



POLAZIŠTA

NEVJERA VJERNIKA I VJERA NEVJERNIKA

Drago Ocvirk

Tema koju su mi dodijelili organizatori katehetskog tečaja zvuči – kako da kažem – domaćim prizvukom, ta koliko smo puta u zadnjim desetljećima čuli i čitali da u svakom vjerniku spava također nevjernik, a da se kod svakog nevjernika kad tad, prije ili kasnije, javlja sumnja o opravdanosti nevjere. To su bile teme koje su raspravljale o vjeri kao subjektivnom i egzistencijalnom pitanju. Važnu ulogu na tom području odigrali su protestantski teolozi, naročito Rudolf Bultmann, koji je prenio poznat Lutherov nauk o paradoksalnoj identičnosti grešnika i opravdanoga na područje vjere i nevjere, te upozoravao na paradoksalnu identičnost vjernika i nevjernika. U toj perspektivi vjera je odricanje svake sigurnosti i svijesti, te znači skok u nepoznato, u rizik; a i nevjera je rizik, ta lako ćemo zakasnuti ako nam se ispriječi kakva nepravilnost. Važnu ulogu kod tako postavljene problematike imale su također društvene prilike u Evropi i egzistencijalistički misaoni tokovi. Upravo uslijed mnogostrukih prilika ta je problematika imala dosta odjeka u Katoličkoj Crkvi, koja inače nije naklonjena subjektivističkom poimanju vjere.

Danas se pak problematika o vjeri preselila iz subjektivističko-egzistencijalnog područja na društveno i ekleziološko područje. U tom okvi-

ru i mi ćemo raspravljati o vjeri i nevjeri, što znači da će oba izraza dobiti drukčiji sadržaj od onoga koji su imali u subjektivističko-egzistencijalnom okviru.

Naime u veoma razvijenim zemljama opažamo da je utjecaj Crkve u društvenom životu sve manji, ali istovremeno opažamo da među mladima ima sve više različitih duhovnih pokreta. Tu pojavu opažamo i na slovenskom prostoru. Zdenko Roter zaključuje, na bazi ispitivanja javnoga mnijenja u Sloveniji, aprila 1986, „da je došlo do krize nereligiozne orijentacije... Nakon 1978, odnosno 1980. vjernost odraslog stanovništva u Sloveniji polako raste, a nevjernost pada, što bez sumnje potvrđuje pretpostavku da je bar na toj razini došlo do zaustavljanja sekularizacije, koja je davala osnovni pečat razdoblju 1968–1978. Pomicanja doduše nisu spektakularna i dramatična, ali ipak daju slutiti preokret. Jednostavno se misli da to automatski znači veću prisutnost u vjerskim obredima. Ali nije tako. Ako gledamo po pojedinim podacima, vidjet ćemo da npr. udio vjernika koji redovito svakog tjedna ili bar jedanput mjesečno prisustvuju vjerskim obredima (tzv. vjernici nedjelje) ostaje u svim godinama istraživanja od godine 1978. i dalje na 20–22% odraslog stanovništva u Sloveniji... Iako polako

naročito raste grupa onih vjernika koji posjećuju vjerske obrede o velikim blagdanima i posebnim prilikama... Opadanje grupe nevjernika je očitije: od 42,7% u 1978. godini na 34,1% u 1986. godini.”¹

Vjernost dakle raste, ali ne i duh Crkve. Marko Kerševan razmišlja o takvoj vjernosti kod mladih i kaže da „Crkva kao institucija ne može imati monopol nad (ovakvom) vjerom i ne može biti postavljena nad (ovakvim) vjernicima”.²

Talasanje i promjene vjernosti su pojava koja je prisutna posvuda u suvremenom svijetu. Trenutno opažamo porast religioznosti, te ćemo se zato najprije zaustaviti kod te pojave. U drugom ćemo dijelu analizirati tu pojavu da bismo vidjeli njeno stvarno značenje. Na kraju ćemo razmišljati o položaju i djelovanju Crkve u suvremenom svijetu: utjecaj suvremenosti na nju i utjecaj Crkve na suvremenost.

NOVI RELIGIJSKI POKRETI

Odbijanje suvremenosti

Šezdesetih godina među mladim generacijama u SAD-u pojavili su se različiti kritički i protestni pokreti. Mladi su počeli odbijati američki način života jer blagostanje nije ispunilo obećanja i donijelo sreću, nije uklonilo siromaštvo i nije istrijebilo rasizam. Utilitaristički individualizam nije mogao osmisliti proturječje bogatog društva. Ti su pokreti preuzeli biblijsku viziju svijeta koja je bila tijesno povezana s američkim načinom života i koja ga je opravdavala a sada se prometnula u njegovu kritiku. Jedni su se u ime „evanđeoskih” vrednota digli protiv rasizma (Martin Luther King i crna teologija), drugi su nastupali protiv vijetnamskog rata, a treći su napuštali civilizaciju da bi se vratili „prirodi” (hipiji). Ti su se pokreti polako raširili po cijelom Zapadu gdje se ponovio sličan scenario.

Kriza srednjih društvenih slojeva, koji su najbrojniji u razvijenim zemljama, najprije je izazvala protest, zatim povratak u „prirodu” i konačno povezivanje s različitim vjerskim porukama i tradicijama. Siromašniji su pak slojevi u tom času prešli u neposlušnost, punk, u kraj-

nju desnicu ili ljevicu i rasizam. Svi ti pokreti žive među mladima i možemo ih lako staviti pod zajednički nazivnik: „Tako se više ne može ići naprijed, bez odlaganja treba doći nov svijet!” Njihov protest sadržava simbolično moć bez granica, a istovremeno izražava također praktičnu nemoć.

Ta je nemoć povezana s nemoći mladih koji su nosioci tih pokreta. Mladi su u razvijenim zemljama i društvima nov i trajni društveni sloj koji nema ni financijske ni političke snage, ima jedino silne simbolične i realizacijske potencijale. Dugotrajno školovanje je stvorilo novi sloj stanovništva koji je kritičan prema društvu od koga ovisi i koje ga onemogućava da dođe do vlasti. No to je samo jedan od vidova religijskog protesta mladih. Druga, ne manje važna strana alternativnih religijskih pokreta su temeljno nezadovoljstvo i suštinsko nepoštenje života. Protest nije upravljen naročito i prije svega protiv neizdrživih uvjeta života, već protiv svijeta takvog kakav jest: svijet jednostavno ne može zadovoljiti čovjeka i utažiti njegova nadanja.

Protest protiv takvog života se izražava pojmom „povratak u prirodu” i „pravom životu”. Alternativni religijski pokreti, koji odbijaju „racionalističko-tehničku civilizaciju”, vide u povratku prirodi početak oslobađanja čovjeka. Novi religijski smjer daje ljudima identitet i svijest izabranosti, te ih mobilizira. Zanimanje za ljudskim znanjem i za kulture različitih naroda omogućava ljudima da se istrgnu iz bezlične mase i da podvuku svoj identitet i važnost postojanja. Novi se religijski pokreti pozivaju sada na velike religijske tradicije te se predstavljaju kao njihovi duhovni baštinici. Iako se radi o nominalnoj povezanosti daju dojam da su dio tisućljetne tradicije te suverenije podnose rubnost u koju ih je potisnulo suvremeno društvo. Dapače, tu egzistenciju na rubu društva tumače kao izbor. Stare tradicije također mobiliziraju, naročito religije koje su rezervoar mobilizacij-

¹ Z. ROTAR, *Od krize religije k religiji krize?* – u: „Teorija in praksa”, 1986, 7–8, 732–733.

² M. KERŠEVAN, *(Ne)religioznost mladih v Sloveniji (II)* – u: „Teorija in praksa”, 1985, 7–8, 772.

skih simbola i to tim više što su u većoj nesuglasici sa suvremenosti. I upravo im takvo križanje diže cijenu u očima mladih koji imaju istog „neprijatelja”, a u religijama su našli prethodnika i saveznika.

Povratak religiji danas omogućava upravo sekularizacija. Budući da je religija potisnuta na rub društva, opet je postala privlačna. Ta pojava je zanimljiva zato jer se ne događa među predpolitičkim ili predznanstvenim društvenim slojevima, već među postpolitičkim i postznanstvenim slojevima. Sadašnja protumodernistička reakcija nije otklanjanje povijesnog razvoja već je plod racionalnog pristupa napretku i sredstvima koji ga realiziraju. Ljudi su došli do spoznaje objektivne granice napretka i njegovih negativnih posljedica za čovjeka, kao i za njegovu materijalnu i duhovnu okolinu. Zbog toga novo zanimanje za religije nije „požar iracionalnosti” ili „pohod tamnih sila” već je zainteresirano traženje alternativne, bolje rečeno cjelokupne racionalnosti, koja će više uzeti u obzir čovjekove materijalne i duhovne mogućnosti, kao i društvo u kojem živi.

Novost tih pokreta je također u tome da nisu plod crkvenog raskola. Razvijaju se i formiraju polako iz neodređenih prilika. Religijskim rječnikom oni racionaliziraju neku problematiku koja od početka nije bila religijska. Tako se npr. ekološka katastrofa promijenila u svjetovnu apokalipsu, a zatim u vjersku.

Lik novih religijskih pokreta

Sociolozi zaključuju da novi religijski pokreti imaju dvojbenu odnos prema svijetu, njegovim vrednotama i ustaljenim pravilima i kulturi. U odnosu prema svijetu razlikuju se dualistički i monistički pokreti.³

Dualistički pokreti odlučno odbijaju taj svijet i njegov slobodni moral. Njihov je moral strogo dualističan i nikako se ne može složiti s prevladavajućim društvenim modelima. Za njih je značajan također neograničeni voluntarizam. Među njima postoje razlike: jedni čitaju Sveto pismo bukvalno te su apokaliptički usmjereni (fundamentalisti), drugi su u odnosu na nauku elastičniji i „izabiru” ono što im više odgovara; na političkom planu žele uspostaviti autoritar-

nu teokraciju.

Monistički su pokreti u većini produhovljeni orijentalnošću. Nisu voluntaristički, već ističu spoznanje, mistično druženje i samorealiziranje s rasvjetljenjem. Isticanje savjesti i subjektivnosti odgovara relativizmu i subjektivizmu u moralu. I u toj skupini postoje različite podgrupe: jedni traže rasvjetljenje posebnim tehnikama (meditacije, joga), drugi ga pak povezuju s čašćenjem gurua (karizmatici).

Alternativne religije pomažu ljudima da se oslobode čvorova frustracije⁴, koji su plodovi proturječja između zahtjeva o samorealiziranju i društvenih prisila. Shodno izboru povezuju misli Svetog pisma, istočnjačkih religija s elementima romantične i utilitarne etike da bi odgovorili na pitanje: „Zašto sam sretan?” Kršćani odgovaraju: „Zato što si grijeshio!”, a istočnjaci pak: „Jer tvoja nadanja nije moguće potpuno zadovoljiti!” U oba je primjera pitanje, koje je zapravo opasno za društvo, postavljeno na osobno, individualno područje. Međutim čovjek nije prepušten sam sebi i bezizlazu, već mu alternativne religije predlažu put koji vodi iz frustracije.

U svim visoko razvijenim zemljama pojavila se također snažna i razvijena okultna aktivnost. Ona je upravo protest protiv racionaliziranog života. Međutim taj je „okultni milje” većinom tek odskočna daska: po njemu dolaze ljudi iz jednostavnog protesta do religije, a od otonenata do tragača za smislom.

VALJANOT PRETPOSTAVKE O SEKULARIZIRANOM SUVREMENOM DRUŠTVU

Pojava novih religijskih pokreta u suvremenom razvijenom svijetu stavlja pod lupu valjanost pretpostavke o sasvim sekulariziranom suvremenom društvu. Sociologija je naime išla iz uvjerenja da među suvremenosti i religijom u biti postoji suštinsko proturječje i da je napre-

³ Usp. T. ROBBINS, D. ANTHONY, J. RICHARDSON, *Theory and research on today's „New Religions”* – u: „Sociological analysis”, 1978, 39/2, 95–122.

⁴ Usp. S. M. TIPTON, *The moral logic of alternative religions*, Dae dalus, 1982, 111/1, 185–213.

dak jedne sumrak druge. Emil Durkheim, otac francuske sociološke škole je zapisao: „Ako postoji kakva istina koju je povijest postavila iznad svake sumnje, to je istina da religija obuhvaća uvijek manji dio društvenog života. Na početku se religija protezala na sve; ono što je društveno, to je religijsko; ta su dva izraza sinonimi. Tada su se političke, ekonomske i znanstvene funkcije otresele religijske funkcije, formiraju same sebe i imaju sve očitiji svjetovni karakter. Bog, ako tako možemo reći, koji se najprije nalazio u svim ljudskim odnosima, iz njih se malo pomalo udaljio; ta svijet je prepustio ljudima i njihovom spletkarenju. A ako još njima vlada, to čini iz visine i izdaleka”.⁵ Tu je misao ojačala još marksistička sociologija koja nije vidjela u religiji ništa drugo doli alijenaciju.

Novi religijski pokreti su zaista poljuljali pretpostavku o nezaustavljivom rađanju društva koje bi konačno bilo oslobođeno „vjerskih zabluda”.

Sociolozi zaključuju da odnosi među religijom, suvremenošću i sekularizacijom nisu jednostavni, već veoma zapleteni i podložni promjenama. Sve više daju za pravo pronicljivom poznavacu 20. stoljeća A. Malrauxu, piscu i političaru, koji je usred najveće sekularizacije mirno prorokovao da će 21. stoljeće biti religiozno ili ga uopće neće biti. Da bi koliko toliko razumjeli novonastale odnose kod visoko razvijenih država treba osvijetliti pojam sekularizacije i suvremenosti.

Sekularizacija i suvremenost

Sekularizacija je pojam rastezljivog značenja. Njegov prvi element je laicizacija. Ta riječ označava proces u kojem su se različite društvene ustanove osamostalile i izmakle nadzoru religije, oblikovale vlastitu ideologiju, vrednote i pravila djelovanja. Emancipacija pojedinih društvenih ustanova i područja tijesno je povezana s većom racionalizacijom društva. Kraj toga procesa, u kojem se ustanove polako diferenciraju,

polazišta

dovodi do toga da je i religija jedna među mnogim posebnim i djelomičnim ustanovama u društvu. Crkve nisu više iznad ostalih ustanova i nemaju više univerzalni utjecaj u društvu, kao što su ga imale u predmodernom društvu.

Druga karakteristika sekularizacije jest smanjenje vjerskih ustanova u životu samih vjernika. To se odražava u malaksanju vjerske prakse, u brojčanom padu vjernika kao i u slabljenju crkvenog autoriteta, propisa i nauka u svakodnevnom životu vjernika.

Činjenica da je društvena promjena također religijska promjena označava treću kariku i lancu sekularizacije. Religijske ustanove naime ne podnose promjene u svom društvenom i kulturnom miljeu samo pasivno već sudjeluju u tom događanju i na to činjenično utječu.

Do sekularizacije dolazi u suvremenom društvu i zato bi njen opis bio nepotpun kad ne bismo predstavili i pojam suvremenosti. Suvremenost naime uspostavlja religijsko područje kao određeno i ograničeno i bar mu djelomično propisuje pravila igre.

Ni pojam suvremenosti⁶ nije jedinstavan već sadržava različite karakteristike. Prije svega označava povijesni proces koji je započeo u 16. stoljeću. Rađanje suvremenosti uklapalo se u progresivne stadije društvenih i kulturnih preloma. Posredstvom takvih preloma došlo je do komplicirane reorganizacije odnosa između društva i religije. U našem stoljeću suvremenost se uspostavlja kao društvena praksa i način života koje se oblikuju oko dva pola: s jedne strane su prisutne promjene i inovacije, a s druge pak strane su zabrinutost, nesigurnost, stalna mobilizacija, napetost, kriza i subjektivnost koja slabi. Usporedno s tim povijesnim proces-

⁵ E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, Alcan, 4 1922, 143–144.

⁶ Što se tiče opisa suvremenosti nadovezujem se na J. BAUDRILLARDEA u članku *Modernité* koji se nalazi u „Encyclopaedia universalis” 11, 1980, i na J. CHENAUX, *De la modernité*, Paris, La Decouverte, 1984.

som stvara se također mit o suvremenosti. Suvremenost je naime postala vrlo važna vrednota, moral i mjerodavan misaono-mitski horizont. Suvremenost kao mit djelomično prikriva povijesne strukture i proturječja koje su je omogućile.

Pojam suvremenosti obuhvaća zapletenost povijesnih i misaonih događanja koja su suvremenost začeli i oblikovali: tako obuhvaća tehničko-ekonomsku stvarnost, pravno-političku nadgradnju i psihološko-kulturni položaj.

Na tehničko-ekonomskoj razini određuje suvremenost izvornu vrstu odnosa prema prirodi gdje ljudi sistematično teže za većom proizvodnjom. Priroda je svedena na predmet s kojim čovjek raspolaze po miloj volji. Suvremenost je uspostavila podjelu između privatnog i javnog područja na pravno-političkoj razini. To razlikovanje je temelj suvremenog poimanja države. S jedne strane je apstraktna, vladajuća država i splet pravno-formalnih normi, koje joj odgovaraju a s druge su pak strane individualne slobode koje su također apstraktno određene. Takvo poimanje države omogućava birokratsku kontrolu nad društvom; država oblikuje društvo svojom racionalnošću i tako ograničava autonomnost grupa i pojedinaca.

Državna se hegemonija još pojačava filozofskom suvremennošću. Ova naime razlikuje subjekt od objekta. Savjest postaje središte svijeta: možemo lako govoriti o psihološkoj suvremenosti. Čovjeka se smatra drukčijim nego prije: čovjek misli za se kao pojedinac i trudi se da stvori vlastiti identitet. U tradicionalnom su društvu identifikaciju i integraciju pojedinaca osiguravale grupne institucije i zajednice (Crkva, obitelj, selo...), koje je suvremenost rastvorila i uništila. Zato se pojavljuju zahtjevi za priznanjem i poštivanjem pojedinca po njegovim duševnim, osjećajnim i duhovnim karakteristikama; općenito je prihvaćeno pravo na osobno realiziranje i društvenu afirmaciju za svakoga. Čovjek si danas stvara identitet također primjenom različitih stvari koje određuju njegovo mjesto u društvu, te izražavaju njegove želje i težnje: odjeća, namještaj, glazba, sport, rječnik. Svoj identitet gradi također različitim slobodnim pripadnostima od političkih preko vjerskih do klupskih. Dakle u sociologiji sekularizacija

znači utjecaj suvremenosti na religiju ili, bolje rečeno, utjecaj suvremenosti na tradicionalni oblik odnosa između religije i društva gdje su te dvije stvarnosti jedno. Suvremenost i tradicionalno društvo nisu dijametralno suprotni jer je suvremenost povijesni i proturječni proces koji se različito realizirao u različitim društveno-kulturnim miljeima. Upravo te okolnosti djeluju kao nekakvi filtri u realiziranju znanstveno-tehničke racionalnosti u pojedinim državama. Stoga sekularizacija nije svugdje jednako realizirana. Ipak treba istaći da u sekularizaciji postoji unutarnja veza između racionalnosti i religije. Suvremena racionalnost želi podesiti cjelokupno društvo operativnim i efikasnim normama koje su pragmatički određene; uništava osobne i društvene odnose jer ne uzima u obzir njihovu međusobnu prirodu, te ih svodi na njihovu funkcionalnost i uspješnost. Religija „predlaže vjerniku odrješenje i tog apsolutnog, zadnjeg i osobnog cilja koji je dan u nekoj zajednici koje nije moguće doseći po praktičnim kriterijima racionalne aktivnosti. Ta razlika među kriterijima vjerskog života, za koje je suština ucijepljenost u zajednicu i kriterima zajedničkog života jest u jezgri sekularizacije”.⁷ Ukratko rečeno, religijski i društveni život imaju u suvremenom svijetu različite kriterije koji se međusobno isključuju. Laicizacija društva vodi zajedničko i grupno šarenilo u društvu i zamjenjuje moralno-religiozni nadzor društva birokratsko-tehničkim.

„Religija ishoda iz religije“

Prošle se godine mnogo govorilo o francuskom filozofu religije Gauchetu koji je u svojoj knjizi o sekularizaciji proglasio kršćanstvo za „religiju ishoda iz religije”.⁸ U svojem se djelu poziva na spoznaje Maxa Webera i drugih koji kažu da je samo kršćanstvo omogućilo i vodilo sekularizaciju. Izradilo je naime takav prečiš-

⁷ D. HERVIEU-LOGER, *Vers un nouveau Christianisme?* Introduction a la sociologie du christianisme occidental, Paris, CERF, 1986, 204-205.

⁸ M. GAUCHET, *Le desenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

ćeni lik o transcendentnom Bogu da je prouzrokovalo razdiobu svijeta na profano i na sveto.

Kršćanstvu možemo pristupiti s dvije strane. Na jednoj je strani zaista desakraliziralo svemir i društvo, te je tako označilo početak demitologizacije i odstranjivanja zlih duhova. A budući da nad kršćanstvom bdije i širi ga Crkva, na drugoj je strani podvrgnuto logici institucionalizacije, te je kršćanstvo ponovno uspostavilo razdiobu na sveto i profano, koja odgovara razdiobi Crkva—svijet i kler—laici.⁹ Crkve su naime u procjepu između teološke logike koja opravdava autonomiju svijeta i institucionalne logike koja ne prihvaća različitosti društvenih područja i ustanova zbog uzvišenosti religijskih vrednota i normi.

Dok je postajala ravnoteža među objema logikama i dok su obje bile prihvaćene suglasno u društvu, nije bilo teškoća u pogledu razdiobe svijeta na sveto (to jest crkveno) i profano. Ravnoteža se narušila kad Crkve više nisu mogle vršiti nadzor nad teološkom logikom koju su same vrednovala. Religijska je osmišljenost svijeta dobila takmace, a najgori je racionalistički pragmatizam znanstveno-tehničkog načina mišljenja. Taj oblik mišljenja isključuje nadnaravno i tako siječe korijene iz kojih religija izrasta. Zato sekularizacija pod znak upita stavlja budućnost kršćanstva u suvremenom svijetu.

Nova religioznost

U trenutku kad je suvremenosti uspjelo diskreditirati kršćanstvo, i religioznost općenito, pojavili su se „novi religijski pokreti”. Ti su pokreti izraz maglovitih i raspršenih grupnih i pojedinačnih stremljenja koja su se pojavila u destabiliziranom modernom društvu. Suvremenost se naime poljuljala u svojim temeljima kao što su npr. razum, napredak, autonomija čovjekove aktivnosti; njena je tehničko-proizvodna logika naletjela na nepremostive prepreke. Kolektivna se vjera u suvremene vrednote razrušila; u krizi si ljudi postavljaju nova pitanja i traže nove alternative.

Sudbina tih pokreta ovisi o krizi suvremenosti. Ako je ova privremena, ti su pokreti kao jednodnevna muha; ako se pak radi o prijelazu iz suvremenosti u tzv. postmodernizam, ti će

pokreti opstati. Sociolozi su sve uvjereniji da se rađa nov oblik društva i da sekularizacija kao odbijanje religije nije moguća. Vodeći sociolog na tom području P. Berger je samokritično zapisao: „Zadnjih sam se godina mogao uvjeriti da je većina promatrača religijskog područja (među njima sam i ja) precijenila obujam i konačnu sudbinu sekularizacije. Postoji određeni niz pokazatelja, ako parafraziram Marka Twaina, koji daju naslutiti da su vijesti o smrti religije bile pretjerane. Postoje također znaci da se religija odlučno pojavila na područjima gdje bi je najmanje očekivali (...). Svakako to ne mora nužno značiti da smo na pragu nove reformacije (...) međutim sve mi se više čini da sekularizacija ima granice”.¹⁰

Sve više prevladava spoznaja da novi religijski pokreti nisu plod i posljedica krize suvremenosti već su njen sastavni dio i njen izraz. Suvremenost je s jedne strane uvijek neka određena povijesna stvarnost, a s druge pak strane još želi napredovati i razvijati se, te od napretka stvara svoj cilj. U sebi nosi utopiju ili cilj kuda teži; njena unutarnja pokretna sila jest napredak. Stoga je suvremenost uvijek u krizi, rastrgana između onog što jest i onog što će biti. Tim pomakom između sadašnjosti i utopijskog horizonta uspostavlja uvjete za religijsku viziju svijeta. Religija naime tumači tu suštinu, ontološku nerealiziranost sadašnjosti kao izraz i rezultat napetosti između dva suprotna ili makar suštinski različita svijeta: s jedne strane je svijet svakidašnjih odredbi, uvjetovanosti i pritiska, a s druge pak strane svijet osmišljenja i konačne realiziranosti.

U toj paradoksalnoj napetosti, koja suštinski označava sadašnjost, može se rasplesti proturječje između sekularizacije i novih religijskih interesa. Suvremenost zaista isključuje religiju kao sistem predstavljanja i osmišljenja cjelokupnog društvenog stanja i događanja i kao pokretnu snagu ljudskih napora, istina je me-

⁹ Usp. P. BOURDIEU, *Genese et structure du champ religieux*, „Revue française de sociologie”, 12/3, 1971.

¹⁰ P. BERGER, *Affrontees a la modernite: la societe, la politique, la religion*, Paris, Centurion, 1980, 198.

đutim također da ostvaruje i uzdržava utopijski prostor i utopijsko vrijeme. Ta je utopija po strukturi srodna religijskoj problematici dopunjenja i otkupljenja. Po njoj je suvremenost formalno usuglašena s religijskom tematikom i u njoj, kao što znamo, ima svoje ishodište. Suvremenost njeguje misao o beskonačnom ljudskom realiziranju te ima tu realiziranost za moralni i sveti zadatak razumnog čovjeka. Stoljačima već produbljuje nemir, koji je pokretna sila kolektivnog života i društvenog napretka. U tom je smislu zamijenila kršćansko obećanje kraljevstva i obezvrijedila eshatološka iščekivanja. U okviru logike suvremenosti čovjekovo je realiziranje samo horizont koji se stalno skriva. U tom utopijskom pomaku dovoljno je mjesta za religije pod uvjetom da se stvarno i konstruktivno suoče s prisutnom racionalnošću koja stalno minira religijske predstave i koja ih sili da se obnavljaju.

U tom smislu razmišlja također nekadanji marksist i filozof Leszek Kolakowski, koji pokazuje da se danas susreću logike religije i sekularizacije koje su se dugo vremena odbijale: „Kršćanstvo i prosvjetiteljstvo koji imaju osjećaj bezizlaza i nemoći, stavljaju pod upitnik svoje značenje i svoju povijest. Iz tog pitanja rađa se nejasna i nesigurna perspektiva novih preuređenja o kojima još ništa ne znamo. Međutim to dvostruko samopostavljanje pitanja jest nastavak onog principa koji je osnovao Evropu i u tom je smislu Evropa vjerna sama sebi bez obzira na probleme i nesigurnosti. Ako bude preživjela barbarske pritiske neće to biti zato što će jednog dana otkriti konačno rješenje, već zato jer svjesno potvrđuje da takvih rješenja nigdje nema: i upravo je to kršćanska svijest. Kršćanstvo nije našlo i nije obećalo nijedno trajno rješenje za ovozemaljsku sudbinu ljudi. (...) Kršćanstvo je reklo: kamen mudraca i napitak besmrtnosti predrasude su alkemičara; nema recepta za društvo bez zla, grijeha i sukoba; takvi su ideali plod oholosti i bludnje duha koji je uvjeren u svoju svemogućnost. (...) Između konačne punine i konačnog uništenja ne možemo izabrati: naša je zemaljska sudbina skrb beskrajna, beskrajna nedovršenost. Evropska kultura može naći svoju duhovnu ravnotežu i opravdanje svog zahtjeva za sveobuhvatnošću

u dvojbi koju ima u sebi”.¹¹

Na pitanje o vrijednosti pretpostavke o sekularizaciji u suvremenom društvu možemo zasnada odgovoriti na dvije stvari:

1. Religija i suvremenost se ne isključuju. Durkheimovu i marksističku teoriju opovrgle su činjenice. Pojava novih religijskih pokreta otkriva da sekularizacija ne znači poraz i kraj religije pred suvremenom racionalnošću.

2. U tom slučaju sekularizaciju možemo shvatiti kao „proces stalne reorganizacije religijske aktivnosti u društvu, koje u svojim strukturama nije sposobno da zadovolji iščekivanja koja mora potaknuti da bi moglo opstati ovakvo kakvo jest”.¹²

VJERA CRKVE I SUVREMENA RELIGIOZNOST

Dosada smo raspravljali o suvremenim religijskim pokretima koji su se, na opće čuđenje, pojavili u visoko razvijenim državama gdje su svi očekivali konačni nestanak religije. Ta se pojava u zadnje vrijeme polako, ali ustrajno širi i kod nas. Bez obzira na posebne okolnosti ti se pokreti u suštini ne razlikuju od srodnih pokreta na Zapadu: slični su im po nastanku, sadržaju i oblicima. Prerano je prorokovati da li će se razvijati slično onima na Zapadu, ali jedno je očito: protestni i duhovni pokreti idu uglavnom mimo Crkve, ali njihov duh prodire i među mlade u Crkvi. Odatle govor o „nevjeri vjernika i vjeri nevjernika”.

Iz rečenoga je već vjerojatno jasno da je „vjera nevjernika” ta nova suvremena religioznost, a „nevjernici” su ljudi koji ne pripadaju nijednoj klasičnoj religiji ili Crkvi. Ništa međutim još nismo govorili o „nevjeri vjernika”. Tu „nevjeru” podrazumijevamo kao selektivnu praksu na području nauka, obreda i etike koju provode pripadnici pojedinih Crkava. „Nevjera vjernika” je dakle usporeni hod svijesti o pripadnosti Crkvi i njenim vjerskim porukama. Usporenost pripadnosti je jedna od značajki su-

¹¹ L. KOLAKOWSKI, *Le village introuvable*, Paris, Complexe, 1986, 121–122.

¹² D. HERVIEU–LÉGER, *ibidem*, 227.

vremenosti koja je pokidala tradicionalne društvene veze: zemlju, krv, vjeru. Za katolike je tada značajno i važno da vide u kakvim su odnosima suvremenost i Katolička Crkva jer od tih odnosa ovisi aktivnost, slika i sudbina Crkve u suvremenom svijetu. Takvim pitanjima već dotičemo katehezu, ta njen je zadatak uvođenje u vjersko življenje u Crkvi, jačanje i produbljivanje tog življenja. Kršćanska je vjera po svojoj naravi zajednička, crkvena, i tvorac zajednice. Za takvu vjeru i pripadnost koja iz nje izvire mole se katekumeni na krštenju; na nju se pozivamo mi vjernici kad molimo Boga „ne gledaj naše grijeha, nego vjeru svoje Crkve”. Ta unutarnja povezanost vjere i crkvenosti dolazi očito i nezaboravno pred oči u priči sv. Augustina o obraćenju učenog Viktorina: „Čitao je Sveto pismo, kako mi je govorio Simplicijan, iako ne javno već tajno i potpuno s povjerenjem: 'Ti znaš, je li, da sam već odavno kršćanin'. Sugovornik, dobričina, smijao se i šalio riječima: 'To znači da kamen tvori kršćane?' Tako je mnogo puta ponavljao da je već kršćanin: Simplicijan mu je uvijek na isti način odgovarao, a on pak uvijek sa smijehom ponavljao priliku o kamenju. Naime bojao se spočitanja svojih prijatelja, oholih častilaca zlih duhova (...). Kasnije pak, kad se nakon mnogo čitanja i razmišljanja dočepao čvrste zemlje, pobojavao se da bi ga Isus mogao zatajiti pred Božjim anđelima ako bi se on sramio priznati njega pred ljudima (...) I tada (...) je jednostavno rekao Simplicijanu, kao što mi je i on sam rekao: 'Hajdemo u crkvu, želim postati kršćanin!' Kad su ga pak uveli u osnovne tajne svetoga nauka, uskoro se na opće čuđenje Rima i na veliku radost Crkve prijavio da se želi preporoditi u krštenju.”¹³

Jasnije no što je učinio sv. Augustin teško bi bilo tko mogao upozoriti na suštinski i naravni odnos između vjere i pripadnosti. Njegova pripovijest je također uzoran uvod za razmišljanje o odnosima između Crkve i suvremenosti s jedne strane i Crkve i suvremenih religijskih pokreta s druge strane. To nam također govori da obraćenje i ulaz u Crkvu mora pratiti temeljito uvođenje „u tajne svetog nauka”.

· / ·

Ništa novo neću reći ako kažem da u Katoličkoj Crkvi postoji mnogo različitih misaonih i duhovnih tokova koji se na različit način opredjeljuju prema suvremenosti. Do II. vaticanskog koncila prevladavao je stav odbacivanja suvremenosti. To stanovište je izrazio Pio IX u poznatom Syllabusu gdje je naveo osamdeset suvremenih zabluda. Posljednja od navedenih zabluda jasno izražava duh cijelog Syllabusa i prevladavajuće odnose prema svijetu: „Rimski pontifex se može i mora pomiriti i nagoditi s razvojem, liberalizmom i suvremenom civilizacijom” (D 1780). Drukčije je smjernica bila vrednovana s Ivanom XXIII koji je počeo s „aggiornamentom” kad je navijestio Koncil i odredio mu trostruke smjernice: ekumenizam, dijalog sa svijetom i realiziranje Crkve siromaha.¹⁴

Od tada je Crkva u „procesu produbljivanja”, neki su stari elementi otpali, a došli novi. U Crkvi su se ostvarili novi odnosi koji su podložni mnogostrukom dijalogu sa svijetom i životom u njemu. Taj svijet je sada zajednički horizont katolicima i nekatolicima: oboji se moraju u njemu orijentirati i oblikovati ga tako da za sve bude dovoljno mjesta. Suvremenost je „progovorila”, u njoj katolici traže „znakove vremena” da bi mogli realizirati svoje poslanstvo.

Evangelizacija je u koncilskom vremenu bila naročito zbližavanje. Bolje međusobno upoznavanje i povijesni razvoj suvremenosti dokazali su pak da među Crkvom i suvremenošću ipak postoje suštinske razlike. Zato evangelizacija sve više postaje strategija razlikovanja (ne negiranja!) u suvremenosti. Crkva još uvijek teži totalitetu, no ne više na društveno-političkom ili društveno-etičkom planu već na području smisla. Odlučno tvrdi da njene poruke ne može obuhvatiti nijedan sistem, da je ona iznad njih i da ih smije opravdano kritizirati. Postala je

¹³ Usp. E. POULAT, *Eglise contre bourgeoisie*, Casterman, 1977; također *Le Catholicisme sous observation, du modernisme a' aujourd'hui*, Paris, Centurion, 1983.

¹⁴ Sv. AUGUSTIN, *Ispovijesti*, slov. prijevod A. SOVRE, Celje, MD, 1984, 148–149.

branitelj ljudskih prava u odnosu na sisteme koji ih na različite načine krše; ona je glas ljudi koji nemaju prava ili pristupa do javne riječi i protesta. Proročansko zgražanje je nova uloga koju ima u svijetu. To zgražanje inkarniraju novi mučenici (Romero, Popieluszko) i novi sveci (Majka Terezija, don Camara). U javnim je govorima sve potvrđenija „značajna prisutnost” koja je stvarno potrebna za vjerodostojnost prema vani i za legitimnost unutra.

Promjene u Crkvi nisu vraćanje u prošlost već postavljaju Crkvu na čelo prevladavanja suvremenosti i njenih proturječja. To je bez sumnje hrabra strategija koja nastoji vratiti vjerodostojnost Crkvi na račun krize suvremenosti. Crkva je danas u položaju prorokovanja jer otkriva varljivu samodostatnost suvremenosti. Njena kritika nije u ime prošlosti već u ime onoga što je čovjek preživio, koga od Hirošime, koncentracionih logora i gulaga pa nadalje ugrožava suvremenost. Za ljude je suprotstavljavanje suvremenosti očito stoga su zadovoljni Sv. Ocem.

Kritička stanovišta Crkve prema suvremenosti, koja se opiru opstanku čovjeka, još ne osiguravaju Crkvi da će opet dobiti onaj društveni i kulturni utjecaj koji je izgubila zbog laicizacije i racionalizacije. Prevelik je naime ponor između katoličke kritike i realiziranja društvene utopije na kojoj se ta kritika temelji. Zato uspješnost Crkve ovisi o njenoj sposobnosti da uspostavi plodan dijalog sa suvremenošću, da pomaže odstranjivati njene negativne posljedice i da jasno upozorava na moguće stranputice.

Zadatak Crkve je da stalno svjedoči transcendentnog Boga. Time onemogućava da društvo izgubi odnos prema sebi, da bude bez osjećaja poslušnosti za različitost, za karakteristike tolikih razlika, te da se ne sunovrati u totalitarno društvo. Svakako, to ne znači da je sekularizacija bez smisla, naprotiv. Međutim za nju vrijedi ono što je Pascal napisao o ateizmu: „Ateizam je znak duhovne snage, ali samo do neke mjere” (Misli, 225). Sekularizacija je povezana sa slobodom. No ako posjedujemo slobodu za konačni i jedini cilj da je upravo sama sebi cilj, zaboravljamo na njenu konačnost i njenu povezanost sa izvorom sveukupne slobode. Jednako je sa sekularizacijom, dok je istovremeno afir-

macija društvene samostalnosti i ovisnosti, nje-na je efikasnost konstruktivna. Naime ne oklopljava i ne postavlja društvo u neki tjesnac, već ga ostavlja otvorenim. To se otvaranje pak odražava u poštivanju čovjeka, njegovih prava i u poboljšanju pravednosti. Naravno, ta afirmacija nije nešto spontano: za nju se moraju ljudi, naročito vjernici, stalno boriti. U tom naporu dolazi jasno do izražaja unutarnja povezanost između vjere i pravednosti: priznavanje Transcendentnog naime potiče na poštenje u ophođenju i u analizi društvenih stvarnosti. Vjera ne daje pravednosti određene sadržaje već omogućuje ljudima da imaju osjećaj za krivicu i lažnu sigurnost.

Točno je međutim da zadatak Crkve nije jednostavan. Naime u savjest i praksu ljudi zavukla se ideja koja prepušta pojedincu potpunu slobodu kod određivanja moralnih vrednota i pravila. Upravo je na tom području Crkva bila veoma aktivna i nekako osposobljena otkad je bila potisnuta iz političkog, društvenog, ekonomskog i kulturnog područja. Ta je aktivnost Crkve vrlo odgovarala rastućem kapitalizmu jer je Crkva utjecala na kroćenje uživanja i time pospješila zgrtanje bogatstva. Također su našle zajednički jezik s kapitalističkom logikom crkvene odredbe u vezi spolnog života. Taj se sklad u zadnje vrijeme poljuljao. Naime da bi preživio kapitalizam mora stalno ostvarivati nove potrebe i pospješivati potrošnju. Time je pak zahvatio područje na kojem je Crkva do sada bila suverena. Odsada pak sam ekonomski sistem ima nadzor nad potraživanjem dobara, vremena i simbola. Kardinal Ratzinger naziva „permisivizmom” takvu vrstu „potrošačkog morala” koji je nastao u novoj društveno-ekonomskoj stvarnosti i s njom je u skladu. U takvim je okolnostima kršćanska tema o odricanju od užitaka, o darivanju i žrtvi izgubila svu svoju vjerodostojnost. O tome je progovorila i zadnja Biskupska sinoda u Rimu¹⁵, a na njoj su o tome progovorili evropski biskupi¹⁶ na VI. simpoziju.

15 Usp. „Documentation catholique”, No. 1909.

16 Usp. *Crkveni dokumenti*, br. 29, Ljubljana, 1986.

Crkva i alternativni religijski pokreti

Crkva je suzdržana u odnosu na prisustvo alternativnih religijskih pokreta. Nekako joj smeta njihova iracionalnost, čuvstvenost i protuinstitucionalnost. Osim toga plod su suvremenosti i s njom su ovako ili onako obilježeni. Ta religioznost naime još nije graditeljica zajednice i nije društveno angažirana, te ne stvara vlastite simbole već ih posuđuje od velikih religija. Da bi ih zaista smatrali kršćanskim, trebat će prijeći put obraćenja po kojem je išao Viktorin. Svakako, ni Crkva neće ostati ista, ta već se danas javljaju u njoj neke karakteristike tih gibanja. U Crkvi danas vlada napetost između raznolikosti i jedinstva. Raznolikost je na ravni izraza vjere i njenog ujedinjenja. I novi religijski pokreti i katolici sve češće odbacuju vjersku i moralnu normativnost. Na tom području ne mogu podnijeti autoritet i rimski poduhvati ne daju željene plodove. Zato se jedinstvo realizira na razini simbola. Ljudi se prepoznaju po znamenitim pojedincima koje smatraju nosiocima kršćanskih vrednota. Ivan Pavao II je shvatio važnost funkcije simbola i vjerno ih upotrebljava za utvrđivanje jedinstva.

Uvođenje u „otajstvo svetog nauka“

Na izazove suvremenosti odgovara Crkva slično kao i novi religijski pokreti. To stanovište pak ne može biti trajno i jedino, ta u njemu nema dovoljno tvrdih uporišta za djelotvoran rad i pouzdan identitet. Tehnička racionalnost i društvena laicizacija su obezvrijedile racionalnost crkvene vjere, nauka i normi. Za sada crpu vjera, nauk i norme svoju vjerodostojnost u življenju suvremenih svjedoka. Povjerenje svjedocima koji „pokazuju put“ i „osmišljavaju“ zamijenila je racionalnost. „Ivan Pavao II, majka Terezija i drugi postaju tako orijentacijske točke za novi tip utopijskog katolicizma. Takav se tip uvriježio na području promjena simbola, jer se ne može uvriježiti u zajedničkim vjerovanjima i aktivnostima razvijenih društava”.¹⁷ Karizma (taj pojam upotrebljavam u njegovom sociološkom značenju)¹⁸ zauzima danas središnje mjesto u preoblikovanju religijskog područja. To pak znači da religijska tradicija ostaje

negdje u pozadini, a u prvi plan stupa karizmatički voditelj. Među vjernicima postoji čvrsta čuvstvena povezanost s voditeljem i ovisnost o njemu. Ljudi oponašaju vođu koji je „našao odgovor“ ili „otkrio put“. Karizmatičke su ličnosti uvijek postojale, ali novo je to da je karizma najdjelotvornija u visoko razvijenim društvima gdje klasične religije imaju najmanje utjecaja. Prema tome karizma je ideološki nadomjestak koji utemeljuje i naglašava službeni crkveni nauk. Karizma nije revolucionarna, ali ipak omogućava da kršćanski ideali ponovno dođu do savjesti modernog svijeta, koji je te ideale već zaboravio.

Samo u okviru karizme Crkva gubi svoju sakramentalnu moć i postoji veoma ozbiljna opasnost da više ne bude „znak i oruđe za unutar-nju vezu s Bogom i jedinstvo cjelokupnog ljudskog roda“ (C 1). Koncil jasno tvrdi: „Okolnosti sadašnjeg vremena prouzrokuju da je ta dužnost Crkve još neodložnija; ide se za tim da svi ljudi koji su danas međusobno tijesno povezani društvenim, tehničkim i kulturnim vezama, mogu doći do potpunog jedinstva u Kristu“ (C 1). Tu dužnost Crkva pak ne može do kraja i uspješno izvršiti ako odgovara na izazove suvremenosti samo u granicama koje određuje i omogućava karizmatički autoritet. Karizma naime svodi vjeru Crkve na neodređenu zajedničku čuvstvenu religioznost. Za nju je značajno okupljanje na čuvstvenoj osnovi, i takvo sakupljanje ide dalje od skupljene zajednice te ne dolazi do svijeta. Čuvstvena religioznost nije ni sol, ni kvasac, ni svjetlo, zato veoma lako odbacuje misaono i teološki formuliranu vjeru, kao i instituciju i vjersku tradiciju. Primat iskustva, isključivo isticanje pojedinačnog čuvstvenog realiziranja te pragmatičan odnos prema tradicionalnom naviještanju znakovi su koji objelodanjuju sličnost karizme sa suvremenim indi-

¹⁷ D. HERVIEU—LEGER, *ibidem*, 341.

¹⁸ Riječ „karizma“ upotrebljavam u Weberovom značenju. Karizma je po tom značenju temeljni pojam u analizi vlasti. Označava izvanrednu karakteristiku koja omogućava odgovarajućem nosiocu da posjeduje posebnu snagu nad zajednicom u kojoj živi. Weber tu snagu naziva karizmatičkim autoritetom te ju razlikuje od tradicionalnog i od razumnolegalnog autoriteta.

vidualističkim vrednotama. Sasvim je razumljivo, da je takva vjernost labilna i nestalna, bez pravog identiteta, a granice čuvstva su pak gibljive u odnosu na raspoloženja, doživljavanja i osjećajnost njihovih pripadnika. Takve zajednice možemo jednostavno usporediti s neinstitucionaliziranim parom, to je kao susret dviju slobodnih želja i on traje dok te želje traju. Karizmatička logika, kao i navedeni parovi, ističe do krajnosti čuvstvenost i do krajnosti zanemaruju društvene raspone međusobnih veza i odnosa, njihovu trajnost i odgovarajuće dužnosti koje iz njih izvire. Dakle karizmatička logika omogućuje veoma krhku, privremenu i neoblikovanu vrstu religijske društvenosti. Njena je logika zapravo logika posebnosti i individualnosti dok je logika institucionalnosti logika združenja, oblikovanja jedinstva kao i šire društvene povezanosti i solidarnosti.

Pitanje je da li karizmatička logika prevladava u Katoličkoj Crkvi ili je pak samo jedna od logika koje određuju Crkvu i njeno djelovanje u svijetu.

Odmah treba reći da u Katoličkoj Crkvi djeluje više logika. Karizmatičku sam logiku osvijetlio zato što sam raspravljao o odnosima između Crkve i suvremenosti. U tim odnosima ta logika prevladava, ali nije jedina. Osim toga zacrtao sam samo „idealni tip“ te logike, a ne sliku stvarnosti koja od tog tipa odstupa u različitoj mjeri u različitim visoko razvijenim zemljama. Međutim najveća teškoća je u tome da je i suvremenost i njeno prevladavanje teško odrediti. Svakako, svjedoci smo civilizacijskih promjena koje naviještaju kraj suvremenosti, kraj kartezijansko-njutonovske paradigme.¹⁹ „Rezultati na području psihologije, biologije, genetike, mišićnih procesa itd. pokazali su da racionalni način mišljenja nije jedini put do spoznaje, da osim racionalno analitičkoga ima ne manju vrijednu ulogu također sintetičko-intuitivni način”.²⁰ Kriza suvremenosti nosi u sebi klice pokvarenog i prvine novoga. Ove se još nisu jasno oblikovale i nije moguće predvidjeti daljnji

razvoj. Sigurno je samo to da je suvremeni svijet bez perspektive: naime etički i politički horizont sveli su se samo na mjerenje društvenih proturječja koja su još podnošljiva (do te je mjere nasilje podnošljivo kao i nejednakost, krivice...), a Crkva može zasada nuditi samo sklonište pred strahom i nostalgijom što ih prouzrokuje raspad sistema suvremenih vrednota. Za uspješan nastavak njenog života i poslanstva od odlučujućeg je značenja da prijeđe od pratioca krize u svog pratioca i osloboditelja. A to neće moći postići dok ne bude razmišljala o svojoj vjeri i dok je ne bude izražavala u razumskim kategorijama koje se danas rađaju i naviještaju društvo budućnosti. Naime racionalnost daje vjeri potrebnu žilavost, stanovitost i snagu koju nijedna čuvstvenost ne može trajno osigurati.

Uspješnost kateheze u visoko razvijenim državama kao i kod nas, ta nalazimo se u istom kulturnom horizontu, ovisi od sposobnosti Crkve da svoju vjeru potkrepljuje razumski, a ne samo čuvstveno. Nema sumnje da je potonje lakše i da dopire do većeg broja ljudi, ali nažalost nema od toga koristi. Vjersko oblikovanje i vjerski odgoj ne smiju se izvlačiti iz razumskog napora, inače će se Crkva rastočiti u nekakvoj bezobličnoj i neobaveznoj općenitoj religioznosti, a isto će tako i njena vjera ako je istina da nema vjere bez Crkve, a Crkve da nema bez vjere.

¹⁹ Za kartezijansko-njutonovsku paradigmu je značajno: „uvjerenje da je znanstvena metoda (ova je prije svega matematičko-fizikalna) jedini mogući pristup do spoznaje; gledanje na to da je svemir mehanički sistem sastavljen iz osnovnih materijalnih djelića; pogled na život kao na neprestano natjecanje u borbi za održanje života, a naročito uvjerenje u neograničeni rast koju ćemo doseći posredstvom ekonomskog i tehnološkog razvoja.” F. BUČAR, *Resničnost in utvara*, Maribor, Obzorja, 1986, 6.

²⁰ F. BUČAR, *ibidem*, 6.