

## KRŠĆANSTVO I CRKVA U SUVREMENOJ CIVILIZACIJI

JAKOV JUKIĆ, SPLIT

Svaka ozbiljnija i odgovornija znanstvena rasprava obično započinje s točnim određenjem temeljnih pojmova koji će se onda u njoj poslije moći rabiti na najuspješniji način. U našem slučaju riječ je o trima takvim temeljnim pojmovima: kršćanstvu, Crkvi i suvremenoj civilizaciji. Za trenutak ostavimo po strani određenje kršćanstva i Crkve, jer bi nas to nepovratno uvuklo u dugotrajne i nerazrješive teorijske prijepore – koji nisu bez tradicije u teologiji – što, dakako, želimo izbjeći. Preostaje nam, dakle, odrediti samo pojam suvremene civilizacije u njezinu sociologijskom značenju. Među znanstvenicima još nije postignuto suglasje o tome kad je zapravo vremenski otpočelo novovjeko razdoblje suvremene civilizacije. Neki sociolozi drže da bi začetke te civilizacije trebalo tražiti u XVI. stoljeću, dok su povjesničari skloniji spomenuti početak vratiti natrag čak do XI. i XII. stoljeća. U drugu krajnost idu M. Weber i E. Troeltsch jer drže da se moderno društvo prvi put oblikuje tek u XVII. i XVIII. stoljeću.

Ako nema suglasja među znanstvenicima glede početka, ima ga u obilju kad su u pitanju obilježja suvremene civilizacije. Ta se obilježja dadu vrlo kratko označiti pojavama: prosvjetiteljstva, pozitivizma i evolucionizma u filozofiji i znanosti; sekularizacije u religiji; zamaha individualizma i ostvarenje osobnih sloboda u društvenoj zbilji; uspostave modernoga parlamentarizma i stranačkog sustava u politici; ustroja slobodnoga tržišta i prodora tehnoloških iznašaća u gospodarstvu; otklona tradicije i slobodna pristupa svim oblicima estetskog avantgardizma u umjetnosti. Ipak, čini se da su u središtu toga obrata najviše nazočne opća racionalizacija života i nagli porast blagostanja, jer su iz njih proistekla sva ostala obilježja suvremene civilizacije.

Iz toga slijedi da se u našem izlaganju moramo suočiti s jednim zaista burnim i dugim tijekom ljudske povijesti – u kojemu se pritom društveno stanje stalno mijenjalo – pa ga neće biti lako ni vremenski obuhvatiti, a niti iscrpno prikazati. Zato nam i ne preostaje drugo doli da o kršćanstvu i Crkvi u suvremenoj civilizaciji tek ponešto i površno priopćimo, skupljajući probleme i pitanja u nekoliko bitnih odrednica i ključnih tema.

## Brojčano stanje kršćanstva i Crkve u suvremenoj civilizaciji

Bilo bi svakako korisno i poželjno najprije ukratko podsjetiti na današnje brojčano stanje katolicizma i kršćanstva u svijetu. Jer, bez dostatne i istinite spoznaje stvarnoga kvantitativnog položaja vjernika – a time i Crkve – u društvu lako možemo biti zavedeni opasnim prividima, čemu su se inače kršćani znali tako često utjecati. Ovdje je pak govor o prividu značenja moći za sudbinu Crkve. U tom sklopu odveć je zamjetljiva i u povijesti kršćanstva stalno ponavljana jedna neprekidna napast vlastite »veličine« i »moći« – jednako brojčanom pripadnošću i svjetovnim utjecajem – da bi se je moglo tako jednostavno preskočiti. Napast dolazi od toga što spomenuti »konstantinovski sindrom« potiče kršćane da nesigurnost vlastita vjerovanja – a tko je bez grijeha neka prvi baci kamen – pokušavaju nadoknaditi osjećajem svjetovne snage Crkve, što je, međutim, u golemu protuslovlju sa svjetovnom nemoći Kristova izbora življenja u svijetu – od Betlehemske štalice do Golgotskoga križa – i siromaštva njegovih učenika. U tom preciznom teološkom smislu svaki uvid u vremenitu slabost Crkve može samo osloboditi kršćane od pogrešnih i lažnih uporišta njihove nade:

Otrežnjenje i otkupljenje počinje s točnim brojevima. Prema najnovijim objavljenim usporedbenim sociološkim istraživanjima religije, čije rezultate donose ugledni *World Christian Encyclopedie* i *Annuaire des Statistiques de l'Église*, proizlazi da je danas rimski katolicizam izrazito manjinska pojava u svijetu.<sup>1</sup> Od sveukupnog svjetskoga pučanstva svega se njih 18,50 posto izjasnilo da ispoivjedaju katoličku vjeru. Taj podatak nije novijeg datuma, jer je već 1900. godine bilo zabilježeno samo 16,80 posto katolika u cijelom svijetu. Novost je u tome što je još početkom XX. stoljeća kršćanska Europa bila u tolikoj mjeri gospodarsko, političko i ideološko središte svijeta da se dobivao dojam kako katolicizam zajedno s protestantizmom neograničeno prevladava na našem planetu. Tek otkrićem nekršćanskih kultura i njihovim vrednovanjem postalo je jasno da u panteonu religija katolicizam nije tako premoćno nazočan kako se pretpostavljalo, nego je samo jedna religija između mnogih drugih.

Osim ulaska u svoju manjinsku osobitost, katolicizam je posljednjih stotinjak godina doživio važan prostorni pomak, jer se iz Sredozemlja gdje je poniknuo i Zapadne Europe gdje se razvio i institucionalizirao polako premjestio na druge kontinente, posebice u Latinsku Ameriku i Afriku. Neslućene promjene na religijskoj karti svijeta prouzročila je demografska eksplozija i učestala seljenja ljudi u potrazi za boljim uvjetima življenja. Tako je 1900. godine u Europi bilo 2/3 katolika svijeta, a u Latinskoj Americi 1/5 svih katolika na svijetu. U 2000.

---

<sup>1</sup> Liliane Voyé – Karel Dobbelaere, *Roman Catholicism: Universalism at Stake*, u zborniku *Religions sans frontières?*, Roma, 1994., str. 83–94.

godini statističari predviđaju – u usporedbi s tim – da će od svih katolika u Europi njih biti jedva 1/5, a u Latinskoj Americi 1/2. Godine 1970. u Europi i Latinskoj Americi katolici su činili 3/4 ukupnih vjernika te konfesije na svijetu, što znači da su na ta dva kontinenta gotovo u cijelosti prevladavali. Prema predviđanjima znanstvenika u 2000. godini Afrika će se učvrstiti na trećem mjestu sa 1/8 katolika. Prema tim računanjima, na koncu XX. stoljeća Latinska Amerika i Afrika će imati 60 posto katolika svijeta, a Europa smanjiti svoj postotak na samo 20 posto. Dapače, za šest godina broj će katolika u Europi pasti na ispod 50 posto od ukupnoga pučanstva kolijevke kršćanske civilizacije. U suvremenoj pak civilizaciji jedino je u Sjedinjenim Američkim Državama došlo do povećanja broja pripadnika katolicizma, i to u razdoblju od 1900. do 2000. godine za 15,90 posto. Gledano u cjelini, kršćanstvo je danas u svijetu predstavljeno s 1/3 čovječanstva.

U zaključku recimo da se određen napredak katolicizma očekuje jedino u Sjevernoj Americi i Africi, a nazadak u Europi i Latinskoj Americi. Tako će kršćanska Europa vjerojatno doživjeti pad broja katolika baš u svojoj povijesnoj jezgri, što zacijelo iz temelja mijenja situaciju Crkve danas u svijetu. Katolicizam, dakle, bolje uspijeva ondje gdje je presedan, nego u prostoru odakle je krenuo u misijsko »osvajanje« svijeta. Podatak što jamačno u svakom vjerniku potiče skromnost i nepovjerenje prema početnom pothvatu Konstantina koji je na žalost bio sav u znaku nekršćanskoga bojovnoga ushita: *In hoc signo vinces...*

### **Neprijeporno polazište: sekularizacija kršćanstva u suvremenoj civilizaciji**

Ono po čemu se naša suvremena civilizacija – barem na religioznom području – najviše iskazuje jest upravo njezina sekularizacija, proces koji bez dvojbe stoji u sâmom središtu te civilizacije, pa je onda na najodličniji način obilježava i predstavlja.

Stoga, unatoč svim mogućim razložnim primjedbama i opravdanim prigovorima koji se upućuju teoriji sekularizacije, sâm čin sekularizacije – kao posve određen društveni proces i povijesna činjenica – teško da se može zanijekati.<sup>2</sup> Dapače, to ne čine ni najpoznatiji katolički sociolozi današnjice.<sup>3</sup> Povijesno gle-

<sup>2</sup> Jakov Jukić, *Sociološki pristup sekularizaciji*, u *Bogoslovska smotra*, 45, 1, 1975., str. 39–48; Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Genève, 1992., str. 407; Jakov Jukić, *Teorije ideologizacije i sekularizacije*, u zborniku *Religije i slobode*, Split, 1993., str. 11–65; Dragoljub B. Đorđević, *Sveto i svetovno, Sekularizacije kao sociološki problem*, u zborniku *Povratak svetoga*, Niš, 1994., str. 7–28.

<sup>3</sup> Joseph H. Fichter, *Social Relations in the Urban Parish*, Chicago, 1954., str. 64; Antonio Grumelli, *Sociologia del cattolicesimo*, Roma, 1965., str. 148; Andrew M. Greeley, *Unsecular Man, The Persistence of Religion*, New York, 1972., str. 280; Stefano Martelli, *La religione*

dajući, sekularizaciju su u liku dekristijanizacije prvi otkrili upravo katolički pastoralci, a ne svjetovni sociolozi. Knjiga *Francuska, zemlja misije?*, što su je 1943. godine objavili H. Godin i Y. Daniel, uzbudila je kršćansku javnost, jer su pisci upozorili na iznenađujuću činjenicu sve slabijeg sudjelovanja vjernika u obveznim crkvenim obredima. To je potaknulo G. Le Brasa<sup>4</sup> i njegova učenika F. Boularda<sup>5</sup> – naravno na crti pastoralne zabrinutosti – da započnu velik pothvat točnoga utvrđivanja stanja vjerske prakse kršćana u Francuskoj. Iako im je cilj bio pružiti što bolji uvid u stvarno stanje, jer su time samo htjeli dati svećenicima pogodno sredstvo za što učinkovitiju evangelizaciju ravnodušnih vjernika, utvrdilo se da su zapravo nehotice otkrili – i ne sluteći njegove prave razmjere – proces sekularizacije u suvremenoj civilizaciji.

Razotkrilo se, dakle, da je taj proces sekularizacije najočitije zahvatio upravo kršćanstvo vjernika i njihovu Crkvu. To se posebice ogledalo u opadanju redovitoga posjećivanja nedjeljne mise, pa se zato još samo na velikim liturgijskim slavljinama i masovnim hodočašćima uspijevao skupiti veći broj vjernika. Kršćanstvo se svelo na »sezonsko« ispunjavanje četiriju najvažnijih svećanih obreda u ljudskome životu: krštenja, prve pričesti, vjenčanja i sprovoda. Ljudi, doduše, na taj način ostaju vezani uz Crkvu, ali u jako neodređenu smislu. Noviji podaci, međutim, otkrivaju da se i tako reducirano »sezonsko« kršćanstvo počelo osipati. Pojedinci se sve manje krštavaju, pričješćuju, vjenčaju i pokapaju u Crkvi, premda i dalje izjavljuju da vjeruju u Boga.

Osim spomenuta pada religijske prakse ima, dakako, još i drugih tijekomova koji ukazuju na postojanje i širenje sekularizacije unutar prostora kršćanstva. Tu ponajprije mislimo na odsutnost utjecaja religioznosti na svakidašnji vjernički život. Religioznost, naime, ne proizvodi očekivane promjene u praktičnom životu kršćana, što se iskazuje kao njihova etička nedosljednost. Vjerovanje se prihvaća na riječima, ali se ne provodi u životu. Jer, u današnjem svijetu većina mladeži jednako razmišlja i slično se ponaša, bez obzira na to jesu li vjernici ili nisu. Stoga su često prisiljeni svesti svoju vjeru na puku pripadnost Crkvi ili na neživotni društveni simbol, zanemarujući ne samo redovitu religijsku praksu, nego umrtvljujući snagu svojega kršćanstva. Sa strane pak Crkve, ta se sekularizacija osjeća u

---

nella società post-moderna, *Tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, Bologna, 1990., str. 496; Franco Garelli, *Religione e Chiesa in Italia*, Bologna, 1992., str. 7; Gianfranco Morra, *L'ateismo fra moderno e post-moderno*, u zborniku *Immagini della religiosità in Italia*, Milano, 1993., str. 36–58.

<sup>4</sup> Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse. De la morphologie à la typologie*, Paris, 1955., str. 780; Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse. Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Paris, 1955., str. 820

<sup>5</sup> Fernand Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, 1954., str. 160; Fernand Boulard – Jean Remy, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris, 1968., str. 215.

utjecaju svjetovnih ishoda na teologiju, društvenu etiku i liturgiju, prihvaćanjem jednostavnijih rješenja i prilagođenjem duhu vremena. Podsjetimo na postkoncilsko oblikovanje isključivo pastoralnoga načina mišljenja u Crkvi, iza čega se ponekad znao dobro skrivati samo nesuvisli zbroj znanosti i tehnologije učinka, a ne svjedočanstvo vjere. U istu skupinu pokazatelja sekularizacije ide i disolucija dogmatičkoga uvjerenja, a raspoznaje se u činjenici da mnogi kršćani ne vjeruju više podjednako u sve istine svoje vjere. Ako je pripadnost Crkvi u prošlosti uvijek i neizostavno značila preuzimanje i priznavanje svih njezinih zapovijedi bez iznimke, danas zacijelo to više nije slučaj, jer mnogi samo neke istine prihvaćaju, a druge odbacuju. Kolektivno religiozno mišljenje i ponašanje kršćana osjetno odstupa od doktrinarnoga učenja Katoličke crkve. Jednako tako, sekularizirani kršćani ne slijede naputke svoje Crkve u važnim moralnim pitanjima i u prijelomnim društvenim trenucima. Primjerice, velik dio talijanskoga pučanstva – iako se u svim istraživanjima izjašnjavao kao vjernički narod – nije uopće poslušao savjete svoje Crkve na nedavnom referendumu u pogledu prijedloga zakona o rastavi braka i pobačaju, nego je glasovao protiv tih savjeta. Slično su belgijski, španjolski, francuski i holandski parlamenti izglasali zakone o rastavi braka i pobačaju s neskrivenom potporom katoličkih i protestantskih poslanika koji zacijelo predstavljaju elitu u svojim crkvenim zajednicama. Ni u Španjolskoj nije Katolička crkva bila u stanju mobilizirati svoje golemo vjerničko mnoštvo protiv određenih nepovoljnih zakona o školstvu i karitativnoj djelatnosti, po kojima će njihov prinos ići državi, a ne više dobrotvornim vjerskim ustanovama.<sup>6</sup>

Na poslijetku, posljednji se pokazatelj sekularizacije iskazuje kao starenje svećenika i opadanje njihova broja u odnosu na sve pučanstvo, što ni nas nije mimoišlo.<sup>7</sup> Noviji službeni svjetski godišnjaci obznanjuju da broj svećenika počinje opadati apsolutno, a ne samo relativno u odnosu prema broju pučanstva. Nije drukčije ni sa svećeničkim zvanjima. Ukratko, sekularizacija je ušla u samo središte Crkve, pa već nagriza i trese njezina najtvrdja uporišta.<sup>8</sup>

Iako je sekularizacija najprije otkrivena i istražena u krugu kršćanstva i Crkve – kako smo netom pokazali – bjelodano je da se ona puno prije toga pojavila u društvu. Dapače, posvjetovljenje društva je bilo redovito uzrokom posvjetovljenja kršćana u Crkvi. Zato sociolozi gotovo jednodušno odbijaju prihvatiti da pojavu opadanja vjerske prakse uvrste među pokazatelje sekularizacije, osim

<sup>6</sup> Salvador Giner – Sebastián Sarasa, *Sviluppo politico e Chiesa in Spagna*, u zborniku *La religione degli europei*, I. svezak, Milano, 1992., str. 101–153.

<sup>7</sup> Stipe Tadić, *Službenici Svetoga, Prilog fenomenologiji svećeničkoga zvanja*, Zagreb, 1993., str. 128.

<sup>8</sup> Julien Potel, *La crise des vocations sacerdotales et religieuses*, u zborniku *L'état des religions dans le monde*, Paris, 1987., str. 516–519.

u svojim prvim početnim nesnalaženjima.<sup>9</sup> Stoga današnje određenje sekularizacije uvijek polazi od društva, a ne od Crkve; od svijeta, a ne kršćana. Zato su i definicije sekularizacije istoga usmjerenja. Najkraće ih je oblikovao B. R. Wilson: »Sekularizacija je opadanje društvenog značenja religije«<sup>10</sup> ili »Sekularizacija je proces kojim religija gubi značenje u društvenom poretku«<sup>11</sup>, dok J. Matthes drži da je sekularizacija zapravo istoznačnica društvene emigracije Crkve. Bolje reći, danas se Crkva doslovce iselila iz društva, jer su sve male i velike odluke koje se provode u društvu donesene posve izvan Crkve i njezina utjecaja,<sup>12</sup> pa je sekularizacija viđena kao gubitak društvenog značenja kršćanskoga svjetonazora.<sup>13</sup>

Ako se izvorište sekularizacije kršćanstva nalazi u društvu – točnije rečeno u suvremenoj civilizaciji – onda se i razlozi njezina povijesna pojavljivanja moraju opet potražiti jedino u tom istom društvu, a ne možda negdje drugdje. U tome društvena znanost neće biti jednodušna. Prva skupina sociologa religije drži da je tijekom sekularizacije započeo zapravo onoga trenutka kad se ubrzao proces diferencijacije u društvu.<sup>14</sup> Rastuća međusobna neovisnost i specijalizacija pojedinih područja ljudske djelatnosti učinila je da se područje religije odvoji od ostalih i specijalizira za sakralnu djelatnost. Samo jedno religijsko središte u svijetu ili posve zatvoreni crkveni sustav koji bi pokrивao cijelo društvo jednostavno više ne postoje. U građanskom se poretku oni sele i dijele u mnoštvo drugih središta i podsustava.<sup>15</sup> Zato se u naše doba različita područja ljudske djelatnosti – gospodarstva, politike, tehnologije, umjetnosti, zabave – uređuju isključivo prema vlastitim pravilima i na njih sve manje utječe religiozna etika ili drugi sustavi općega značenja. Druga skupina sociologa stavlja naglasak na racionalizaciju – i iz nje proizašao znanstveni i tehnički napredak – držeći da je ona prvi čimbenik sekularizacije,<sup>16</sup> što je u prošlosti bio dalekovidno naslutio već M. Weber opisom i raščlambom pojma *Entzauberung*.<sup>17</sup> Tek je danas, međutim, postalo razvidno u kolikoj se mjeri društveni procesi bitno oslanjaju na učinkovitost opće racionalizacije života koja ne traži nikakvu transcendentnu legitimaciju, jer savršeno funkcionira u samoj sebi. Treća pak skupina sociologa je sklona vidjeti u pluralizmu

<sup>9</sup> Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, London, 1966., str. 2.

<sup>10</sup> Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, 1982., str. 149.

<sup>11</sup> Bryan R. Wilson, *Secularization in the Non-Western World: A Response*, u zborniku *Secularization and Religion: The Persisting Tension*, Lausanne, 1987., str. 169.

<sup>12</sup> Joachim Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg, 1964., str. 85.

<sup>13</sup> Leonardus Laeyendecker, *Perspectives sociologiques de la risation*, u *Concilium*, 47, 9, 1969., str. 15–23.

<sup>14</sup> Thomas Luckmann, *The Invisible Religion, The Proplem of Religion in Modern Society*, New York, 1970., str. 56–63.

<sup>15</sup> Gabor Kiss, *Grundzüge und Entwicklung der Luhmannschen Systemtheorie*, Stuttgart, 1986., str. 83.

<sup>16</sup> Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, London, 1966., str. 37.

<sup>17</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1988., str. 114.

uzrok pojavi sekularizacije, jer povećana sloboda izbora u društvu prisiljava nositelje religijskog svjetonazora da se danomice prilagođavaju svjetovnim ponudama s kojima se zajedno natječu na tržištu idejâ.<sup>18</sup> To je razlogom, primjerice, da je sekularizacija manje zatekla nespremne kršćane ondje gdje je pluralizam bio nazočniji, kao u Sjedinjenim Državama, nego u zemljama odsutnosti takva pluralizma, kao u katoličkoj Europi ili Južnoj Americi.<sup>19</sup>

Sekularizacija, dakle, označuje povijesni proces smanjenja značenja i slabljenja utjecaja religije – u našem slučaju kršćanstva – na funkcioniranje društvenoga sustava. U modernom svijetu popuštaju sveze između religije i društva. To se najprije zamijetilo u gubitku vremenite moći Crkve i u njezinoj potpunoj odvojenosti od države. Na taj je način politika izborila punu autonomiju. Poslije je škola postala laička, a gospodarstvo uvelo zakone vlastita funkcioniranja: *laissez-faire* – *laissez passer* najuspješnije ruši drevne običaje i tradicionalna zajednička moralna pravila. Stoga država ne utemeljuje više svoj legitimitet na božanskim načelima, nego na demokratskoj proceduri. Traži se, naime, izbor naroda, a ne volja Božja. Demokracija jedino dobro funkcionira kad se oslanja na sâmu sebe, pa i nije ništa drugo doli dogovoreni postupak o političkom ponašanju ljudi u društvu, ali uvijek dostatno – ako ne i najviše u povijesti – učinkovita da posve opravda zakone, djelatnost državnih ustanova i njihove odluke.

Sve je to onda postalo povodom da se u visoko razvijenim zapadnjačkim zemljama postupci u javnom životu vrlo rijetko ili gotovo nikada ne podržavaju ili opravdavaju religijskim tumačenjem. Kad državnici žele nešto važno poduzeti, ne traže savjete od Crkve ili svećenikâ nego se služe sociološkim istraživanjima javnoga mišljenja da bi doznali što narod od njih očekuje. Kršćanska je religija zapravo izgubila nekadašnju moć djelovanja na ponašanje ljudi, jer je funkcioniranje društva postalo posve neovisno o crkvenim uputama i vjerskim pravilima. Tako se, primjerice, sporazumi u demokratskom postupku ne postižu pozivom na zajedničke kršćanske temelje, već na usklađene svjetovne interese; politička se nesuglasja rješavaju nagodbom, a ne primjenom religijskih načela pravednosti; krivično se kažnjavanje radije opravdava prevencijom nego etikom; umjesto traženja krivnje pribjegava se češće novčanom sporazumu. Nema tome dugo vremena da su u nekim europskim zakonodavstvima ukinute odredbe o kažnjavanju pokušaja samoubojstva, što se prije sekularizacije opravdavalo griješnošću toga čina. Jednako se u pitanjima rastave braka napuštaju razlozi subjektivne krivnje supružnika, a prihvaćaju objektivne procjene o neslaganju njihovih naravi. Postoji, dakle, stalna težnja da se moralni problemi pretvore u tehnička pitanja, a kazna zamijeni novčanom naknadom ili osobnom terapijom. Dapače,

<sup>18</sup> Peter L. Berger, *The Heretical Imperative, Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York, 1979., str. 23–60.

<sup>19</sup> David A. Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, 1978., str. 3–8.

područja školstva, društvene skrbi i liječničke pomoći koja su tradicionalno bila važna uz kršćansko milosrđe – danas se brzo sekulariziraju. Ako država te ustanove podupire, traži zauzvrat od osoblja da se pridržava samo tehničkih i stručnih standarda, a ništa ne pita o njihovoj religioznoj zauzetosti na kojoj je inače nekada cijeli sustav jedino i počivao.<sup>20</sup>

U tako krajnje sekulariziranoj suvremenoj civilizaciji kršćanstvo i Crkva prestaju igrati ulogu nositelja svega objašnjenjâ, sredstva učvršćenja zajedničkoga identiteta i sređivanja ljudskih čuvstava. Stoga brigu o društvenoj integraciji, opravdanju državne vlasti, utemeljenju pravde i održavanju duševnoga ravnovjesja preuzimaju posve druge tvorbe: volja naroda i dogovor stranaka za politiku, škola za socijalizaciju, *mass-media* za iskazivanje i sređivanje poremećenih čuvstava. Ukratko, u naše se doba opravdanje moći, javne vlasti, društvenih postupaka i idejâ ne traži u onostranosti, nego u nekoj vrsti »sâmo-legitimacije« pojedinih ljudskih djelatnosti, što je, dakako, opet učinak sekularizacije. Škola socijalizira, a ne Crkva; hedonistička kultura i sredstva priopćavanja ispunjavaju psihičke nemire u čovjeku, a ne kolektivne religiozne katarze u velikim obrednim svečanostima ili na blagdanskim slavljinama.

Pokušali smo pokazati svu očiglednost i nespornost procesa sekularizacije u suvremenoj civilizaciji. Najprije je taj proces otkriven u Crkvi i među kršćanima, a onda je bio uglavljen u društvu, premda je njegov povijesni tijek nastanka i razvitka išao obrnutim putem. Ipak, ima sociologa koji zastupaju stajalište da su neki najnoviji događaji stavili ozbiljno u pitanje općenitost i svenazočnost sekularizacije, otkrivajući slučajeve u kojima se obznanjuje kako religija još uvijek posjeduje moć oblikovanja velikih društvenih pokreta i poticanja krupnih političkih promjena u svijetu. Pritom se jasno misli na jačanje fundamentalizma u islamskim zemljama, uspon kršćanskoga konzervativizma u Sjedinjenim Državama i djelatnu ulogu Crkava u rušenju bivših komunističkih poredaka u Istočnoj Europi. Ako izuzmemo američki konzervativizam koji je poražen na izborima, druga dva primjera teško mogu opovrgnuti tezu o potpunoj nadmoći sekularizacije u suvremenoj civilizaciji. Tu se, naime, u mnogome radi o državama u kojima sekularizacija još pravo nije ni počela, pa je zato moguće da religije nastave igrati političku ulogu koju su djelomice i prije obnašale. U tom sklopu valja upozoriti na to da je u razdoblju socijalizma crkvena religija živjela ponekad i od svoje suprotstavljenosti komunističkoj ideologiji, pa su nehotice u njoj snažile predsekularizacijske težnje i osjećaj svjetovne moći. Otvaranje prema slobodnom tržištu – kao prethodnici sekularizacije – vjerojatno će u svim postsocijalističkim društvima zapriječiti bilo kakvu ideologizaciju kršćanstva, po čemu bi ono samo nastav-

---

<sup>20</sup> Bryan R. Wilson, *Società, politica e stato: religione e sfera pubblica in Europa*, u zborniku *La religione degli europei*, II. svezak, Milano, 1993., str. 93–107.



ljalo zauzimati – iako drugog predznaka – isti položaj koji je marksizam imao u nedavnoj prošlosti.

Iz toga proistječe da se nejednak stupanj sekularizacije u društvu može uvijek objasniti različitim stupnjem modernizacije toga društva. Nije odlučujuće kako je stanje nego koje usmjerenje prevladava u jednom društvu. Zato uostalom sekularizacija i nije u svim zemljama ostvarena u jednakoj mjeri. Negdje je ona jako uznapredovala, drugdje se opet tek nazire, ali je svugdje u nezaustavljivu usponu i zamahu. U tom je smislu moguće zaključiti da je upravo sekularizacija bitan i neuklonjiv sastojak suvremene civilizacije.

### **Nekršćanska religioznost proizašla iz sekularizacije**

U razdoblju najvećega uspjeha i učinka sekularizacije – početkom šezdesetih godina – mnogi su povjerovali, a onda i proglasili nadolazak potpunog nestanka ili smrti religije u suvremenoj civilizaciji. Među njima kršćanski teolozi jamačno nisu zauzimali posljednje mjesto. Budući da je ljudska povijest prepuna neočekivanih obrata – koji se gotovo rugaju našoj racionalnosti – nije bilo iznenađenje što se na sâmom vrhuncu toga sekularizacijskoga vala – koncem šezdesetih godina – dogodilo pravo čudo: pojavila se religija umjesto da nestane. Pritom mislimo na sve one mnogobrojne fenomene koji obično bivaju sažimani s najrazličitijim opisima: »povratak svetoga«, »buđenje religije«, »nova vjerovanja«, »religija mladih«, »eksplozija svetoga«, »novi religijski pokreti«, »rubna pobožnost«, »difuzna religija«, »mistične zajednice« i »otkriće kultnoga«.

Stoga se odmah postavilo pitanje: kako je moguće da suvremena civilizacija bude istodobno i neupitno mjesto sekularizacije što poništava religiju i neupitno mjesto sakralizacije koje obnavlja religiju. O tome se danas u sociologiji i religijologiji vode oštre i nedovršene znanstvene rasprave. U početku se naivno držalo da religijski *revival* zapravo označuje poraz ideje sekularizacije i svršetak društvenog procesa sekularizacije, a onda također i povratak na stanje prije njihova pobjedničkog uzlaza. Nadanja su se, međutim, pokazala krivima, jer pojava takve religije nije uopće zaustavila dosadašnji tijek sekularizacije nego se uz nju slobodno nastanila i zajedno s njom rasla, što se podjednako protivilo logici prosvjetiteljskoga racionalizma i iščekivanjima kršćanske obnove svjetovnoga svijeta.

Rasplet se toga protuslovlja nalazio u tipu nove religije koja je bila posve spojiva sa sekularizacijom, a ne njoj suprotstavljena. Može se štoviše ići još dalje u razmišljanju i ustvrditi da je ta novooblikovana religija prije iz moderne sekularizacije proizišla nego što se pobjednički iz daleke prošlosti vratila. U tome je značenju onda ona neodvojiva sastojnica – jednako kao i sekularizacija – suvremene civilizacije.

Uvidom, dakle, u rastuću sekularizaciju današnjega svijeta moguće je tek dati odgovor na pitanje o razlozima neočekivana buđenja i širenja zanimanja za re-

ligiozno u tom istom svijetu. Postoji, naime, danomice razvidno i sociološki potvrđeno da oba suprotna tijeka – religioznosti i svjetovnosti – bujaju, rastu i jačaju a da se međusobno ne isključuju. Stoga, koliko god izgledalo čudnovato, poglaviti uzrok nove religioznosti jest upravo sekularizacija. Nije riječ o dva tabora u sukobu, nego o jednom istovjetnom procesu koji rađa u isti mah i svjetovnost i novu religioznost.

Prije smo rekli da je određenje sekularizacije išlo za tim da nju proširi samo na društvenost i označi je kao slabljenje utjecaja religije na zajednički život ljudi. Zato je jedino mjesto na kojem se još u svjetovnom svijetu mogla sakriti religija bio pojedinac. Sve je ostalo postalo svjetovno. Kao upadljiva posljedica takve sekularizacije javlja se pravo cvjetanje – *flowering* – osobne religioznosti.<sup>21</sup> Širenjem sekularizacije sveto se počinje polako povlačiti u ljudsku intimnost i unutrašnjost, postavši privatnom stvari, a ne više javnom brigom. Znači da je samo čovjek ostao religiozan, društvo zacijelo ne, jer se ono do kraja posvjetovnilo. Na tu je nesvakidašnju činjenicu s pravom upozorio R. Fenn,<sup>22</sup> a već ranije naslutio Th. Luckmann.<sup>23</sup> Sklonivši se od nadmoći sekularizacije u ljudsku dušu, religija je postala nešto izričito subjektivno, pa ustaljena vjerovanja ustupaju mjesto osobnim tumačenjima. Svaki pojedinac sâm stvara svoj vlastiti sveti svijet, birajući između raspoloživih vrednota one koje mu najviše odgovaraju.

Pritisnuta tako od sekularizacije u usko područje osobnoga, nova religija dobiva neka posve nova obilježja koja treba pobliže nabrojiti. Ta je nova religija ponajprije privatna, prisna, skrivena, unutarnja, društveno nevidljiva, jer nema nikakva uporišta ni u sakralnim društvenim ustanovama, niti u zaokruženim misaonim sustavima. Lišena, dapače, crkvena nadzora i duge teološke tradicije, ona se raspala i rasprsnula u bezbroj nepovezanih djelića smisla, pa je zato razbacana i razasuta po cijelom obzoru ljudskoga traženja. Bez odjeka u društvu, moderna je religioznost postala predmetom osobna izbora, nerijetko oblikovana po vlastitu ukusu ili čak zahtjevu i hiru, a ne zajedničkim vjerskim odgojem. Ako sekularizacija, doduše, mrvi i drobi religijske ustanove, dogme i obrede – znači materijalnu stranu svetoga – ipak izvan njezina dometa ostaje netaknuta cijela duhovna strana svetoga: duboka osobna težnja čovjeka da unatoč svim ograničenjima i tjeskobama živi vječno, ljubi i biva ljubljen, posjeduje potpuno znanje i opće objašnjenje vlastita postojanja i postojanja beskonačna svemira.

Na taj način nova religioznost počinje poprimati vrlo gipke, nestalne, raznolike, promjenljive i slobodno odabrane oblike svojega očitovanja, koji su u čistoj

---

<sup>21</sup> Rodney Stark – William S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, New York, 1987., str. 304.

<sup>22</sup> Richard K. Fenn, *Toward a Theory of Secularization*, Storrs, Connecticut, 1978., str. 66.

<sup>23</sup> Thomas Luckmann, *The Invisible Religion, The Problem of Religion in Modern Society*, New York, 1970., str. 99.

opreci prema obveznosti, propisanosti, vezanosti, istovjetnosti i određenosti crkvena kršćanstva. Glede pak pravovjerja, ta je religioznost naglašeno sinkretistička i heretička, jer prihvaća i »miješa« vrlo različita vjerovanjâ i objave. Primjerice, talijanski je sociolog religije E. Pace<sup>24</sup> istraživao u svijetu jako rasprostranjen pokret Sai Baba i utvrdio da ga uglavnom tvori zbroj sakralnih fragmenata različitih izvora: vedistička baština, biblijskih porukâ i hinduistička učenja. Idući tim putem eklektizma i od »religijskih sitnica« – što sociolozi nazivaju *bricolage* – skrojenih svjetonazora, sekularizacija ponajviše potiče ezoteričnu i okultno-magičnu religioznost,<sup>25</sup> a ne društveno zauzetu vjeru koja je okrenuta potrebama bližnjega.

Iako neodređena do neuhvatljivosti, spomenuta se nova religioznost – izašla iz sekularizacije – mora označiti trima temeljnim obilježjima.<sup>26</sup> Prvo u njezinu je središtu iskustvo svetoga, a ne vjerovanje u njega. Za biti religiozan nije dosta vjerovati, spoznati ili djelovati, nego je iznad svega potrebno izravno iskusiti sveto, a onda u sebi doživjeti duhovnu promjenu i preobrazbu. To prvenstvo iskustva nad vjerovanjem ima za posljedicu otklon bilo kakva uplitanja crkvenih ustanova u religijsku privatnost pojedinca. Sve dolazi poslije iskustva, ništa prije njega. Drugo, od iskustva se ide prema osobnoj duhovnoj obnovi, posredovanjem raznih starih i novih tehnika meditacije i askeze, što se, međutim, može izroditi u puko samoostvarenje. Istraživanja nepoznatih moći u ljudskoj duši mogu voditi prema isključivo ovostranoj soteriologiji, što se zbilja i ostvarilo u pokretima od *Mind Control*<sup>27</sup> do *Human Potential Movement*.<sup>28</sup> Treće, nasuprot tipičnim dualizmima velikih monoteizama – koji suprotstavljaju Stvoritelja i stvorenje, svijet i čovjeka, dušu i tijelo – moderna religioznost promiče holizam i određen panteizam, koji vidi svijet kao »postupno« očitovanje duhovne energije u svemiru.

Sva obilježjâ nove religije nalaze se sretno skupljena u pokretu *New Age*, pa će biti korisno kroz taj pokret još jednom provjeriti naše dosadašnje tvrdnje. Jer, *New Age* je klasičan i do kraja doveden slučaj vjerovanja bez pripadanja. U njemu, naime, nema ustanove Crkve, bilo kakva ustroja, stalne i određene ideologije, programa djelovanja ili zamisli proširenja. Stoga je *New Age* više neki »štimmung«, »klima«, »ozračje«, »novi senzibilitet«, »neoblikovano stanje«, a manje

<sup>24</sup> Enzo Pace, *Retour vers le futur: Les nouveaux mouvements religieux orientaux, entre le mythe de l'Age d'or et la critique de la modernité*, u zborniku *Religion et Écologie*, Paris, 1993., str. 213–217.

<sup>25</sup> Françoise Champion, *La nébulose mystique-ésotérique*, u zborniku *De l'émotion en religion, Renouveaux et traditions*, Paris, 1990., str. 19–69.

<sup>26</sup> Giovanni Filoramo, *Le vie del sacro, Modernità e religione*, Torino, 1994., str. 89–91.

<sup>27</sup> Giovanni Filoramo, *Figure del sacro, Saggi di storia religiosa*, Brescia, 1993., str. 308–310.

<sup>28</sup> Roy Wallis, *The Dynamics of Change in the Human Potential Movement*, u zborniku *Religious Movements, Genesis, Exodus and Numbers*, New York, 1985., str. 129–156.

završen i dobro zaokružen sustav učenja.<sup>29</sup> *New Age* se zapravo stvara otvaranjem svoje neodređene jezgre prema svim mogućim – pa često i oprečnim – duhovnim tradicijama i suvremenim znanstvenim teorijama, ali uvijek u službi ključnih zaokupljenosti čovjeka današnjice. Tako pluralizmu mišljenja i slobodi odabira odgovara religijski sinkretizam; ekologiji hinduistički panteizam; feminizmu otkriće Velike Majke; individualizmu duhovno bogatstvo *atmana*; holizmu teozofijski spiritualizam svemira. Moglo se, naravno, lako predvidjeti da će u kršćana sinkretizam *New Agea* izazvati nepovoljne odjeke, jer između tog pokreta i kršćanstva zjapi doista velika razlika koju bi bilo nepošteno prešućivati. U *New Ageu* ima, naime, odveć religioznoga sadržaja – od šamanizma i crne magije do ezoterizma i hermetizma – ali premalo ljudske zauzetosti. Umjesto kršćanske solidarnosti, zavladao je sinkretistički individualizam. Svijet je, doduše, »u Bogu«, a nije nikako Bog – preko Krista – u svijetu. U tom pokretu preobilja religioznosti i duhovne znanosti nedostaje nešto što je bitno u kršćanstvu: milosrđe prema bližnjemu i djelatna pomoć braći u nevolji. U *New Ageu* je više *gnoze* nego *caritas*. Stoga je moguće paradoksalno zaključiti kako kršćanstvo zazire od pokreta *New Age* upravo zato jer je on odveć religiozno ustrojen. Uza sve to, kršćani će morati nastaviti živjeti s *New Ageom* i novom religijom, jednako kao što su živjeli sa sekularizacijom.

S tim usporedbama *New Agea* i kršćanstva ulazimo u završnu prosudbu nove religioznosti. Već iz svega onoga što smo dosad rekli nedvojbeno slijedi da između ta dva pokreta nema puno dodirnih točaka. Dapače, pokazalo se da je nova religioznost isto toliko tuđa kršćanstvu koliko i sekularizacija, što ne bi trebalo biti iznenađenje kad se zna da su oba tijeka usko povezana s istim prostorom nastanka: suvremenom civilizacijom. Teško je u tom sklopu zamisliti da bi kršćanstvo moglo pristati da vjera njegovih sljedbenika bude običan učinak osobnih odluka – tipa »učini to sâm« – ili površnih odabira na tržištu religijskih ideja koje više nitko ne uspijeva nadzirati jer uvozom dolaze odasvuda iz svijeta. Religija se na tržištu prodaje u nekoj vrsti *fast food*, gdje mladi *seekers* u smjenama i na brzinu proždrljivo troše pružene im »svete« proizvode, a da se uopće ne zapitaju što zapravo sadrže ti različiti sakralni *hamburgeri* njima namijenjeni.<sup>30</sup> Još je manje voljno kršćanstvo prihvatiti »snižavanje« ozbiljnosti i zahtjevnosti vlastite poruke, što se inače u novoj religiji uvodi na velika vrata. Uzet ću samo jedan primjer takva pristanka na snižavanje »ozbiljnosti« u novoj sakralnosti. Poznato je da je astrologija u povijesti religija često igrala središnju ulogu, posebice u ratničkim i zemljoradničkim narodima. Danas jedva možemo zamisliti koliko je te narode moralo zanimati sveto znakovlje i s koliko su straha odčitavali budućnost svoje neizvjesne

<sup>29</sup> Aldo Natale Terrin, *New Age, Le religiosità del postmoderno*, Bologna, 1992., str. 260.

<sup>30</sup> Giovanni Filoramo, *Le vie del sacro, Modernità e religione*, Torino, 1994., str. 46.

sudbine. Kad njihove strepnje i povjerenje u zvijezde usporedimo sa suvremenim površnim jutarnjim čitanjem horoskopa mladih ljudi u autobusima i u uredima, onda tek možemo dobiti pravu predodžbu o padu »ozbiljnosti« shvaćanja svetoga u usporedbi s tradicionalnim življenjem religije. Sigurno jednu takvu sinkretičku i ezoteričnu, okultnu i nebuloznu religioznost – više ludičku nego metafizičku, sličnu igri i razbibrizi – neće biti moguće spojiti s religijom skrbi »za druge« – bližnje, siromašne, djecu, bolesne, umorne i neuspješne – kao što je to kršćanstvo. A ono je u svojoj najdubljoj srži suprotno tajnom jeziku, neosobnoj ontologiji, svjetovnoj soteriologiji i magijskoj učinkovitosti nove religije.

Poput sekularizacije i pojava novoga tipa religije imala je položene svoje korijene u širim društvenim prilikama koje valja kratko opisati. U suvremenoj civilizaciji, naime, u tolikoj je mjeri prevladao »imperativ stalne promjene« da mu rijetko tko može odoljeti. Od njega dolazi sva naša neizvjesnost i strah od zaostajanja i pregaženja. Slično djeluje i sve veća složenost koja čini svijet posve nepreglednim, gotovo isto kao što je za pretpovijesnoga čovjeka to bila nekad priroda. Jedino utočište pred tim prijetnjama postaje »povlačenje u sebe«, a onda, jasno, i zahtjevi za »slobodom pojedinca«, »nepovredivošću osobnoga dostojanstva« i »prava na ispunjenje i ostvarenje vlastita bića«. U tom je smislu svako, a ne samo crkveno pripadanje izgubilo popularnost i prihvatljivost. Ljudi općenito zaziru od birokratiziranih ustanova, jer drže da im one ugrožavaju osobnu slobodu koju su stekli bijegom pred ideologijama i manipulacijama. Isto su tako svi autoriteti stavljeni u pitanje, ako pokušavaju propisati načine ponašanja i utjecati na slobodu savjesti, narušavajući neovisnost ljudskoga izbora, što je postalo vrhovnom svetinjom suvremenog čovjeka. A nova religija nije ništa drugo ni učinila nego se prilagodila istodobno tom stanju krize ustanova i autoriteta, ali i stanju porasta individualizma i nedodirljivosti slobode pojedinca u društvu. Svi su izgledi da će načini na koji su razriješeni prijevori u gospodarskom području – mehanizmom tržišta i privatnoga vlasništva sredstava za proizvodnju – i u političkom području – postupkom demokratizacije – biti prošireni na religijski život ljudi.<sup>31</sup> U svim trima slučajevima riječ je o nekoj nužnoj individualizaciji čovjekovih odnosa, što znači da će religija poslije svega opet biti prisiljena ući u prostor dokolice i slobodna vremena, gdje je očekuje uvučenošću u surovo i žestoko natjecanje s drugim svjetonazorima.

Naravno, ima sociologa koji zastupaju drukčije tumačenje. Većinom pripadaju školi postmodernoga usmjerenja – o čemu smo više na drugom mjestu pisali<sup>32</sup> – a započinju obično sumnjom u ostvarljivost ideala sekularizirane moderne: razumnosti, pravednosti, jednakosti, znanstvenosti, blagostanja, napretka i svje-

<sup>31</sup> Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt, 1977., str. 239.

<sup>32</sup> Jakov Jukić, *Religija i ateizam postmoderne*, u *Gradina*, 26,5-6, 1991., str. 170-181.

tovnosti. Prvi se nagovještaj krize te modernosti javlja neuspjehom *političkih utopija* – od brodoloma nacističkih fanatizama, kontrakulture i Gulaga do raspada komunističkih poredaka; drugi se nagovještaj krize modernosti javlja neuspjehom *znanstvenih utopija* – od Černobila do otkrića ekoloških i biogenetskih prijetnji; treći se nagovještaj krize modernosti javlja neuspjehom *utopije potpune svjetovnosti* – od buđenja nove religioznosti do ulaska karizmatičkih zajednica u prostor Crkve; četvrti se nagovještaj krize modernosti javlja neuspjehom *utopije mira i jamstva ljudskih prava* – od lažne složnosti Maastrichta do tragedije Sarajeva. Na tim se neuspjesima onda pokušava izgraditi posve nova paradigma mišljenja koja bi nadilazila nedostatke socijalizma i kapitalizma, ali ne nasilnim putem nego zrelim odabirom onoga što se pokazalo ljudskim i učinkovitim u oba sustava. Stoga se promiču: ekološka mudrost, široko zasnovana demokracija, osobna i društvena odgovornost, nenasilje, snošljivost, duhovna sloboda pojedinca, lokalno gospodarstvo, regionalizam, uvažavanje i nova kakvoća življenja.<sup>33</sup>

Bez obzira na te dvojbe, sigurno je ipak da je suvremena civilizacija podjednako začela i rodila sekularizaciju i novu religioznost s kojima kršćanstvo sve teže izlazi na kraj.

### **Nekršćanska religioznost koja je u Crkvu ušla iz sekularizacije**

Bilo bi jamačno jako preuzetno misliti da golemi val nove religioznosti – proistekao iz sekularizacije – nije baš ništa zapljusnuo kršćane i njihove crkve. Po sebi je jasno da je ta plima sakralnosti duboko ušla u sve prostore, okrznuvši mnoge kršćane i načevši njihov identitet. U sociologijskim istraživanjima koja se danas redovito provode, vjernici nerijetko daju dva tipično »sinkretična« odgovora: »Religiozan sâm, ali na svoj način« i »Vjerujem u nešto, ali ne znam točno to odrediti«. Slično se labavljenje identiteta može uočiti u već spominjanoj činjenici da je u kršćana obredna praksa više u padu nego vjera. A upravo je to najbolji pokazatelj veće naklonosti prema osobnom određenju religije, a manje prema crkvenom pripadanju. Jer, vjera je neki izričito osoban i individualan čin, dok je ispunjenje liturgijskih obveza zajednička djelatnost. Rascjep između obrednog skupljanja i izdvojenog vjerovanja pojedinca ukazuje na težnju privatizacije religije u kršćana. U vremenu u kojemu se ističe važnost »subjektivnog izbora« u području vjere, službena i masovna iskazivanja »objektivnih sastojaka« u religiji očito gube na značenju u korist osobnih objašnjenja transcendentnih vjerovanja. Zato u kršćanskih ispitanika ta »subjektivizacija« nije odsutna, kao što uostalom nije ni bio odsutan utjecaj sekularizacije u smislu »disolucije dogmatičkog uvjerenja«, o čemu smo prije u odjelku o sekularizaciji detaljnije izvijestili.

---

<sup>33</sup> Charlene Spretnak, *Postmodern Directions*, u zborniku *Spirituality and Society: Postmodern Visions*, New York, 1988., str. 33–40.

Daljnji nagovještaj prodora sastojaka nove individualističke sakralnosti u krug kršćanstva otkriva se u usvajanju, od vjernika, određenih učenja koja nedvojbeno pripadaju drugim religijama. Mnogi vrijedni kršćani – pod pritiskom pluralistička okoliša – uvrštavaju u svoj sustav vjerovanja mišljenja posve tuđa crkvenom učenju. Ne iznenađuje onda podatak novijih sociologijskih ispitivanja da relativno visok postotak katolika, primjerice, drži kako se ideja reinkarnacije može lako spojiti s vjerom u jednostruko uskrsnuće tijela. Spomenuta pojava nije zasvjedočena samo u anglikanskoj i agnostičkoj Engleskoj nego i u kršćanskoj Njemačkoj i katoličkoj Španjolskoj, osim u Italiji.<sup>34</sup> Možda bi se takvo davanje prednosti »reinkarnacije« nad »uskrsnućem« moglo protumačiti suvremenim ustrajanjem na važnosti i značenju ljudskoga tijela i senzualnosti uopće, a onda i želje da ih se sačuva od nestanka u smrti. Radije izgubiti sve u životu, nego užitak.

Ima, dakako, još pokazatelja koji obznanjuju promjenu sadržaja vjerovanja u kršćana. Čak se i praznovjerje počelo uvlačiti u njihov pravovjerni *credo*. Sociolozi obraćaju pozornost na činjenicu da u modernom društvu ljudi sve više vjeruju u paranormalne i paraznanstvene pojave: astrologiju, horoskope, duhove, demone, gatanja, proricanja, leteće tanjure, svemirske došljake, bioenergiju, spiritizam, astralne teme i tajne poruke iz budućnosti. Sociolozi G. Michelat i D. Boy tvrde – na temelju iskustvenih provjera – da se takva uvjerenja ne ograničuju samo na niže društvene i obrazovne slojeve nego da neočekivano rastu usporedno s povećanjem razine kulture pojedinaca.<sup>35</sup> To upućuje na zaključak kako napredak racionalne, znanstvene i tehničke misli ne vodi nužno do nestanka praznovjerja i lakovjerja, ako ih možda čak i ne potiče. S druge pak strane, zamijećeno je u tim istim krugovima da su kršćani koji redovito posjećuju crkvene obrede i sudjeluju u pastoralnom životu, puno manje podložni utjecaju praznovjerja. Stoga baš neprakticirajući vjernici – dakle oni kojih je danomice sve više – postaju pogodnim tlom za širenje ezoteričnih i, dosljedno tome, nekršćanskih ideja. Sad tek postaje posve razvidno koliko je za Crkvu odlučujuće što njezini brojni vjernici doduše vjeruju, ali ne izvršavaju svoje obredne dužnosti, jer će upravo oni zbog toga sutra prestati i vjerovati.

### Kriza unutarnje istovjetnosti Crkve u suvremenoj civilizaciji

Razlijevanje nove religioznosti nije zahvatilo samo kršćane nego je iznutra rastreslo njihovu Crkvu, na sličan način kako je to, uostalom, učinila i sekulariza-

<sup>34</sup> Franco Garelli, *Religione e modernità: il «caso italiano»*, u zborniku *La religione degli europei*, I. svezak, Milano, 1992., str. 11–99.

<sup>35</sup> Guy Michelat – Daniel Boy, *Croyances aux parasciences: dimensions sociales et culturelles*, u *Revue française de Sociologie*, 27, 1986., str. 175–204.

cija. Jednostavna činjenica da su se brojne sakralne zajednice – po ustroju i nekim duhovnim sastojcima bliske novim religijskim pokretima – oblikovale u Crkvi, dostatno govori u prilog vjerojatnosti izbijanja krize identiteta u njoj, a ne jedino u kršćanâ. Poslije optimističkoga otvaranja prema svijetu u postkonzilskom razdoblju, nitko se nije nadao bujanju i snaženju struje zatvorenoga i osobnoga karizmatičkoga kršćanstva u njegovim zaista brojnim skupinama i ograncima – fokolarini, neokatekumeni, *Comunione e Liberazione*, molitvene zajednice, duhovni pokreti, *Opus Dei* – čiji su gorljivi pripadnici danas postali uvjerljivo najživljim dijelom religijskoga *revivala* u Crkvi i po njezinim okrajcima. Nećemo se ovdje zacijelo baviti teologijskom obradom problema, jer to jednostavno ne pripada sociologijskoj znanosti, a još manje izricati apodiktičke osude ili oduševljena prihvaćanja, nego samo želimo istaknuti neke podudarnosti između nove individualističke religioznosti i vjerničkoga života kršćanskih skupina koje se nevjerojatnom brzinom roje i umnažaju unutar Crkve.

Od svih takvih i sličnih skupina najbolje su istražene karizmatičke družbe, bilo protestantske ili katoličke.<sup>36</sup> U njihovih članova – jednako kao i u onih u izvancrkvenim sakralnim zajednicama – u središtu je zauzetosti ostvarenje vlastite osobnosti i ispunjenje ukupnih ljudskih težnji, ali sad kroz posredništvo kršćanske vjere, a ne neke sinkretične tvorbe. Unatoč očitu ozračju zajedništva, na prvom mjestu i ovdje se javlja pojedinačno i neprisiljeno osobno doživljavanje vjere. Tek tako doživljeno iskustvo vjere postaje temeljem i mjerom svakoga kršćanstva uopće, ali i naknadnim opravdanjem zajedničkoga okupljanja vjernika. Umjesto okrenutosti prema svijetu i pokušaja da se svijet kristijanizira, sad je na djelu okrenutost prema sebi i pokušaj da se pojedinac kristijanizira. Stoga opetovano ustrajanje na unutarnjem obraćenju, a ne na vanjskom osnaženju kršćanskih ustanova i teologijskih sustava. Ta se korjenita duhovna obnova može ostvariti u svakom vjerniku, pod uvjetom da dopusti slobodno djelovanje Duha Svetoga preko njegovih različitih darova: govora jezika, čudesnih ozdravljenjâ, proricanja budućnosti, istjerivanja đavola, obraćenja, molitve, mističnog nadahnuća i ekstatičnog stanja. Naravno, u zajedništvu uvijek raste međusobno povjerenje, solidarnost, pomirenje, pobjeda nad usamljenošću, ali se ipak ponajprije otkriva sudjelovanje kršćana u nekom istom duhovnom iskustvu ili sličnom doživljaju Duha Svetoga. Zajedništvo je, dakle, samo okvir u kojemu se razmjenjuju osobna iskustva svetoga, što je neprijeporna tema upravo modernoga individualističkog načina mišljenja, osjećanja i ponašanja.

---

<sup>36</sup> Monique Hébrard, *Les nouveaux disciples, Voyage à travers les communautés charismatiques*, Paris, 1979., str. 7; Monique Hébrard, *Les nouveaux disciples dix ans après. Voyage à travers les communautés charismatique*, Paris, 1987., str. 378; Danièle Hervieu-Léger, *Charismatisme catholique et institution*, u zborniku *Le retour des certitudes*, Paris, 1987., str. 218–234.



To postaje dodatnim razlogom da Crkva i njezina pravila bivaju od karizmatičara prihvaćana kroz subjektivnu prizmu njihova iznimnog iskustva. Dapače, može se s pravom pitati ne umanjuje li prvenstvo emocionalnosti – koja redovito prati iskustveni susret sa svetim – značenje Crkve u životu vjernika. S obzirom na to da je, naime, Duh Sveti dostupan svakom kršćaninu ako se baš njemu objavljuje u svojim darovima, posredništvo svećenika nužno slabi, ako čak možda nije u takvim prilikama postalo već i suvišno. Osim toga, sklonošću prema ekstatičnim stanjima i čudesnim viđenjima – uzetim kao mjerilo vjerovanja – karizmatički je tijekom osjetno odstupio od duge i bogate tradicije povijesnoga kršćanstva koje je uzvisivalo obilježjâ razumnosti i suvislosti u vjerskom učenju. Pojava pak privatne pobožnosti i mistične objave upućene samo pojedincu stavlja ozbiljno u pitanje središnju ulogu Crkve – što se, dakako, zbiva izvan nakana samih karizmatičara – kao prvog i nezabludivog odredišta službenog tumačenja poklada kršćanske vjere.

Uzevši iskustvo kao dokaz vjere i obraćenje kao njezinu provjeru, pripadnici su raznih karizmatičkih zajednica nehotice potisnuli domet riječi u kršćanstvu. Iako neki istaknuti sociolozi drže da je time izražen samo puki prosvijed protiv odveć ukočenog i stereotipnog jezika službene Crkve, a u korist nekog »jezika iznad jezika«, kojim se očituje iznimno i neponovljivo iskustvo susreta sa svetim,<sup>37</sup> možda je ipak posrijedi »poseban govor za posebno iskustvo« što ga nije moguće na drukčiji način ni izreći nego upravo nijekanjem sâmoga govora. Zato u prvi plan dolaze pokreti, pjevanje, šutnja i sabranost, ali ispred svega »govor u nepoznatim jezicima« ili *glosolalia*, što zapravo označuje kraj svakog jezika uopće. Time se karizmatičke skupine – semantičkim preprekama i nepriopćivošću svojega govora drugima izvan zajednice – zatvaraju u svoju vlastitu iskustvenu dostatnost i postaju isključivo znakovima toga istoga iskustva i ništa više. Posljedice mogu biti dvostruke: neprenosivost kršćanske poruke i izostanak vjerske socijalizacije.<sup>38</sup> A bez toga se teško u društvenom smislu može još govoriti o Crkvi.

Ubrzo se taj religijski individualizam i zaokupljenost vlastitom osobnošću premjestio također i u područje soteriologije. To se može uvjerljivo pokazati spoznajom da u karizmatičnim zajednicama tema »ozdravljenja« ide često ispred teme »spasenja«, što je zapravo individualistička reinterpretacija soteriologije. Spasenje je metafora za ozdravljenje, a ne obrnuto, kao što je to dosad bio slučaj u tradicionalnim religijama i kršćanstvu, pa je obnova ljudske osobe – u fizičkom, psihičkom, spriritualnom i moralnom pogledu – prethodnica uplitanja transcendencije.

<sup>37</sup> Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, 1993., str. 90.

<sup>38</sup> Danièle Hervieu-Léger, *Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?*, u zborniku *De l'émotion en religion, Nouveaux et traditions*, Paris, 1990., str. 217–248.

Da ovdje nije riječ samo o novim karizmatičkim družbama nego i o jako tradicionalnim zajednicama, koje isto tako postaju dužnicima suvremene civilizacije i čimbenicima krize unutarnje istovjetnosti crkve, izlazi na vidjelo dana produbom jednog izrazito konzervativnog pokreta kao što je *Comunione e Liberazione*.<sup>39</sup> Iako taj pokret – usvajajući mnoge sastojke prošlostoljetnog bojovnoga katolicizma – pokušava obnoviti društvo na kršćanskim zasadama, istodobno biva prisiljen ispunjavati i neke posve individualističke težnje svojih članova koje su proistekle iz sekularizacije i nove religioznosti, kao što je spomenuto stavljanje osobnoga iskustva vjere na prvo mjesto na ljestvici vrednota. U tu svrhu vodstvo pokreta ne zazire rabiti jako sofisticirana sredstva suvremene civilizacije: najmodernije uređen tisak, spretno vođene elektronične medije, učinkovitu tržišnu promidžbu idejâ. Njegovi članovi pak odlaze raditi u tvornice, sveučilišta, športska društva, političke stranke, kulturne ustanove. Imaju, štoviše, vlastite goleme izdavačke kuće i unosna gospodarska poduzeća. Na taj način žele postati izazovna alternativa suvremenoj civilizaciji, ali djelomice sa sredstvima same te civilizacije. Stoga je pokret *Comunione e Liberazione* tipično »miješan« oblik kršćanskih skupina. Na razini ideologije u njemu prevladavaju predmoderna stajališta – bespoštedna kritika svjetovnosti i sustava demokracije – a na razini sredstava širenja vlastita utjecaja služi se najnovijim postignućima postmoderne civilizacije protiv koje inače nepotkupljivo ustaje. S tim iskorakom sigurno potiče – naravno, ne namjerno – krizu istovjetnosti Crkve, jer je njezino službeno učenje ipak ponešto drukčije.

Pluralizmom je suvremene civilizacije na još drastičniji način otvoren postupak unutarnjega preustroja Crkve, zacijelo gledano uvijek sa sociologijskog stajališta koje ovdje rabimo. Stoga je u naše doba veliko mnoštvo kršćanskih zajednica ušlo u Crkvu ili se smjestilo po njezinu obrubu. Neke od njih je Crkva rado prihvatila, druge više ili manje podnosi, a s trećima nije uspjela nikad naći zajednički jezik, kao primjerice s bazičnim skupinama teologije oslobođenja. Za razliku od senzacionalističke pojave politiziranih skupina kontrakulture iz sedamdesetih godina, nedavno su bez buke i galame počele nicati mnoge druge dobrovoljne kršćanske družbe, ali su uz njih također ostale još i one tradicionalnoga usmjerenja. Tako je sociolog G. Milanese otkrio da su i već gotovo zaboravljene udruge Katoličke akcije ponovno oživjele i počinju se dobro snalaziti u novim društvenim uvjetima zamora ideologijâ i pluralistična ozračja u svijetu.<sup>40</sup> Ipak, najvjerniju sliku o bujanju novih kršćanskih skupina pružili su nam talijan-

<sup>39</sup> Salvatore Abbruzzese, *Comunione e Liberazione, Identità religiosa e disincanto laico*, Roma, 1991., str. 248.

<sup>40</sup> Giancarlo Milanese, *Identità, partecipazione, scelta religiosa, Ricerca sugli adulti di Azione Cattolica*, Roma, 1984., str. 7.

ski sociolozi religije S. Martelli i I. Colozzi u knjizi *Katolički arhipelag*.<sup>41</sup> Oni su istraživali te skupine u biskupiji Bologne, i to ne po sustavu uzorka, nego uzimajući sve njih u obzir. Rezultati su bili neočekivani. Početkom osamdesetih godina uspjele im je pronaći čak 760 vrsta takvih katoličkih udruga, ali koje obuhvaćaju svega 4,2 posto pučanstva Bologne. Budući da je riječ o elitnim pokretima, postotak nije nipošto nepovoljan. Iz svega ipak slijedi da je broj vjernih skupina zapravo brže rastao nego broj vjernika u njima.

Iako vrlo različita i često posve oprečna po svojem ustroju, prihvaćenom teologijskom učenju i praktičnom djelovanju, te skupine kršćana povezuje usvajanje brojnih jednakih vrednota primjerenih baš suvremenoj civilizaciji: ostvarenja vlastite osobnosti, poštivanja slobode bližnjega, karizmatičkog vodstva zajednice, nepreskočivosti iskustva svetoga, želje za promjenama, odgoja u duhu povjerenja. Ako hoće opstati u prilikama opće pluralizacije društva, i posve tradicionalne skupine moraju danas nastojati na tim vrednotama. Zato ujedno mogu postati mjestima dobrovoljnog življenja kršćanstva i crkvenosti. A odabir je toliko raznolik da svakome ostavlja zaista dosta prostora da sâm odluči, prema svojim osobitim naklonostima. Gledajući pak sa stajališta društva, vjernici se u tim zajednicama na manje bolan način prilagođavaju suvremenoj civilizaciji koja je do krajnjih i jedva izdržljivih granica postala složena i nepregledna, o čemu smo prije više rekli.

Kao posljedica takva uspostavljanja mnoštva raznovrsnih vjernih skupina, cijela se ustrojba Crkve počela u naše dane sve više slobodno oblikovati i bez unaprijed danoga obrasca stvarati, po načelu dobrovoljnosti i odabira, a ne uvrštenjem vjernika u određene prostore i župske stalne zajednice. Tome razvoju u svjetovnom poretku odgovara postmoderno uređenje društva po »regionalnom« ili »lokalnom« ključu. Na taj način moćni odjeci promjena u suvremenoj civilizaciji dopiru čak do Crkve i na nju utječu. Pluralizam rješenja, doduše, podaruje novu životvornost Crkvi, ali zauzvrat umanjuje značenje njezina središta odgovornosti i teologijsku istovjetnost njezina službena učenja. Zato će vjerojatno ishod sukoba župskoga i samonikloga kršćanskog zajedništva umnogome odrediti unutarnji društveni lik Crkve u budućnosti.

### **Kriza vanjske univerzalnosti Crkve u suvremenoj civilizaciji**

Pokušali smo opisati neprilike današnjega kršćanstva u procjepu između utjecaja sekularizacije i privlačnosti novih religija, čemu nisu odoljeli – barem djelomice i u određenom razdoblju – ni vjernici, ali niti njihova Crkva. To se po-

<sup>41</sup> Stefano Martelli – Ivo Colozzi, *L'arcipelago cattolico, Analisi sociologica dell'associazionismo ecclesiale a Bologna*, 1988., str. 3-47 i 230.

glavito očitovalo u krizi identiteta vjernikâ i u krizi istovjetnosti Crkve, pojavom u njoj različitih karizmatičnih i drugih dobrovoljnih skupinâ i pokretâ.

Preostaje nam još pokazati kako je na općem i vanjskom planu kršćanska Crkva ušla u krizu svojega dosad neokrnjenog univerzalizma. Pristupi su spomenutoj krizi vrlo nejednaki, ovisno o metodičkim polazištima. Za razliku od L. Voyé i K. Dobbelaerea,<sup>42</sup> koji taj univerzalizam gledaju pretežito s političkog stajališta, hoteci istaknuti isključivo vladalačku nakanu Crkve, meni se čini da se može ići obrnutim putem i pokazati kako i svijet također obavlja neku vrst vladavine nad Crkvom, »komadajući« je prema svojim interesima. U naše je doba, naime, počela svima biti dostupna spoznaja o golemim različitostima vjerničkoga života u svijetu. Stoga se i bez heretičkih primisli umnažaju kontinentalna »središta« samo jedne Crkve. Nekad se kršćanstvo živjelo na cijelom svjetskom prostoru na gotovo istovjetan način. Danas je to drukčije. Problemi vjernikâ u Zapadnoj Europi i Africi, Sjevernoj i Južnoj Americi, Istočnoj Europi i Aziji jamačno nisu više jednaki. Dapače, mogu se uočiti sve vidljivije razlike između njihova mišljenja i ponašanja, jer su zaokupljeniji vlastitim nego općim pitanjima, što nužno uvlači Crkvu u slične podjele.

Prvi kontinent što je najupadljivije raskinuo čvrste niti katoličkog univerzalizma je Južna Amerika koja se svojom teologijom oslobođenja u tolikoj mjeri prilagodila posebnostima svojega društvenog podneblja da je ozbiljno stavila u pitanje općenitost kršćanskoga učenja. Staviti se posve na stranu siromašnih i podjarmljenih – što čini teologija oslobođenja – nije zacijelo izvan temeljnih odrednicâ kršćanstva, nego je čak u njihovu središtu. Ali uzeti za nadahnuće i metodu marksističke smjernice – znači izaći iz najslobodnije zamišljenih putova svake kršćanske teologije. Stoga neizbježno pitanje: može li se revolucijom braniti siromašne i potlačene? Jamačno ne, ako se želi ostati kršćaninom i sljedbenikom Kristova mirotvorstva. Unatoč privlačnosti te teologije – zbog obećane učinkovitosti u svijetu sve manje učinkovitosti – njezin nekadašnji utjecaj opada, osobito poslije brodoloma marksističke ideologije u bivšim komunističkim porecima. Razmjerno svojem neuspjehu u Južnoj Americi, uspijeva, međutim, u drugim dijelovima svijeta – postavši u zapadnjačkoj civilizaciji lijevom ideologijom – ali na uštrb jedinstva kršćanskoga učenja o nenasilju, opraštanju i ljubavi prema neprijatelju. Štoviše, moćne svjetovne ideologije služe se tom teologijom za svoje često prizemne pragmatične ciljeve, pa čim ih se dohvate, ostavit će katolike na cjedilu i u položaju izigranih dobronamjernika koji se ne razumiju ništa u ovozemaljske mehanizme vlasti i u gospodarsku logiku nemilosrdnoga natjecanja.

---

<sup>42</sup> Liliane Voyé – Karel Dobbelaere, *Roman Catholicism: Universalism at Stake*, u zborniku *Religions sans frontières?*, Roma, 1994., str. 97–113.

Drugi kontinent koji je sa svojim posebnim problemima istodobno ugrozio i iskoristio univerzalni religijski simbolizam katoličanstva je Afrika. Teologija je u Latinskoj Americi pokušavala opravdati političko i gospodarsko oslobođenje, a u Africi je nastojala opravdati kulturno oslobođenje koje se još više povezuje s fenomenom religije. Odatle teškoće inkulturacije kršćanstva u novi prostor. Stoji, dakako, u cijelosti tvrdnja o nespojivosti zapadnjačkog obrasca kršćanstva s domorodačkim običajima, jednako u području teoloških učenjâ, crkvena ustroja, moralnih zabranâ, liturgijskih pravila i pastoralne vještine. Još je teže osporiti važnost obiteljskoga života, posebne crnačke duhovnosti, odnos prema precima, mnogoženstva u afričkoj religijskoj kulturi. Jadno bi zaista bilo to kršćanstvo koje bi se moglo iskazati samo u zapadnjačko-racionalističkom izričaju. Pa ipak, to je jedan zadatak, a kršćanstvo kao svjetovno sredstvo da se izađe iz stanja kulturne podčinjenosti posve drugi zadatak. Jer, u ishodištu Kristove poruke ne leži nikakva kulturna oporba ili prevrat, nego ljudsko pomirenje i praštanje. To su univerzalni i nezastarjivi sadržaji vjere, a ne kulturno oslobođenje pomoću te vjere. Uostalom, svijet nije jednom zloupotrijebio kršćanstvo za svoje koristi, spretno manipulirajući vjerom ljudi u svrhe koje nisu uvijek bile vjerske. A Krist se sigurno nije utjelovio i umro na križu radi oslobođenja kulture od tuđih utjecaja nego radi puno većega uloga: oslobođenja od grijeha.

Treći kontinent – više izmišljen nego zemljopisno stvaran – koji je kršćanstvo i njegovu Crkvu uporabio za svoje posebne ciljeve bila je Istočna Europa, izašla iz smrtnoga zagrljaja ideologije komunizma. Poslije teologije političkoga, gospodarskoga i kulturnoga oslobođenja, sad je na red došla i teologija nacionalnoga oslobođenja. Nema nikakve dvojbe da je Crkva uvelike pomogla u rušenju staroga poretka. U novom poretku koji se počeo stvarati nije se najbolje snašla. Osjetila se izigranom od nekadašnjih suradnika u protivljenju totalitarizmu. Svi su, naime, htjeli demokraciju i blagostanje, ali ponajprije nacionalno oslobođenje. Kad im Crkva više nije trebala u toj svjetovnoj ulozi osloboditeljice naroda, prijatelji iz zajedničke borbe su je jednostavno izgurali na rub društva. Još manje će im, međutim, trebati u budućnosti kao moralistička smetnja u njihovim novim zemaljskim slobodama koje nadolaze. Ukratko, kršćanska je vjera bila stavljena u službu svjetovne religije nacionalizma, a onda, nužno, njezinih svjetovnih ishoda. Francuski je sociolog P. Michel utvrdio kako je u Poljskoj za vrijeme komunizma kršćanstvo nerijetko igralo ulogu samo političke oporbe – dobro skriveno ispod vjerskoga obličja – protiv sovjetskoga zaposjednuća i marksističke ideologije.<sup>43</sup> Sad se to pomalo osvećuje, pa se katolici i njihova Crkva s pravom pitaju nisu li možda opet bili prevareni od svjetovnih namjerâ politike. A što reći o

<sup>43</sup> Patrick Michel, *La Société retrouvée, Politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Paris, 1988., str. 148.

mnogim pravoslavnim crkvama i tome kako će se tek njihovi vjernici osjećati kad okopni led strašne mržnje među narodima. Možda će otkriti da su još više izmanipulirani od ostalih. Upadljive sličnosti u položaju i sudbini između kršćanskih »pobunjenika« iz Istočne Europe i »pobunjenih« kršćana u Latinskoj Americi i Africi odveć se razvidno nameću da bi ih se moglo odmakom ruke jednostavno preskočiti.

To se trostruko kidanje lanca kršćanskoga univerzalizma ne zamjećuje samo na općenitoj razini kontinenta – u pokretu oslobođenja od političkog i gospodarskog podjarmljivanja u Latinskoj Americi, od kulturnog podjarmljivanja u Africi i od nacionalnog podjarmljivanja u Istočnoj Europi – nego i na nižim društvenim razinama. U tom će sklopu biti svakako poučno podsjetiti na držanje španjolskih katolika i Crkve u neslavnom razdoblju frankizma. Prema današnjim gledištima,<sup>44</sup> taj je državni »nacional-katolicizam« pružio Crkvi mogućnosti da nadzire sve u društvu: javni moral, ideologiju, školstvo, sredstva priopćavanja, gospodarstvo. Zato ne iznenađuje činjenica da je demokracija došla kroz nekršćanske ili čak protukršćanske pokrete. Suprotno tome, Crkva je podržala frankovski nedemokratski poredak, prateći ga vjerno sve do njegova raspada. Izbori su bjelodano pokazali da su vjernici malo dobili od frankizma – jer bi inače drukčije glasovali – dok je sâm taj konzervativni poredak od katolicizma dobivao svu svoju snagu i opravdanje, dapače, i nesvakidašnju dugotrajnost. Kršćani su mislili da izgrađuju svoju državu, a radili su zapravo u korist jedne nekršćanske diktature.

Na istom tragu se danas u Francuskoj vođa krajne desničarskoga Narodnog fronta poziva na ugrožene vrijednosti kršćanske civilizacije i na potrebu njihove obrane od nadirućeg muslimanstva u zemlji, a zapravo samo manipulira vjerskim simbolima za svoje političke probitke i prednosti u izbornom natjecanju. Bilo bi, dakako, pogrešno misliti da se ta svjetovna zloporaba Crkve i kršćanstva odnosi jedino na desna opredjeljenja. Naprotiv, jednako je stanje nedavno bilo uočljivo i na lijevoj strani političke pozornice. Dostatno se sjetiti događaja sedamdesetih godina, kad su se pred neksrivenim naletom marksizma razvile, do neslućenih razmjera, teologija političkih vrijednosti, teologija revolucije, podzemna crkva i skupine kršćanskih marksista, sve do pojave naoružanih svećenika i njihova izbora u vlade revolucionarnih pokreta država Srednje Amerike. Mnogi su dobronamjerni vjernici mislili da rade za istinitije kršćanstvo, a bili su tek žrtve političkog lukavstva.

Ono što, međutim, najviše iznenađuje je sudbina tih stalnih nagodbi sa svjetovnim: bilo kršćana koji ponekad povjeruju da su promijenili svijet, bilo svijeta koji drži da je do kraja iskoristio kršćane za svoje potrebe. Povijest se obično po-

---

<sup>44</sup> Salvador Giner – Sebastián Sarasa, *Sviluppo politico e Chiesa in Spagna*, u zborniku *La religione degli europei*, 1. svezak, Milano 1992., str. 130.

brine da svatko izgubi u toj igri, osim poduke koja se na žalost brzo zaboravlja, pa je svaki naraštaj opet iznovica mora učiti. Upravo sudbina određenog krajnje liberalnog protestantizma – što se u najvećoj mogućoj mjeri sekularizirao i politizirao – otkriva nužnost nepogodnih ishoda sličnih nagodbi sa svijetom. Nije li zapravo »uspjeh« takvog protestantizma učinio suvišnim sâm svjetovni protestantizam, jer se potpuno ostvario u modernim građanskim društvima, pa se valja zapitati što bi poslije toga imao uopće još činiti. Novija su premišljanja ukazala na činjenicu da baš zbog tih uspjeha svjetovni protestantizam u naše dane počinje gubiti identitet, jer su njegove svjetovne težnje na poslijetku ostvarene u mnogim svjetovnim državama.<sup>45</sup> Zalaz takvog liberalnog protestantizma ne dolazi, dakle, od njegova neuspjeha, nego uspjeha, jer je on svoj posao tako dobro obavio da oni koji ga prihvate ne osjećaju više potrebu za njim.<sup>46</sup> Stoga bi jednak svjetovni uspjeh katolicizma – na razini kontinenta i pojedinih društava – označio istodobno i njegovu potpunu nepotrebnost u svijetu. Otud potreba da se kršćani ne izjednače sa svijetom, ako u njemu kao vjernici žele ostati.

### **Zaključak: u svijetu, ali ne od njegova duha**

Došlo je vrijeme da učinimo sažetak našega izlaganja. Pošli smo od sekularizacije i njoj na izgled oprečne nove religioznosti i utvrdili da su oba ta tijeka proizašla iz istoga prostora suvremene civilizacije. Za kršćanstvo i Crkvu ostalo je u njoj zaista malo mjesta. Dapače, pod utjecajem sekularizacije i nove religioznosti zahvatila je kršćane najprije kriza istovjetnosti, a onda njihovu crkvu jednaka kriza istovjetnosti i univerzalizma.

Nakon svega, mnogima će izgledati da je položaj Crkve i kršćana u suvremenoj civilizaciji krajnje nepovoljan i zabrinjavajući, što doista i jest u zbiljnosti. No takvo je zaključivanje posljedica usvajanja svjetovne logike važnosti »vlasti«, »moći«, »uspjeha« i »utjecaja«, a ne kršćanske pohvale siromaštvu i ljudskoj slabosti te pozivu da ljudi ostanu djeca i maleni, čime smo bili počeli ovo izlaganje, a sada zaključili, prošavši cijeli krug problema.

Stoga naše posljednje pitanje glasi: kako ćemo se mi, kršćani, postaviti prema suvremenoj civilizaciji koja nam velikim koracima dolazi u susret? Moguća su tri odgovora:

<sup>45</sup> Jean Bauberot, *Le protestantisme doit-il mourir?*, Paris, 1988.; Jean-Paul Willaime, *La précarité protestante, Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, 1992.

<sup>46</sup> Steve Bruce, *A House Divided, Protestantism, Schism and Secularization*, New York, 1990., str. 153.

Prvi – da tu suvremenu civilizaciju potpuno odbacimo i pokušamo izgraditi posve novu kršćansku civilizaciju. To je – ako se poslužimo svjetovnim rječnikom – *integralistički model kršćanstva*.

Drugi – da tu suvremenu civilizaciju ne odbacimo potpuno, nego je samo djelomice promijenimo, ubrizgavajući u njezino bolesno tkivo kršćansku osobnu i društvenu zauzetost. To je – ako se poslužimo svjetovnim rječnikom – *reformistički model kršćanstva*.

Treći – da tu suvremenu civilizaciju ne mijenjamo, jer samo djelomice to nije moguće postići, nego da sebe promijenimo, vjerujući da će Bog – a ne ljudi – učiniti da se svijet poboljša, ali nikad toliko da bi se kršćani izjednačili sa svijetom. To je – ako se poslužimo svjetovnim rječnikom – *personalistički model kršćanstva*.

Odabirom jednog od tih triju modela kršćanstva uzeo bih jamačno predavačima što slijede predmet njihova raspravljanja i odlučivanja. Zato ću radije izaći na trenutak iz područja sociologije religije i završiti predavanje mišlju: *Jao kršćanima ako ne budu ostali u svijetu – jer kako će inače pomoći bližnjima – ali jednako tako, jao kršćanima ako postanu od svijeta – jer kako će onda još vjerovati u Boga*.

Nije to – naravno, znate – moja nego Kristova misao.

### *Zusammenfassung*

*In seinem religionssoziologisch intoniertem Aufsatz »Christentum und Kirche in der zeitgenössischen Zivilisation« geht der Autor davon aus, dass das Christentum in den bisher christlich geprägten Gegenden Europas langsam zur Religion der Minderheit wird, während die Mehrzahl der Christen bereits in Südamerika und Afrika lebt; unsere westlichen Gesellschaften sind weitgehend säkularisiert, und Säkularisierung ist zu einem unabdingbaren Teil unserer zeitgenössischen Zivilisation geworden. In der Zwischenzeit sind verschiedene Formen sogenannter neuer Religiosität (Kulte und Bewegungen) entstanden, die in einer Interaktion mit den Grosskirchen stehen. Daraus ergibt sich eine zweifache Krise der Kirche: sie leidet an einer Krise ihrer inneren Identität und ihrer äusseren Universalität. Wegweisend für die Zukunft des Christentums und der Kirche bleibt die bereits im Evangelium hervorgehobene Spannung: die Christgläubigen sind in dieser Welt und sollen in ihr leben und wirken, allerdings als diejenigen die nicht von dieser Welt sind.*