

Religijski identitet u Hrvatskoj Dimenzije religijskog identiteta i socio–ekološke orijentacije

Krunoslav Nikodem

Odsjek za sociologiju, Filozofski fakultet, Sveučilište u Zagrebu

Sažetak

Jedno od ključnih pitanja suvremenog svijeta pitanje je identiteta. Religijska pripadnost i religioznost su pak jedno od najčešće spominjanih područja utjecaja na konstituiranje i predstavljanje identiteta. Rad se temelji na rezultatima empirijskog istraživanja »Modernizacija i identitet hrvatskog društva«, provedenog tijekom 2004. godine individualnim anketiranjem na reprezentativnom uzorku stanovništva Republike Hrvatske (N=1202). Na temelju rezultata navedenog istraživanja i različitih teoretskih pristupa, rad analizira pitanje religijskog identiteta u suvremenom hrvatskom društvu, te odnos dimenzija religijskog identiteta i socio–ekoloških orijentacija. Osnovna hipoteza rada je da u suvremenom hrvatskom društvu prevladava tradicionalna dimenzija religijskog identiteta temeljena, prije svega, na iskazivanju konfesionalne pripadnosti, vjerovanju u osnovna načela dominantne religije (kršćanstva) i religijskoj praksi. Odnos između dimenzija religijskog identiteta i socio–ekoloških orijentacija pokazuje povezanost tradicionalne dimenzije religijskog identiteta i antropocentrizma i naturalizma. Takvo stanje sugerira da sa stajališta ove dimenzije religijskog identiteta ne postoji jasno razlikovanje navedenih socio–ekoloških orijentacija. Također je dobivena povezanost spolno moralne dimenzije religijskog identiteta i antropocentrizma, te socijalno asketske dimenzije i naturalizma.

Ključne riječi: identitet, religija, postmoderna, religijski identitet, socio–ekološke orijentacije, suvremeno hrvatsko društvo

PITANJE IDENTITETA U (POST)MODERNOM SVIJETU

Pitanje identiteta jedno je od bitnih pitanja današnjice.¹ Suvremeni svijet u kojem živimo obilježavaju mnogi prijemni procesi, proturječja, nejednakosti i sukobi. S obzirom na razvoj ljudskih prava, sloboda i mogućnosti, te općeprihvaćenu demokraciju, čini se kako nikada do sada nije bilo toliko šansi za uspostavu mira u svijetu. No, s druge strane, a posebno nakon »11. rujna«, pojavom globalnog terorizma i objave rata globalnom terorizmu, te stalnim (»starim« i »novim«) ratnim žarištima po cijelom planetu, čini se kako ljudska društva nikada nisu bila dalje od mira. Živimo u »poslije–svijetu«, iako se mitološko–biblijska vizija kraja svijeta (»sudnjeg dana«) za sada nije ostvarila. No, ovo stoljeće »globalnog rata« tek je na početku. Živimo li u »stoljeću sudnjih dana«?

Pojmovi »postmodernog stanja društva«, »postmodernizma«, »postmoderniteta« i »Postmoderne« pronalaze u literaturi različita značenja. Podsjetimo da je Lyotard, oslanjajući se uglavnom na analizu društvenih promjena u razvijenim društvima

¹ Članak je napisan u sklopu rada na projektu Modernizacija i identitet hrvatskog društva (130400).

Zapada, ustvrdio kako postmoderno stanje društva označava rastvaranje »velikih pripovijesti« i kriza legitimacije znanosti i društva u cjelini (Lyotard, 2002). Postmoderno stanje društva karakteriziraju napuštanje ideologije linearnog napretka, društveni i kulturni pluralizam, razvoj tehno–znanstvenog sustava (posebno informatike i biogenetike), decentriranje ljudskog subjekta i prihvaćanje fragmentiranih i višestrukih identiteta, pojava alternativnih životnih stilova, dominacija medija u smislu prvenstva slike nad stvarnošću, umrežena organizacija kapitala, globalizacija tržišta i rizika itd. Za Jeana Baudrillarda razdoblje postmoderne je razdoblje **hiperrealnosti**, određeno vladavinom simulakruma gdje više ne postoji temeljna stvarnost na koju bi se objekti i njihovi znakovi mogli referirati (Baudrillard, 2001). Gubitkom referentnog okvira narušava se temeljna modernistička paradigma o sustavu uređenih znakova/simbola koji reprezentiraju stvari.

Kao bitnu značajku razdoblja postmoderne kulture Alain Touraine ističe odbacivanje dubine, odnosno odbacivanje razlike između znaka i značenja (Touraine, 1995:252), na što upozorava i Fredric Jameson (Jameson, 1991). Smatramo kako »postmoderno« razdoblje društveno–kulturnog razvoja (što podrazumijeva i kontradikciju odnosa »poslije – poslije«) karakterizira **odustajanje od društvenog**. Prihvaćanje površnosti označava odustajanje od napora konstituiranja jastva kao subjekta, a isto tako i prihvaćanje/percepciju jastva kao naizmjenično višestruke osobnosti. Naravno, to postmodernističko »odustajanje« od društvenog ne znači i »kraj društvenog« u apsolutnom smislu, već prije preoblikovanje »sfere društvenog« u smjeru »poslije–ljudskog«.

Suvremena društva Zapada, između ostalog, bitno karakterizira proces individualizacije. Proces individualizacije se, prije svega, odnosi na rastuću autonomiju pojedinaca u razvijanju njihovih vlastitih vrijednosti i normi koje će biti oslobođene (ne uvijek u potpunosti) utjecaja religije i tradicionalnih moralnih normi. »Racionalizacija društva, smanjena važnost tradicionalnog sustava vrijednosti, proces sekularizacije, opći trend pluralizacije svjetonazora, razvoj emancipacije pojedinca, demokratizacija i samoodređenje usko su povezani s procesom individualizacije. Individualizacija se odnosi na društveni i povijesni proces u kojem su vrijednosti, vjerovanja, stavovi i ponašanje temeljeni na osobnom izboru i sve manje ovisni o tradiciji i društvenim institucijama« (Ester, Halman, De Moor, 1994:7). Društveno–kulturna kretanja suvremenih zapadnih društva ka autonomnom samodostatnom pojedincu postavljaju u pitanje ne samo temeljne institucije u društvu (obitelj, crkva, država, političke institucije), već i samu koncepciju društva, odnosno uvriježene okvire društvenih skupina kao što su klasa, nacija, rasa. Harriet Bradley ističe povezanost društvene fragmentacije s fragmentiranjem identiteta (Bradley, 1996:23). (Post)modernističko rastvaranje »društvenosti« možemo pratiti različitim procesima svojstvenim modernitetu.

Anthony Giddens smatra kako, na prijelazu stoljeća, ne ulazimo u »postmoderno društvo«, »postindustrijsko«, »postkapitalističko«, (»poslijeljudsko«, »poslijebiolosko«) ili sl., već prije u razdoblje gdje posljedice modernosti postaju izrazito radikalizirane i sveopće. Moderno društvo razlikuje se od tradicionalnog prije svega po brzini i području promjena, te po samoj unutrašnjoj prirodi modernih institucija. Izvor dinamične prirode moderniteta čine odvajanja koncepcija prostora i vremena, te njihovo rekombiniranje u prostorno–vremenske »zone« društvenog života. Iz tog odvajanja prostora i vremena proizlazi iskorjenjivanje, raskapanje društvenih sustava u smislu izdvajanja društvenih odnosa iz lokalnog konteksta i interakcije. Osim

iskorjenjivanja, koje donosi povećanu mobilnost i oblikovanje života lokalne zajednice pod utjecajima globalnih događaja, Giddens navodi i refleksivnost kao bitnu oznaku modernosti. Pod refleksivnošću on smatra stalno preispitivanje i mijenjanje obrazaca društvenog djelovanja, što dovodi do kontinuiranih promjena i stanja neizvjesnosti (Giddens, 2003). Nadalje, život u modernosti karakterizira »institucionalna refleksivnost«, odnosno stalno preispitivanje institucija. Društveni uvjeti moderniteta potiču stalnu potragu »za samim sobom«, na svim područjima društvenog i osobnog života pojedinci stalno preispituju svoje želje, zahtjeve, potrebe, dakle stalno su u procesu samoidentifikacije. Osnovni psihički problem »kasnog moderniteta« postaje osjećaj osobnog besmisla, osjećaj da »život nema što ponuditi«. Takvo stanje proizlazi iz moralnih pitanja koje postavlja svakodnevni život, a na koje ne daje odgovore. Stoga se samoidentitet postavlja kao refleksivni projekt (Giddens, 1991, 1992).

Sam pojam identiteta možemo odrediti kao »osjećaj vlastitosti što se razvija kada se dijete počne diferencirati od roditelja i obitelji i kada zauzima svoje mjesto u društvu.« (Jary, Jary, 1991). Pojam identiteta (lat. *identitas*, od *idem*, isto) ima dva temeljna značenja: potpunu istovjetnost i razlikovanje koje pretpostavlja određenu konzistentnost, odnosno vremenski kontinuitet. Takvo određenje omogućava dva odnosa usporedbe između pojedinaca ili stvari: sličnost i različitost. Konceptija identiteta bitna je sastavnica društvenog života. Svi ljudski identiteti su donekle društveni identiteti jer su vezani uz značenja, a ona su uvijek rezultat sporazuma ili nesporazuma, uvijek donekle zajednička. Društveni identitet je »naše razumijevanje onoga tko smo i tko su drugi ljudi, te recipročno, razumijevanje drugih ljudi toga tko su oni i drugi« (Jenkins, 1996:5). Identitet je uvijek u nastajanju, kao proces identifikacije/diferencijacije u odnosu/spram Drugog.

Za Jeffreya Weeksa pojam identiteta odnosi se na pripadanje, na ono što pojedinac ima zajedničko s drugim ljudima i što ga od njih razlikuje. U samom temelju identitet pruža osjećaj osobnog mjesta i stabilnosti individualnosti. No, isto tako, identitet karakteriziraju društveni odnosi, složeno uključivanje pojedinca u odnose s drugima (Weeks, 1990:88, U: Bradley, 1996:24). Razmatrajući to određenje Bradley razlikuje osobni identitet i društveni identitet. Osobni identitet odnosi se na konstrukciju jastva, na naš osjećaj samih sebe kao jedinstvenih pojedinaca, te na našu samopercepciju i mišljenje o tome kako nas drugi vide. Društveni identitet odnosi se na način kojim se pojedinci smještaju/pozicioniraju unutar društva u kojem žive, te na način kojim ti pojedinci percipiraju druge koji ih na svoj način pozicioniraju u društvu (Bradley, 1996:24).

U propitivanju teoretskih pristupa koncepcije identiteta i povezanosti te koncepcije s područjem kulture Rade Kalanj izlaže o tzv. »esencijalizmu« i »antiesencijalizmu«, odnosno »objektivizmu« i »subjektivizmu«. Prvo stajalište karakterizira određivanje identiteta s pomoću kriterija koji se smatraju objektivnima (zajedničko porijeklo, jezik, kultura, religija, teritorij). Identitet se promatra kao univerzalan i nepromjenjiv, kao nešto što pojedinac mora prihvatiti ako ne želi ostati »izvan«. Drugo stajalište postavlja identitet kao diskurzivnu konstrukciju, promjenjivog značenja s obzirom na promjene mjesta i vremena. Oba pristupa imaju određene nedostatke, te se Kalanj zalaže za relacionističko poimanje identiteta koje identitet promatra kao način kategorizacije koji društvene grupe koriste u organiziranju društvenih razmjena (Kalanj, 2003:52-57).

U skladu s navedenim su i dva modela proizvodnje identiteta koje razlikuje Stuart Hall. Prvi model pretpostavlja da u svakom identitetu postoji neki unutrašnji i esencijalni sadržaj koji je određen ili zajedničkim porijeklom ili zajedničkom strukturom iskustva ili s oboje. Drugi model ističe nemogućnost tako potpuno konstituiranih i izdvojenih identiteta. Ovaj model negira postojanje autentičnih identiteta utemeljenih na univerzalnom zajedničkom porijeklu iskustva. Unutar ovog modela identiteti su uvijek u relaciji i nepotpuni, uvijek u procesu (Hall, 1990:222–237).

Bradley predlaže tri stupnja društvenog identiteta: pasivni, aktivni i politizirani. »Pasivni identiteti« su potencijalni identiteti koji proizlaze iz skupa odnosa u koje su pojedinci uključeni (klasa, spol, etnicitet i sl.). Pojedinci ih obično nisu svjesni i ne određuju se kroz njih, osim kada određene društvene okolnosti »probude« svijest o takvom načinu identifikacije. Tada dolazi do »aktivnih identiteta« koji čine temelj djelovanja. No, oni su nestalni, kratkotrajni. Ako postanu trajni, odnosno ukoliko se pojedinci stalno određuju tim identitetima, onda je riječ o »politziranim identitetima« (Bradley, 1996:25).

Konstrukciju identiteta karakteriziraju tri temeljna pitanja: *Tko sam ja u svijetu?*; *Tko sam ja u društvu?*; i *Tko sam ja spram sebe?* (Rogić, 2003:20–21). Smatramo kako u postmodernističkim konstrukcijama višestrukih identiteta prevladava upravo ovo posljednje pitanje koje obilježava raznolikost životnih stilova. S tim u vezi zanimljiva je teorija identiteta Zygmunta Baumana koji smatra da pitanje identiteta u modernitetu i postmodernitetu predstavlja dva različita problema. Jer ako je moderni »problem identiteta« bio kako uopće izgraditi identitet i održati ga stabilnim, postmoderni »problem identiteta« prvenstveno je kako izbjeći određenost i ostaviti sve opcije otvorenima. Identitet je, za Baumana, kao moderni izum od samog početka bio problem. Identitet se u modernom razmišljanju i djelovanju javlja prije svega kao zadatak pojedinca, odnosno na pojedincu ostaje da pomoću procesa identifikacije pronade put iz nesigurnosti života.

Bauman oslikava moderni život kao putovanje/hodočašće. Oslanjajući se na Sv. Augustina, Bauman navodi kako je kršćanska slika čovjeka slika hodočasnika, putnika koji putuje kroz vrijeme u potrazi za Kraljevstvom vječnosti, odnosno za Bogom. To traženje/stavljanje smisla u svijet (kroz putovanje–hodočašće/lutanje) naziva se izgradnja identiteta. Putnik–hodočasnik i svijet nalik pustinji kroz koji on putuje zahtijevaju zajednički i prožimajući smisao. Ovaj proces može se ostvariti zato što postoji distanca, odmak između cilja (smisao svijeta i identitet putnika–hodočasnika, uvijek nedostižni, uvijek u budućnosti) i trenutka sadašnjosti (pozicija lutanja i identitet lutajućeg). Za Baumana i smisao i identitet mogu postojati jedino kao projekti koje omogućava distanca, odgoda »nagrade za životni put« koja je izvor izgradnje identiteta. Strategija života kao putovanja–hodočašća, života kao izgradnje identiteta, bitno se zasniva na postojanosti i utemeljenosti svijeta. Takav svijet mora biti uređen, predvidljiv, s određenom sigurnošću u budućnost. Bauman drži kako danas tome nije tako, odnosno kako je svijet postao negostoljubiv za takvu životnu strategiju. Svijet konstruiran od trajnih objekata zamijenjen je potrošnim proizvodima izrađenim za trenutnu potrošnju i trenutno zastarijevanje. U životnoj strategiji postmodernih potrošača pravila igre stalno se mijenjaju. Karakteristika postmoderne životne strategije nije izgradnja identiteta, već izbjegavanje određenosti. Bauman predlaže četiri tipa kao metafore postmoderne životne strategije, koji nastupaju kao nasljednici putnika–hodočasnika (metafora moderne životne strategije). To su Skitač, Vagabund,

Turist i Igrač. Skitač kao prvi tip/model postmoderne životne strategije označava skitnju, potucanje, kretanje bez cilja. Veliki trgovački centri slika su svijeta po mjeri Skitača. Oni su inicirali postmodernu promociju Skitača i pripremili uvjete za jedan skitalački model života. Bauman izlaže da korijeni takvom modelu jesu u modernom simbolu šetanja, odnosno odlaska u šetnju ulicama grada gdje prolaze stranci i onaj koji šeta je stranac za druge. Stranci, prolaznici na ulici, javljaju se kao površina, ono što se od njih vidi je sve što oni jesu. To je epizodično poznavanje ljudi gdje se ljudska stvarnost prikazuje kao epizoda događaja bez prošlosti i bez posljedica. Skitač prakticira »kao da« život i »kao da« uključenost u živote drugih ljudi. Vagabund je model životne strategije koji karakterizira stalno kretanje, bez kontrole, bez cilja, bez određena. Ono što je posebno privlačno u takvom modelu je sloboda, a ono što ga pokreće je strah od »smještanja«, odnosno od uređenog života na jednom mjestu. Kao i Vagabund, Turist je stalno u pokretu, no za razliku od Vagabunda, Turist se kreće s ciljem (ili barem on misli tako). On je svjesni i sustavni tražitelj novih i različitih iskustava. Za razliku od Vagabunda, Turist ima dom (u koji se vraća nakon pustolovine), što čini važan dio njegovog pustolovnog traženja novih iskustava. No, to vraćanje domu ne pokreće neka nostalgija za domom jer ona podrazumijeva svojevrstan san o pripadanju određenom mjestu, što nikako nije dio modela Turista. Za njega je »imati dom« postulat, dom se javlja i kao zaklon i kao zatvor. Jedan od osnovnih strahova Turista, kao i kod Vagabunda, je ostati vezan uz jedno mjesto (u ovom slučaju dom) bez mogućnosti izlaza. Zato je omiljeni slogan Turista: »Trebam više prostora.« Igrač cijeli svijet shvaća kao igru i kao igrača. Njegov svijet je svijet rizika, intuicije, opreza. Svrha igre je pobjeda, tako da sama igra (svijet) ne ostavlja mjesta sućuti, sažaljenju ili suradnji. Bauman smatra da je oznaka postmoderne odraslosti, u tom smislu, spremnost prihvaćanja igre otvorenog srca, kako to djeca čine.

Kao i u slučaju moderniteta i metafore putnika-hodočasnika, ni ova četiri tipa nisu izvorno postmoderna, no postmoderni društveni kontekst im daje nova značenja, od kojih Bauman izdvaja dva bitna. Prvi, stilove, prije prakticirane od marginalnih ljudi u marginalnim vremenskim odsječcima i na marginalnim mjestima, danas prakticira većina najveći dio svog vremena i na, za njihov život, bitnim mjestima. Ti stilovi su, u pravom smislu te riječi, postali životni stilovi. I drugi, za većinu ti životni stilovi nisu stvar izbora, jer postmoderni život je previše zamršen i nekoherentan da bi se obuhvatio nekim kohezivnim modelom. Svaki životni stil sa sobom nosi dio priče koja se nikad ne integrira u cjelinu, cjelina tu nije ništa više od zbroja svojih dijelova (Bauman, 1996).

(Post)moderni stanje društva i kulture karakterizira »duboka dosada« i besciljnost, mitologija koja dominira »praznim postojanjem« i nihilizam koji poslijebiolološko predstavlja kao jedinu »sudbinu« ljudskog (Kroker, 2004). Postojane društvene veze, koje su nastajale tijekom relativno dugog razdoblja ljudske povijesti, sve više zamjenjuje samoodređivanje, samodokazivanje i veze bez obveza (Bauman, 2003, 2004).

Jedan od zajedničkih nazivnika (post)modernih društvenih odnosa »slatkih snova i noćnih mora« je i religija. Kao i koncepcija identiteta, religija, u širem smislu, javlja se kao čimbenik integracije i/ili razdvajanja. Većina religija u svijetu sadrže sustav vrijednosti i moralnih normi koji predstavljaju bitan čimbenik izgradnje i integracije društvenog i kulturnog poretka. No, apsolutiziranje vrijednosti i moralnih normi jedne religije u odnosu na drugu ili druge može dovesti do društvenog i kulturnog razdvajanja i sukoba. Možemo reći da religija od samih početaka ljudskih društava, pa

sve do danas ima izrazito dvostruku ulogu: predstavlja samu bit onoga što nazivamo »ljudskim«, a s druge strane, često puta predstavlja temelj za isključivanje upravo iz kategorije »ljudskog«. Poslije »11. rujna« sve više se postavlja pitanje odnosa religije i nasilja, a pitanje religijskog identiteta ponovno postaje važno. U kontekstu dominirajućeg procesa globalizacije možemo reći da u svijetu jača strah od različitih religijskih identiteta i zaokupljenost vlastitim religijskim identitetom. Jesmo li ušli u novo razdoblje »religijskih progona«? Posebno se to odnosi na pripadnike Islama, ali i nekih manjih religijskih pokreta, npr. scientolozi u Njemačkoj. Je li svijet poslije »11. rujna« ušao u »apokaliptični rat«? John R. Hall određuje »apokaliptični rat« kao »sveti teror«, odnosno kao strateško djelovanje ispunjeno simboličnim transcendentnim »religijskim« značenjima (Hall, 2004:268).

S tim u vezi, možemo reći da proces globalizacije otvara mogućnosti povećanja religijske raznolikosti i implicitno deregulira religijsko tržište. Jedna od posljedica procesa globalizacije je i relativiziranje postojećih partikularnih društvenih, kulturnih, nacionalnih/etničkih i religijskih identiteta, što može voditi u zatvaranje i njihovu »obranu«.

METODOLOŠKE NAPOMENE

Rad se temelji na rezultatima empirijskog istraživanja **Modernizacija i identitet hrvatskog društva**, provedenog tijekom 2004. godine individualnim anketiranjem na reprezentativnom uzorku stanovništva Republike Hrvatske (N=1202). U analizi religijskog identiteta korištene su modificirane Glock–Starkove dimenzije religioznosti (vjerovanje, praksa, pripadnost). Za daljnju analizu elemenata vjerovanja korišten je instrument od sedamnaest varijabli od kojih su faktorskom analizom s varimax rotacijom latentnih osi dobivena tri faktora (latentne dimenzije): **kršćansko vjerovanje**, **alternativno vjerovanje** i **spiritizam**. Za konstruiranje pojedinih dimenzija religijskog identiteta korišten je instrument od dvanaest varijabli od kojih su faktorskom analizom (varimax) dobivene četiri latentne dimenzije (faktora): **tradicionalna dimenzija** religijskog identiteta, **spolno moralna**, **individualistička** i **socijalno asketska** dimenzija religijskog identiteta. Nadalje, u konstrukciji socio–ekoloških orijentacija korišten je instrument od dvanaest varijabli od kojih su faktorskom analizom (varimax) dobivene tri latentne dimenzije: **antropocentrizam**, **naturalizam** i **tehnicizam**. Osnovna hipoteza rada je da u suvremenom hrvatskom društvu prevladava **tradicionalna dimenzija** religijskog identiteta temeljena, prije svega, na iskazivanju konfesionalne pripadnosti, vjerovanju u osnovna načela dominantne religije (kršćanstva) i religijskoj praksi. U radu su korištene metode bivarijantne korelacije, t–testa, hi–kvadrat testa i faktorske analize. Podaci su obrađeni u programskom paketu SPSS 11.5 for Windows.

ODREDNICE RELIGIJSKOG IDENTITETA HRVATSKOG DRUŠTVA

Ako analizi društvenih i religijskih promjena suvremenog hrvatskog društva pristupimo sa stajališta uobičajene sociologijsko–teoretske tipologije koja na visokoj apstraktno–analitičkoj razini dijeli tradicionalna (predmoderna, poljoprivredna) društva, moderna (industrijska) i postmoderna (postindustrijska) društva, onda možemo reći kako je hrvatsko društvo izrazito slojevito, odnosno ono ima karakteristike

sva tri navedena tipa društveno–kulturnog razvoja. Nakon rata i uspostave hrvatske državnosti hrvatsko društvo ulazi u tranzicijsko razdoblje koje, prije svega, označavaju procesi prijelaza iz socijalističkog jednopartijskog sustava u demokratsko višestranačje i komandnog gospodarstva u liberalni tržišni sustav. Nesigurnosti tranzicijskog razdoblja hrvatskog društva, u općem okviru procesa globalizacije, modernizacije i individualizacije, pojačane su nedostatkom općedruštvenog konsenzusa o temeljnom sustavu vrijednosti i normi. Dominantno stanje suvremenog hrvatskog društva je stanje anomije, odnosno stanje odsutnosti normi. One naravno formalno postoje, no u praksi društvenog života uglavnom se ne poštuju. Kao što je poznato, još je Emile Durkheim ustvrdio da stanje anomije proizlazi iz procesa brzih društvenih promjena, gdje se ruši jedan normativni poredak, a ne uspostavlja drugi. Posljedice takvog stanja su mnogobrojne i uglavnom štetne za cjelokupno društvo. Prije svega, takvo stanje onemogućava izradu jasnih strategija društvenog razvoja i otvara mogućnosti apsolutiziranja partikularnih pravila pojedinih političkih elita na cijelu društvenu zajednicu. Tako se odlaskom jedne političke elite s vlasti i dolaskom druge mijenjaju i pravila, što dodatno pojačava nesigurnost u svim područjima društvenog života.

Izgradnja vrijednosnih sustava i moralnih normi većine ljudskih društava povezana je, među ostalim, i s nekim oblikom, ili oblicima, religije, te s konstituiranjem određenog religijskog identiteta, kao dijela kolektivnog, društvenog identiteta. Ulogu religije u hrvatskom društvu karakterizira niz povijesnih i društveno–kulturnih čimbenika. Prije svega, s obzirom na geo–politički položaj Hrvatske religija je imala važan utjecaj u izgradnji nacionalnog i društvenog identiteta, kako u starijoj, tako i u novijoj povijesti hrvatskog društva. Dosadašnji rezultati teoretskih i empirijskih analiza suodnosa društva, kulture i religije u Hrvatskoj pokazuju da se nakon 1990. godine društveno–politički poredak s uglavnom negativnim odnosom prema religiji pretvorio u jedan sustav s izrazito pozitivnim odnosom prema religiji. To se posebno odnosi na dominantnu religiju, odnosno katoličanstvo. Novi društveni položaj Katoličke crkve zakonski je reguliran međudržavnim ugovorima između Hrvatske i Svete Stolice koji su potpisani 1996. i 1998. godine. Ovakvo zakonsko reguliranje odnosa između države i vjerske zajednice bitno utječe na društveni položaj ne samo katoličke vjerske zajednice, već i ostalih vjerskih zajednica u Hrvatskoj (Zrinščak, Črpić, 2004). No s druge strane, u ratnim događajima povezanim s raspadom bivše federacije religija je imala važnu simboličku ulogu, što povezano s teškoćama prilagodbe na nove društvene okolnosti »izlaska iz izolacije« donosi određene prijepore u odnosima društva i religije. Društveno–političke promjene početkom devedesetih godina prošlog stoljeća imale su snažno uporište u nacionalnom i religijskom. U socijalističkom sustavu Katolička crkva je bila simbol nacionalnog identiteta, a propašću socijalizma religija dobiva puni društveni legitimitet (Cifrić, 2000). Specifičan položaj »izdvojenosti iz sustava« religije i religijskih organizacija otvorio je prostor procesima identifikacije nacionalnog i religijskog, te snažne »homogenizacije protiv«. No, spajanje religijskog i nacionalnog može imati i negativne društvene posljedice u smislu stvaranja jednog konzervativnog bloka koji može otežati procese modernizacije i demokratizacije hrvatskog društva. Getoizacija religije i religijskih organizacija, kao i povezanost religije i tradicionalnih oblika društvenog života, za posljedicu može imati ponavljanje naučenih obrazaca odnosa prema društvu (Nikodem, 2001). Stoga smatramo važnim analizirati elemente religijskog identiteta suvremenog hrvatskog društva.

Rezultati dosadašnjih empirijskih istraživanja² u Hrvatskoj, među ostalim, pokazuju velik postotak konfesionalnog izjašnjavanja, visok stupanj religioznosti i relativno visok postotak redovitog pohađanja religijskih obreda, posebno kada se ti rezultati usporede s drugim europskim zemljama. No, s druge strane, empirijski rezultati također ukazuju na utjecaj sekulariziranih vrijednosti, posebno na području posljedinih učinaka na svakodnevni život, odnosno morala, te dijelom u području obiteljskog života. U tom smislu vidljiva je određena diskrepancija između deklarativnog prihvaćanja religijskog učenja i tradicije i primjene istih u svakodnevnom životu.

Tablica 1 – Konfesionalna pripadnost u Zagrebačkoj regiji i Republici Hrvatskoj prema popisu stanovništva iz 1953., 1991. i 2001. godine i istraživanjima iz 1972., 1982., 1997., 1999. i 2004.

	konfesionalna pripadnost (%)				
	katolici (rimokatolička)	pravoslavni	islamska (muslimani)	ostale kršćanske zajednice	ostale i neizjašnjeni
Hrvatska, popis stanovništva 1953.	73.90	11.26	–	–	–
Zagrebačka regija 1972	87.00	6.00	1.00	–	–
Zagrebačka regija 1982	77.00	6.00	1.00	–	1.00
Hrvatska, popis stanovništva 1991.	76.60	11.20	1.15	0.70	4.70
Hrvatska 1997. (<i>Aufbruch</i>)	82.80	0.90	0.50	–	15.10
Hrvatska 1997. (<i>Vjera i moral</i>)	89.70	2.90	1.10	–	–
Zagrebačka regija 1999.	92.00	1.00	2.00	–	1.00
Hrvatska 1999/2000. (EVS)	84.50	0.10	–	1.80	13.60
Hrvatska, popis stanovništva 2001.	87.80	4.42	1.28	0.57	0.69
Hrvatska 2004. (<i>Praćenje siromaštva</i>)	89.50	2.80	1.40	0.20	5.70
Hrvatska 2004. (<i>Modernizacija i identitet</i>)	90.60	2.20	1.10	–	5.70

Ideja i koncepcija Boga jedno je od glavnih obilježja većine religija u svijetu. Utemeljenje svih religija počiva na nekom konceptu nadprirodnog, transcendentnog (Stark, 2001:621). No, s druge strane, važno je napomenuti kako pojam »religija« ne podrazumijeva samo monoteizam (vjeru u jednog Boga) jer postoje oblici religija koji

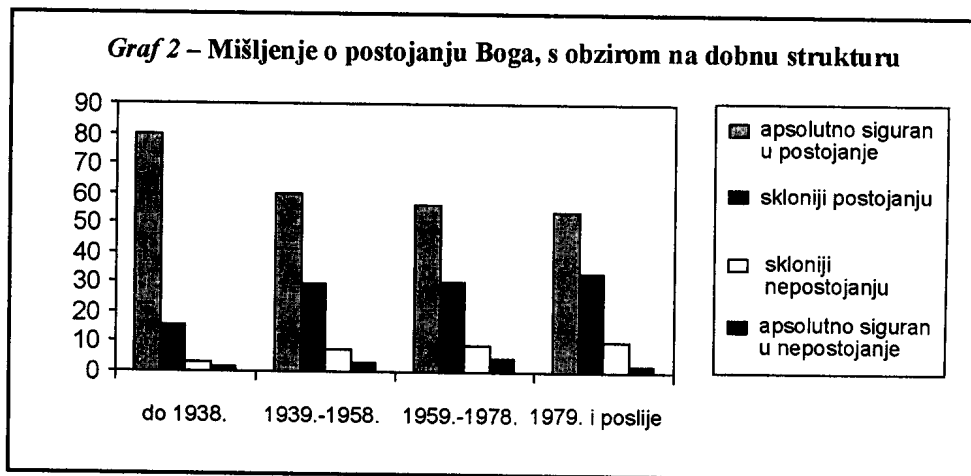
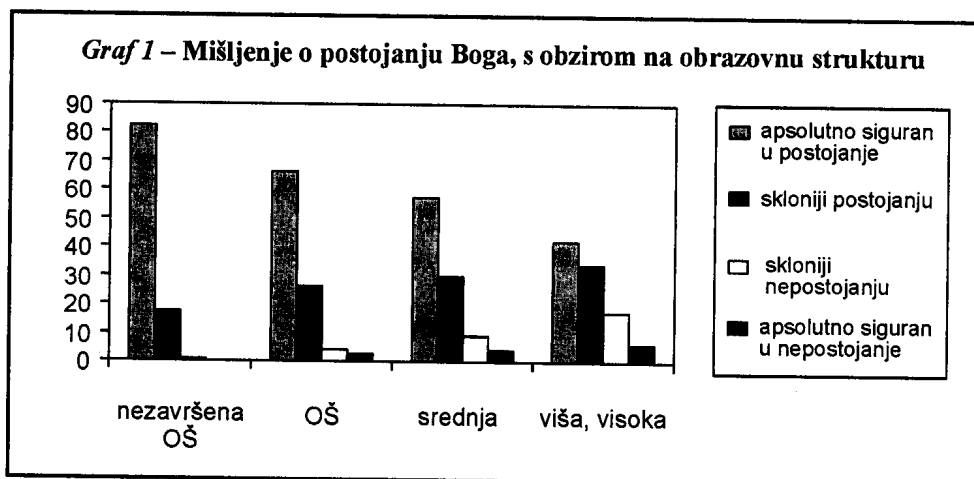
2 U radu referiramo sljedeća istraživanja: »Manifestacija religioznog ponašanja stanovništva zagrebačke regije« iz 1972. godine – vidjeti Bahtijarević, Š., Vrcan, S. (1975). *Manifestacija religioznog ponašanja stanovnika zagrebačke regije I*, Zagreb, IDIS.; »Religijska situacija na području zagrebačke regije« iz 1982. godine – vidjeti Bahtijarević, Š. (1985). *Religijska situacija na području zagrebačke regije*. Zagreb, IDIS.; »Aufbruch« iz 1997. godine – vidjeti Aračić, P., Črpić, G., Nikodem, K. (2003). *Postkomunistički horizonti, Obrisii sustava vrijednosti i religijskih orijentacija u deset postkomunističkih zemalja*. Đakovo, Diacovensia.; »Vjera i moral u Hrvatskoj« iz 1997. godine – vidjeti socioreligijsko istraživanje *Vjera i moral u Hrvatskoj, Djelomično izvješće. Bogoslovska smotra. LXVIII, Br. 4. Zagreb. 1998. 461–700.*; »Religijske promjene i vrijednosti u hrvatskom društvu« iz 1999. godine – vidjeti *Religijske promjene i vrijednosti u hrvatskom društvu. Sociologija sela. God. 38. Br. 1–2, Zagreb. IDIS. 1–311.*; »European Value Study« iz 1999/2000. godine – vidjeti *Europsko istraživanje vrednota – EVS 1999 – Podatci za Republiku Hrvatsku, Djelomično izvješće. (2000). Bogoslovska smotra. LXX, Br.2. 173–503.*; »Praćenje siromaštva u Hrvatskoj« iz 2004. godine i »Modernizacija i identitet hrvatskog društva« iz 2004. godine.

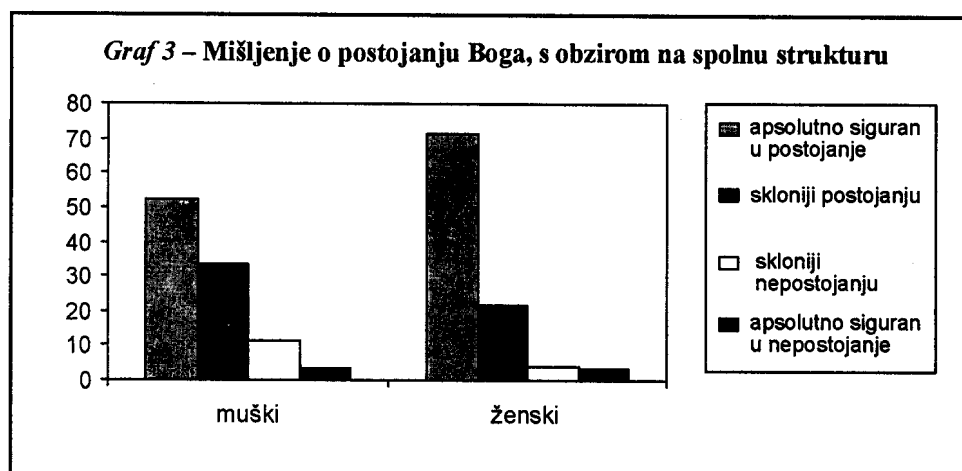
ili uopće ne sadrže koncepciju Boga, npr., šintoizam, konfucijanizam, ili se ona bitno razlikuje od judeo-kršćanske i islamske tradicije, npr. hinduizam i budizam.

Tablica 2 – Osobno mišljenje o postojanju Boga (%)

Apsolutno sam siguran da Bog postoji	62.2
Nisam posve siguran, ali skloniji sam mišljenju da Bog postoji	27.2
Nisam posve siguran, ali skloniji sam mišljenju da Bog ne postoji	7.3
Apsolutno sam siguran da Bog ne postoji	3.2

Rezultati istraživanja »Modernizacija i identitet hrvatskog društva« pokazuju da većina ispitanika vjeruje u postojanje Boga (89,4%). Europski prosjek na ovom pitanju je 70,0% (1991.), odnosno 71,4% (1999/2000.). S obzirom na »vjeru u Boga« Hrvatska je bliska Sjevernoj Irskoj (88,2%), Rumunjskoj (91,6%), Portugalu (92,9%) i Irskoj (93,4%). Povezivanje ovog pitanja sa sociodemografskim varijablama (grafovi 1-3) pokazuje kako su uvjerenju o »apsolutnoj sigurnosti u postojanje Boga« skloniji ispitanici s nižim stupnjem obrazovanja (nezavršena i završena osnovna škola), starije dobi (rođeni do 1938. godine) i ženskog spola.





Odnos ispitanika prema učenju njihove crkve je podijeljen, no ipak prevladava prihvaćanje (Tablica 3.). Potpunom prihvaćanju onoga što naučava njihova crkva skloniji su ispitanici ženskog spola, s nižim stupnjem obrazovanja (nezavršena i završena osnovna škola), starije dobi (rođeni do 1938. godine), koji su najveći dio svojeg života proveli u mjestu s manje od 10.000 stanovnika i koji procjenjuju imovinsko stanje svoje obitelji kao »lošije od drugih«. Sumnji u neke od temeljnih postavki vjere skloniji su ispitanici s višim stupnjem obrazovanja (viša škola, fakultet, magisterij, doktorat), srednje starosne dobi i mlađi (rođeni od 1959. i kasnije), koji su najveći dio svojeg života proveli u mjestu s 70.000 do 100.000 stanovnika i koji procjenjuju imovinsko stanje svoje obitelji kao »bolje od drugih«.³

Tablica 3 – Odnos prema nauku Crkve (%)

U potpunosti prihvaćam sve što naučava moja Crkva	42.8
Prihvaćam nauk Crkve, iako se s ponekim dijelovima učenja ne slažem	29.9
Prihvaćam nauk Crkve, ali se s dosta toga ne slažem	10.8
Prihvaćam samo temeljna učenja vjere	7.1
Muču me sumnja i u neke od temeljnih postavki vjere	3.5
Nisam vjernik	5.9

Važnost religijskih obreda posebno ističe Emile Durkheim koji smatra da se »religija ne samo održava, već i rađa u obredu«. Za njega religija je »čvrsto povezan sustav vjerovanja i običaja koji se odnose na svete, odnosno izdvojene i zabranjene stvari, naime sustav vjerovanja i običaja koji sve svoje pristalice sjedinjuje u istu moralnu zajednicu zvanu crkva« (Durkheim, 1982:44).

Već smo napomenuli kako većina empirijskih istraživanja s područja sociologije religije pokazuje relativno visok postotak redovitog pohađanja religijskih obreda, što

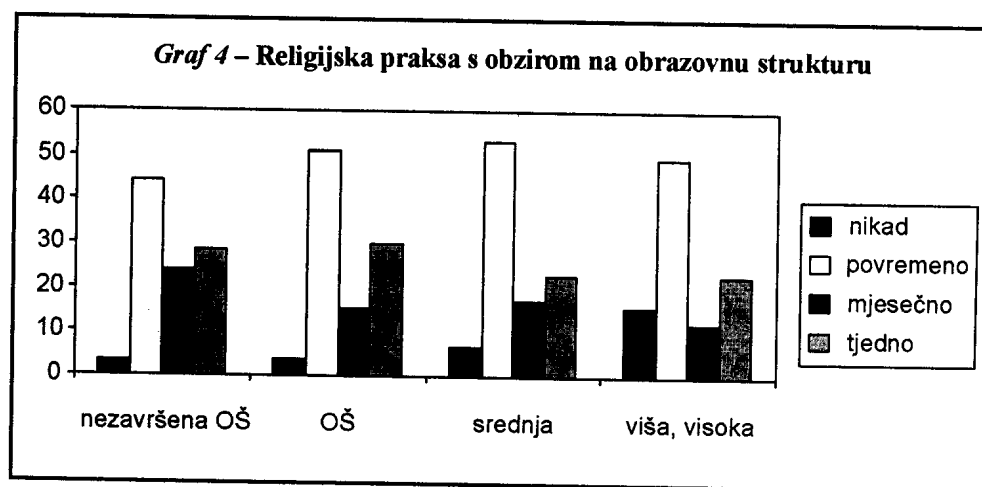
³ Korelacije dobivene metodama bivarijantne korelacije i hi-kvadrat testa. Sve korelacije su značajne na p,01 razini. Tablični ili grafički prikazi korelacija nisu dani u tekstu zbog ograničenja veličine cijelog rada.

je, i u teološkim krugovima, nerijetko prihvaćano sa sumnjom. Rezultati našeg istraživanja pokazuju da 24,5% ispitanika »redovito« (tjedno i češće) pohađa religijske obrede, dok su neka druga istraživanja dobila sličan (25,7% za 1997. godinu) ili nešto veći rezultat (31,4% za 1999/2000. godinu).

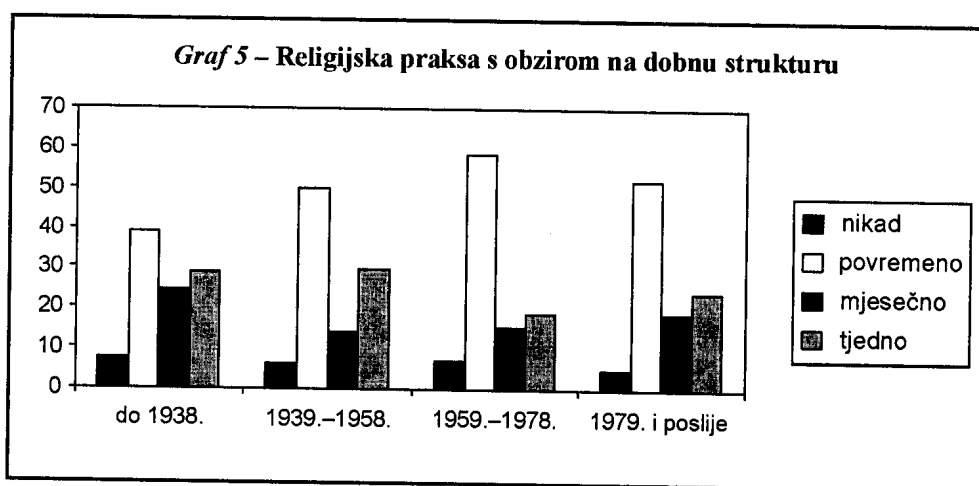
Tablica 4 – Ako se izuzmu izuzetne prilike kao vjenčanja, pogrebi, krštenja i slično, koliko često idete na obrede karakteristične za Vašu vjeru? (%)

Nikad	6.3
Jednom u nekoliko godina	9.7
Više puta godišnje (za velikih blagdana)	38.5
Jednom mjesečno	16.6
Jednom tjedno	21.4
Gotovo svakodnevno	3.1
Nisam vjrenik	4.3

Europski prosjek »redovitog« odlaska na religijske obrede je 17,7%, a Hrvatskoj sličan postotak imaju Austrija (22,7%), Rumunjska (24,6%) i Španjolska (25,4%), dok je najviši postotak »redovitog« pohađanja religijskih obreda u Poljskoj (58,7%) i Irskoj (56,6%). Dijelove Zapadne Europe karakteriziraju niski postoci »redovitog« pohađanja religijskih obreda, što ide u prilog nekim autorima koji smatraju da teorija sekularizacije, koja je do danas pretrpjela mnoge kritike, može naći svoju primjenu upravo na tom području. No Grace Davie smatra kako su populacije Zapadne Europe prije necrkvene, nego sekularne (Davie, 1999:68). U tom smislu je i njezina poznata oznaka »nove religioznosti« kao »vjerovanja bez pripadanja« (Davie, 1994). No, analiza institucionalne religijske prakse za vrijeme vladavine komunizma pokazuje i primjere »pripadanja bez vjerovanja«, npr. u Poljskoj (ili Hrvatskoj), gdje su odlasci na religijske obrede predstavljali i znak društvenog protesta.



Redovitom pohađanju religijskih obreda u Hrvatskoj skloniji su ispitanici starije i srednje dobi (rođeni do 1958. godine), ženskog spola, s nižim stupnjem obrazovanja (završena osnovna škola), koji su najveći dio svojeg života proveli u mjestu s manje od 10000 stanovnika i koji procjenjuju imovinsko stanje svoje obitelji kao »puno bolje od većine drugih«. Rezultati za Europu pokazuju kako u »redovitim« odlascima na religijske obrede također prevladavaju ispitanici starije dobi i ženskog spola, što je i očekivano s obzirom na tipove socijalizacije i šire sociodemografsko stanje. U zapadnom dijelu Europe »redovitim« odlascima na religijske obrede skloniji su ispitanici s višim stupnjem obrazovanja, a u središnjem dijelu oni iz ruralnih područja s nižim stupnjem obrazovanja (Davie, 2000:66-70).



Religijsko vjerovanje, kao jedna od dimenzija religioznosti, je »skup stavova pojedinačno spram nekog višeg bića ili moći, shvaćene kao transcendentne ili tajanstvene ... to je odnos koji označava priznanje, podvrgnuće, ograničenost i nemoć ljudskog bića spram nekog moćnog bića ...« (Acquaviva, Pace, 1996:86-87). Napominjemo kako se pojam »vjera« (od lat. *uerus* = istinski, istinit; staroslavenski vera) upotrebljava u različitim značenjima koja možemo svesti na dvije krajnosti: 1. Slabo značenje pojma »vjera« – u smislu posjedovanja uvjerenja koje nije sigurno. Svakidašnji život sastoji se od mnoštva takvih vjerovanja koja su bliska onome što se naziva racionalnost jer ljudi mnoge stvari prihvaćaju kao takve vjerujući da je to tako, odnosno orijentiraju se prema svojim vjerovanjima. No, ovo značenje pojma »vjera« nije povezano s religijom i religijskim vjerovanjem; 2. Jako značenje pojma »vjera« – označava vjerovanje u konačni smisao ljudskog života i predstavlja temelj religije.

Pregled rezultata na elementima vjerovanja pokazuje uglavnom očekivano stanje s obzirom na strukturu konfesionalne pripadnosti hrvatskog društva, odnosno dominaciju kršćanstva. Većina ispitanika iskazuje »apsolutno vjerovanje« da »čovjek ima besmrtnu dušu« (66,9%), da je biblija »doista riječ Božja« (70,2%), da postoje raj i pakao (65,8%), te da je »Crkva stvorena od Boga« (66,0%) i da će »na kraju vremena, Krist ponovo doći na Zemlju« (57,2%). No s druge strane, vidljiva je i podijeljenost mišljenja o tome da je »Papa nepogrešiv u pitanjima vjere i morala«.

Tablica 5 – U što od dolje navedenog vjerujete? (%)

	Uopće ne vjerujem	Nisam siguran	Apsolutno vjerujem
Čovjek ima besmrtnu dušu	13.8	19.0	66.9
Biblija je doista riječ Božja	12.4	17.4	70.2
Crkva je stvorena od Boga	17.4	16.4	66.0
Na kraju vremena, Krist će ponovo doći na Zemlju	16.7	25.6	57.2
Isus je u stvari bio čovjek, a ne Bog	27.5	22.9	49.3
Postoji raj i pakao	13.4	20.6	65.8
Postoje istinska ukazanja i čuda	15.0	21.5	63.3
Papa je nepogrešiv u pitanjima vjere i morala	23.3	25.7	50.7
U duhove	64.1	18.6	17.2
U reinkarnaciju, tj. Ponovno rađanje na ovom svijetu	58.8	22.7	18.5
Horoskop točno predviđa budućnost	78.2	14.1	7.6
Postoje ljudi koji mogu baciti urok ili prokletstvo	57.8	21.4	20.7
Neke osobe mogu stupiti u kontakt s mrtvima	66.0	21.0	12.8
U Nostradamusova proročanstva	64.5	22.7	12.7
13 je nesretan broj	82.0	12.2	5.8
Neka maskota ili talisman/amajlija donosi sreću	69.5	19.8	10.7
U radiesteziju i bioenergiju	44.9	31.1	23.6

Tablica 6 – Matrica varimax faktora

	Faktor 1 (kršćansko vjerovanje)	Faktor 2 (alternativno vjerovanje)	Faktor 3 (spiritizam)
Čovjek ima besmrtnu dušu	.703		
Biblija je doista riječ Božja	.791		
Crkva je stvorena od Boga	.805		
Na kraju vremena, Krist će ponovo doći na Zemlju	.794		
Isus je u stvari bio čovjek, a ne Bog			
Postoji raj i pakao	.749		
Postoje istinska ukazanja i čuda	.730		
Papa je nepogrešiv u pitanjima vjere i morala	.620		
U duhove			.668
U reinkarnaciju, tj. Ponovno rađanje na ovom svijetu			.526
Horoskop točno predviđa budućnost		.672	
Postoje ljudi koji mogu baciti urok ili prokletstvo		.599	.440
Neke osobe mogu stupiti u kontakt s mrtvima		.562	.524
U Nostradamusova proročanstva		.589	
13 je nesretan broj		.721	
Neka maskota ili talisman/amajlija donosi sreću		.575	
U radiesteziju i bioenergiju			.629

Ekstrahirani faktori tumače 54.1% varijance.

Faktorskom analizom iz navedenih elemenata vjerovanja dobili smo tri faktora (latentne dimenzije). Prvi faktor označili smo kao **kršćansko vjerovanje** jer sadrži upravo neke od temeljnih postavki kršćanstva kao religije. Druga dva faktora označili smo kao **alternativno vjerovanje**, odnosno **spiritizam**. Korelacije ovih faktora sa sociodemografskim varijablama pokazuju da su konceptu **kršćanskog vjerovanja** skloniji ispitanici »starije dobi«, ženskog spola, s nižim stupnjem obrazovanja, koji imovinsko stanje svoje obitelji smatraju »lošijim od drugih«, a većinu svojeg života proveli su u manjim mjestima. Konceptu **alternativnog vjerovanja** skloniji su ispitanici »mlađe dobi«, a konceptu označenom kao **spiritizam** ispitanici »mlađe dobi«, s višim stupnjem obrazovanja, koji imovinsko stanje svoje obitelji smatraju »lošijim od drugih«, a većinu života proveli su u urbanim okruženjima.

Tablica 7 – Korelacije faktorskih struktura vjerovanja i sociodemografskih obilježja

	Spol	Dob	Obrazovanje	Procjena imovinskog stanja	Mjesto boravka
Faktor 1	.192**	-.187**	-.310**	-.122**	-.192**
Faktor 2		.109**			
Faktor 3		.122**	.108**	-.089**	.097**

**p<0.01

Koncepti **alternativno vjerovanje** i **spiritizam** postavljaju se kao alternativni u odnosu na kršćanstvo, kao dominantnu religiju u hrvatskom društvu. S obzirom na bitnu povezanost religije i kulture, »alternativno vjerovanje« u određenoj mjeri pretpostavlja i dominantnoj kulturi »alternativne« vrijednosti i norme. Iako pojave »alternativnih vjerovanja« i novih religijskih pokreta nisu isključivo karakteristika suvremenih društava, možemo reći kako procesi globalizacije i postmodernističkih kretanja prema pluralizmu vjerovanja, individualizmu i nepovjerenju prema institucijama pridonose njihovoj revitalizaciji i razvoju. Općenito, pojave »alternativnih vjerovanja« i novih religijskih pokreta možemo promatrati i kroz nezadovoljstvo i razočaranje modernističkim projektom racionalizma i redukcionizma. Uzrok ovakvih pojava možemo tražiti i u društvenim promjenama koje uvijek donose stanje nesigurnosti i rizika, iz kojeg se onda pokušava pronaći rješenje »ovdje i sada«, što je prije karakteristika alternativnih vjerovanja, nego kršćanstva i drugih svjetskih religija koje zahtijevaju svojevrstu odgodu pozitivne ili negativne sankcije za životni put. Smatramo kako u suvremenom »društvu rizika« sve više prevladava individualizam, pragmatizam i nepovjerenje spram društvenog, gdje se onda svako pojedinačno jastvo prikazuje kao temelj religioznosti, i svijet za sebe, zatvoren i samodostatan. Naizgled anarhično širenje samoproglašanih i izvan-denominacijskih religijskih skupina mogu označavati i stanje duboke anksioznosti suvremenog društva. U postmodernom društvenom kontekstu samostalnih »aktera vjerovanja« koji stvaraju vlastite sustave značenja i nove oblike »duhovnih druženja«, rastvara se utemeljenje institucionalne religijske regulacije (Robbins, 2004:8). Dosadašnja istraživanja s područja sociologije religije pokazuju određenu prisutnost »društvene klime« za razvoj alternativne religioznosti u hrvatskom društvu. Specifičnim smatramo što se takva religijska kretanja odvijaju unutar većinske kršćanske populacije (Nikodem, Črpić, 1999).

Religioznost je, sama po sebi, vrlo složena i gotovo neizmjerljiva društvena pojava. U sociološkim istraživanjima uobičajena je Glockova (kasnije Glock–Starkova) koncepcija religioznosti koja, kako je poznato, sadrži pet dimenzija: vjerovanje, praksu, spoznaju, iskustvo i pripadanje (Acquaviva, Pace, 1996:78). U posljednjih četrdesetak godina ova koncepcija naišla je na mnogobrojne, više ili manje argumentirane, kritike. Kako je vidljivo, u radu smo obuhvatili dio ovih dimenzije religioznosti, kao i neke druge koje su se, kroz niz istraživanja s ovog područja, pokazale valjanima. Jedna od njih je i samopercepcija religioznosti koju smo konstruirali na skali od pet stupnjeva koja sadrži religiozne (u skladu s crkvenim učenjem ili na svoj način), nesigurne, nereligiozne i protivnike vjere. Velika većina ispitanika smatra se religioznima (87,6%), od toga njih 45,4% smatra se »religioznima po crkvenom učenju«, a 42,2% »religioznima na svoj način«.

Tablica 8 – Koja od sljedećih izjava najbolje opisuje Vas osobno? (%)

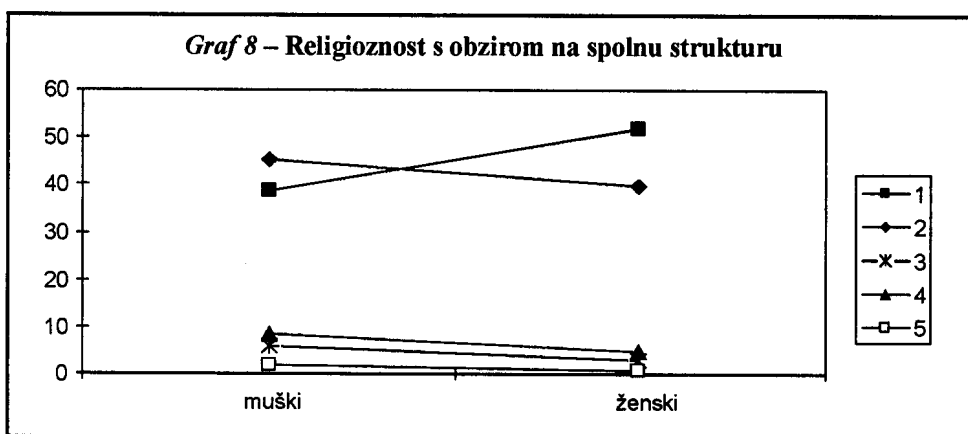
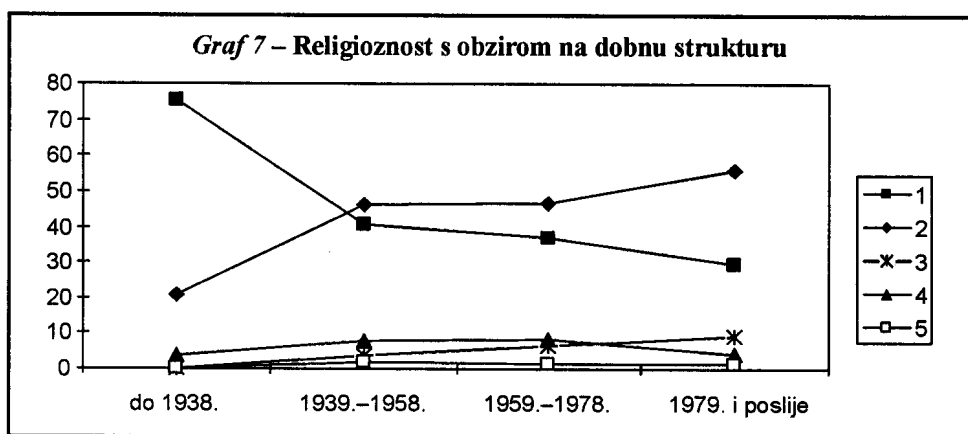
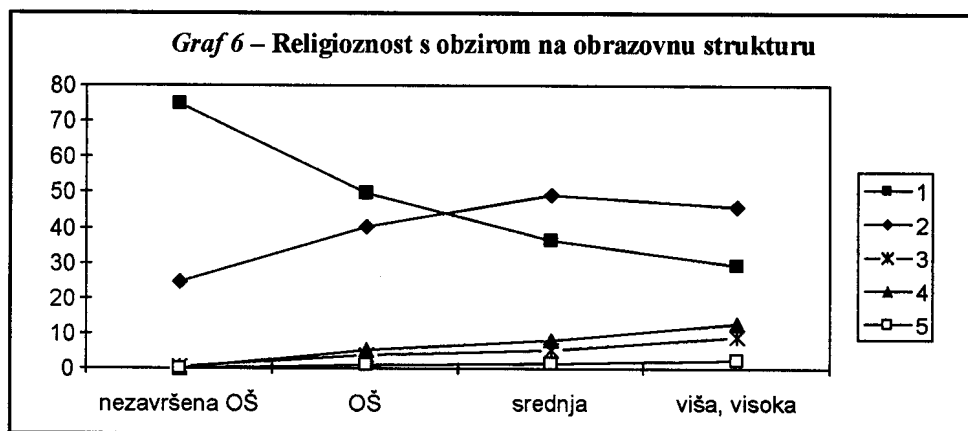
Religiozan sam u skladu s crkvenim učenjem	45.4
Religiozan sam na svoj način	42.2
Nisam siguran jesam li religiozan ili ne	4.5
Nisam religiozan	6.5
Protivnik sam vjere	1.1

Usporedba ovih rezultata s rezultatima drugih istraživanja pokazuje kako se, od uspostave hrvatske državnosti do danas, broj onih koji se smatraju religioznima kretao od 75,0% do 85,0%. S obzirom da je broj konfesionalno izjašnjenih, i po popisu stanovništva iz 2001. godine i po rezultatima našeg istraživanja, oko 95,0%, očito je da se dio konfesionalno izjašnjenih ne smatra religioznima.

Tablica 9 – Samopercepcija religioznosti – komparacija rezultata (%)

	Nesigurni	Nereligiozni	Protivnici vjere
Zagrebačka regija 1972	9.0	24.0	8.0
Zagrebačka regija 1982	10.0	33.0	7.0
Hrvatska, popis stanovništva 1991.	11.2	1.2	0.7
Hrvatska 1997. (Aufbruch)	13.9	10.7	
Hrvatska 1997. (Vjera i moral)	12.4	8.0	2.0
Zagrebačka regija 1999.	6.0	7.0	0.3
Hrvatska 1999/2000. (EVS)	4.7	11.5	3.8

Povezivanje samopercepcije religioznosti i sociodemografskih obilježja pokazuje kako su »religioznosti u skladu s crkvenim učenjem« skloniji ispitanici s nižim stupnjem obrazovanja (nezavršena i završena osnovna škola), starije životne dobi (rođeni do 1938. godine), ženskog spola, iz ruralnih područja i koji imovinsko stanje svoje obitelji procjenjuju kao »lošije od drugih«. »Religioznosti na svoj način« skloniji su ispitanici sa srednjim stupnjem obrazovanja, rođeni 1939. godine i kasnije, muškog spola, iz urbanih područja i koji imovinsko stanje svoje obitelji procjenjuju kao »bolje od drugih«.



Legenda za grafove 6-8:

1. Religiozan sam u skladu s crkvenim učenjem
2. Religiozan sam na svoj način
3. Nisam siguran jesam li religiozan ili nisam
4. Nisam religiozan
5. Protivnik sam vjere

Tablica 10 – Korelacije faktorskih struktura vjerovanja i samoprocjene religioznosti

	Kršćansko vjerovanje	Alternativno vjerovanje	Spiritizam
Religioznost	-.475**	.102**	.093**

**p<0.01

Konceptu kršćanskog vjerovanja skloniji su oni koji se smatraju »religioznima u skladu s crkvenim učenjem«, a konceptima alternativnog vjerovanja i spiritizma oni koji su »religiozni na svoj način«.⁴

Povezanost religije i tradicionalnih obrazaca društvenog života u hrvatskom društvu vidljiva je i u povezanosti procesa primarne i religijske socijalizacije. Naime, većina (58,9%) označava obitelj kao ključni čimbenik u formiranju njihovog odnosa prema religiji. S druge strane, petina ispitanika odgovara kako su samostalno izgradili svoj odnos prema religiji.⁵

Tablica 11 – Tko je najviše utjecao na formiranje Vašeg odnosa prema religiji? (%)

Obitelj	58.9
Sredina u kojoj sam odrastao/la	17
Svećenik (Crkva/vjerska zajednica)	1.7
Sam sam došao do toga	20.7
Škola	0.9

Ispitanici s nezavršenom osnovnom školom, rođeni do 1938. godine, ženskog spola, iz ruralnih područja, koji »mjesečno i tjedno« odlaze na religijske obrede i religiozni su »u skladu s crkvenim učenjem«, češće izjavljuju kako je na formiranje njihovog odnosa prema religiji najviše utjecala obitelj. S druge strane, oni s višom i visokom školom, rođeni od 1959. do 1978. godine, muškog spola, iz urbanih područja, koji uopće ne idu na religijske obrede i smatraju se »religioznima na svoj način«, a imovinsko stanje svoje obitelji procjenjuju kao »bolje od drugih«, češće izjavljuju kako su samostalno izgradili odnos prema religiji.

Zanimljivo je da se posljednjih desetak godina dogodila prava »diskurzivna eksplozija« koncepta identiteta, i to upravo u trenutku kada je taj koncept podvrgnut ozbiljnoj kritici. Dekonstrukcija koncepcije identiteta provedena je za niz različitih područja, prije svega u smislu kritike koncepcije integralnog, utemeljenog i jedinstvenog identiteta. Ta kritika bitno je povezana s kritikom samoodrživog subjekta kao središta poslije–Descartesove zapadne metafizike koja se posebno razvija u psiholo-

4 U ovom slučaju varijablu »samoprocjena religioznosti« rekodirali smo na način da je 1 = »religiozan sam u skladu s crkvenim učenjem«, a 2 = »religiozan sam na svoj način«, ostalo je izbačeno.

5 Slično stanje dobiveno je i prije sedam godina. Rezultati socioreligijskog istraživanja »Vjera i moral u Hrvatskoj« pokazuju da 72,8% ispitanika ističe kako je obitelj najviše utjecala na formiranje njihovog odnosa prema religiji, a 19,2% ih izjavljuje da su »samostalno« formirali svoj odnos prema religiji – vidjeti Socioreligijsko istraživanje Vjera i moral u Hrvatskoj, Djelomično izvješće. Bogoslovska smotra. LXVIII, Br. 4. Zagreb. 1998. 461–700.

giji. Postmodernizam, u svojim najrazličitijim varijantama, razvija koncepciju beskonačno performativnog jastva. Unutar anti-esencijalističke kritike etničke, rasne i nacionalne koncepcije kulturnog identiteta i »politike lociranja«, skiciraju se neke doista smjele teoretske postavke o identitetu. Stoga se nameće pitanje potrebe daljnje rasprave o identitetu (Hall, 1996.).

Odgovor na ovo pitanje, u kontekstu analize religijskog identiteta, osim »globalnog društvenog okvira« koji »potiče« takve rasprave, možemo tražiti i u primjetnom nedostatku obuhvatnije i jasno razrađene koncepcije religijskog identiteta koji se u literaturi uglavnom analizira na osnovi strukture konfesionalne pripadnosti i samoprocjene religioznosti. U pokušaju izrade nacrtu religijskog identiteta hrvatskog društva do sada smo analizirali više zasebnih čimbenika kao što su: mišljenje o postojanju Boga, odnos prema crkvenom učenju, odlasci na religijske obrede, neki elementi vjerovanja, samoprocjena religioznosti i čimbenici utjecaja na formiranje odnosa prema religiji. Sljedeći korak je analiza onih elemenata koje je potrebno ispuniti da bi se bilo »vjernikom«, odnosno koji utemeljuju »religijski identitet«. ⁶

Velika većina ispitanika smatra da su pomaganje drugima (96,7%), vjerovanje u Boga (94,2%), život prema Božjim zapovijedima (82,7%) i skroman život (77,2%) važni elementi »religijskog identiteta«. S obzirom na strukturu konfesionalne pripadnosti hrvatskog društva takvi rezultati su očekivani. No, s druge strane, većina ispitanika smatra kako poštovanje crkvenog učenja o spolnom moralu nije bitno za izgradnju »religijskog identiteta«. U tom smislu podijeljena su mišljenja o važnosti »redovitih« odlazaka na religijske obrede i aktivnog članstva u vjerskoj zajednici.

Tablica 12 – Elementi konstituiranja religijskog identiteta (%)

	NE	DA
Vjerovanje u Boga	5.8	94.2
Redovita molitva	30.5	69.5
Tjedni odlasci na religijske obrede	51.3	48.7
Život prema 10 Božjih zapovijedi	17.2	82.7
Suzdržavanje od spolnih odnosa prije braka	66.4	33.6
Nekorištenje umjetnih metoda zaštite od začeća	67.4	32.4
Aktivno članstvo u vjerskoj zajednici	48.3	51.7
Osobno biranje u što treba vjerovati	31.2	68.7
Potpuno poštivanje nauka crkve/vjerske zajednice	41.2	58.6
Pomaganje drugima	3.3	96.7
Skroman život	22.7	77.2
Samostalno istraživanje religijskih učenja	41.9	58.0

⁶ Na ovom pitanju u upitniku primjenjivan je pojam »vjera« i »vjernik«, što je bliže javnoj percepciji. U radu pak uglavnom koristimo, znanstvenom diskursu bliži, pojam »religija«. Naime, u javnosti je primjetno nepostojanje jasne razlike između ovih pojmova. S obzirom da smo, iako kratko, naznačili razlikovanje tih pojmova, ovakvu interpretaciju smatramo primjerenom. Teoretsko i praktično razgrađivanje ovih pojmova svakako prelazi okvire ovog rada.

Faktorskom analizom elemenata koje smo odabrali za konstrukciju religijskog identiteta dobivena su četiri faktora (latentne dimenzije). Dobivene faktorske strukture ukazuju na različita utemeljenja, odnosno različite dimenzije religijskog identiteta. S obzirom na saturacije čestica na pojedinim faktorima, prvi smo označili kao **Religijski identitet temeljen na tradicionalnom vjerovanju**, drugi kao **Religijski identitet temeljen na spolnom moralu**, treći – **Religijski identitet temeljen na individualnosti** i četvrti – **Religijski identitet temeljen na socijalnoj askezi**.

Tablica 13 – Matrica varimax faktora

Elementi religijskog identiteta	Faktor 1	Faktor 2	Faktor 3	Faktor 4
Vjerovanje u Boga	.605			
Redovita molitva	.778			
Tjedni odlasci na religijske obrede	.696			
Život prema 10 Božjih zapovijedi	.540			
Suzdržavanje od spolnih odnosa prije braka		.872		
Nekorištenje umjetnih metoda zaštite od začeća		.873		
Aktivno članstvo u vjerskoj zajednici	.656			
Osobno biranje u što treba vjerovati			.816	
Potpuno poštivanje nauka crkve/vjerske zajednice	.685			
Pomaganje drugima				.860
Skroman život				.689
Samostalno istraživanje religijskih učenja			.797	

Ekstrahirani faktori tumače 63.0 varijance

Korelacije naznačenih latentnih dimenzija religijskog identiteta i sociodemografskih obilježja pokazuju da su **tradicionalnoj** i **spolno moralnoj** dimenziji religijskog identiteta skloniji ispitanici starije dobi, s nižim stupnjem obrazovanja, iz ruralnih područja koji imovinsko stanje svoje obitelji procjenjuju kao »lošije od drugih«. Također, **tradicionalnoj** dimenziji religijskog identiteta sklonije su žene. **Individualističkoj** dimenziji religijskog identiteta skloniji su ispitanici koji imovinsko stanje svoje obitelji procjenjuju kao »bolje od drugih«, a **socijalno–asketskoj** oni starije dobi.

Tablica 14 – Korelacije dimenzija religijskog identiteta i sociodemografskih obilježja

	Spol	Dob	Obrazovanje	Procjena imovinskog stanja	Mjesto boravka
Faktor 1	.151**	-.155**	-.231**	-.077**	-.203**
Faktor 2		-.330**	-.287**	-.191**	-.149**
Faktor 3				.075**	
Faktor 4		-.079**			

**p<0.01

Daljnje korelacije dimenzija religijskog identiteta i izabраниh religijskih varijabli pokazuju da su **tradicionalnoj i spolno moralnoj dimenziji** religijskog identiteta skloniji ispitanici koji »redovito« odlaze na religijske obrede, smatraju se »religioznima u skladu s crkvenim učenjem«, izjavljuju kako je obitelj najviše utjecala na formiranje njihovog odnosa prema religiji, smatraju da je Katolička crkva »jedini istinski moralni autoritet u ovoj zemlji«, ne smatraju da se Crkva danas »previše miješa u politiku«, te koji ističu važnost pripadnosti crkvi i da im njihova vjerska zajednica zadovoljava potrebe »smisla života« i »shvaćanja sebe«. **Tradicionalnoj dimenziji** religijskog identiteta skloniji su i oni uvjereni u postojanje Boga, te koji ističu važnost nacionalne pripadnosti. **Individualističkoj dimenziji** religijskog identiteta skloniji su ispitanici koji izražavaju nesigurnost u postojanje Boga i sumnju u temeljne postavke crkvenog učenja, koji su samostalno, bez utjecaja, formirali svoj odnos prema religiji, te koji ne smatraju da je Katolička crkva »jedini istinski moralni autoritet u ovoj zemlji«, a drže da se Crkva danas »previše miješa u politiku«. Ovoj dimenziji religijskog identiteta također su skloniji ispitanici kojima nije važan osjećaj pripadnosti određenoj crkvi ili vjerskoj zajednici, te koji ističu kako njihova vjerska zajednica ne zadovoljava njihove potrebe za »smislom života« i »shvaćanjem sebe«.

I na kraju, **socijalno-asketskoj dimenziji** religijskog identiteta skloniji su ispitanici »sigurni« u postojanje Boga, koji se smatraju »religioznima u skladu s crkvenim učenjem« i samim tim prihvaćaju crkveno učenje, te drže da je Katolička crkva »jedini istinski moralni autoritet u ovoj zemlji«. Oni ističu i važnost pripadnosti određenoj crkvi ili vjerskoj zajednici i zadovoljavanje potreba »smisla života« i »shvaćanja sebe« unutar vjerske zajednice.

Tablica 15 – Korelacije dimenzija religijskog identiteta i nekih religijskih varijabli

	Faktor 1	Faktor 2	Faktor 3	Faktor 4
Uvjerenje o postojanju Boga	-.428**		.109**	-.152**
Pohađanje religijskih obreda	.414**	.185**		
Samoprocjena religioznosti	-.491**	-.300**		-.095**
Odnos prema crkvenom učenju	-.472**	-.080**	.129**	-.194**
Čimbenici utjecaja	-.313**	-.078**	.148**	
KC jedini moralni autoritet	.375**	.138**	-.099**	.088**
Crkva previše u politici	-.202**	-.264**	.140**	
Osjećaj nacionalne pripadnosti	.271**			
Osjećaj pripadnosti crkvi	.482**	.083**	-.137**	.156**
Smisao života	.451**	.136**	-.167**	.130**
Shvaćanje sebe	.458**	.181**	-.164**	.108**

**p<0.1

POVEZANOST ODREDNICA RELIGIJSKOG IDENTITETA I SOCIO-EKOLOŠKIH ORIJENTACIJA

Razvoj modernog društva bitno je utemeljen u ideji linearnog napretka koja, prvotno proizašla iz kršćanske eshatologije, svoje praktično ostvarenje pronalazi u novovjekovnom shvaćanju prirode. »Moderno doba«, na čijim »ostacima« zapadni svijet neokolonijalnim pristupom pokušava održati dominantne obrasce moći, karakterizira specifičan odnos prema prirodi gdje se ljudsko biće postavlja kao samosvjesni djelatni subjekt, a priroda kao objekt ljudske djelatnosti i iskorištavanja. Jedan od autora koji je znatno utjecao na konstrukciju takvog odnosa prirodnog i ljudskog je i Rene Descartes koji prirodu određuje kao *res extensa* (protežna stvar), a ljudsko biće kao *res cogitans* (misleća stvar). Evidentnost je za Descartesa kriterij istine, ono što smatramo evidentnim mora biti jasno i razgovjetno (*clare et distincte*) i ako je takvo onda je istinito. Dakle, spoznaja stvari je moguća ako se one jasno i razgovjetno predočavaju, no »kvalitativne osobine vanjskih objekata po Descartesu su samo nešto subjektivno, što realno ne pripada objektima, pa je sve osjetilno kvalitativno za njega samo nešto kaotično, mutno i nejasno, dakle samo privid i zabluda, kao proizvod naše mašte, čega razum treba da se oslobodi upravo svojom metodom. Stoga ono, što se jasno i razgovjetno može spoznati na vanjskim stvarima (tijelima), jesu samo njihova kvantitativna određenja i njihovi matematski, geometrijski odnosi« (Kangrga, 1983:28–29). Izvanjski predmeti oslobođeni su bilo kakvih kvalitativnih karakteristika, oni postaju geometrijske točke u prostoru. I sama materija je za Descartesa geometrijski prostor koji ima samo jednu karakteristiku, a to je protežnost. Ako materiju izjednačimo s prirodom, onda postaje jasno da se pojam prirode bitno reducira na »jedan u sebi realno zaključen tjelesni svijet koji je principijelno bitno po sebi matematička priroda dana u formulama i koja se tek formulama može interpretirati« (Afrić, 1989:35).

U okviru »modernističkog projekta« priroda postaje »poredani slijed datosti, poredana sveza vrijednosnih veličina« (Posavec, 1980:11), koju možemo dohvatiti matematičkim mišljenjem. Priroda označava područje korisnosti, odnosno područje za zadovoljavanje ljudskih potreba (Urbančić, 1980:25). Ljudsko biće kao »biće koje misli« dominira nad prirodom koja »ne misli«. Održivost prirode postaje smisljena u granicama mogućnosti zadovoljavanja ljudskih potreba. Ljudsko biće misli prirodu unutar razumom propisanih zakona (Matić, 1989:28), a pomoću tehnološkog sustava iz prirode proizvodi materijalna dobra. Razum postaje jedino univerzalno načelo života koji se shvaća kroz mogućnosti razvoja (Kalanj, 1994:100).

»Novo doba« nastalo je težnjom ljudskog bića da prirodom ovlada i podvrgne ju svojim potrebama. Napredak ljudske vrste postaje napredak u ovladavanju prirodom, putem racionalne spoznaje utemeljene u novovjekovnoj znanosti. Razvojem modernog društva taj napredak je sve više posredovan znanstveno-tehničkim dostignućima i mjerjen ekonomskim pokazateljima. Važnost ekonomskih pokazatelja u mjerenju napretka bitno dolazi do izražaja nakon drugog svjetskog rata, razvojem potrošačkog društva. Stavljajući se težište na kupovnu moć, porast BNP-a i općenito se ističu materijalne vrijednosti linearno shvaćenog napretka. No, nakon velike naftne krize početkom sedamdesetih godina 20. stoljeća i rastuće ekološke problematike, potaknute i izvještajima Rimskog kluba, ovako shvaćen napredak postaje upitan (Fetscher, 1989:27).

Primjetna je određena povezanost između pojave ekoloških pitanja i postmodernog stanja društva. Ta povezanost ne očituje se samo u vremenskoj blizini prvih radova koji tematiziraju ova područja, već i u društveno–povijesnom kontekstu druge polovice prošlog stoljeća. Ako postmoderno stanje društva, slijedeći Lyotarda, odredimo raskidom s logikom stalnog napretka, onda možemo reći da je takvo određenje dobilo svoju društvenozbiljsku potvrdu upravo na području ekologije. Krajem sedamdesetih godina prošlog stoljeća postaje jasno da je ljudska intervencija u prirodu, posredovana tehno–znanstvenim sustavom, nepovratno uništila veliki dio prirodnih resursa i prijeti daljnjim uništavanjem. No, put od spoznaje da je ljudski odnos prema prirodi doveo do globalnih opasnosti, do spoznaje kako takav odnos promijeniti, nije niti jednostavan niti kratak. U tom promišljanju globalnih strategija daljnjeg razvoja, u uvjetima ograničenih prirodnih resursa, velikih klimatskih promjena, siromaštva, gladi, i globalnog terorizma, kao da se svojevrsni relativizam i površnost, svojstven postmodernom stanju, prenosi i na područje ekološke problematike.

Sredinom sedamdesetih godina 20. stoljeća javlja se pojam **održivog razvoja** koji početkom devedesetih postaje vodeća paradigma društvenog razvoja. Takav razvoj bi »osiguravao zadovoljavanje sadašnjih potreba, ne dovodeći u pitanje sposobnost budućih generacija da zadovolje svoje potrebe«. Unutar održivog razvoja traži se određeni balans između aktivnosti i sadržaja, gdje niti jedna aktivnost ne bi trebala ugrožavati aktere ili sadržaj na koji se odnosi. Konferencija održana u Ottawi 1986. godine navodi sljedeće uvjete za održivi razvoj: integracija očuvanja i razvoja, zadovoljavanje osnovnih ljudskih potreba, ubrzavanje jednakosti i socijalne pravednosti, zaštita društvenog samoodređenja i kulturne različitosti, te održanje ekološkog integriteta (Cifrić, 1994.)

Neki pak autori smatraju da je ideju napretka zamijenila ideja opstanka. Ideja napretka proizlazi iz jednog društva oskudice koje nestaje i umjesto kojeg se pojavljuje društvo blagostanja, te izvorni smisao ideje napretka – emancipacija pojedinca od društva i društva od zarobljenosti prirodom – gubi svoj značaj (Cifrić, 1994.) Unutar društva blagostanja ideja napretka se pretvara u mit industrijalizma (Kalanj, 1994.) kojim se pokušava legitimirati i održati postojeće stanje.

Zanimljivo je i da se problem razvoja, koji je ipak puno bliži razvijenim zemljama Zapada, prikazuje kao globalni problem, te su i moguće strategije budućeg razvoja usmjerene globalno. Nerazvijenima se nude rješenja koja uglavnom proizlaze iz problema razvijenih zemalja, što nerazvijene dovodi u krajnje nepovoljan položaj. S tim u vezi, Bauman smatra da se stvarna moć koja tvori uvjete pod kojima ljudi danas žive kreće u globalnom prostoru, dok su institucije političkog djelovanja ostale lokalne. Time se procesi globalizacije »lokalnom stanovništvu« predstavljaju kroz sučeljavanje sa zadatkom koji bitno nadilazi njihove mogućnosti: kako pronaći lokalna rješenja za globalne kontradikcije (Bauman, 2003.).

Faktorskom analizom na instrumentu od dvanaest tvrdnji koje u našem istraživanju obuhvaćaju područje socio–ekoloških orijentacija dobivena su tri faktora (latentne dimenzije) socio–ekoloških orijentacija: **antropocentrizam**, **naturalizam** i **tehnizam**. Antropocentrizam je stajalište, svjetonazor koji ljudsko biće i ljudski život postavlja kao središte i svrhu svjetskog zbivanja koje se u svojoj cjelini odnosi samo na ljudsko biće. Antropocentrizam postavlja ljudsko biće kao »mjeru svih stvari« (Filipović, 1984). Unutar ove koncepcije jedino ljudska vrsta posjeduje vrijednost po sebi, unutrašnju, intrinzičnu vrijednost. U literaturi se uglavnom iznosi kako se korijeni antropocentri-

stičkog stajališta nalaze u samim temeljima zapadnog svijeta: grčkoj filozofiji (i kasnije novovjekovnoj filozofiji, posebno kod Francisa Bacona i Rene Descartesa) i židovsko-kršćanskoj misli (Cifrić, 1989; Kim, 1992; Kalanj, 1995). Prvi dio mogućeg utemeljenja antropocentrizma smo kratko naznačili, a drugi proizlazi iz Genesis (Knjige postanka): »I reče Bog: 'Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična, da bude gospodar ribama morskim, pticama nebeskim i stoci – svoj zemlji – i svim gmizavcima što puze po zemlji!'« (Gen. 1,26), te »I blagoslovi ih Bog i reče im: 'Plodite se i množite i napunite zemlju, i sebi je podložite ...« (Gen. 1,28). Kritika kršćanstva u tom smislu proizlazi i zbog utjecaja na oblikovanje ideje napretka kao kvantitativnog i linearnog rasta (Fetscher, 1989:83–84; Cifrić, 1992:60). Analiza više ili manje argumentiranih ekoloških kritika novovjekovne filozofije i židovsko-kršćanske tradicije, pak, prelazi okvire ovog rada. No jasno je da se uzroci prijemnosti »modernističkog projekta«, kako u ekologiji tako i na drugim područjima, traže u samim temeljima tog »projekta«.

Naturalizam je stajalište koje pretpostavlja intrizične vrijednosti cjelokupnog živog svijeta (ljudskog, biljnog, životinjskog). Ljudska vrsta jedna je od živih vrsta na Zemlji, priroda predstavlja temelj ljudskog razvoja koji mora biti ograničen očuvanjem ekološke ravnoteže (Cifrić, 1989:289). Naturalizam predstavlja ontološku paradigmu alternativnu zapadnom filozofsko-teološkom dualizmu (Tierney, 2001:137). I na kraju, tehnicizam označava stajalište po kojem »tehnički sustavi određuju osnovne ciljeve sveukupnog razvoja, tendencije strukturnih promjena u društvu i prirodi« (Cifrić, 1990:29).

Tablica 16 – Matrica varimax faktora

	Faktor 1	Faktor 2	Faktor 3
Čovjek je apsolutni gospodar prirode u kojoj živi i prema njoj se smije odnositi prema vlastitoj volji.	.612		
Iskonsko je pravo čovjeka da iskorištava prirodna dobra prema vlastitoj volji.	.775		
Čovjek kao najrazvijenije biće na Zemlji treba odlučivati o sudbini sveg biljnog i životinjskog svijeta.	.652		
Čovjek je gospodar Zemlje na kojoj živi, te smije neograničeno upotrebljavati sve što se nalazi na njoj.	.780		
Čovjek je samo jedno od prirodnih bića i mora se podčinjavati prirodnim zakonima.		.729	
Društveni razvoj treba biti podređen zakonima prirode.		.719	
Očuvanje prirode ima prednost pred svim drugim zadaćama društva.		.556	
Čovjek je samo jedno od bića na Zemlji i potpuno je ovisan o njezinim uvjetima i zakonitostima prirode.		.754	
Razvoj tehnike donosi čovječanstvu nove blagodati i uživanja.			.765
Danas čovjek potpuno kontrolira i najsuvremeniju tehnologiju i time sprečava moguće nesreće.			.579
Jedino tehnika može osigurati čovječanstvu bolje perspektive.			.632
Suvremena tehnika ima mnogo više pozitivnih nego negativnih osobina.			.779

Ekstrahirani faktori tumače 52.1% varijance.

Korelacije faktorskih struktura religijskog identiteta i socio–ekoloških orijentacija u hrvatskom društvu pokazuju da su ispitanici skloniji **tradicionalnoj i spolno moralnoj** dimenziji religijskog identiteta skloniji i koncepciji socio–ekološke orijentacije koju smo nazvali **antropocentrizam**. Također, ovoj socio–ekološkoj orijentaciji skloniji su i ispitanici manje skloni **individualističkoj** dimenziji religijskog identiteta. **Naturalizmu** su skloniji ispitanici skloni **tradicionalnoj i socijalno asketskoj** dimenziji religijskog identiteta, dok su oni manje skloni **tradicionalnoj, spolno moralnoj i socijalno asketskoj** dimenziji religijskog identiteta skloniji **tehnicizmu**.

Tablica 17 – Korelacije faktorskih struktura ekoloških orijentacija i dimenzija religijskog identiteta

	Religijski identitet – tradicionalno vjerovanje	Religijski identitet – spolni moral	Religijski identitet – individualnost	Religijski identitet – socijalna askeza
Antropocentrizam	.092**	.089**	-.128**	
Naturalizam	.099**			.125**
Tehnicizam	-.089**	-.125**		-.083**

**p<0.1

Korelacije faktorskih struktura socio–ekoloških orijentacija i odabranih religijskih varijabli pokazuju da su **antropocentrizmu** skloniji ispitanici koji »redovito« pohađaju religijske obrede i mole, »u potpunosti« prihvaćaju crkveni nauk, a kao ključni čimbenik u formiranju svog odnosa prema religiji ističu obitelj. Također, ovoj socio–ekološkoj orijentaciji skloniji su ispitanici koji osjećaj pripadnosti crkvi smatraju važnim, drže da je Katolička crkva »jedini istinski moralni autoritet u ovoj zemlji«, te ističu kako unutar svoje vjerske zajednice ispunjavaju potrebu za »smislom života« i »shvaćanjem sebe«. **Naturalizmu** su skloniji ispitanici koji izražavaju sigurnost u postojanje Boga, redovito mole, potpuno prihvaćaju crkveno učenje, slažu se da je Katolička crkva »jedini istinski moralni autoritet u ovoj zemlji« i ističu da im njihova vjerska zajednica ispunjava potrebu »davanja smisla životu«. **Tehnicizmu** su pak skloniji oni koji se smatraju »religioznima na svoj način« i samostalno su formirali svoj odnos prema religiji. Ispitanici skloniji **tehnicizmu** ne slažu se da je Katolička crkva »jedini istinski moralni autoritet u ovoj zemlji«, osjećaj pripadnosti crkvi ne smatraju važnim, a vjerska zajednica im ne ispunjava potrebe »davanja smisla životu« i »shvaćanja sebe«.

Tablica 18 – Korelacije faktorskih struktura ekoloških orijentacija i odabranih religijskih varijabli

	Antropocentrizam	Naturalizam	Tehnicizam
Uvjerjenje o postojanju Boga		-.092**	
Pohađanje religijskih obreda	.087**		
Samoprocjena religioznosti			.143**
Molitva	.080**	.089**	
Odnos prema crkvenom učenju	-.119**	-.084**	
Čimbenici utjecaja	-.086**		.117**
KC jedini moralni autoritet	.129**	.093**	-.192**
Osjećaj pripadnosti crkvi	.147**		-.181**
Smisao života	.127**	.141**	-.091**
Shvaćanje sebe	.154**		-.089**

**p<0.01

Povezivanje latentnih dimenzije socio–ekoloških orijentacija i religijskog identiteta, kao i odabranih religijskih obilježja pokazuje kako sa stajališta religioznosti i religijskog identiteta u hrvatskom društvu ne postoje jasne razlike između ekoloških orijentacija antropocentrizma i naturalizma. Naime, ispitanici koji se smatraju religioznima u skladu s religijskom tradicijom, a pod tim se uglavnom misli na kršćansku tradiciju, te svoj religijski identitet temelje upravo na tim dimenzijama, podržavaju i antropocentrizam i naturalizam. S druge strane, oni koji su bliži individualističkom pristupu religiji skloniji su tehnicizmu.

ZAKLJUČAK

Smatramo kako sliku društvenog života suvremenog hrvatskog društva bitno karakterizira stanje anomalije koje, među ostalim, onemogućava odnose konstituiranja društvenog identiteta. Svakodnevno sučeljavanje idealtipskog okvira društvene zajednice i praktičnog društvenog djelovanja donosi niz prijevora i nesigurnosti u smislu daljnjeg društvenog razvoja. Ako prihvatimo da su za ljudsko biće, njegov osobni i društveni identitet, bitna četiri odnosa: odnos prema sebi, prema drugim ljudima, spram prirode i prema Bogu (Kirn, 1992:271), onda postaje jasno da sadašnje stanje hrvatskog društva i njegov formalno pravni okvir (država) još uvijek ne omogućavaju potpunije konstituiranje naznačenih odnosa. No, s druge strane, nužno je upozoriti da teoretska stajališta o kretanjima društvenih i religijskih promjena ponekad nisu u skladu s rezultatima empirijskih istraživanja, odnosno »empirijska slika stanja« ne podupire »teoretsku«. Takva diskrepancija između »teoretskog« i »empirijskog«, naravno, može značiti najmanje dvije stvari: Prvo, da pojedini teoretski pristupi više nisu primjereni za suvremene društvene (i druge) procese, i Drugo, da mjerni instrumenti koji se primjenjuju u empirijskim istraživanjima ne obuhvaćaju ključne čimbenike društvenih, religijskih i drugih promjena. Osim uvriježenih koncepcija modernizacije i (de)sekularizacije, globalizacije i individualizacije, u daljnjim empirijskim istraživanjima smatramo nužnim uključiti i područja bioetike, civilne religije (ili religija), te religijskih oblika povezanih s računalnom tehnologijom.

S obzirom na pitanja konfesionalne pripadnosti, religioznosti u širem smislu, i religijskog identiteta, rezultati istraživanja »Modernizacija i identitet hrvatskog društva« pokazuju visok postotak izjašnjavanja konfesionalne pripadnosti (93,9%), visoko izraženu sklonost mišljenju da »Bog postoji« (89,4%), te prihvaćanju i slaganju s crkvenim učenjem (72,7%). Također, rezultati pokazuju relativno visok postotak »redovitih« odlazaka na religijske obrede (24,5% tjedno jednom i češće), koji se tijekom posljednjih deset godina uglavnom kreću od 25% do 30%. Nadalje, pregled »elemenata vjerovanja«, s obzirom na dominantnu kršćansku religiju, pokazuje očekivano stanje u kojem većina ispitanika, s određenim odmacima, iskazuje »apsolutno vjerovanje« u temeljne postavke kršćanstva. Naznačeni odmaci odnose se na činjenicu da gotovo četvrtina ispitanika (23,6%) iskazuje »apsolutno vjerovanje« u radiesteziju i bioenergiju, petina ispitanika (20,7%) iskazuje »apsolutno vjerovanje« u to da »postoje ljudi koji mogu baciti urok ili prokletstvo«, a nešto manji broj (18,5%) ih »apsolutno vjeruje« u reinkarnaciju, odnosno ponovno rađanje na ovom svijetu. Ove rezultate teško je jednoznačno obrazložiti. Znače li oni jačanje utjecaja »istočnih religijskih tradicija« u hrvatskom društvu, ili pak svojevrsni »povratak« elementima pučke religioznosti, ili nešto treće, ostaje analizirati u sljedećim istraživanjima. S obzirom na »samoprocjenu

religioznosti« primjetan je relativno visok postotak ispitanika koji se smatraju »religioznima na svoj način« (42,2%), što ukazuje na određeni utjecaj procesa individualizacije. No, zanimljivo je da rezultati istraživanja iz 1997. godine (Aračić, Črpić, Nikodem, 2003.) na istom pitanju pokazuju 53,3% onih koji se smatraju »religioznima na svoj način«, i 31,2% »religioznih u skladu s crkvenim učenjem« prema sadašnjih 45,4%. Znači li to smanjivanje utjecaja procesa individualizacije na »područje religioznosti« i jačanje procesa »retradicionalizacije« u hrvatskom društvu? Jasno je da odgovor na to pitanje nije moguće dati oslanjajući se samo na jedan podatak, na temelju kojeg možemo jedino utvrditi povećanje broja onih koji se smatraju »religioznima u skladu s crkvenim učenjem«. Analiza konstituirajućih elemenata religijskog identiteta pak pokazuje kako su za religijski identitet u Hrvatskoj najvažniji »pomaganje drugima« (96,7%), »vjerovanje u Boga« (94,2%), »život prema 10 Božjih zapovijedi« (82,7%), »skroman život« (77,2%), »redovita molitva« (69,5%) i »osobni izbor u što treba vjerovati« (68,7%). Većina ispitanika smatra da »nekorištenje umjetnih metoda zaštite od začeca« (67,4%) i »suzdržavanje od spolnih odnosa prije braka« (66,4%) nisu bitni elementi njihovog religijskog identiteta.

Povezivanje dimenzija religioznosti i religijskog identiteta sa socio-ekološkim orijentacijama antropocentrizma, naturalizma i tehnicizma pokazalo je bliskost tradicionalne dimenzije religioznosti i religijskog identiteta s antropocentrizmom i naturalizmom, te individualističke dimenzije religijskog identiteta s tehnicizmom. Ti rezultati sugeriraju dva moguća zaključka: Prvo, sa stajališta religijskog identiteta, koji u suvremenom hrvatskom društvu uglavnom ima obilježja religijske tradicionalnosti, ne postoji jasno razlikovanje između koncepcija antropocentrizma i naturalizma, i Drugo, tehnološkoj orijentaciji, koja proklamira »novu društvenost« i »novu religioznost« s pomoću interaktivnosti ljudskog bića i stroja (računala), bliži je individualizam u religijskom smislu. Takva povezanost je očekivana jer upravo je dominirajući tehnološki sustav otvorio prostor rastvaranju temeljnih uporišta identifikacijskih procesa. Kad se jednom uništi prirodni habitus, onda je ljudsko biće »osuđeno« na lutanje bez jasno određenog identiteta (Bauman, 2004:12). U tom smislu, smatramo kako je možda i ključno pitanje možemo li u tom lutanju tražiti i otkriti uvjete Dobrog života, kako za sebe i svoje ljudske Druge, tako i za ostali živi svijet?

LITERATURA

- Acquaviva, S., Pace, E. (1996). *Sociologija religija, Problemi i perspektive*. Zagreb: Societas.
- Afrić, V. (1989). Znanost i ugrožavanje prirodne sredine. U: Cifrić, I. (ur.) *Ekološke dileme*. Zagreb: Sociološko društvo Hrvatske. 31–43.
- Aračić, P., Črpić, G., Nikodem, K. (2003). *Postkomunistički horizonti, Obrisi sustava vrijednosti i religijskih orijentacija u deset postkomunističkih zemalja*. Đakovo: Diacovensia.
- Aračić, P., Nikodem, K., Šanjek, F. (2001). Kroatien – Eine religiöse Kultur. U: Prudky, L., Aračić, P., Nikodem, K., Šanjek, F., Zdaniewicz, W., Tomka, M., *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Tschechien, Kroatien, Polen*. Ostfildern, Wien: Schwanenverlag AG. 123–223.
- Bahtijarević, Š., Vrcan, S. (1975). *Manifestacija religioznog ponašanja stanovnika zagrebačke regije I*, Zagreb: IDIS.
- Bahtijarević, Š. (1985). *Religijska situacija na području zagrebačke regije*. Zagreb: IDIS.

- Baudrillard, J. (2001). **Simulakrumi i simulacija**. Karlovac: Naklada DAGGK.
- Bauman, Z. (1996). From Pilgrim to Tourist—or a Short History of Identity. U: Hall, S., du Gay, P. (ur.), **Questions of Cultural Identity**. London: Sage. 18–37.
- Bauman, Z. (2003). **Liquid Love, On the Frailty of Human Bonds**. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2004) **Identity, Conversations with Benedetto Vecchi**. Cambridge: Polity Press.
- Bradley, H. (1996). **Fractured Identities, Changing Patterns of Inequality**. Cambridge: Polity Press.
- Cifrić, I. (1989). **Socijalna ekologija, Prilozi zasnivanju discipline**. Zagreb: Globus.
- Cifrić, I. (1990). **Ekološka adaptacija i socijalna pobuna**. Zagreb: »Radničke novine«.
- Cifrić, I. (1992). Ekološka dimenzija biblijske misli. U: Cifrić, I. (ur.) **Razvoj, Pretpostavke i ekološka protuslovlja**. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo. 59–94.
- Cifrić, I. (1994). **Napredak i opstanak, Moderno mišljenje u postmodernom kontekstu**. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo i Zavod za sociologiju filozofskog fakulteta.
- Cifrić, I. (2000). Percepcija nekih odnosa crkve i države i uloge crkve i religije u društvu. **Sociologija sela**. God. 38. Br. 1–2, Zagreb. 227–254.
- Davie, G. (1994). **Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging**. Oxford: Blackwell.
- Davie, G. (1999). Europe: The Exception That Proves the Rule? U: Berger, P. (ur.) **The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics**. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center. 65–85.
- Davie, G. (2000). **Religion in Modern Europe, A Memory Mutates**. Oxford: University Press.
- Durkheim, E. (1982). **Elementarni oblici religijskog života**. Beograd: Prosveta.
- Ester, P., Halman, L., de Moor, R. (1994). **The Individualizing Society, Value Change in Europe and North America**. Tilburg: University Press.
- Europsko istraživanje vrednota – EVS 1999 – Podatci za Republiku Hrvatsku, Djelomično izvješće. (2000). **Bogoslovska smotra**. LXX, Br.2. 173–503.
- Fetscher, I. (1989). **Uvjeti preživljavanja čovječanstva, Je li još moguće spasiti napredak?** Zagreb: Globus.
- Filipović, V. (ur.) (1984). **Filozofijski rječnik**. Zagreb: NZMH.
- Giddens, A. (1991). **Modernity and Self-Identity, Self and Society in the Late Modern Age**. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1992). **The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies**. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (2003). **The Consequences of Modernity**. Cambridge: Polity Press.
- Hall, J.R. (2004). Apocalypse 9/11. U: Lucas, P.Ch., Robbins, Th. (ur.) **New Religious Movements in the 21st Century, Legal, Political, and Social Challenges in Global Perspectives**. New York: Routledge. 265–282.
- Hall, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora. U: Rutherford, J. (ur.) **Identity**. London: Lawrence and Wishart. 222–237.
- Hall, S. (1996). Introduction: Who Needs 'Identity'? U: Hall, S., du Gay, P. (ur.). **Questions of Cultural Identity**. London: Sage. 1–18.
- Jameson, F. (1991). **Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism**. London: Verso.
- Jary, D., Jary, J. (2000). **Sociology Dictionary**. Glasgow: HarperCollins Publishers.

- Jenkins, R. (1996). **Social Identity**. London, New York: Routledge.
- Kalanj, R. (1994). **Moderno društvo i izazovi razvoja**. Zagreb, Hrvatsko sociološko društvo i Zavod za sociologiju filozofskog fakulteta.
- Kalanj, R. (1994). **Modernost i napredak**. Zagreb: Antibarbarus.
- Kalanj, R. (1995). Descartesova krivnja. **Socijalna ekologija**, (4):4:319–330.
- Kalanj, R. (2003). Zov identiteta kao prijeporno znanstveno pitanje. **Socijalna ekologija**, (12):1–2:47–68.
- Kangrga, M. (1983). **Racionalistička filozofija**. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.
- Kirn, A. (1992). Od antropocentrične k ekocentričnoj etici. **Socijalna ekologija**, 1(3):271–287.
- Knoblauch, H. (2004). **Sociologija religije**. Zagreb: Demetra.
- Kroker, A. (2004). **The Will to Technology and the Culture of Nihilism, Heidegger, Nietzsche and Marx**. Toronto: University of Toronto Press.
- Liotard, J.F. (2002). **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marinović Jerolimov, D. (2000). Religijske promjene u tranzicijskim uvjetima u Hrvatskoj: promjene u dimenzijama religijske identifikacije i prakse. **Sociologija sela**, 38(1–2):43–80.
- Matić, D. (1989). Moderna znanost i novovjeka koncepcija prirode. U: Cifrić, I. (ur.) **Ekološke dileme**. Zagreb: Sociološko društvo Hrvatske. 23–31.
- Nikodem, K. (2001). Pretpostavke crkvenog djelovanja u izgradnji civilnog društva u Hrvatskoj. **Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije**, CXXIX, 11:727–732.
- Nikodem, K. (2003). Moderno društvo kao žtehničko društvo', Društveno–povijesna priprema razvoju neljudskih oblika života. **Nova prisutnost**, 29–43.
- Nikodem, K., Črpić, G. (1999). **Climate for Alternative Religiosity in Croatia**. Neobjavljeno izlaganje s Međunarodne konferencije ISORECEA IV. (International Study of Religion in Central and Eastern Europe), Budimpešta.
- Posavec, Z. (1980). Povijesno utemeljenje veze znanosti, tehnike i društva. **Znanost, tehnika, društvo. Politička misao**, 7–18.
- Robbins, Th. (2004). Introduction, Alternative Religions, the State, and the Globe. U: Lucas, P.Ch., Robbins, Th. (ur.) **New Religious Movements in the 21st Century, Legal, Political, and Social Challenges in Global Perspectives**. New York: Routledge. 1–27.
- Rogić, I. (2003). Hrvatski nacionalni identitet i društvene elite. U: Balaban, S. (ur.) **Hrvatski identitet u Europskoj uniji**. Zagreb: Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, Glas Koncila. 13–51.
- *** (1998). Socioreligijsko istraživanje Vjera i moral u Hrvatskoj, Djelomično izvješće. **Bogoslovska smotra**, LXVIII, 4:461–700.
- Stark, R. (2001). Gods, Rituals, and the Moral Order. **Journal for the Scientific Study of Religion**, 40(4):619–636.
- Tierney, N. (2001). The Evolutionary Self in Christian and Philosophical Perspectives. U: Runzo, J., Martin, N. M. (ur.) **Ethics in the World Religion**. Oxford: OneWorld Publications.
- Touraine, A. (1995). **Critique of Modernity**. Oxford Uk & Cambridge USA: Blackwell.
- Urbančić, I. (1980). Znanost i tehnika na prijelomu iz moderne u suvremenost. **Znanost, tehnika, društvo. Politička misao**, 22–38.
- Zrinščak, S. (1999). **Sociologija religije. Hrvatsko iskustvo**. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Pravni fakultet.
- Zrinščak, S., Črpić, G. (2004). Religioznost u Hrvatskoj. (U tisku).

RELIGIOUS IDENTITY IN CROATIA
DIMENSIONS OF RELIGIOUS IDENTITY AND SOCIO-ENVIRONMENTAL
ORIENTATIONS

Krunoslav Nikodem
Faculty of Philosophy, Zagreb, Department of Sociology

Summary

One of the key issues of modern world is the issue of identity. Religious affiliation and religiousness are therefore one of the most frequently mentioned fields of influence on the constitution and presentation of identity. The work is based on the results of empiric research 'Modernisation and Identity of the Croatian Society', carried out during the year 2004, using individual polling on the representative sample of the population of the republic of Croatia (N=1202). On the basis of the result of this research, and through different theoretical approaches, the author analyses the issue of religious identity and socio-environmental orientations. The basic hypothesis in this paper is that in the modern Croatian society there prevails a traditional dimension of religious identity that is based, above all, on making statements on confessional affiliation, believing in fundamental principles of the dominant religion (Christianity) and the religious practice. The relation between dimensions of religious identity and socio-environmental orientations shows the connection of a traditional dimension of religious identity and anthropocentrism and naturalism. Such circumstances suggest that from the standpoint of this dimension of religious identity there is no clear differentiation of the mentioned socio-environmental orientations. There is also established a connection between sexually moral dimension of religious identity and anthropocentrism, and socially ascetic dimension and naturalism.

Key words: *identity, religion, postmodern art, religious identity, socio-environmental orientation, modern Croatian society*

RELIGIÖSE IDENTITÄT IN KROATIEN
DIMENSIONEN DER RELIGIÖSEN IDENTITÄT UND SOZIALÖKOLOGISCHE
ORIENTIERUNGEN

Krunoslav Nikodem
Abteilung für Soziologie, Philosophische Fakultät, Universität Zagreb

Zusammenfassung

Eine der Schlüsselfragen der zeitgenössischen Welt ist die Identitätsfrage. Die Religionszugehörigkeit und Religiosität sind wiederum wichtige Einflussbereiche bei der Herausbildung und Darstellung der Identität. Diese Arbeit beruht auf den Ergebnissen der empirischen Studie "Modernisierung und Identität der kroatischen Gesellschaft", die 2004 durch individuelle Befragung an einer repräsentativen Stichprobe der Bevölkerung der Republik Kroatien durchgeführt wurde (N=1202). Aufgrund der Ergebnisse der angegebenen Studie und anhand von unterschiedlichen theoretischen Ansätzen wird in dieser Arbeit die Frage der Religionsidentität in der zeitgenössischen kroatischen Gesellschaft analysiert sowie das Verhältnis der Dimensionen Religionsidentität und sozialökologische Orientierungen. Die Grundhypothese ist die, dass in der kroatischen Gesellschaft die traditionelle Dimension der Religionsidentität vorherrscht, die vor allem auf dem Bekenntnis der Religionszugehörigkeit, auf dem Glauben an die Grundprinzipien der dominanten Religion (des Christentums) und auf der Religionspraxis beruht. Das Verhältnis zwischen den Dimensionen der Religionsidentität und sozialökologischer Orientierungen zeigt, dass die traditionellen Dimensionen der Religionsidentität mit Anthropozentrismus und Naturalismus verbunden sind. Ein solcher Sachverhalt weist darauf hin, dass vom Standpunkt dieser Dimension der Religionsidentität aus keine klare Differenzierung der angegebenen sozialökologischen Orientierungen besteht. Ermittelt werden konnte auch ein Zusammenhang zwischen der geschlechtsethischen Dimension der Religionsidentität und dem Anthropozentrismus sowie zwischen der sozial-asketischen Dimension und dem Naturalismus.

Grundausrücke:

Identität, Religion, Postmoderne, Religionsidentität, sozialökologische Orientierungen, zeitgenössische kroatische Gesellschaft