

## Transformacija tradicionalnih religijskih identiteta

Miroslav Artić

e-mail: miroslav.artic@zg.htnet.hr

UDK: 2-72:2-633

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 15. veljače 2008.

Prihvaćeno: 21. travnja 2008.

U tekstu se polazi od dva aktualna prikaza u kojima se razmatra stanje religioznosti u Hrvatskoj. Prvi je rezultat istraživanja religioznosti provedenog u Hrvatskoj u okviru komparativne studije vrednota u evropskom kontekstu. Drugi prikaz je rezultat analitičkog promišljanja o fenomenu sakralnog u našega sociologa religije Željka Mardešića.

Autor nastoji kritički razmotriti i propitati religijsku situaciju u Hrvatskoj pomoću znanstvenog istraživanja religioznosti i pomoću Mardešićeve koncepcije fenomena sakralnog, tragajući pritom za dijaloškim prostorima razumijevanja na kojima bi se mogla učvrstiti određena polazišta za daljnje analitičko razmatranje toga osobitog fenomena.

*Ključne riječi:* Mardešićeva koncepcija sakralnog, religija, novi religiozni oblici, transformacije tradicionalnih religioznih identiteta.

### Uvod: Polazišta Mardešićeve religiologije

U tekstu će biti razmatrana dva pristupa fenomenu religioznosti u Hrvatskoj. U prvom će se pristupu analizirati osobito razumijevanje sakralnog, kako ga je objašnjavao naš istaknuti religiolog Željko Mardešić, a u drugom će dijelu biti fokusirane neke koncepcije o fenomenu religioznosti u Hrvatskoj koje su proizašle iz znanstvenog istraživanja religioznog identiteta i vrednota u Europi i Hrvatskoj. (Baloban, J. /ur./ 2005). Zatim će uslijediti preispitivanje pojedinih teza o religioznosti proizašlih iz studija o vrijednostima i orijentacijama u postkomunističkim zemljama. (Aračić et al., 2003). U tekstu ćemo se također osvrnuti na specifične oblike religioznosti u Hrvatskoj, na osnovu studija: Labus, M. (2005), Ljubotina et al., (2004), Marinović Bobinac (2000), Marinović Jerolimov (2000a), Marinović Jerolimov (2000b), Marinović Jerolimov (2005a); Marinović Jerolimov (2005b), Mihaljević (2006). Uglavnom su objavljivane u časo-

pisima u razdoblju od 2000. do 2006. godine. U radu će se često pozivati na navedene studije i pri tom će biti označene nazivom »novije studije«.

Dakle, namjera je ovog rada da se u njemu razmotre novija znanstvena istraživanja o religiji i religioznosti u Hrvatskoj i da se istaknu kritičke opaske sociologa i religijologa Željka Mardešića o fenomenu sakralnog u hrvatskom kontekstu, jasno pojačane i naglašene kako bi se dobro čule i jasno uočile. Time se želi ukazati na potrebu kompleksnijeg pristupa razumijevanju religije i religioznosti u Hrvatskoj, s dodatnim ciljem da se otvore žarišne točke aktualnog fenomena i da se problemski analiziraju i reinterpreteraju određena pitanja religije i religioznosti koja u novijim istraživanjima možda nisu dovoljno problematizirana.

U svome izlaganju krećemo od teorijskog labirinta do religijskog panoptikuma, naravno, u hrvatskim okvirima. Najprije teorijskim putovima kako bi se lakše stiglo do cilja koji teži prepoznavanju i definiranju dilema i kolateralnih problema. Ali u tom hodu ne postoji jasan put, koji bi bio obilježen smjericama i putokazima. /Zainteresirani promatrač mora se osloniti na vlastitu investigativnu misao/. Svaki istraživač mora biti izrazito kritičan.

Željko Mardešić, pseudonimom Jakov Jukić naš cijenjeni religijolog i sociolog promatrao je fenomene religije i religioznosti kao vjernik i kao znanstvenik svjestan svoje intelektualne i društvene odgovornosti za zbivanja kojih je i sam bio sudionik. Njegovi javni istupi u publicističkim, esejističkim i znanstvenim radovima polazili su s kritičkih pozicija kojima je nastojao rasvijetliti zadani problem, izoštriti ga i tako pripremiti teren za plodnu raspravu u dijaloškom duhu.

Kritički se odnosio i prema samoj sociologiji religije kroz koju se uostalom i ostvario u znanstvenom radu. U svom je kritičkom hodu polazio od kritike teorijskog modela 'stare' sociologije religije. Ona je uporno zanemarivala obrat, isticao je Mardešić, koji se manifestirao u procesima modernizacije i sekularizacije društva s obzirom na ulogu i značaj religije u društvenim procesima. Sociolozi su tada bili uvjereni da se razvojem procesa modernizacije razvija i sekularizacija, i da upravo ona postaje sve moćnija, a da religija sukladno tome gubi značaj u svijetu, da sustavno slabi i da postaje nemoćna. Religija bi se mogla zadržati tek na marginama društva i svijeta. Takvo plošno i površno zaključivanje o naravi i ulozi religije, prema Mardešićevom mišljenju, sociolozima 'stare sociologije' nije dopustilo da na vrijeme prepoznaju obrat koji se dogodio tijekom modernizacijskih procesa. Dok su oni vjerovali da se u svetome razvija sekularno koje guta sakralno i transformira ga do same razgradnje, u sekularnome se sve više očitovala prisutnost 'svetog'. U tom ključnom 'obratu' u odnosima između svetog i svjetovnog sam je modernitet, smatra Mardešić, uveo tu važnu transformaciju time što je »otvorio pitanje pojave svjetovnog svetog« (Mardešić, 2003: 177).

Nakon što se sociologija preusmjerila u fokusiranju sudbine 'religije u modernitetu', uskoro se našla pred novim iskušenjem na koje je Mardešić također upozorio. Naime analizirajući manifestacije religioznog u modernitetu istražitelji svetog nisu prepoznali mnogobrojne religiozne transformacije. Umjesto analitičkog promišljanja sociolozi su olako prihvaćali gotove zaključke koji su proizlazili iz plošne i površne percepcije »gdje očitosti mogu jako zavarati istražitelje svetog« (Mardešić, 2003: 177). I upravo zbog toga valja imati na umu svu slojevitost i složenost fenomena svetog kako bi se izbjegle grube simplifikacije u kojima se religiju identificira s drugim društvenim funkcijama koje sa sakralnošću imaju tek nekakve ili nemaju nikakve veze.

I suvremenoj je sociologiji također promakla ključna transformacija koja se dogodila u odnosima između svijeta i religije, modernizacije i religioznosti, ustvrdio je Mardešić. Tako u XXI. stoljeću religija više ne stenje pod jarmom modernizacijskih procesa, ne gubi dah i ne prijeti joj nestanak kao arhaične i nepotrebne prakse nego se preobražava, transformira u novo ruho i vraća se umnožena i osnažena u svijet »ondje gdje je prije nije bilo« (Mardešić, 200: 139). O čemu je dakle riječ, što se to dogodilo i kada je došlo do tog obrata?

Mardešić je redovito svojim kritičkim opaskama opominjao i upozoravao na moguća iskušenja koja se mogu ispriječiti sociolozima u istraživanju svetog. Isto tako je ukazivao na ponavljanja prijašnjih propusta. Zato je u svojim analizama pozivao na otvorenost i širinu u promatranju religioznosti te na sustavno i temeljito promišljanje tog složenog fenomena. Upravo s tog stajališta nastojimo promotriti i novija istraživanja svetoga u Hrvatskoj.

### *Povijesno ishodište religijskog identiteta*

U središtu novijih istraživanja religije i religioznosti, koja su provedena pod vodstvom stručnih timova u Hrvatskoj, bilo je uglavnom propitivanje religioznog identiteta i religiozno ponašanje aktera: Aračić, P., Črpić, G., Nikodem, K., (2000), Aračić, P., Črpić, G., Nikodem, K., (2003), Baloban, J. ur. (2005), Marinović Jerolimov, D. (2005a), Lamza-Posavec, V., Ferić, I., Rihtar, S. (2006), Mihaljević, V. (2006).

U tom je kontekstu urednik istraživačkog tima u objavljenoj studiji o pitanju religioznog identiteta i vrednota u Europi i Hrvatskoj istaknuo slojevitost religijskog i nacionalnog identiteta te je istodobno naglasio njihovu međusobnu organsku povezanost (Baloban, J. /ur./, 2005.) U svom je izlaganju urednik navedene studije izdvojio tri temeljne razine koje prema njegovu shvaćanju predstavljaju organsku cjelinu kada je u pitanju struktura religioznog identiteta. *Prva* se ogleda u činjenici kojom

se ističe da je Katolička Crkva u Hrvatskoj postavila temelje na kojima se gradio i oblikovao nacionalni identitet. (Baloban, 2005: 13-14). Upravo je ona svojim autoritetom posredovala i u društvenu svijest usadila kršćanske vrednote koje su tijekom povijesnog razvoja bile selektivno klasificirane i, kad se napokon dovršio proces dogmatskog pročišćavanja, postale su sastavni dio nacionalnog identiteta. Dakle, prema izlaganju autora, očito je da su se religiozni i nacionalni identitet razvijali u simbiozi. *Druga* se razina odnosi na čuvanje ili bolje reći na 'čuvaricu' stečenih identiteta i na njihovo posredovanje povijesnim sjećanjem u zadanom povijesnom razdoblju. Dakako da je Katolička Crkva u Hrvatskoj ta posebna čuvarica i njegovateljica identiteta, i nacionalnog i religioznog. Stoga bi se kršćanstvo na našim prostorima moglo označiti i kao religija pamćenja i sjećanja. O tom su fenomenu uz Mardešića pisali i drugi naši sociolozi. Primjerice, Vrcan je kritički analizirao navedeni fenomen u Hrvatskoj oslanjajući se na koncepciju G. Davie (Davie, 2005, Vrcan, 1999: 51-52).

*I treća* se razina već nameće kao srž dviju prethodnih. Naime, riječ je o izgrađenoj i pažljivo odnjegovanoj 'tradicionalnoj religioznosti' koja svoju energiju crpi iz povijesnog izvorišta pamćenjem i sjećanjem. Te tri pretpostavke, kao tri razine kompaktne organske cjeline stapaju se i prožimaju međusobno strukturirajući osnovne značajke religije i religioznosti u Hrvatskoj. Dakle, religija je u Hrvatskoj čuvarica religioznog i nacionalnog identiteta. Ona kroz povijest nosi i generacijama prenosi stečena dostignuća u kontinuitetu obnavljanjem povijesnog sjećanja kroz utvrđene oblike tradicionalne religioznosti.

### *Sjećanje i pamćenje u Katoličkoj Crkvi u nacionalnim okvirima*

Prema Mardešiću upravo je ta 'nova' društvena funkcija kršćanske religije razumljiva i opravdana zbog specifičnih povijesnih okolnosti. Sve što se danas pamti i smješta u povijesno sjećanje, bilo je traumatično, i što je najgore, bilo je »kroz sve vrijeme komunističke vladavine pamćenje naroda, ...sustavno potiskivano i zabranjivano,.../te su crkve/ ostale jedinim čuvaricama i nositeljicama kulture sjećanja naroda« (Jukić, 1997: 297). Zbog kontinuiranog potiskivanja, strogih zabrana i redovitih brisanja povijesnog sjećanja, u pitanje je bio doveden i sam opstanak identiteta, no istodobno i opstanak naroda koji se jedino u tom identitetu mogao prepoznati. Zbog toga je bio ugrožen i biološki opstanak smatra Mardešić. Izvorišta povijesnog sjećanja prepoznaje on u dva ključna povijesna iskustva koja se ciljanim pokretanjem mogu olako pretvoriti u mahnite pokretače kolektivne svijesti cijele skupine ili naroda. Tako

potaknuta i pomaknuta povijesna iskustva mogla bi poprimiti rušilački karakter što bi rezultiralo samouništenjem. To prvo povijesno iskustvo, koje brda može pokrenuti, prepoznaje Mardešić u »biološkom pamćenju«. Opisuje ga kao »težnju za opstankom kroz religiozno iskustvo« a pokreće ga i usmjerava drugo povijesno iskustvo — »sjećanja na prošla zla«. Ovo drugo iskustvo je od prvotne važnosti kada je riječ o posljedicama ciljano usmjerene povijesne memorije. To drugo povijesno iskustvo otvoreno je i podložno utjecajima i pozivima izvanjskih autoriteta koji se redovito pozivaju na biološko pamćenje s namjerom da ga pokrenu i ciljano usmjere u izabranim smjerovima. A glavna poveznica između autoriteta/manipulatora i aktera je povijesno sjećanje na prošla zla. Diže se i pokreće, već prema potrebi, iz taloga biološkog pamćenja. Uzajamnim djelovanjem ta su dva povijesna iskustva nažalost i u naše vrijeme poslužila »u posve političke svrhe« (Jukić, 1997: 292). Bila je stvorena takva politička situacija, tvrdi Mardešić, u kojoj su vješti manipulatori ponudili religiji/ Crkvi »da prihvati ponudu politike i podupre učvršćenje narodnoga identiteta«. A ona valjda nije znala niti mogla ili možda nije htjela odbiti poziv na ponuđenu povijesnu ulogu. I tako su je iskoristili i odjenuli u političku pragmu.

Možda Mardešić olako opravdava kršćanske crkve i lišava ih odgovornosti tvrdnjom da su za sve odgovorne ideologije koje su eto »uvukle Crkvu u neke izmišljene apokaliptičke ratove mržnje« (Mardešić, 2005: 141). Pri tom se pretpostavlja da su prethodno već »bile uvučene u postupak obnove starih sjećanja« kako bi valjda efikasnije djelovale u ratnim okolnostima (Jukić, 1997: 290). U ovim se navodima može primijetiti da Mardešić ublažava odgovornost religijskih institucija te izbjegava postaviti izravnija pitanja o motivima pristanka na pogubnu povijesnu ulogu. Ublažavanje i prešućivanje raznih anomalija društvenog djelovanja ne čisti od zle kobi. A često je Mardešić zastajao kada je trebalo inzistirati na izravnim pitanjima i još izravnijim odgovorima za razliku od svojih suvremenika, također pokojnog vrsnog sociologa Srđana Vrcana i danas vrlo aktivnog Ivana Grubišića, izloženog i hrabrog svećenika, teologa i sociologa religije.

### *Od revitalizacije do retradicionalizacije religioznosti u Hrvatskoj*

U novijim istraživanjima religije i religioznosti provedenima u Hrvatskoj iznesene su specifične značajke aktualne religioznosti. Istaknuti su njezini pojavni oblici koje i sami akteri mogu prepoznati u svakodnevnom životu. No, istodobno se u navedenim istraživanjima pokušavaju predvidjeti mogući smjerovi razvoja budućih oblika

sakralnog. Isto tako se nastoje otkriti sive zone religioznosti u kojima se opet mogu prepoznati izvorišta potencijalnih transformacija unutar same religioznosti.

Ispitujući oblike tradicionalne religioznosti u Hrvatskoj te religioznost u seoskoj i gradskoj sredini, zatim odnose između kolektivne i individualne religioznosti i ostale društvene i religijske promjene u Hrvatskoj, u već navedenim istraživanjima nazvanima »novije studije«, autori uglavnom polaze od revitalizacije religije devedesetih godina, koja se dogodila u posebnim ratnim okolnostima, više na formalnoj nego na sadržajnoj i iskustvenoj razini. U porastu je istodobno bio i proces navezivanja aktera na eklezijalne institucije i u tom je duhu posebno bio naglašen proces retradicionalizacije, koji se gradi, a i danas se gradi i utvrđuje, socijalizacijom u obitelji i pozivanjem na povijesne zasluge Crkve oko oblikovanja, podržavanja i čuvanja identiteta i pojedinačnog života pojedinca. Također je istaknut značaj Crkve u pokrivanju važnijih životnih ciklusa i prijelaza iz životnih dobi te njezina osobita uloga kod učvršćivanja tradicionalnog kulturnog obrasca. To su prema autorima osnovne karakteristike religije i religioznosti u Hrvatskoj, jasno kada je riječ o tradicionalnim oblicima religioznosti (Ljubotina, D., Petak, A., Janković, J., Berc, G. /2004/, Marinović Jerolimov, D. /2005/, Marinović Jerolimov, D. /2005/.

O revitalizaciji religije i religioznosti te o manifestacijama sakralnih oblika u vjerničkoj praksi Mardešić je govorio afirmativno s namjerom da obrazloži novi zamah religije uslijed sekularnih procesa modernizacije (Mardešić, 2004: 3-5; 2003: 175-178; 1997: 492-513; 2006: 139-142). Njegov je analitički govor u tom dijelu ispunjen razložnim opaskama i jasnim upozorenjima.

On pretpostavlja da su revitalizaciji religije pogodovale velike društveno-političke promjene, a da je religija osobit polet doživjela raspadom komunizma što je opet dovelo »do traženja i pronalaženja novog nositelja društvenog identiteta i integracije« (Jukić, 1997: 494). To traženo našlo se u crkvama i drugim religijskim institucijama. Revitalizacija je, međutim, već u počecima bila obilježena religijskim tradicionalizmom, a Mardešić ga prepoznaje u kolektivističkoj Crkvi i predmodernoj pučkoj religioznosti (Jukić, 1997: 499). Tako oblikovanu religioznost prije karakterizira vjera u starozavjetnom smislu, vjera »oslobođenja naroda od ropstva, nego u novozavjetnom značenju osobnog obraćenja na novi život« (Jukić, 1997: 494). Prema navedenom sva se drama revitalizacije religije u Hrvatskoj odvija u napetosti između starozavjetne i novozavjetne vjere. Tako se bar da naslutiti iz Mardešićevih razlaganja. A prema »novijim istraživanjima« religioznosti u Hrvatskoj proces retradicionalizacije i dalje ostaje aktualan. To, međutim, prema Mardešiću, nije dobro jer je zbog navedenih razloga onemogućen izvorni proces revitalizacije u evanđeoskom duhu i sav je prostor

prepušten napredovanju retraditionalizacije. Zbog toga je i sam Mardešić ostao uvjeren da razni kolektivistički tradicionalnog tipa zacijelo ne mogu otvoriti put osobnom obraćenju u »novozavjetnom značenju« i tu staje svaki pokušaj autentične revitalizacije religioznosti (Jukić, 1997: 499).

### *Smjernice za razumijevanje fenomena religije i religioznosti*

Prema studiji *U potrazi za identitetom* mogu se prepoznati tri aktualna polazišta iz kojih se mogu razumjeti fenomeni religije i religioznosti u Hrvatskoj. *Prvo polazište* izvire iz aktualne percepcije vrednota, po kojoj je odnos prema samim vrednotama porazan (Baloban, J /ur./, 2005). A porazan je zbog pritiska postmodernističkih svjetonazora. I u tim se okolnostima »pritiska«, prema autoru studije, prihvaćaju »postmodernističke vrednote« kao poželjne vrednote u jednom dijelu društva. A riječ je, kako to prepoznaje i označava urednik, o elementima »utilitarizma, pragmatizma, i subjektivnog selekcionizma, posebice na političkoj i gospodarskoj razini« (Baloban, 2005: 11-13). *Drugo polazište* proizlazi iz povijesnog izvorišta u kojem su bile začete i kroz povijesni slijed oblikovane temeljne vrednote neupitne vrijednosti. Sve su one izrasle iz kršćanskih korijena. Presudnu ulogu u procesu stvaranja tradicionalnih vrijednosti odigrala je Katolička Crkva. I time je obilježila cijelu nacionalnu povijest. Stoga je njezin utjecaj na društvenu zbilju tijekom povijesnog razvoja bio presudan, a i danas je od osobitog značaja (Baloban, 2005: 13). *Treće polazište* je problemske naravi. Naime, rezultati istraživanja potvrđuju ambivalentnost dobivenih rezultata u ispitivanju vrednota. U studiji se ističu, opet, tri sporna ambivalentna trenutka. U *prvom* se potvrđuje »visok postotak konfesionalne pripadnosti« religiji u obliku samoidentifikacije i pohađanju mise, ali istodobno je potvrđeno da »utjecaj vjere i crkvenosti na svakodnevno ponašanje ljudi nema većeg utjecaja« (Baloban, 2005: 15). *Drugi* ambivalentni trenutak poziva se, prema mišljenju autora, na prvi odgovor koji se nudi na aktualnu dilemu. Riječ je o ponašanju društvenog poretka prema religiji u Hrvatskoj. Naime, od stvaranja hrvatske države devedesetih godina pa do prijelaza u novo tisućljeće društveni poredak je bio izrazito naklonjen religiji, a u novije vrijeme nakon ulaska u treće tisućljeće i nakon demokratskih izbora »dio tog poretka nije sklon religiji i Crkvi, nego ih nastoji marginalizirati« (Baloban, 2005: 14). I *treći* oblik ambivalentnosti može se prepoznati u javnom priznanju kompetentnosti »u odnosu prema socijalnoj problematici, a /istodobno joj se/ osporava kompetentnost i miješanje u moralno-etičku problematiku« (Baloban, 2006: 14-15). U ovako postavljenim odnosima lako je prepoznati ishodište s kojeg bi se, prema navedenoj studiji, trebao razmatrati fenomen religije i religioznosti.

Naime, radi se o povijesnom poslanju očuvanja nacionalnog identiteta u kojem se nacionalne i konfesionalne pozicije i dalje poistovjećuju (usp. Božanić, J. /2005/. Uskrsna poruka. *Novi list*, 24. ožujka, str. 3).

Povijesni značaj Crkve i važnost njezine uloge, koju je imala u stvaranju nacionalnog i religioznog identiteta, u studiji su prepoznati u tri ključna povijesna trenutka. *Prvi* je trenutak bio na samom početku kada se konstruirao i oblikovao nacionalni identitet. *Drugi* svjedoči o stalnom nastojanju Crkve da se »prilagodi« društvenim okolnostima, osobito od 19. stoljeća do danas. *Treći* trenutak trenutno se odvija u kontekstu ulaska Hrvatske u EU. Crkva podržava sva nastojanja vodećih struktura u tom smjeru, ali s jednom malom zadržkom koja se očituje u imperativnoj obavezi, koju je Crkva sama sebi odredila, da »trajno upozorava na očuvanje nacionalnog identiteta kako bi Hrvatska ... mogla svojim identitetom i vrednotama obogatiti Uniju« (Baloban, 2005: 13-14).

I danas se pozivanjem na povijesno ishodište nazire ton religijskih autoriteta koji istodobno obvezuje i sugerira aktualnu potrebu i buduću zadaću. Zaokružuje se tako ishodišni okvir iz kojega treba promatrati fenomen religije i religioznosti u Hrvatskoj te iz kojega treba crpiti snagu. Očito od tog ishodišta u životu treba polaziti i njemu se jedinomu vraćati. I tako se krug poslanja zatvara.

Prema tome proizlazi, što se istraživanjem i potvrđuje, da je temeljno poslanje Crkve u Hrvatskoj osvješćivanje važnosti povijesnog kontinuiteta za opstanak i razvoj identiteta danas. Dosljedno držanje uz stečevine povijesnog slijeda, tako se bar dade zaključiti iz navedenih opservacija, jedina je garancija blagostanja. Dakle, i dalje preostaje oživljavanje sjećanja i obnavljanje pamćenja, kontinuirano i dosljedno.

### *Odstupanja od vjerskog tradicionalizma i drugih institucionalnih oblika religioznosti. Prema novim oblicima religioznosti*

No, nije sve u Hrvatskoj u znaku tradicionalne religioznosti. U novijim istraživanjima religije zapažena su i odstupanja. Naime uočene su određene »promjene u području religioznosti« (Aračić et al., 2003: 226). Pored tradicionalnih oblika u Hrvatskoj su evidentirani i novi oblici religioznosti posve drugačijeg karaktera. Autori su ih prepoznali, označili i razvrstali u dvije kategorije (Marinović Jerolimov, 2005: 304, 307, 329, 333/334). *Prva* je okarakterizirana kao poseban oblik individualne i privatizirane religioznosti, a druga je označena kao mogući »oblik difuzne religioznosti« (Marinović Jerolimov, 2005: 319). No, nameće se dilema



nije li možda izvršena prebrza klasifikacija novijih oblika religioznosti. Stoga bi valjalo ispitati argumente kojima autori opravdavaju svoja teorijska stajališta.

Naspram institucionalne religioznosti novi su se oblici prema njihovim tvrdnjama pojavili kao posljedica procesa individualizacije. I ti se oblici i dalje razvijaju u kontekstu sekularizacije i modernizacije ili, točnije, kao rezultati »funkcionalne diferencijacije«. Autore komparativne studije o vrednotama to osobito ne čudi, jer je prema njima evidentna činjenica da religija gubi moć nad autonomnim sustavima i podsustavima pa joj, sukladno tome, određeni procesi izmiču kontroli (Balaban, 2005: 47). Jedan od takvih procesa koji izmiču kontroli institucionalnih religija svakako je već označeni oblik individualne religioznosti. Ona donosi oslabljujuće učinke i to na dvije razine. Na *prvoj* razini ti se učinci negativno odnose prema izgradnji poželjnog vrijednosnog sustava izraslog na tradicionalnim kršćanskim temeljima i selektivno razgrađuju kolektivni oblik religioznosti. Stoga individualna religioznost ne može biti nikakav jamac vrijednosnog sustava. (Aračić et al., 2003: 226-227). Na *drugoj* razini individualna religioznost podriva temelje općeprihvaćene kolektivne religioznosti relativiziranjem religijskih sadržaja (dogmatskih, normativnih, liturgijskih) koji su kroz povijest s osobitom pažnjom njegovani i u dogmatskoj čistoći očuvani.

Promjene koje vode razgradnji tradicionalnih oblika događaju se u trenutcima kada religiozni akteri, kao pojedinci, odbijaju posluš i ponašanje prema diktatu religijske grupe i kada odbiju podložnost autoritetu sakralne institucije. Pojedinci, dakle, u duhu individualne religioznosti, prema vlastitom nahođenju odbacuju dio religijskih sadržaja, a dio zadržavaju, kako im već odgovara. A sve to čine, tvrdi se u studiji o postkomunističkim horizontima u Hrvatskoj, prema načelima individualnih želja, pragmatizma i utilitarizma. Posebno su, prema autorima zbornika o postkomunističkim horizontima, upitni »neobavezni životni stilovi /koji se/ pokazuju kao novi oblici religioznosti« (Aračić et al., 2003: 227). Kao da se nazire još jedna nova ambivalentnost.

### *Rastakanje religijskog tradicionalizma*

U pojedinim trenutcima može se učiniti da autori studije *Post-komunistički horizonti* u svojim razmatranjima polaze s apriorno isključivih pozicija, osobito kada je u pitanju određivanje biti religije. Naime, sporne su njihove tvrdnje u kojima ističu da je religioznost izvorna ljudska osobina i da je ona konstanta ljudskog života. Moglo bi to dovesti do određenih nedoumica ili zabuna zbog prebrzog donošenja gotovih stajališta bez detaljnije analize. Naime, po čemu je religioznost izvorna

ljudska osobina i konstanta života? Kako bi oni u taj okvir smjestili aktere koji se ne identificiraju kao religiozne osobe? Nije li time dovedena u pitanje sloboda u izboru identiteta ili je, prema navedenom, religijski identitet već biološki uvjetovan i zadan te o njegovoj evidentnosti u ljudskoj svijesti nema spora. Oni koji bi negirali tu činjenicu ustvari bi zatirali ono što je u njima već rođenjem dano i zadano.

Dakle, autori su na temelju provedenih istraživanja izveli pretpostavku prema kojoj se pored institucionalne religioznosti razvija jedan drugačiji tip religioznosti, a zaključili su to na temelju određenih odstupanja u religioznom ponašanju, naspram tradicionalističkih, kolektivističkih te institucionalnih oblika religioznosti koji su u hrvatskom društvu dominantni (Aračić et al., 2003: 226–227). Odstupanja su autori prepoznali u procesima dezintegracije i diferencijacije koji se, prema njima, mogu nazrijeti u samoj religioznosti. Pri tom su, *a priori* negativno, označili one vrednote koje se prakticiraju u postmodernističkom kontekstu, a riječ je o individualizmu, pragmatizmu, utilitarizmu i neobaveznim životnim stilovima. Zatim su navedenim »odstupanjima« potvrdili da se, iza tog drugačijeg tipa religioznosti, zapravo, rađa individualni oblik kao nešto osobito novo u aktualnoj religijskoj praksi u Hrvatskoj.

I dalje ostaje upitna pretpostavka prema kojoj su navedene pojave označene kao oblici individualne religioznosti (Isti, 2003: 227). Kao da njihova teza u sebi nije dovoljno konzistentna, a niti dosljedna u zaključivanju. Ne bi li se neobvezni životni stilovi, individualizam, pragmatizam, ponašanje prema individualnim željama prije mogli prepoznati kao znakovi rastakanja ili slabljenja religioznosti, a ne kao njezina potvrda u drugim oblicima?

Očito je ovdje riječ o pretpostavkama koje nisu dovoljno potkrijepljene. Naime, nije razmotrena moguća pretpostavka prema kojoj bi uočena odstupanja od tradicionalnih oblika religioznosti mogla upućivati na slabljenje same religioznosti, na njezino rastakanje i napuštanje njezinih obrazaca. U tom bi se kontekstu i »oblik individualne religioznosti« mogao promatrati kao proces slabljenja religijskog tradicionalizma i kao proces u kojem se pojedinac oslobađa i polagano napušta institucionalnu religioznost.

U novijim istraživanjima individualna se religioznost još određuje i kao »privatizacija religioznosti«, tj. kao osobit oblik subjektivizacije religije, a pojavljuje se u međuprostoru između zadane i izabrane religije (Marinović Jerolimov, 2005b: 334). Ta se pojava tumači kao posljedica propusta i slabosti kolektivističkog tipa crkvene religioznosti. Sociolozi je određuju kao novu tendenciju potaknutu suvremenošću koja izranja, doduše još uvijek samo fragmentarno, u oblicima subjektivizirane i privatizirane individualne religioznosti (Marinović Jerolimov, 2005b: 335). I ta teza nailazi na već spomenutu dilemu, naime, nije li prije riječ o

procesu slabljenja religioznosti i to ne samo institucionalne i kolektivističke, nego religioznosti kao takve.

Dakle, taj »atipični« oblik religioznosti pojedinca, autorica još naziva i »difuzna religioznost« (Marinović Jerolimov, D. 2005b: 319), pod kojom se također može razumijevati, između ostalog, i raspršena ili razasuta religioznost, a može značiti i miješanje različitih religijskih oblika ili širenje i nekontrolirano raspršivanje tog istog fenomena. Prema tome i dalje ostaje upitna jednoznačnost teze o prepoznavanju privatiziranog i subjektiviranog ponašanja pojedinca, u religioznom kontekstu, kao novog oblika individualne religioznosti.

### *»Vjerovanje u pripadanje« — iluzija autentične religioznosti*

Fragmentarni i efemerni oblici individualne religioznosti mogli bi se još razmotriti u kontekstu »popularnog« oblika religijske identifikacije, a riječ je o »vjerovanju u pripadanje«. Ta pojava upućuje na još jednu bitnu karakteristiku religioznosti u Hrvatskoj. (Marinović Jerolimov, 2005b: 335). Naime, akteri često potvrđuju svoju religioznu i nacionalnu identifikaciju, a da pri tom ostaju nezainteresirani za bilo koji oblik religiozne prakse. Dovoljno im je da pripadaju tom kulturnom i civilizacijskom krugu neke religijsko-nacionalne provenijencije. Autori se uglavnom slažu o učestalosti te pojave na ovim prostorima, a koja se sastoji u konstantnom i kontinuiranom poistovjećivanju konfesionalne i nacionalne identifikacije u izjašnjavanju ispitanika. Taj proces homogenizacije, bar kad je riječ o suvremenoj nacionalnoj povijesti, započeo je u ratnom razdoblju i očito još uvijek traje. To upućuje i na pretpostavku da nisu svi koji se konfesionalno određuju u već naznačenim okvirima, »dosljedni« u svojoj religioznoj praksi. Oni redovito zanemaruju značaj normativno-dogmatskih principa i sakramentalnu praksu (pričest, ispovijed, pobožnosti). Dakle, formalna ili načelna religioznost koja se označava kao »vjerovanje u pripadanje« svojom mnoštvenošću pasivnih aktera upućuje na još jednu pretpostavku prema kojoj bi religija u Hrvatskoj mogla podupirati samo one integracijske procese koji se čvrsto drže principa konfesionalno-nacionalne identifikacije.

### *O novim oblicima religioznosti unutar religioznih zajednica (alternativno usmjerenje)*

Novi oblici religioznosti, koje autori ističu kao posebnost, možda bi se prije mogli prepoznati u drugačijim religioznim praksama unutar samih religioznih zajednica, udruga i pokreta. Pri tom se misli na

karizmatički pokret koji je veoma razvijen zahvaljujući kapilarnoj prisutnosti u vjerskim zajednicama. Brojne su male pentekostne zajednice uz koje se vežu različite karizme, čuda, prosvjetljenja, obraćenja, vizije, prorokovanje, bilo protestantske bilo katoličke provenijencije. Primjerice, vrlo je poznata i aktivna vjerska zajednica *MIR (Molitva i riječ)*, za koju se može reći da je na neki način bila »predvodnica« karizmatičkog pokreta na našim prostorima. Međutim, tijekom svih religijskih promjena i s obzirom na vjersku praksu akteri u njima i dalje ostaju dosljedni u temeljnoj religijskoj praksi, u svim dogmatskim i obrednim gledištima. To isto ne može se reći za individualne pokušaje stvaranja posve nove, slobodno izabrane, kozmičke ili sveopće duhovnosti, kako god to već nazvali, u kojoj se izbjegava dogmatski sustav, obredna praksa i podložnost religiozno-institucionalnim autoritetima. Ta je distinkcija nužna kako bi se izbjeglo miješanje religioznog iskustva onih aktera koji pripadaju religijskim zajednicama vođenih autoritetima, od onih koji ne pripadaju organiziranim zajednicama i nisu podložni religijskim autoritetima, već sami, slobodno i neobvezno prakticiraju, uvjetno rečeno, vlastite oblike religioznosti izvan zadanih i propisanih normi.

Zbog navedenog važno je istaknuti, prije svega, zajedničke točke između novijih i tradicionalnih oblika religioznosti, barem kad je riječ o većinskoj Katoličkoj Crkvi. Jednom i drugom obliku zajednički je temeljni obrazac koji se ogleda u dogmatskoj i normativnoj dosljednosti kao jedinom ispravnom ishodištu. I u jednom i u drugom obliku vjernici se drže obredne prakse, poštuju i opslužuju Božje i crkvene zapovijedi, a odstupanja i razlike započinju u načinima pristupanja obredima i pobožnostima. Prvi se trude da dostignu izvorno vjersko iskustvo te izravnu i djelatnu Božju prisutnost koju On, tako bar vjeruju, putem Duha Svetoga očituje na različite načine i kroz razne znakove (čuda, osobne objave i ukazanja). U njihovim se nastojanjima očituju religijske crte individualne religioznosti, iako su istodobno pripadnici religijskih zajednica. Takvim oblicima religioznosti ističu i svoj kritički odnos prema ustaljenim tradicionalnim oblicima. Naime, oni usmjeravaju težište svoje religioznosti na transcendentno iskustvo svetog i na subjektivan doživljaj vjere. Poseban je njihov osoban pristup obredima u kojima se često pozivaju na, čudima stečene i potom aktualizirane, karizme Duha Svetoga. Zanimljivo je konfesionalno nacionalno određenje i kolektivističku obrednu raskoš, ali je ne odbacuju kao manje vrijednu već ju smatraju manje bitnom u vjerskom rastu, jer im te prakse otežavaju osobno iskustvo izravnog susreta sa »svetim« kroz posebne znakove. Zato ne bi bilo uputno tako jednostrano definirati religijski individualizam, koji je upravo u kratkim natuknicama opisan, kao odstupanje od temeljne vjerske prakse. Jer to bi značilo odstupanje od dogmatske čistoće, uživanja u obredima, moralne dosljednosti u održavanju Božjih i crkvenih zapovijedi, a to se ne može potvrditi.

Neobično je da autori nazivaju individualnim oblikom religioznosti one religiozne prakse koje posve odudaraju od ciljanog i dosljednog religioznog angažmana. Elementi koje oni nazivaju novim oblicima religioznosti primjereniji su radikalnom udaljavanju od angažirane i ciljane religiozne prakse. Ti elementi ogledaju se u privatizaciji i subjektivizaciji religioznog iskustva izvan religijskih zajednica. Stoga se može pretpostaviti da je jednostavno posrijedi iskustvo transcendentnog, nečeg što nadilazi svakodnevno iskustvo u mišljenju i djelovanju. U tom slučaju bila bi riječ o selektivnom izboru religijskih sadržaja te o sekularnom odmaku u smislu zadržavanja slobode ponašanja prema vlastitim željama, izbjegavanje određenih religijskih i moralnih zapreka i sigurna distanca od nekih religijskih obaveza. Prije bi se takva iskustva mogla, bar uvjetno, nazvati izvornim oblicima duhovnosti, jer je u njima riječ o jednostavnom i posve osobnom vjerovanju u transcendentno koje najčešće ne mora biti konkretizirano, a niti institucionalizirano. Pojedinaac to može prepoznati u različitim oblicima koje on sam identificira kao religijske. I ni na što se pri tom ne obvezuje, a u izboru religijskog nema ograničenja niti granica. Slobodan je birati iz bilo koje religijske tradicije što god hoće i to može kombinirati kako mu se prohtije. Isto tako pojedinac može ostati otvoren za pitanja transcendentnog i vidno zainteresiran za religijsko iskustvo, a da se javno ne izjašnjava kao religiozna osoba u već uobičajenom smislu na ovim prostorima. Isto tako akter se može izjašnjavati čak i kao konfesionalni pripadnik određenog religioznog identiteta, a da u vjerskoj praksi nikako ne želi javno sudjelovati.

### *Kontekstualna funkcija religije u Hrvatskoj prema Mardešićevim shvaćanjima*

Postavke koje su istraživači svetog prepoznali u novijim istraživanjima kao karakteristične fenomene religioznosti u Hrvatskoj uglavnom pokrivaju aktualne religijske dileme kojima se kontinuirano bavio i religiolog Željko Mardešić. Jasno da se pri tom uočavaju i razlike u razumijevanju religijskih fenomena. Također se mogu uočiti razlike i u pristupu tim aktualnim i gorućim pitanjima. Stoga treba istaknuti neka stajališta i pitanja u onim okvirima u kojima ih Mardešić obrazlaže i tumači. On u svojem promišljanju o vrednovanju religije polazi od fenomena velikog povratka religije u svijet. Ali ostaje u dilemi i dvoji je li doista posrijedi izvorno i evanđeosko očitovanje religije ili je na djelu »lukava« strategija Crkve kao povijesne i sociološke činjenice, strategija dobro osmišljene i organizirane prilagodbe svijetu (Mardešić, 2006: 139 — 142). I novija istraživanja također potvrđuju veliki povratak religije u

taj sekularizirani svijet krajem XX. stoljeća. Dakle, ne može se zanemariti činjenica da se dogodila, i da još uvijek traje velika prilagodba tom svijetu, ali nije li možda prije riječ o tržišnom angažmanu. Dakako, Mardešić ne pristaje u tako radikalnom obliku na postavljenu dilemu, ali slaže se i potvrđuje da je religija, ili konkretnije rečeno, Crkva u tim procesima zaista postala »jačom i učinkovitijom činom prilagodbe svjetovnom svijetu i njegovim zahtjevima« (Mardešić, 2006: 140).

Raspadom komunizma na ovim se prostorima uslijed velike praznine dogodio i rat pa privatizacija i niz drugih društvenih poremećaja i anomalija. Takav slijed problema suvremenosti ozbiljno je zaprijetio društveno-političkom životu na ovim prostorima. I dogodilo se da je evropsko demokratsko društvo bilo preslabo te se pokazalo »u tolikoj mjeri nesposobno rješavati nove nagomilane probleme, /.../ da mu je religija morala priteći u pomoć« (Mardešić, 2006: 139). No, nije li pretenciozno na prvu povjerovati da je religija bila pozvana u pomoć i da je odigrala ključnu ulogu u sekularnom društvu kako bi ga izvukla iz novonastalih tektonskih poremećaja. Njezin trijumfalistički način sveprisutnosti u svijetu prema Mardešićevom razlaganju, ipak ne pokriva tako složenu i zahtjevnu zadaću. U takvom košmarnom vremenu u kojem religija postaje utjecajna i sveprisutna jasno je da se može prepoznati »potražnja za religijom /ali ponajviše/ kao sredstvom izravne utjehe« i jasno kao takva ona dobiva novu društvenu funkciju (Mardešić, 2006: 140). Ona u toj novoj funkciji »vodi do ovostrane čovjekove sreće« i pri tom se jasno zapostavlja njezina primarna funkcija da vodi »do onostranog božanskog spasenja« (Mardešić, 2006: 140). To bi bio put trijumfalističkog pohoda kojim se religija vraća u svijet. I to je jedna od njezinih transformacija. Danas jače izraženih. No, bilo bi neutemeljeno reći kako se ta »nova« društvena funkcija religije prije nije mogla prepoznati.

Dakle, sveprisutan je polet kršćanske religije, ali i dalje ostaje nezgodno pitanje o naravi tog poleta. Što se u tom poletnom povratku religije o njoj samoj dade zaključiti. Ima li u njoj više svjetovnog ili je možda više svetog u svjetovnom? U svakom slučaju, nakon nezaustavljivog povratka »svetoga u svim njegovim brojnim oblicima i izričajima /popunjava se/ ispražnjeni prostor sekularizirane javnosti« (Mardešić, 2004: 4). U tim procesima Mardešić prepoznaje »obrat od sekularizacije prema religiolizaciji svijeta« (Mardešić, 2004: 4). Međutim nije sve to tako jednoznačno kako se na prvi pogled može učiniti. Sveprisutnost religije u svijetu omogućili su prije svega globalizacijski procesi, smatra Mardešić, osobito oni u medijima i komunikaciji. Zato se i može prisutnost religije prepoznati najprije u tržišnom kontekstu. Misli se pri tom na dostupnost religijskih sadržaja i usluga putem suvremenih medija (u jeku informatizacije) gotovo u svakom domu »bez obzira na vrijeme i prostor« (Mardešić, 2004: 5). Kao što pojedinac može plaćanjem telekomu-

nikacijskih veza birati začuđujuće sadržaje i usluge i koristiti se njima na posebne načine, isto tako su mu dostupni i religijski sadržaji na tržištu ideja, usluga i još koječega. I ona je postala poput brojnih i raznolikih režija u lancu usluga. Na bilo kojem mjestu u bilo koje vrijeme. Dakle religija se prema navedenom, zaključuje Mardešić, »deteritorijalizirala u korist svoje veće učinkovitosti i sveprisutnosti u svijetu« (Mardešić, 2004: 5). Očito se u tome vodi tržišnom logikom. Tlo iz kojega izvire procesi i religiolizacije i deteritorijalizacije Mardešić prepoznaje »u fundamentalizmu koji zapravo stoji iza svih promjena u svjetskom društvu« (Mardešić, 2004: 5). Nakon ovih konstatacija Mardešić rezignirano zaključuje da ustvari »ne postoji uopće porast religije i religioznosti, nego jedino širenje njezine fundamentalističke opcije« (Mardešić, 2004: 5). Možda je mislio pri tom na religiju kao opću pojavu, no svejedno se ovo razlaganje može u određenoj mjeri primijeniti na domaće prilike i neprilike. U tom kontekstu moglo bi se potvrditi da nema osobitog uspona religioznosti, a niti novih oblika religioznosti, već bi se prije moglo govoriti o različitim oblicima religijskih očitovanja prema kojima se jednom manifestira kao pragma, a jednom opet kao zamjena ili kompenzacija za neuspjehe u svjetovnom životu. Nema onakve religioznosti koja bi se pozivala na evanđeosko izvorište, kakvu zaziva Mardešić i koja ne bi išla za tržišnim prilagođavanjem na tržištu ideja i usluga.

### *Sučeljavanje religije u Hrvatskoj s modernitetom*

Iz spomenutog fundamentalizma, kojega Mardešić smatra glavnim krivcem što se religija prepustila tržišnoj logici, izrasta »protusekularizacija i protumodernitet« (Mardešić, 2004: 5). Ti trendovi, po njemu, predstavljaju središnji problem u Hrvatskoj s obzirom na religijsku situaciju jer još uvijek traje »odgoda sučeljavanja hrvatskog društva s modernim svijetom« (Jukić, 1997: 492). Zato je Crkva u Hrvatskoj, i duhom i tijelom, još uvijek u vremenu predmoderne, prije svega na mentalnoj i mentalitetnoj razini. Što zbog komunističke ideologije, što zbog rata. Stoga je razumljivo da se hrvatsko društvo još uvijek sučeljava s modernitetom a u tom srazu događaju se retrogradni procesi u odnošenju religije prema modernitetu i postmodernitetu. Uslijed tih procesa nerazumijevanja i suprotstavljanja i sami vjernici su se podijelili na »predmoderne« kršćane koji podržavaju kolektivističku Crkvu tradicionalnog tipa s elementima starozavjetne vjere i »sakralne« bojovnosti i na »postmoderne« kršćane (Jukić, 1997: 500). Prvi preferiraju pučku religioznost dokraja skeptičnu prema sekularističkim vrijednostima Zapada. Oni traže utočište u sigurnoj tradiciji i od nje grade zid tradicionalizma i gotovo bojovno brane ga povlačenjem dodatnih zidova i

granica prema zapadnjačkim procesima globalizacije. éele ostati bazen posebnosti i samodovoljnosti. Mardešić to potkrepljuje očitim manifestacijama ksenofobičnog straha koji se javlja kod Hrvata katolika, a manifestira se u obliku »predmodernog odbacivanja zapadnjačkih obraza vladanja i mišljenja« (Jukić, 1997: 500). I gotovo da je uspostavljena nova granica i crta razdvajanja »između tradicije i moderniteta« (Jukić, 1997: 502). Ta je tradicija pojačana i učvršćena s dva uporišta. Prvo izvire iz pučke religioznosti i oduvijek je u povijesti težilo nacionalnom oslobođenju i emancipaciji pa je u skladu sa starozavjetnom bojovnom vjerom poprimilo oblike političke akcije. Drugo uporište Mardešić prepoznaje u samoj Crkvi. Ona je u povijesti »u suhim danima beznađa i bespuća /hrvatskom narodu bila/ gotovo jedini oslonac i potpora« (Jukić, 1997: 507). Dakle »od te dvije tradicije — jedne crkvene i druge narodne — nastala je u društvu samo jedna tradicija, ali snažnija i jača od prethodnih« (Jukić, 1997: 507).

Ponovo je vidljivo da je povijesno sjećanje naroda temeljno i dominantno kako u stvaranju tako i u održavanju identiteta koji je s vremenom postalo konstanta i same Crkve u hrvatskom društvu. No ono je istodobno i zamka. Crkva nikako ne može ili možda ne želi probiti tu dvostruku ovojnici tradicije. I dalje ostaje nijema pred modernitetom i postmodernitetom.

Dio vjernika osjeća tu podvojenost. »Kršćani predmoderne« ostaju bojovni a »kršćani postmoderne« povlače se u ravnodušnost. Mardešić pretpostavlja da se i u prvoj i u drugoj skupini mogu javiti konfuzni osjećaji koji vjernike dovode u dvojbu pa misle da je ispravan put onih drugih a ne njihov (Jukić, 1997: 303).

U navedenim promišljanjima o pamćenju i sjećanju, o stvaranju identiteta u povijesti Mardešić ide dalje i kritički primjećuje paradoks u samoj Crkvi s obzirom na njezino evanđeosko poslanje. Naime, Crkva po svojoj naravi ne bi smjela ostati zarobljena u prošlosti i ne bi smjela biti uvučena u političke igre, a niti sputavana društveno-političkim ograničenjima i povijesno ucrtanim granicama. Njezino bi djelovanje trebalo biti otvoreno i usmjereno prije svega na budućnost. A vjernici bi svojom konkretnom vjerskom praksom također trebali biti »upućeni na budućnost«. U tom paradoksu Mardešić istodobno vidi i moguće razrješenje u otvorenom sučeljavanju hrvatskog društva i Crkve s modernim svijetom. A to se jedino može ostvariti u perspektivi budućnosti. Eto »otud /on izvodi/ mogućnost spojivosti religije i moderniteta u hrvatskom društvu« (Jukić, 1997: 501). Upravo u toj točki susretanja i sučeljavanja. No prije toga se religija u Hrvatskoj, prema Mardešiću, mora odmaknuti od svake pa i najmanje moguće političke instrumentalizacije, i ne bi smjela nikome služiti u političkim agitacijama kao sredstvo bilo kakve ideološke pobune. Isto tako trebala bi naučiti da ide ispred događaja, a ne da bježi u prošlost i oživljava tradiciju (Jukić, 1997: 511/



512). Trebala bi se čuvati svakog pa i najmanjeg 'zemaljskog trijumfalizma' jer to je, prema Mardešiću, »najgori oblik zastranjenja kršćanstva« (Mardešić, 2005: 140).

### *Odgovornost Crkve u javnom angažmanu*

»Zemaljski trijumfalizam« je najviše štete nanio izvornoj evanđeoskoj poruci koju je »opasno banalizirao i sekularizirao do neprepoznatljivosti« (Mardešić, 2005: 141). Iz takvog trijumfalističkog ponašanja jedino može proizaći slika »Crkve kao moćne i snažne političke sile« (Mardešić, 2005: 141). Na posljedice takvog djelovanja Crkve jasno upozoravaju i napisi u medijima koji kritički prate njezin javni angažman. S te strane upućeni su joj vrlo ozbiljni i suvisli prigovori. Naime, u medijima se postavlja izravno i jasno pitanje o učincima njezine javne djelatnosti u društvenom životu u Hrvatskoj. U tiskovnim medijima postavljaju se intrigantna pitanja kao na primjer ona kroz pera Feralovih kolumnista, konkretno i jasno: »što ova zemlja ima od toga«, tj. što ona ima od moćne i snažne prisutnosti Crkve u javnom životu? Navedena je i druga dilema u istoj tiskovini koja suvislo proširuje prvo pitanje. Naime, ako su društveno-političke institucije zakazale u unapređenju i u humanizaciji života u Hrvatskoj, kako ih se često iz crkvenih krugova kritizira i proziva, što je u tako zapuštenom društveno-političkom prostoru »ona« učinila na unapređenju i humanizaciji života u Hrvatskoj? Otprilike tako dio javnosti uzvraća Crkvi kada se postavlja za arbitra društvenih vrijednosti u aktualnom društvu (Čulić, 2007: 6). Zapažena je još jedna slaba točka trijumfalističke Crkve istaknuta kroz pero drugog Feralovog kolumnista. Naime aludira se na drugu stranu trijumfalističke medalje. Kolikogod se Crkva poziva na dominaciju katoličke populacije u hrvatskom društvu i na simbiozu vjerskog i nacionalnog identiteta i na monolitnu kršćansku tradiciju, ipak ne može sakriti unutar-konfesionalnu dramaturgiju koja se zbiva »tamo gdje nema ni otpora ni konflikta i gdje /naizgled vlada red a ustvari baš tamo/ traje neumitni proces unutrašnjeg rastakanja«. Kolumnist taj proces definira kao »letargični revolt« (Ivančić, 2007: 11). Možda bi se tim procesom mogla definirati pozadina ili kontekst u kojem se zbivaju promjene i transformacije unutar fenomena religioznosti u Hrvatskoj, koje su također registrirali istraživači svetog. Za pretpostaviti je da se na toj pozadini postupno oblikuje pretpostavka za odmak od institucionalne kršćanske religioznosti i da usred toga nastaje novi oblik privatizirane individualističke religioznosti. U konstataciji kolumnista može se prepoznati još jedna pretpostavka prema kojoj se religioznost transformira u neovisnu i emancipiranu duhovnost o bilo kakvoj institucionalnoj religioznosti. A sve se to odvija »tamo gdje nema ni otpora ni konflikta«, tiho i diskretno, ustvari za Crkvu na vrlo opasan način »traje neumitni proces unutrašnjeg rastakanja« (*Isto*).

Mardešićeva kritička vizija nije tako radikalno intonirana. On je jasno i nedvosmisleno naveo znakove zastranjenja u religioznosti, ali je istodobno za sve te procese imao i razumijevanja. Opravдавao ih je težinom i dramatikom povijesnog iskustva. Nije to, međutim, dovoljno u oblikovanju konstruktivne kritike koja u Mardešićevu analitičkom radu na momente postaje i nemoguća jer uzastopnim ograđivanjima i ublažavanjima u svemu i za sve ona jednostavno ukida samu sebe. Zato njegov govor o zastranjenjima u religioznosti često gubi težinu i ozbiljnost. Prepoznatljivije su njegove opravдавajuće konstrukcije gotovo nevine religije kojoj su procesi sekularizacije, modernizacije i političke akcije u većini slučajeva bili kontekstualno nametani. Ispada da je religija uglavnom bila uvučena u teškim povijesnim okolnostima u nekakve mutne igrice, drugi su joj nametali unaprijed definirane načine djelovanja. Iz toga se dade zaključiti da je na neki način dramatično povijesno iskustvo »oslijepilo« Crkvu patnjom i tisućgodišnjim snom.

I dalje nedostaju pitanja o njezinoj odgovornosti za pristanak na upitne društvene angažmane u različita vremena i u različitim okolnostima, zatim pitanja o spremnosti da prihvati nametnute povijesne uloge i da bude uvučena u mračna društveno-politička razračunavanja. Zato Mardešić, i kada iznosi argumente u kojima prepoznaje pogubne procese nema dovoljno odlučnosti i nesputanosti, a možda nije imao ni potrebe, da postavi izravnija pitanja nedvosmisleno i jasno, takva pitanja koja jednostavno moraju uzdrmati religijsku svijest u njezinim temeljima. Sigurno bi to bila pitanja poput već navedenih o dilemama što ova zemlja ima od javne djelatnosti kršćanske Crkve s obzirom na unapređenje i humaniziranje života u Hrvatskoj, ili što je Crkva konkretno učinila za unapređenje života u trenucima kada su državne institucije zakazale? Zaista bi valjalo još jedanput razmisliti o naravi tih pitanja. Zašto su postavljena Crkvi, otkuda dolaze, što se njima hoće reći. Zatim, pitanje o kakvoj je unutarkonfesionalnoj drami riječ, ima li nečeg takvog u Crkvi, na što upućuje konstatacija »gdje nema ni otpora ni konflikta, /... /, traje neumitni proces unutrašnjeg rastakanja«, a na što se misli pod sintagmom »letargičan revolt«.

### *Izlaz iz povijesno uvjetovane religioznosti Mardešić vidi u individualizaciji kršćanske vjere*

Izlaz iz tog začaranog kruga ovisnosti o povijesno uvjetovanoj vjeri Mardešić vidi u individualizaciji i privatizaciji religioznosti koja bi se imala očitovati u individualnom kršćanstvu i to onakvom koje se »vezuje uz čovjekovu osobnost /jer samo takvo kršćanstvo/ odgovor je na duboku i intimnu unutrašnju potrebu smisla i istovjetnosti /i tada više

neće biti samo/ odgovor na potrebu puke izvanjske pripadnosti sakralnoj kulturi« (Jukić, 1997: 511). No jasno je da se na radikalni raskid s prošlošću i tradicijom ne može računati. To je gotovo nemoguće. Svaki bezuvjetno postavljen zahtjev u tom smislu bio bi apsurdan.

Prijelaz iz mentaliteta starozavjetne vjere u novi duh novozavjetne vjere, iz mentaliteta predmoderne u novi kontekst postmodernog načina mišljenja i djelovanja bio bi jedino moguć kada bi se sustavnim i temeljitim postupcima samo kršćanstvo individualiziralo »do unutrašnje odgovornosti pojedinca« kako bi se izbjeglo to ustrajno ulaganje u izvanjsku čvrstoću crkvenog kolektiviteta (Jukić, 1997: 512). Tek bi tada kršćanska Crkva u Hrvatskoj mogla »izgubiti sva, /.../, svojstva oporbe i prosvjeda, jer se /tada ne bi imala/ protiv čega više buniti ili pak služiti kao sredstvo te pobune.« (Jukić, 1997: 511).

Dakle na taj bi se način možda najefikasnije razgradio »začarani« krug povijesno oblikovanog tradicionalizma i napokon bi se s kršćanske religije moglo svući ruho bojovnosti i kolektiviteta u starozavjetnom smislu.

Međutim, kako ostvariti tako značajne i radikalne pomake ako se i dalje odgađa sučeljavanje s vlastitim zastranjenjima i anomalijama putem izravnih i otvorenih pitanja o povijesnom i aktualnom hodu Crkve. Tek bi tada započeo istinski proces razgradnje i slijed značajnih promjena u skladu s modernitetom koji se prema Mardešiću »iskazuje kao neprestana promjena, a ne nepromjenjiva tradicija, stalna novost, a ne uvijek ponavljanje istog, neovisnost ljudske osobe i njezine savjesti, a ne ovisnosti o sakralnim uputama; potpuni prekid s prošlošću, a ne vjernost njezinu kontinuitetu« (Jukić, 1997: 509). Ali istinski procesi obnove u Crkvi i njezino okretanje izvornom evanđeoskom kršćanstvu gotovo je nemoguće bez kritičke i autokritičke refleksije.

#### Literatura:

- Aračić, P., Črpić, G., Nikodem, K. (2000), Vjerska situacija u hrvatskom tranzicijskom društvu prema istraživanju »Aufbruch«. *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije*. Vol. 12: 775-815.
- Aračić, P., Črpić, G., Nikodem, K. (2003), *Postkomunistički horizonti. Obris sustava vrijednosti i religijskih orijentacija u deset postkomunističkih zemalja*. Đakovo: Diacovensia.
- Baloban, J. (ur.), (2005), *U potrazi za identitetom. Komparativna studija vrednota: Hrvatska i Europa*. Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga.
- Črpić, G., Jukić, J. (1998), Alternativna religioznost. *Bogoslovska smotra*. Vol. 68(4): 589-617.

- Črpić, G., Zrinščak, S. (2005), Između identiteta i svakodnevnog života. Religioznost u hrvatskom društvu iz europske komparativne perspektive. U: Baloban, J. (ur.), (2005). *U potrazi za identitetom. Komparativna studija vrednota: Hrvatska i Europa*. Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga: 45-83.
- Davie, G. (2005), *Religija u suvremenoj Europi: mutacija sjećanja*. Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga.
- Čulić, M. (2007), Osoba tjedna: Ivan Miklenić. *Feral Tribune*, 19. listopada.
- Ivančić, V. (2007), Klip slobode: Raspelo. *Feral Tribune*, 2. studenoga.
- Grubišić, I., Zrinščak, S. (ur.), (1999), *Religija i integracija*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar
- Jukić, J. (1997), *Lica i maske svetoga. Ogledi iz društvene religiologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Labus, M. (2005), Vrijednosne orijentacije i religioznost. *Sociologija sela*. Vol. 168(2): 383-408.
- Ljubotina, D., Petak, A., Janković, J., Berc, G., (2004), Religioznost obitelji u seoskoj i gradskoj sredini. *Sociologija sela*. 163-164(1-2): 113-138.
- Mardešić, Ž. (2003), Nepodnošljiva podijeljenost svijeta. *Nova prisutnost*. 1(1): 5-26
- Mardešić, Ž. (2003), Religija u modernitetu. *Crkva u svijetu*. 38(2): 175-178.
- Mardešić, Ž. (2004), Desekularizacija svijeta u globalizaciji? *Crkva u svijetu*. 39(1): 3-5.
- Mardešić, Ž. (2005), Smjena na kormilu Petrova broda. *Crkva u svijetu*. 40(2): 139-142.
- Mardešić, Ž. (2006), Povratak religije ili njezina prilagodba svijetu? *Crkva u svijetu*. 41(2): 139-142.
- Marinović Bobinac, A. (2000), Posljedična dimenzija religioznosti. *Sociologija sela*. 147-148(1-2): 111-124.
- Marinović Jerolimov, D. (2000a), Društveni kontekst i teorijsko hipotetski okvir istraživanja »Religijske promjene i vrijednosti u hrvatskom društvu«. *Sociologija sela*. 147-148(1-2): 21-36.
- Marinović Jerolimov, D. (2000b), Religijske promjene u tranzicijskim uvjetima u Hrvatskoj: promjene u dimenzijama religijske identifikacije i prakse. *Sociologija sela*. 147-148(1-2): 43-80.
- Marinović Jerolimov, D. (2005a), Društvene i religijske promjene u Hrvatskoj. *Sociologija sela*. 168(2): 289-302.
- Marinović Jerolimov, D. (2005b), Tradicionalna religioznost u Hrvatskoj 2004: između kolektivnog i individualnog. *Sociologija sela*. 168(2): 303-339
- Mihaljević, V. (2006), Temeljne vrednote pripadnika laičkih crkvenih pokreta u Hrvatskoj. *Društvena istraživanja*. 6(86): 1087-1103.

Summary

*Transformations of traditional religious identities*

The text starts with two recent accounts in which the state of religious faith in Croatia is discussed. The first one is the result of research of religious faith conducted in Croatia within a comparative study of values in the European context. The second one is the result of an analytical approach of the phenomenon of sacred by the Croatian sociologist of religion Željko Mardešić.

The author attempts to analyze and critically examine the religious situation in Croatia through the frameworks of scholarly investigation of religious faith and the Mardešić's concept of the phenomenon of sacred, looking for spaces of dialogue of understanding, in which certain starting points for further analytical consideration of that particular phenomenon could be reinforced.

## *Protiv rata i ratovanja*

*Suvremena se... povijest religija — posebice u europskim prostorima — odveć bavila službenim crkvenim ustanovama i teologijskim učenjem, a premalo živom vjerom pobožna puka. Rat je pak sa svoje strane u tolikoj mjeri izdaja izvornih nadahnuća religijskoga duha da je teško zamisliti kako bi u istinskih vjernika mogla proći bez dolična odgovora. Zato se uostalom u svim religijama i javljaju vjerničke pobune protiv rata, koje obično predvođe najbolji među pobožnima.*

*U tu će svrhu biti posve dostatno osvrnuti se prvo na putove razvoja kršćanstva. Izazvani kroz dugo razdoblje sablaznima križarskih ratova i vjerskih sukoba — krvavom svađom braće u istome domu — kršćani jamačno više nisu mogli, a ni smjeli, šutjeti pred tim zaista tragičnim spektaklom izopačavanja Kristove poruke jer ih je to nezaustavljivo vodilo izdaji vlastite vjere. Stoga je ubrzo buknuo neki duhovni ustanak unutar same Crkve, usmjeren prije svega protiv rata i ratovanja. Nezadovoljstvo se jednostavno nije više dalo potiskivati, ni površnom obranom ideologije pravednoga rata (*bellum iustum*) niti militarističkim tumačenjem dužnosti misionarenja. Mirotvorna je baština kršćanstva bila odveć nazočna u sjećanju vjernika da bi se je moglo tek tako zaboraviti. Dapače, nastavlja ona uporno živjeti na obrubu Crkve u tisućama pobožnih svećenika i dobrih kršćana, tih istinskih »proletera« povijesne znanosti i »zaboravljenih« svetaca. U opreci s tim stoji religijsko učenje. Umjesto da neopozivo osude svaki oblik rata, za što su imale neprijeporno pokriće u evanđelju, crkveni moralni nauk i racionalizirana teologija kobno se okreću filozofijskim špekulacijama i neodređenu pojmu naravnoga prava. Dovedena do krajnosti, ta pravna domišljatost... počinje tvrditi da rat u sebi i nije neko moralno zlo ako ispunjava uvjete pravednosti...*

Jakov JUKIĆ

*Lica i maske svetoga, Zagreb,*

Kršćanska sadašnjost, 1997, str. 257-258.