipak, ne znači da u povećanoj religioznosti valja tražiti samo novi ideologijski okvir već se treba prisjetiti Tomkine suptilnije analize koja ukazuje na nužnost religijske uloge u procesu društvene regeneracije. Zanimljivo jest da su se veće promjene religioznosti službenika nastavile u Sloveniji i u 90-ima. U razdoblju 1990.-1998. religioznost nižih službenika se smanjila (sa 69,8 posto na 57,6 posto), a srednjih i viših povećala (s 49,0 posto na 57,1 posto, odnosno s 32,1 posto na 44,7 posto) (Smrke, Uhan, 1999.: 155).

Religijski razvoj u Hrvatskoj

Karakteristike religijskoga razvoja u Hrvatskoj, vidljive iz tablica 2. i 3., ali i brojnih drugih podataka, mogu se sažeti unutar sljedećih konstatacija. Konfesionalna identifikacija bila je još uvijek vrlo visoka krajem 60-ih i početkom 70-ih godina, gotovo nepromijenjena u 25 godina komunističkoga razdoblja (u gradu Zagrebu još 1972. godine 86 posto ispitanika izražava svoju pripadnost katolicizmu, a 8 posto drugim konfesijama). Podaci o religijskoj samoidentifikaciji pokazuju, međutim, da su se promjene počele zbivati među onima koji su pripadali Crkvi već u 60-ima. To znači da mnogi pripadnici Crkve nisu jasno prepoznavali (ili isticali) svoju religioznost.

➔ TABLICA 2
Religijska samoidentifikacija u Zagrebu, %

	1972.	1982.	1987.	1989.
Religiozni	43	39	38	46
Nesigurni	12	10	6	9
Indiferentni	10	8	15	9
Nereligiozni	35	43	40	36

Izvor: Marinović Jerolimov, 1993.:93.¹⁰

➔ TABLICA 3
Religijska samoidentifikacija u Hrvatskoj, %

	1984./85.	1989.
Religiozni	36	41
Nesigurni	12	11
Indiferentni	11	11
Nereligiozni	42	37

Izvor: Marinović Jerolimov, 1993.:94.

U 70-im i 80-im odnos između religioznih i nereligioznih ostaje uglavnom stabilan, dok su promjene prema rastućoj religioznosti jasno vidljive tek krajem 80-ih. Nacionalnost i položaj unutar društvenoga sustava (posebice izobrazbena razina i zanimanje) najvažniji su prediktori religioznosti. To, između ostaloga, znači da su Hrvati u Zagrebu i cijeloj Hrvatskoj religiozniji od Srba koji žive u Hrvatskoj te od onih koji su se izjašnjavali Jugoslavenima. Dok su u kasnim 80-ima Hrvati bili većinski religiozni, Srbi i Jugoslaveni u Hrvatskoj su i dalje dominantno nereligiozni. Poljoprivrednici, kućanice, slobodne profesije, obrtnici i radnici pretežno su religiozni, dok su više nereligiozni oni na višim pozicijama u politici ili ekonomiji, đaci i studenti te službenici. Kao što je već napomenuto, iako se dob ne izdvaja kao distinktivan čimbenik u objašnjavanju religioznosti, mlađi su nereligiozniji spram ostalih dobnih skupina. U 1989./90. godini u Zagrebu su prvi put sve dobne skupine više religiozne no nereligiozne. Osobe od 18 do 27 godina iskazale su najveći obrat u religioznoj orijen-

taciji, ali ne prije te godine. Godine 1988. bilo je u toj dobnoj skupini 30 posto religioznih i 50 posto nereligioznih, a samo godinu dana kasnije 45 posto religioznih i 32 posto nereligioznih! (Marinović Jerolimov, 1993.: 105)

Religioznost srednjoškolaca Splita

Srednjoškolci ne predstavljaju mlade u cjelini, ili ih uopće ne predstavljaju ako usporedimo s prethodnim istraživanjima u kojima su mladi bili definirani s dobi od 18 do 27 godina. Ipak, oni čine vrlo zanimljivu podskupinu koja ne samo da može detektirati neke promjene koje se zbivaju među mladima općenito, već je to detektiranje toliko važnije što se srednjoškolska dob uobičajeno drži nestabilnom i osjetljivom fazom razvoja u kojoj se često odbacuju autoriteti i uobličava vlastito razumijevanje svijeta i društvenih odnosa. Upravo zato Vušković s pravom inzistira na indikativnosti ovakvoga spektakularnoga rasta religioznosti među srednjoškolcima Splita. Svi relevantni indikatori (a riječ je o kompleksnom istraživanju koje se ovdje prikazuje samo u dva najosnovnija pitanja) pokazuju rast religioznosti, iako ne svi na jednaki način. Rast je više bio označen općom identifikacijom s – poslanjem, ulogom, značenjem... – Crkve, no u detaljima prihvaćanja svih ili većine aspekata učenja Crkve. Porast religioznosti zabilježen je mnogo više među muškim učenicima te onima koji su pohađali škole za tzv. proizvodna zanimanja (nije li to ukazivalo i na klasne razlike koje su se reproducirale i u školskom sustavu?).

➔ TABLICA 4
Religijska samoidentifikacija srednjoškolaca Splita, %

	1967.	1984.
Religiozni	31,61	51,87
Indiferentni	35,23	27,40
Ateisti	31,48	18,58
Bez odgovora	1,68	2,14

Izvor: Vušković, 1988.:444.

➔ TABLICA 5
Pohađanje mise srednjoškolaca Splita, %

	1967.	1984.
Više puta tjedno	14,21	4,40
Nedjeljom	23,86	38,46
1-2 puta mjesečno	8,52	20,22
Blagdanom	31,25	31,65
Nikada	22,16	5,27

Izvor: Vušković, 1988.:449.

Dugi vremenski razmak između ova dva istraživanja otežava preciznije mjerenje vremenskoga zaokreta k povećanoj religioznosti, ali ipak upućuje na dvije stvari koje potencira i

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 10 (2001),
BR. 1-2 (51-52),
STR. 19-40

ZRINŠČAK, S.:
IMA NEKA TAJNA VEZA...

autor ovoga istraživanja u svojem zaključnom osvrtu (Vušković, 1988.:456-459). Prva je činjenica da su rezultati ponekad dočekani s nevjericom i skepsom, ali da su zapravo sukladni drugim istraživanjima koja su provedena u isto vrijeme u Hrvatskoj ili na području cijele bivše Jugoslavije. No, možda je određen problem proizlazio iz nedostataka komparativnih istraživanja, pa podatak o velikoj religioznosti mladih Hrvata u većini drugih istraživanja nije, u pravilu, percipiran i u revitalizacijskoj dimenziji. Druga zanimljiva činjenica vezana je uz okolnost da je u sklopu toga jugoslavenskoga istraživanja iz 1985. godine (na koje se poziva Vušković), a u uzorku mladih Hrvatske, bilo trostruko više članova Saveza komunista no među splitskim srednjoškolcima. Srednjoškolsko vrijeme nije bilo možda najprimjerenije za ulazak u SK, ali autor s pravom upozorava i na drastično smanjenje želje za ulaskom u SK te konačna objašnjenja vezuje uz situaciju snažne i dugotrajne društvene krize unutar koje je vladajuća partija nepovratno gubila svoj društveni legitimitet.

Mladi Hrvatske u jugoslavenskom kontekstu

Splitsko istraživanje ukazalo je na važnost jugoslavenskih istraživanja koja su otkrivala bitne razlike među republikama bivše Jugoslavije, razlike među nacijama i pojedinim crkva-ma, ali koja te razlike najčešće nisu dodatno tematizirala.

➔ **TABLICA 6**
Veza nacionalnosti
s konfesionalnom
pripadnošću
i religijskom
samoidentifikacijom

Nacionalnost	Pripadnost konfesiji	Religiozan	Bez konfesije	Nere- ligiozan
Srbi	61,7	18,2	38,4	72,0
Hrvati	82,5	55,0	17,5	38,6
Slovinci	64,4	40,8	35,6	49,2
Makedonci	85,8	30,8	14,2	60,5
Crnogorci	65,2	12,8	34,8	79,3
Albanci	87,3	48,4	12,7	37,7
Muslimani	79,0	32,2	21,0	58,9
Jugoslaveni	35,9	16,6	64,1	73,1

Izvor: Vrcan, 1990.:132.

Istraživanje provedeno krajem 1985. i početkom 1986. godine pokazuje da su mladi u Hrvatskoj sredinom 80-ih među najreligioznijima, zajedno s mladima iz Slovenije, Makedonije i Kosova (Marinović, 1988., Vrcan, 1986.b, 1988., 1990.). Mladi Hrvatske i Slovenije predstavljali su i najaktivnije pripadnike Crkve u usporedbi s ostalima. Kada se pogleda religioznost pojedinih nacija, tada su mladi Hrvati u cijeloj Jugoslaviji bili najreligiozniji, čak i više od mladih Albanaca ili mladih Slovenaca. Isto je bilo i unutar same Hrvatske. Dok je među svima mladima u Hrvatskoj njih 74 posto izjavljivalo da

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 10 (2001),
BR. 1-2 (51-52),
STR. 19-40

ZRINŠČAK, S.:
IMA NEKA TAJNA VEZA...

pripadaju Crkvi, a 26 posto da ne, među mladim Hrvatima se prvi postotak penje na 80,8 posto, a drugi pada na 17,5 posto. Valja spomenuti i to da su razlike u religioznoj orijentaciji mladih Hrvata u usporedbi s mladima ostalih nacionalnosti u Hrvatskoj postajale veće krajem 80-ih.

Usprkos tim podacima, sva istraživanja koja su rađena u 80-ima u Hrvatskoj ili cijeloj Jugoslaviji su, zapravo, vrlo ambivalentno potvrđivala ili komentirala povećanu religioznost, jer se ona, ako se uopće uočavala, vidjela prvo ili jedino kod mladih. U tom je smislu, osim u slučaju splitskih srednjoškola, češće bila riječ o naslućivanju no o jasnim empirijskim pokazateljima. Probleme empirijske potvrde revitalizacije iskazao je već vrlo rano Vrcan primjedbom o razlikama između splitskog i zagrebačkog istraživanja početkom 80-ih.¹¹ No, stvari zaista nisu bile kristalno jasne, pa i istraživanje mladih iz 1985. daje samo osnovicu naslućivanju o blagom rastu religioznosti mladih (Marinović, 1988.:198). Bez obzira na to, ova naslućivanja počinju sve jasnije obilježavati sociološke rasprave u 80-ima, tako da je na određeni način stvoren dojam da rasprava o revitalizaciji religije možda i nema svoje jasno empirijsko uporište u Hrvatskoj, iako je niz drugih znakova religijskoga buđenja demantiralo empirijske rezultate.¹² Zanimljivo je, istodobno, da su sva istraživanja u 80-ima sasvim jasno ukazivala na neke druge trendove u vrijednosnim orijentacijama mladih (koji se mogu i moraju, barem *post festum* i za potrebe ove analize, povezati s povećanjem religioznosti mladih): sve manji broj mladih koji se identificirao s tada vladajućom partijom, rastuće nezadovoljstvo s političkim i ekonomskim sustavom te jačanje nacionalnih osjećaja. Ovi su trendovi, do određene mjere, objašnjavani i činjenicom aktivnijega ponašanja i aktivnije društvene uloge Katoličke crkve u Hrvatskoj, odnosno u kontekstu izvansustavne pozicije Crkve kao jedine donekle tolerirane alternative tadašnjem političkom poretku.

RASPRAVA

Analizirana istraživanja nedvojbeno pokazuju vezu društvenih i religijskih promjena u dužem vremenskom razdoblju te govore o tome da je, s jedne strane, društvena osnovica religioznosti zadržala tradicionalna obilježja a da je, istodobno i dijelom nasuprot tome, konfesionalna pripadnost svojim razmjerima pokazivala ne samo tradicionalnu vezanost uz Crkvu već i bitnu povezanost s osiguranjem ili zadržavanjem posebna nacionalnog identiteta. Ta je potreba imala svoju različitu dinamiku u komunističkom razdoblju, a upravo zbog povezanosti sa specifičnim političkim i društvenim prilikama u Hrvatskoj i bivšoj Jugoslaviji. Čini se da je upravo to mjesto unutar kojega Tomkina koncepcija jakoga i slaboga društva

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 10 (2001),
BR. 1-2 (51-52),
STR. 19-40

ZRINŠČAK, S.:
IMA NEKA TAJNA VEZA...

može, barem dijelom, objasniti različitost religijsko-društvenoga razvoja Hrvatske i Slovenije.

Te su razlike očito povijesno dublje i ova ih analiza ovdje ne može eksplicirati. No, neovisno o uzroku i različitim objašnjenjima, činjenica je da je hrvatska politička scena u 70-ima bila snažnije obilježena političkim porazom nacionalnoga pokreta, no što je to bila slovenska. Razmjeri ovoga poraza, povezani i s drugim činjenicama tadašnjega političkog trenutka Hrvatske, bili su izraženi i u tzv. hrvatskoj šutnji u 80-im godinama. Ove činjenice govore o poraženom ili slabom društvu, društvu koje ne uspijeva artikulirati svoje autonomne potrebe. Na razmjere ove neartikuliranosti ukazuju i razlike u razvoju civilnog društva u Hrvatskoj i Sloveniji u 80-ima koje se u Hrvatskoj razvijalo mnogo mukotrpnije. Nije, stoga, čudno da je činjenica slaboga i razmrvljenoga društva povezana s nastavkom sekularizacijskoga procesa u Hrvatskoj ne samo u 70-ima već, prema brojnim istraživanjima, i u 80-ima. S druge strane, oporavak slovenskoga društva započeo je ranije, na religijskoj razini uočen već od 1978. godine, ali nastavljen u 80-ima i u drugim aspektima društvene autonomije, što je dovelo do toga da Crkva nije sama igrala ulogu društvene alternative tadašnjem političkom poretku niti je predstavljala jedinu instituciju artikulacije slovenskoga nacionalnog pitanja. Razmjeri ranije i snažnije političke liberalizacije doveli su, stoga, do snažnije društvene pluralizacije u kojoj religija igra bitnu, ali ne i sudbonosnu ulogu, barem ne u kasnijoj fazi te pluralizacije.

Drugo lice istoga hrvatskoga društva imalo je snažniju dimenziju, izraženu u povezanosti nacionalne i crkvene pripadnosti. No, ono što se ovdje javlja kao problem jest činjenica da je taj identitet bio oblikovan isključivo razlikovanjem spram drugih, što se nije izražavalo u mogućnostima pluralizacije vlastitoga društva. Razmjeri političke represije, nacionalni odnosi u tadašnjoj Hrvatskoj te specifična nacionalna uloga Crkve doveli su, s jedne strane, do kasnijega oslobađanja društvenih potencijala, a, s druge strane, do situacije da je (gotovo) jedino Crkva, ojačana svojom nacionalnom misijom, ispunjavala autonoman društveni prostor. S takvim društvenim naslijeđem Hrvatska ulazi i u razdoblje tranzicije, pa nije čudna povezanost problema izražavanja autonomnih društvenih potencijala s problemima društvenoga razvoja Hrvatske i deset godina nakon pada komunizma.

Koncepti jakoga i slaboga društva, interpretirani na ovakav način, pokazuju zašto u Hrvatskoj proces religijske revitalizacije započinje nešto kasnije nego u Sloveniji ili Mađarskoj i zašto se odvijao na način koji je bio teže empirijski prepoznatljiv. U tom kontekstu postaje razumljivije da je slabo društvo kreiralo situaciju u kojoj su mladi bili ti koji su slobod-

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 10 (2001),
BR. 1-2 (51-52),
STR. 19-40

ZRINŠČAK, S.:
IMA NEKA TAJNA VEZA...

nije i neposrednije mogli izraziti društvene procese i društvene težnje. Kao što je s pravom primijetio Valković, popularnu sintagmu da su mladi "seizmograf" društva treba shvatiti ne samo u pasivnom značenju već i u značenju "kvasca novih događanja" (Valković, 1986.:159). Ova činjenica potvrđuje neke općeprihvaćene osobine mladih kao kritičara aktualnih odnosa, ali možda i proturječi nekim drugim, kao što je npr. njihovo prilagođeno, konformističko ponašanje (Ilišin, 1999.). Očito je važniji način na koji društvene okolnosti oblikuju određene strategije preživljavanja mladih u društvu, pa je činjenica mukotrpane artikulacije autonomije hrvatskoga društva u 70-ima i 80-ima, i to u kontekstu ubrzane demontaže jugoslavenske federacije, vjerojatno pojačala mogućnosti izražavanja osobina kao što su senzitivnost, nekonformizam, pobuna spram raspadajućeg sustava i sl.

Iako, kao što je već na početku naglašeno, cilj ove rasprave nije zamjena sekularizacijske teze novim konceptima, neke se dileme uporabe sekularizacijskoga koncepta u objašnjavanju društvenih i religijskih promjena u komunizmu mogu jasno izraziti. Neovisno o tome na koji način reinterpetirali karakter modernizacije u komunizmu,¹³ očito je to da se proces funkcionalne diferencijacije (ako uopće!) odvijao na osobit način. U tom sklopu Tomkin kocept institucionalne anomalije želi pogoditi upravo ovu osobitost. S druge se strane ovim konceptom (a nasuprot sekularizacijskoj tezi) jasnije ističu one društvene okolnosti pojedinoga društva koje su jako povezane s globalnim društvenim kretanjima, a koje pak, riječima Robertsona, omogućuju novu ulogu religije u globalnom društvu, ili, riječima Beyera, istodobnu privatizaciju i autonomizaciju, ali i politizaciju religije zbog bitno političkih ili religijskih razloga (Robertson, 1989.; Beyer, 1994., 1999.). Ovo, možda, ne oponira shvaćanju da proces sekularizacije djeluje (barem u zapadnim zemljama i dalje) na razini društvene strukture te da ima različit (a često vrlo proturječan utjecaj) na institucionalnoj ili individualno-religijskoj razini, ali jasnije pokazuje barem tri stvari: a) ne može se svaka religijska promjena koja govori o smanjivanju tradicionalne, crkvene religioznosti tumačiti sekularizacijskom tezom; b) pretpostavka o determinizmu sekularizacijskoga procesa već je davno potpuno odbačena, a sve se više vidi da i implikacije djelujuće sekularizacije postaju sve upitnije; c) sekularizacija nije točka s koje će se promatrati i vrednovati revitalizacijski (ili antisekularizacijski ili kontrasekularizacijski) procesi.

Poseban problem izvire i iz činjenice da je dob jedan od glavnih prediktora sekularizacijskoga procesa u mnogim zapadnim zemljama te da gotovo sva istraživanja, bez iznimke, pokazuju kako su mlađi manje religiozni, skloniji alternativnijim pogledima na religioznost i uopće društveni život, mo-

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 10 (2001),
BR. 1-2 (51-52),
STR. 19-40

ZRINŠČAK, S.:
IMA NEKA TAJNA VEZA...

ralno premisivniji itd. To se, zapravo, iskazivalo i kod nas u razdoblju sekularizacije, iako ne na takav način da bi dob imala najjači utjecaj na religioznost i da bismo na osnovi toga, primjere, mogli formulirati tzv. zarazni model religijskih promjena koji počiva na međugeneracijskim razlikama u (tradicionalnoj) religioznosti (Jagodzinski i Dobbelaere, 1995.; Dobbelaere, 1999.). Promjene u religioznosti mladih Hrvatske u komunizmu, stoga, još jednom potvrđuju specifičnost društvenih prilika i njihov osobit utjecaj na prirodu religijskih promjena.

RELEVANTNOST ANALIZE U HRVATSKIM PORATNO-TRANZICIJSKIM OKOLNOSTIMA

Društvene okolnosti u Hrvatskoj u prvoj polovici 90-ih godina nisu bile sklone sociološkim istraživanjima religioznosti, a ona provedena u drugoj polovici 90-ih (1996. i 1997./98.) nedvojbeno pokazuju nastavak revitalizacije religije i u 90-ima (Črpić, Kušar, 1998.; Skledar, Marinović Jerolimov, 1997.). Tablice 7., 8. i 9. sugeriraju da hrvatska mladež participira u istom trendu u gotovo jednakom omjeru. Posebne analize religioznosti hrvatske mladeži zapravo se tek provode, pa je na osnovi malo objavljenih rezultata teško reći nešto određenije o društvenoj indikativnosti religioznosti mladih danas. Ipak, dostupni podaci i prethodna analiza čine moguću osnovicu i dodatnih interpretacija i opreznih predviđanja.

↪ TABLICA 7
Religijska samoidentifikacija hrvatske mladeži, %

	1986.	1999.
Uvjereni vjernik	12,0	33,1
Religiozan	16,3	33,3
Nesiguran	18,1	13,9
Ravnodušan	5,2	5,8
Nereligiozan	34,1	12,2
Protivnik religije	13,1	1,4
Bez odgovora	1,2	0,3

Izvor: Goja, 2000.:151.

↪ TABLICA 8
Prihvatanje religije – razlike građana (1997./8.) i studenata (1999.), %

Svoju religiju prihvaćate:	Građani	Studenti
iz osobnog uvjerenja i aktivno	22,6	17,3
iz osobnog uvjerenja, ali ne uvijek aktivno	27,8	39,2
iz tradicije, odgoja	40,4	18,7
jer se tako razlikujem od drugih (protestanata, pravoslavaca, muslimana...)	1,0	0,6
religiju shvaćam drukčije	4,1	17,5
ne vjerujem	3,4	6,7

Izvor: Črpić, Valković, 2000.:50.

➤ TABLICA 9
Religioznost zagre-
bačkih srednjoško-
laca 1997., %

Vjerujem i prakticiram vjeru	42,4
Vjerujem, ali ne prakticiram vjeru	31,0
Sumnjam	6,2
U traženju sam	10,5
Činim kako drugi čine, bez razmišljanja	2,4
Vjera me ne zanima	7,2
Bez odgovora	0,3

Izvor: Mandarić, 2000.:323.

Neovisno o tome kako je ocjenjivali, sudbonosnu ulogu religije u društvenom konfliktu na području bivše Jugoslavije malo će tko poreći. U oviru takvih društvenih događanja te činjenice da je Hrvatska, barem do kraja 90-ih, postala gotovo mononacionalna i monokonfesionalna država, religijska revitalizacija je sredinom 90-ih dostigla najvišu moguću točku. Daljnji proces revitalizacije nemoguće je više očekivati, jer je snažna dimenzija religijske i nacionalne povezanosti odigrala svoju bitnu i teško zamjenjivu ulogu. U pitanju nije bila samo (ili uopće) artikulacija raznolikih društvenih potreba već jednostavno pitanje društvenoga opstanka. Proces normalizacije društvenih odnosa ne negira takvu ulogu, ali joj daje manje snažan intenzitet.

S potpunom promjenom političkoga poretka međugeneracijski obrazac religioznosti dobio je očekivaniji oblik. To znači da usporedba podataka o religijskoj samoidentifikaciji mladih 1986. i 1999. godine iz tablice 7. jasno pokazuje kako se slika religioznosti hrvatske mladeži lijepo uklapa u sliku opće religioznosti hrvatskoga društva, ali ne govori o tome da su razlike između religioznosti mladih i starijih doduše male, ali zamjetne. Hrvatska je mladež u prosjeku autoritarnija, netolerantnija i tradicionalnija nego većina europske mladeži, ali se istodobno vidi da je patrijarhalno-autoritarni sindrom, iako prisutan u većoj mjeri, primjetno manje ukorijenjen nego u starijim naraštajima (Ilišin, 1999.:178). Mladi su Hrvatske skeptični prema vlastitoj budućnosti, pa je njihov položaj sličniji "skeptičnoj generaciji" mladih u poslijeratnoj Njemačkoj, nego suvremenoj mladosti u postindustrijskim društvima (Tomčić-Koludrović, 1999.:185). Upravo su zato oni i distanciraniji u odnosu na tradicionalne oblike katoličke religioznosti (Črpić, Kušar, 1998.: 556) te su i kritičniji prema društvenoj ulozi Crkve. To je zamjetno već i među srednjoškolcima (Mandarić, 2000.). Sve to, međutim, još nije dostatan znak na temelju kojega se mogu predvidjeti dublje promjene u religioznosti ili se barem može izraziti sumnja da će se one odvijati brzim intenzitetom. Nekoliko čimbenika ide tome u prilog.

Prvi se odnosi na analizirano naslijeđe slaboga društva. Teškoće hrvatske modernizacije i demokratizacije povezane

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 10 (2001),
BR. 1-2 (51-52),
STR. 19-40

ZRINŠČAK, S.:
IMA NEKA TAJNA VEZA...

su i sa specifičnostima političkih događanja na području bivše Jugoslavije i sa slabošću autonomnih društvenih potencijala. Usporedba razvijenosti civilnoga društva u Hrvatskoj i nekim drugim srednjoeuropskim zemljama to potvrđuje. U takvoj društvenoj situaciji Crkva dominira javnim prostorom, pa su podaci o religioznosti ne samo izraz bilo društvene bilo spiritualne potrebe za duhovnim identitetom već i pokazatelj takve dominacije. Tome ne proturječe podaci koji govore o tome da većina pripadnika Crkve ne prihvaća, primjerice, učenje Crkve u spolnom ili moralnom području, jer ne treba zaboraviti da je jedan od bitnih aspekata dekristijanizacije u komunizmu bio sekularizam, omogućen slabim društvom. Taj sekularizam biva kasnije ograničen ili potisnut, ali ne i posve zatopljen, tim više što ga stalni (iako još ne jaki kao na Zapadu) modernizacijski ili postmodernizacijski procesi neprestano oživljavaju. Stoga je, na osnovi svega, realno pretpostaviti da razlike u religioznosti mladih spram ostalih dobnih skupina možda u većoj mjeri samo potvrđuju takvu dominaciju, odnosno iskazuju otpor mladih toj dominaciji. Mladi, zapravo, jasnije izražavaju stavove i nekih drugih dobnih skupina o određenim životnim pitanjima, koje ih zatopljuju bilo zbog ukorijenjenosti u tradicionalan svijet, bilo zbog društvenoga konformizma. Povezano s time, može se pretpostaviti da će neke manje predstojeće promjene u religioznosti prije indicirati različitu percepciju potrebe o tome kakvu ulogu Crkva treba imati u društvu (te različitu ocjenu adaptacije Crkve na aktualne društvene okolnosti) no što će pokazivati neke dublje promjene u osobnom odnosu spram religije.

Društvena uloga religije, već izražena u 80-ima ili početkom 90-ih danas poprima nove dimenzije njezinom institucionalizacijom. Snažna društvena potreba za ulogom Crkve, koja u hrvatskom slučaju ima svoj dugi povijesni legitimitet, preduvjet je takve institucionalizacije. Stoga, ponovno, logičnost razlika Hrvatske i Slovenije u kojoj se religioznost revitalizira već od 1978. godine, ali je pluralizacija jakoga društva dosegla takve razmjere da se danas manifestira jak otpor snažnoj ulozi Crkve. Činjenica školskoga vjeronauka se, stoga, ne samo ne smije zanemariti već ona vjerojatno predstavlja osnovicu jasnih razlika u religioznosti Hrvatske i njezinih susjednih zemalja u budućnosti. Čak i ako pretpostavimo da će procesi modernizacije i funkcionalne diferencijacije produžiti sekularizaciju hrvatskoga društva (a još jednom valja istaknuti da diferencijacija djeluje na societalnoj razini te da je njezin utjecaj na mezo i mikro razinu upitan, odnosno proturječan!), teško je reći koliko će to utjecati na razinu crkvenosti, a još manje na razinu vjerovanja ili osobnog odnosa spram religije. U ovom je kontekstu sasvim nerelevantno aktualno pitanje odnosa školskoga i crkvenoga vjeronauka ili pi-

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 10 (2001),
BR. 1-2 (51-52),
STR. 19-40

ZRINŠČAK, S.:
IMA NEKA TAJNA VEZA...

tanje koliko prisilnost školskoga vjeronauka ili možda neodmjerena nekoga vjeroučitelja može negativno djelovati na religioznost djece. Riječ je o vjerskoj socijalizaciji koja svojim razmjerima daleko nadilazi religijsku socijalizaciju iz komunističkoga razdoblja, a sasvim se jasno može reći da se sada ne naziru nikakvi društveni procesi koji bi to mogli dovesti u pitanje. Stoga je za znanstvenu analizu veći izazov pitanje nesumnjivoga utjecaja školskoga vjeronauka i uopće snažne društvene pozicije Crkve na već zamijećene sličnosti Hrvatske s bliskim katoličkim zemljama mediteranskoga bazena.¹⁴ Osobito privlači sličnost Hrvatske i Italije u kojoj je upravo institucionalna i socijalizacijska uloga Katoličke crkve predstavljala osnovicu Ciprianove predodžbe o difuznoj religiji (Cipriani, 1988.), nekoj vrsti civilne religije koja se, neovisno o mnogim modernizacijskim ili postmodernizacijskim stavovima većine Talijana, strukturirala kao važna sastavnica svakodnevnoga života. Stoga se s posebnim zanimanjem i ilustrativnošću za hrvatsku situaciju mogu čitati i podaci o religioznosti mladih Talijana. Oni su, dakako, u manjoj mjeri religiozni nego svi talijanski građani (73,9 posto nasuprot 85 posto), ali su u tome i u velikom broju drugih pitanja vezanih uz religiju i moral sličniji svojim roditeljima no mladima iz cijele Europe (Tomasi, 1995.). Upravo zato ni na primjeru Italije ni na primjeru Hrvatske još ne možemo pronaći dosta elemenata za prihvaćanje modela u kojem su dobne razlike takve da predstavljaju temelj vjere u daljnju sekularizaciju europskih društava, pri čemu se sekularizacija zasniva na daljnjoj marginalizaciji crkvene religioznosti (Jagodzinski, Dobbelaere, 1995.). Nasuprot tome, dok se u Europi, zbog opadanja crkvene religioznosti te širenja opće postmodernizacijske klime, pozornost sve više posvećuje alternativnim oblicima religioznosti, odnosno drugim društveno oblikovanim načinima spiritualnoga transcendiranja, kod nas bi veću pozornost valjalo posvetiti onoj specifičnoj kombinaciji kritičkih, ciničkih, konformističkih, defetističkih ili skeptičnih sastavnica ponašanja mladih koji s kristalno jasnom preciznošću indiciraju neuralgičnosti aktualnoga društvenog razvoja Hrvatske (Zrinščak, 1999.b), pa i crkvene uloge u tom razvoju. To, dakle, zasada potvrđuju i podaci o religioznosti mladih, a oni mogu i potvrditi da će budućnost biti suviše kompleksna da bi se mogla opisivati shematiziranim teorijskim konceptima.

BILJEŠKE

¹ Prethodna verzija ovoga rada prezentirana je na IV. ISORECEA konferenciji, održanoj u Budimpešti od 10. do 12. prosinca 1999. godine.

² "The past weighs heavily on the present, as a variety of affects of Communism on the position of religion, ... In every country the past has shaped the present in different ways, having an impact not only

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 10 (2001),
BR. 1-2 (51-52),
STR. 19-40

ZRINŠČAK, S.:
IMA NEKA TAJNA VEZA...

on problems and conflicts on religion, but also on the search of their solutions." (Borowik, 1997.:13)

³ Ovaj se prikaz zasniva na brojnim Tomkinim radovima koji se ovdje neće posebno navoditi (vidi popis literature), a neće se ulaziti ni u njihovu podrobnju analizu. Naime, M. Tomka je postupno razvijao svoj teorijski opus, a on i danas ostaje otvoren novim spoznajama, tako da pažljiva analiza može otkriti niz nejasnoća ili, čak, kontradikcija među pojedinim radovima. Ipak, prikaz ovdje sažimlje bitnu teorijsku Tomkinu liniju koja je nedvojbeno sadržana u njegovim radovima, na način kako ju je shvatio autor ovoga priloga.

⁴ Ovu je situaciju u nas najplastičnije opisao Jukić: "Taj sukob dviju religija – svjetovne i crkvene – nije bio samo neizbježan nego je imao jednako djelovanje i slične učinke u području obiju zajednica. Njime se naime u isti mah učvršćivao identitet i u crkvenoj zajednici vjernika i u partijskoj skupini komunista. Stoga nije čudno što u prvom razdoblju nije došlo do zamjetljivijeg slabljenja crkvene religioznosti i ateističke ideologizacije." (Jukić, 1993.:63)

⁵ "Both interpretations suggest that de-christianization resulted rather from destruction of society than from differentiation." (Tomka, 1998.:182)

⁶ Za Sloveniju je teško reći da pripada konfesionalno miješanim društvima, ali po drugim bitnim karakteristikama (stupanj civilnog razvoja i prevratno značenje 1978. godine u religijskom razvoju) nesumnjivo pripada ovoj skupini zemalja. Valja notirati činjenicu i da protestantizam, usprkos zanemarivom broju protestanata, a zbog svoje uloge u slovenskoj nacionalnoj povijesti, u Sloveniji uživa velik društveni ugled, pa se, primjerice, Dan reformacije danas slavi kao državni blagdan.

⁷ Zapravo, na jednom mjestu, on uvjetno spominje i Hrvatsku u kontekstu svoje analize: "As a comparison, in other countries the combination of communism and modernization resulted in basic social and cultural and religious changes. Artificial measures in economy and policy interfered with genuine social development. The states on the western flank of the (former) communist camp, GDR, Czechia, the most western district of Slovakia, Hungary, Slovenia and maybe Croatia constitute a region with exceptional social occurrences. This is the region we are interested in." (Tomka, 1998.:178)

⁸ U ovoj su tablici udruženi podaci navedeni u dva Roterova rada. Sumaran pregled istraživanja religioznosti od 1968. do 1998. može se naći kod Toša (1999.).

⁹ Usp. i Kerševan, 1982.

¹⁰ Za potrebe ovoga prikaza, a radi bolje preglednosti i komparabilnosti različitih istraživanja, izvorna šesteroljestvična skala pretvorena je u četveroljestvičnu, tako da su kategorije "uvjerenog vjernika" i "religioznog" prikazane zajedno u kategoriji "religiozni", dok su kategorije "nereligioznih" i "protivnika religije" skupljene u kategoriji "nereligiozni".

¹¹ Ova je primjedba izrečena na diskusiji o religiji i mladima, gdje znakove revitalizacije, uz Vrcana, spominju i Roter (na primjeru Slovenije) te Sergej Flere (primjer Vojvodine). O tome usp. časopis *Pitanja* br. 3-4 iz 1984. godine.

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 10 (2001),
BR. 1-2 (51-52),
STR. 19-40

ZRINŠČAK, S.:
IMA NEKA TAJNA VEZA...

¹² Ilustrativan je podatak da je teološka literatura toga vremena ozbiljno računala s revitalizacijom i promjenom odnosa mladih spram religije. Usp., primjerice, *Bogoslovsku smotru*, br 3-4 iz 1986. godine, osobito tekstove M. Valkovića, J. Baričevića i T. Ivančića. Ovdje valja spomenuti i Jukića koji je brojnim tekstovima o pučkoj religiji opisivao specifičnu inačicu religijske pobune masa (Jukić, 1988.).

¹³ Vrcan, primjerice, govori o tri teorijska sklopa interpretacije modernizacije u komunizmu: blokada modernizacije, devijantna modernizacija i modernizacija bez moderniteta. Usp. Vrcan, 1995.

¹⁴ "U religijskom smislu Hrvatska je po mnogim stavovima bliska katoličkim zemljama mediteranskog bazena: Italiji, Španjolskoj i Portugalu. Je li ovdje riječ samo o povezanosti na religijskoj razini ili ovu sličnost možemo pronaći i šire, u kulturnoj sferi – to je pitanje na koje nam naše istraživanje ne može dati jednoznačan odgovor, no smatramo da ga svakako treba apostrofirati kako bi istraživači ubuduće imali na umu ovu paralelu." (Črpić, Kušar, 1998.: 557)

LITERATURA

Bahtijarević, Š., Milas, G. (1990), *Javno mnijenje Zagrepčana 1989/1990*. Zagreb: IDIS.

Beyer, P. (1994), *Religion and Globalization*. Sage Publications.

Beyer, P. (1999), Privatisation and Politicisation of Religion in Global Society. Implications for Church-State Relations in Central and Eastern Europe, u: Borowik, I. (ed.) *Church-State Relations in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos.

Borowik, I. (1997), Introduction. Religion in Post-Communist Societies - Confronting the Frozen Past and the Peculiarities of the Transformation, u: Borowik, I., Babiński, G. (eds.) *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos.

Cipriani, R. (1988), *La religione diffusa. Teoria e prassi*. Roma: Edizione Borla.

Črpić, G., Kušar, S. (1998), Neki aspekti religioznosti u Hrvatskoj, *Bogoslovska smotra* 68(4): 513-563.

Črpić, G., Valković, M. (2000), Mladi u Hrvatskoj u sociološkoj perspektivi, *Bogoslovska smotra* 70(1): 1-63.

Dobbelaere, K. (1981), Secularization: A Multi-Dimensional Concept. *Current Sociology*, Vol. 29, No. 2.

Dobbelaere, K. (1999), Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization, *Sociology of Religion* 60(3): 229-247.

Goja, J. (2000), Neki aspekti religioznosti hrvatske mladeži 1986. i 1999. godine, *Politička misao* XXXVII.(1):148-160.

Ilišin, V. (1999), *Mladi na margini društva i politike*. Zagreb: Alinea.

Jukić, J. (1988), *Povratak svetoga. Rasprava o pučkoj religiji*. Split: Crkva u svijetu.

Jukić, J. (1993), Teorije ideologizacije i sekularizacije, u: Grubišić, I. (ur.) *Religija i sloboda. Religijska situacija u Hrvatskoj 1945- 1990*. Split: Institut za primijenjena društvena istraživanja - Centar Split.

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 10 (2001),
BR. 1-2 (51-52),
STR. 19-40

ZRINŠČAK, S.:
IMA NEKA TAJNA VEZA...

Jagodzinski, W. and Dobbelaere, K. (1995), Secularization and Church Religiosity, u: Van Deth, J. W. and Scarbough, E. (1995.) *The Impact of Values*. Oxford: Oxford University Press.

Kerševan, M. (1982), *Cerkvena religioznost v Sloveniji*. Maribor: Založba Obzorja.

Mandarić, s. V. B. (2000), *Religioznost adolescenata u gradu Zagrebu*. Doktorski rad. Zagreb: Katolički bogoslovni fakultet.

Marinović, D. (1988), Mladi i religija, u: Radin F. (prir.) *Fragmenti omladine. Položaj, svijest i ponašanje mladih Hrvatske*. Zagreb: CDD, IDIS.

Marinović Jerolimov, D. (1993), Nereligioznost u Hrvatskoj 1968.-1990., u: *Prilozi izučavanju nereligioznosti i ateizma 2*, zbornik. Zagreb: IDIS.

Robertson, R. (1989), A New Perspectives on Religion and Secularization in Global Context, u: Hadden, J. and Shupe, A. (eds.) *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*. New York: Paragon House.

Roter, Z. (1976), *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945-1973*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Roter, Z. (1982), *Vera in nevera v Sloveniji*. Maribor: Založba Obzorja.

Roter, Z. (1988), Revitalizacija religija i desekularizacija društva u Sloveniji, *Sociologija* 2-3: 403-427.

Skledar, N., Marinović Jerolimov, D. (1997), Uloga religije i religioznosti u integracijskim procesima u Hrvatskoj, *Politička misao* XXXIV. (2): 177-191.

Smrke, M., Uhan, S. (1999), Na vrhu gričev - toda ob vznožju socialne piramide?, u: Toš, N. i sur. *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV-CJMMK.

Tomasi, L. (1995), L'orientamento religioso dei govani italiani, u: Capraro, G. (a cura di) *I valori degli Europei e degli Italiani negli anni novanta*. Trento: Universita degli studi di Trento.

Tomić-Koludrović, I. (1999), Skeptična generacija u protumodernizacijskom kontekstu, *Politička misao* XXXVI.(3): 175-193.

Tomka, M. (1979), The Religious - Non-religious Dichotomy as A Social Problem, *The Annual Review of Religion* 3: 105-137.

Tomka, M. (1988), Tendencies of Religious Change in Hungary, *Archives de Sciences Sociales des Religions* 65(1): 67-79.

Tomka, M. (1991), Secularization or Anomy? Interpreting Religious Change in Communist Societies, *Social Compass* 38(1): 93-102.

Tomka, M. (1995), The Changing Social Role of Religion in Eastern and Central Europe: Religion's Revival and its Contradictions, *Social Compass* 42(1): 17-26.

Tomka, M. (1997), Hungarian post-World War II. Religious Development and the Present Challenge of New Churches and New Religious Movements, u: Borowik, I., Babiński, G. (eds.) *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos.

Tomka, M. (1998), Contradictions of secularism and the preservation of the sacred. Four context of religious change in communism, u: Larmans, R., Wilson, B. & Billiet, J. (eds.) *Secularization and Social Integration*. Papers in Honor of Karel Dobbelaere. Leuven: Leuven University Press.

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 10 (2001),
BR. 1-2 (51-52),
STR. 19-40

ZRINŠČAK, S.:
IMA NEKA TAJNA VEZA...

Toš, N. (1999), Religioznost v Sloveniji - v medčasovnih primerjeh (1968-1998; ISSP Religion, 1991-1998 in WVS 1992 in 1995), u: Toš, N. i sur. *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV-CJMMK.

Valković, M. (1986), Mladi u povijesnoj i društvenoj perspektivi, *Bogoslovska smotra* 56(3-4):148-159.

Vrcan, S. (1986a), *Od krize religije k religiji krize*. Zagreb: Školska knjiga.

Vrcan S. (1986b), Omladina osamdesetih, religija, crkva, u: Aleksić i sur. *Položaj, svest i ponašanje mlade generacije Jugoslavije*. Beograd/Zagreb: CID/IDIS.

Vrcan, S. (1988), Vežanost za religiju i crkvu - svijest i ponašanje omladine, *Sociologija* 2-3: 429-440.

Vrcan, S. (1990), Omladina, religija i crkva, u: Ilišin, V. i sur. *Ogledi o omladini osamdesetih*. Zagreb: IDIS.

Vrcan, S. (1997), Tranzicija, religija, crkva: poticaji za raspravu i razmišljanja, u: Grubišić, I. (ur.) *Crkva i država u društvima u tranziciji*. Split: HAU i IPDI-Centar Split.

Vušković, B. (1988), Rast otvorenosti mladih prema religijskom obzoru, *Sociologija* 2-3:443-459.

Zrinščak, S. (1993), Odnos Crkve i države u Hrvatskoj od 1945. do 1990., u: Grubišić, I. (ur.) *Religija i sloboda. Religijska situacija u Hrvatskoj 1945-1990*. Split: Institut za primijenjena društvena istraživanja - Centar Split.

Zrinščak, S. (1999a), *Sociologija religije. Hrvatsko iskustvo*. Zagreb: Pravni fakultet.

Zrinščak, S. (1999b), Kriticizam i defetizam u hrvatskom društvu. Pogled sociologa., u: Balaban, S. (ur.) *Kršćanin u javnom životu*. Zagreb: Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve.

There Is a Secret Connection. The Religiosity of Young People as an Indicator of Social and Religious Change

Siniša ZRINŠČAK
Faculty of Law, Zagreb

The paper actualizes the question of interpretation of religious and social changes in the period of Communism, which has become essential for the understanding of current social processes. This interpretation is based on differences in the social and religious development of Slovenia and Hungary on the one hand, and Croatia on the other. The Slovenian and Hungarian examples are particularly relevant because in these countries the process of de-Christianization has quite clearly (in an empirically recognizable way) ended

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 10 (2001),
BR. 1-2 (51-52),
STR. 19-40

ZRINŠČAK, S.:
IMA NEKA TAJNA VEZA...

in 1978. Such a course of events is explained by the Hungarian sociologist Miklos Tomka through the process of institutional anomy and concepts of a strong and weak society, and not the concepts of modernization, structural differentiation and secularization. Thus in the following period of development (after 1978) the revitalization of religion is seen as the key point of the regeneration of society. This paper discusses to what extent and in which way such a viewpoint can be applied to Croatia. Within this framework an especially interesting fact is that in Croatia the growth of religiosity has primarily been registered in young people, i.e. this category has proven the most "unstable" one concerning the relation towards religiosity. This indicates problems of social regeneration in Croatia in the eighties, which can then be linked to the social situation in the post-Communist period. Therefore, in the end, based on a thorough analysis, the author discusses the current and possible future specific characteristics of Croatia's religious development.

Die Neigung zum Religiösen. Jugendreligiosität als Indikator gesellschaftlicher und religiöser Veränderungen

Siniša ZRINŠČAK
Juristische Fakultät, Zagreb

Die vorliegende Arbeit aktualisiert die Frage der Interpretation religiöser und gesellschaftlicher Wandel in der Zeit des Kommunismus, was für das Verständnis aktueller gesellschaftlicher Vorgänge ausschlaggebend ist. Die hier dargebotene Interpretation gründet sich auf den Unterschieden in der gesellschaftlichen und religiösen Entwicklung Sloweniens und Ungarns einerseits und Kroatiens andererseits. Das slowenische und ungarische Beispiel ist besonders relevant, da in diesen Ländern der Prozess rapider Dechristianisierung ganz eindeutig (empirisch einsehbar) bereits 1978 abgeschlossen war. Eine solche Entwicklung deutet der ungarische Soziologe Miklós Tomka als Prozess institutionaler Anomie und erklärt dies anhand der Begriffe der schwachen und starken Gesellschaft, nicht jedoch auch der Begriffe der Modernisierung, der strukturalen Differenzierung und Säkularisierung. Daher betrachtet man im nächsten Entwicklungsabschnitt (nach 1978) die Revitalisierung der Religion als Schlüsselpunkt der gesellschaftlichen Erneuerung. Der Verfasser erörtert die Frage, inwiefern diese Sichtweise auf Kroatien anzuwenden sei. Ganz besonders interessant ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass gerade unter kroatischen

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 10 (2001),
BR. 1-2 (51-52),
STR. 19-40

ZRINŠČAK, S.:
IMA NEKA TAJNA VEZA...

Jugendlichen zuerst ein Anstieg der Religiosität zu vermerken war, bzw., gerade junge Menschen erwiesen sich als die "unbeständigste" Kategorie im Hinblick auf Religiosität. Dieser Umstand verweist auf Probleme in der gesellschaftlichen Erneuerung Kroatiens in den 80-iger Jahren des 20. Jahrhunderts, und dies wiederum kann man mit der Gesellschaftslage in postkommunistischer Zeit in Zusammenhang bringen. Der abschließende Teil der Arbeit widmet sich daher, aufgrund einer Gesamtanalyse, den aktuellen und möglichen zukünftigen Spezifika in der Entwicklung des religiösen Bewusstseins in Kroatien.