

Jakov Jukić

ANTROPOLOGIJA VJERSKE RAVNODUŠNOSTI

Uvod - paradoks i metode

Možda nema tako teška i složena problema u području religijske teologije i prakse kao što je onaj o vjerskoj ravnodušnosti. Zato ga mnogi — kad to naravno mogu — lukavo mimoilaze i preskaču. Kad bi netko uspio kompjutorski izračunati broj objavljenih radova o ateizmu ili političkoj teologiji, s jedne strane, i usporediti ga s brojem napisanih radova o vjerskoj ravnodušnosti, s druge, ostao bi zacijelo silno iznenađen. O našoj se temi, naime, dade nabrojiti jedva desetak ozbiljnijih studija, dok o ateizmu ili političkoj teologiji ima na tisuće tiskanih naslova. Ni golema *Enciklopedija religija* u šest svezaka — koju je uredio A. Di Nola — ne poznaje taj pojam. U djelu F. Heilera i drugih fenomenologa uopće nije razrađena problematika vjerske ravnodušnosti. Slično je i s Konigovim *Rječnikom religija*. U najnovijem pak popisu stručne religijske literature koju je izradio L. M. Kaprinski također ćemo uzalud tražiti knjigu ili članak o vjerskoj indiferenciji. Takve knjige ili članka tamo jednostavno nema.¹

Paradoks postaje još očitiji kad znamo kako se dramatično danas raspravlja o religioznoj ravnodušnosti. Za mnoge je ona predstavljena čak kao do kraja radikalizirani ateizam.² Naime, ateizam još može biti neka religija, ali vjerska ravnodušnost nikada. To je potpuno ishlapljenje sakralne dimenzije, njezina konačna praznina. Ravnodušnost je odsutnost Boga, ateizam ne. Mjesto da bude zanijekan, osporen, istjeran, odbačen ili ubijen — u smislu F. Nietzschea i drugih borbenih ateista — ovdje je Bog jednostavno proglašen nepoznatim. U religioznoj indiferenciji Bog nije samo prestao biti nazočan nego je također stalno postao odsutan. A to nije ista stvar. Nezainteresiranost spram pitanja religije u zbiljnosti je prestanak svakog traženja zadnjeg značenja ljudske egzistencije. To se smatra uzaludnim, bespredmetnim, suvišnim, nepotrebnim trudom koji samo oduzima dragocjeno vrijeme i kviri dobro zemaljsko raspoloženje.

Ne bi trebalo ulaziti u razloge spomenuta rascjepa između važnosti teme i opsega njezine obrade. Čini se da je istini najbliža tvrdnja o neraščišćenosti nadležstva u metodi. Ako je vjerska ravnodušnost potpuna, onda ona zapravo više i ne spada u predmet religiozna istraživanja. To je sad već neki izrazito svjetovni obzor, pa se ne vidi što bi tu još imali raditi teoretičari religije. Stvar se, međutim, može postaviti sasvim obrnuto i pitati nije li upravo odsutnost religije najveći izazov i zagonetka za

¹ L. M. KAPRINSKI, *The Religious Life of Man. Guide to Basic Literature*, London 1978., str. 399.

² G. GIRARDI, „Fondamenti teoretici degli ateismi contemporanei“, u zborniku *L'ateismo contemporaneo*, Torino 1969., vol. III., str. 21-22.

religiozna čovjeka. Ravnodušnost spram svetoga često više obeskrepljuje vjeru nego sam ateizam, što se našem naraštaju sve razvidnije otkriva.

Tome teškom i zahtjevnom problemu valja pristupiti interdisciplinarno i pluralistički: sa stajališta biblijske znanosti, teologije, filozofije, sociologije, psihologije, povijesti. To mi danas ovjđe činimo. Moja bi zadaća bila da vjersku ravnodušnost pokušam premisliti s religiozna motrišta. Nema sumnje daje religija povijesna zbiljnost, pa je onda to i njezina ravnodušnost kojoj čovjek može prići dok traži sveto, a ipak se istodobno od njeza udaljuje. Zato je naš pristup antropološki, ali u smislu religijske antropologije. Metoda će biti fenomenološka, koja bit — *eidos* — traži u sakralnim pojavama. Religijsko događanje treba razumjeti na religiozni način, bolje reći, u duhu čovjeka koji doista vjeruje.³ To je opet uvjet da bi vjerska ravnodušnost uopće ušla u krug razložna zanimanja religijske znanosti.

U tri poglavlja našega ogleđa potruditi ćemo se ponuditi pregršt neobaveznih teza i domišljenih slutnji. U prvom poglavlju bit će riječ o vjerskoj ravnodušnosti u religijskim društvima; u drugom o vjerskoj ravnodušnosti u svjetovnim društvima i na kraju, u trećem o vjerskoj ravnodušnosti u kriznim društvima.

Vjerska ravnodušnost u religijskim društvima

Sigurno da će u prvi mah tvrdnja o rasprostranjenosti vjerske ravnodušnosti u religijskim društvima izazvati opravdane prigovore. Otkud sad ta prijeporna i čudnovata zamisao da religiozni osjećaji mogu slabiti u poretku gdje prisutnost Crkve prožima život svih ustanova i osoba. Ideja zaista protuslovna, ali moguća. A baš protiv gore spomenutih očitosti fenomenologija usmjerava svoju sumnju. Ona se, nairne, ne brine toliko o činjenicama koliko o značenju koje ljudi pridaju tim činjenicama. Zato je fenomenologija poglavito znanost o religioznom značenju pojedinih pojava.⁴

U tom svjetlu treba sada pokušati opisati naličje srednjovjekovna kršćanstva, a ne samo njegovo lice. Mogli bismo kao primjer uzeti islamizam⁵ — koji je po svojim obilježjima još tipičniji — ali radije ostanimo kod kršćanstva jer nam je bliže i poznatije.

Od svojih početaka kršćanstvo ne slijedi crtu uzlaza; ono ne ide od manje savršenog prema savršenijem stanju. Srednjovjekovne kronike pune su svjedočanstava o dubokoj religioznosti naroda, ali također o njegovim ispadima nevjerovanja, ravnodušnosti i skepticizma. Klasičnoj viziji „vijeka vjere“, sjedne strane, i „moderne nevjere“, s druge, treba suprostaviti realistički prizor povijesne nestalnosti i izmjenjivanja: u XII. i XIII. st. hereze, u XIV. i XV. st. neredi u Crkvi, ratovi i epidemije, u XVI. st. krize i metež, u XVII. st. skepticizam. Katolički povjesničari prosvjeduju protiv idilične slike srednjovjekovna kršćanstva, iako u isto vrijeme izražavaju poštovanje prema civilizatorskoj ulozi Crkve, koja je golema i neosporna. Stoga treba reći da je iskaz o „sveopćoj i gorljivoj vjeri starih vremena“ zapravo mit, nastao u Fran-

³ J. C. BLEEKER, *The Sacred Bridge, Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden 1963., str. 25-33.

⁴ W. B. KRISTENSEN, *The Meaning of Religion, Lectures in the Phenomenology of Religion*, The Hague, 1960., str. 9.

⁵ Ne treba podcijeniti ni utjecaj kršćanstva na učenje sufizma. M. MOLE, *Les mystiques musulmans*, Paris 1965., str. 8.

cuskoj poslije revolucije 1789. godine, a predočen u predrasudi daje do XIX. stoljeća kršćanstvo vladalo na svim područjima, u svim klasama i kod svih generacija.⁶ Doista, u prošlosti je postojala vrlo moćna kršćanska tradicija koju su podržavale jake institucije, ali jednako i tradicija indiferentizma, pa premda na izgled manje živa od prve, ona je demantirala svaki priziv na svaršenstvo vjerskoga života u prošlosti.

Ako je postojalo neko opiranje kršćanstvu izvana, ostaje još uvijek otvoreno pitanje koliko je to isto kršćanstvo zaista kršćanski živjelo svoju vjeru u vlastitim redovima. U to vrijeme Crkva posjeduje religiozni monopol i vremenitu moć, ali može li se zato tvrditi da je narod kristijaniziran? Prema mišljenju Le Brasa, vjerske radnje bile su obavljane u ozračju trostruka utjecaja; Crkve, države i društva. Premda se, u širem smislu, može govoriti o crkvenoj juridičkoj prisili, arhivi duhovnih stolova pokazuju rijetkost takvih slučajeva. Nešto je, međutim, određenija državna prisutnost u crkvenim poslovima, doduše na posredan način. Država se nije brinula o izvršavanju nedjeljnih i blagdanskim vjerničkih dužnosti, ali je u te dane osiguravala red u crkvi i mir pred crkvom, zabranjivala krčmarima primati goste u vrijeme vjerske službe, smatrala nedopuštenim rad i trgovinu, sajmove i svjetovne zabave. Te odredbe nisu bile mrtvo slovo na papiru pa su kazne česte, ali novi prekršaji još učestaliji, što je dovelo do toga da su se župnici počeli žaliti na blagost sudskih odluka. Ako je crkvena prisila bila rijetka, a državna malo djelotvorna, društvena je prisila zacijelo najjača. Sela i obitelji uporno su branili svoje plemenske običaje, djedovske navike, duhovnu baštinu i sakralno pukuštvo.⁷ Obredna je praksa bila dio društvenih navika pa mnogi govore o izvanjskoj religioznosti koja je više običaj nego zrela i djelatna vjera, običaj koji uključuje odveć vanjskog sjaja, ali malo religijske kulture, egzistencijalne upitnosti i traženja transcendentnog spasa. U toj religiji ima mnogo praznovjerja i magije, daje se važnost oprostima, relikvijama, zavjetima, blagoslovu polja, životinja i predmeta; prevladavaju obredne pobožnosti koje žive u kultu svetica, tradiciji, svetkovinama seoskog zaštitnika, hodočašćima, ukazanjima, pokori, postu, legendama, pričama i sakralnom fanatizmu.

Religija je ovdje u funkciji društvene kohezije, a ne unutrašnje preobrazbe. Vjerske navike s vremenom postaju važnije od vjerska uvjerenja pa vanjski znakovi ostavljaju dojam potpune kristijanizacije naroda. Zato bi iz sadašnje povijesne udaljenosti trebalo s pravom pitati: je li to kršćanstvo zaista religija osvjedočenja ili vjerski običaj, da li je ono pokoravanje predaji ili produbljivanje osobne pobožnosti? Odgovor neće biti jednostavan, ali i najblaži stavlja u sumnju idiličnu sliku potpune kristijanizacije puka u prošlim vremenima.

Ovo sve nije izrečeno radi prijekora. U svojim višim stupnjevima savršenstva, kršćanstvo se doista teško dostiže. Kako ispuniti jasne zahtjeve Evandjelja: ljubiti neprijatelje, pružiti desni obraz kad te netko udari po lijevome, napustiti oca i majku, ženu i djecu, oprostiti onome koji te bije, iščupati oko koje s požudom pogleda ženu, podijeliti sve imanje siromasima. Kao daje Crkva naslutila svu krhkost ljudskog bića i njegovu nemoć u duhovnim stvarima pa je pustila narod na nađe vjerski oslo-nac na nižim razinama religiozna iskaza. Tako je obredna religija stvorena po mjeri

⁶ Le BRAS, *Etudes de sociologie religieuse. De la morphologie h la typologie*, Paris 1965., str. 780.; G. Le BRAS, „Déchristianisation, mot fallacieux“, u *Social Compass*, 10 (1963) br. 6., str. 445-452.

⁷ G. Le BRAS, *Etudes de sociologie religieuse, Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Paris 1955., str. 245-247.

palog i slabog čovjeka. Spomenuto se snižavanje razine svetoga ne zbiva samo u kršćanstvu nego gotovo u svim religijama. Ali i odabranici ostaju svuda vjerni visokim idealima svetoga. Prema indijskoj tradiciji, u redovničku zajednicu — zvanu *sanghe* — može ući samo onaj tko ima sina i napusti ga zauvijek. Inače bi samostani postali utočište usamljenika, a ne mjesta kušnje i žrtvovanja. Pripadnici nekih sljedbi u budizmu i džainizmu, koje propovijedaju potpuno nenasilje — *ahimsâ* — cijeli život stoje na istome mjestu da ne bi slučajno hodajući ugazili mrava ili koje drugo živo biće. Dapače, prije više od tri tisuće godina ljudi su već znali za razliku između kultne pobožnosti i etičke religioznosti. U egipatskoj *Knjizi mrtvih* spominje se ova ispovijed pokornika na *Zadnjem sudu*:

Nisam bio nepravedan prema ljudima
Nisam hulio na Boga
Nisam osiromašivao siromahe
Nisam ubijao
Nisam bližnjemu zla nanio
Čist sam, čist sam, čist sam.

U staroj hinduističkoj literaturi naveden je i ovaj zanimljiv tekst: „Grešniče, ne pokušavaj sakriti svoju vlastitu zloću, pretvaranjem, prividom, pokorom i zavjetima... Ni proučavanje *Veda*, ni milostinja, ni žrtva, ni odricanja, ni trpljenja, ni strogost ne mogu spasiti čovjeka kojemu je srce zlo.”

No vratimo se kršćanstvu. Vidjeli smo da je u njemu odveć velika vjernost obrednoj religioznosti uzrokovala neku vrstu ravnodušnosti spram temeljnih istina kršćanske vjere: dobrote, mirotvornosti, služenja, opraštanja, molosrđa i djelatne ljubavi. Poznati mističar Angelus Silesius usudio se napisati: „Malo je važno što se Krist rodio u Betlehemu, važnije je da se on rodi u tvojoj duši” (*Le Pèlerin chérubinique*, 1,61).

Na žalost, u povijesti se znalo događati da se predstavnici Crkve gdje god spuste ispod postignuća pučke naravne religioznosti i vanjštine sveta znakovlja. U stanovitim razdobljima zavladao je u njoj otuđenje i od evanđeoske vjere i od manje savršene obredne religije. Političke i svjetovne koristi nadjačale su sve duhovne poticaje. A nema težeg prijestupa nego što je manipulacija sa svetim. Stoga se dobri Isus — ako je to teološki dopušteno reći — samo dva put „naljutio”: kad je tjerao trgovce iz hrama i kad je prijetio farizejima. Nikad više, pa ni onda kad su ga tukli i razapinjali na križ. Ta činjenica zacijelo nije bez značenja.

Protiv izopačenja i zloraba u Crkvi ustali su mnogi pojedinci, religijski pokreti, hereze i shizme: monastički krugovi, eremite, Joakim iz Fiore, sv. Franjo Asiški, katari, valdezi, hilijasti, patareni, lombardski i sionski siromasi, albigenzi, begardi, flagelanti, razni vidioci, karizmatičari, proroci, pučki propovjednici. Među njima su, razumije se, neki štošta naopako naučavali, ali su ustrajno osuđivali raskošno blještavilo, svjetovni posjed i političku moć Crkve. Sociolozi pojavu hereza tumače u smislu političke pobune porobljenih klasa, a zapravo se radi o religioznim iskazima nemirenja sa svjetovnim životom predstavnika Crkve. Nije čudno što se religiozni ljudi nisu zadovoljavali službenom Crkvom i što su tražili vlastitu duhovnost. U neku ruku to su činili i mnogi ljudi unutar Crkve. Napose se na monastičkom području pojačala težnja za strožom askezom, a da ne govorimo o pustinjacima kojih je broj počeo naglo rasti. Što je više ljudi bilo privučeno religiozno—asketskim idealima, to su jasnije u djelokrug kritičke svijesti ulazili poroci Crkve u srednjem vijeku.

ku. U svojoj groljivosti znali su, međutim, osporavatelji Crkve ići iznad zahtjeva kršćanske vjere i zabludjeti u prezir prema svijetu. Tako su, primjerice, katari naučavali da ovaj vidljivi svijet nije stvorio Bog nego Sotona, daje materija nečista i zla, a brak nepotreban. Oni su, dakle, išli suprotnim putem, pa su zbog pretjerane revnosti u duhovnim stvarima postali ravnodušni prema čovjeku i svijetu. A kršćanski je Bog u osobi Isusa Krista također i čovjek. Kako god da okretali problem, uvijek ćemo imati posla s nekom vjerskom ravnodušnošću: ili prema Bogu ili prema čovjeku, što ontološki nije isto, ali je u Evanđelju kao obveza i predmet ljubavi izjednačeno.

Povijesno gledano, Crkvi je prijetila opasnost od dviju religioznih gorljivosti: od pučkog obrednog kršćanstva koje je klizilo u pogansku idolatriju i od iracionalne krajnosti zanesenih duhovnjaka. Tim različitim gorljivostima — kao uvijek u zbiljnosti — odgovarala je jedna pogibeljna ravnodušnost: ona spram evanđeoskog čovjekoljublja. Da bi spasila ravnotežu bogočovještva, Crkva je pribjegla novim sredstvima uvjeravanja i djelovanja. Preko recepcije rimskog prava uvela je u kršćanstvo razloge svjetovne pravednosti, a preko aristotelizma uvela je u kršćanstvo razloge svjetovna uma. Juridizam je imao spriječiti bujanje magijske paraliturgije, a racionalizam smiriti neobuzdanost i pretjeranost mističkih strujanja. Budući daje time povjerenje u prvom redu ukazano svjetovnim sredstvima, ubrzo je samovoljno bogoslužje bilo stjerano u obrednu rubricistiku i liturgijski formalizam, dok je racionalizam u velikoj mjeri kršćanstvo sabio u filozofijsku teologiju, dogmu i moralističku kauzistiku. Nitko jamačno nije slutio da će pravda i um — izbačeni iz kruga svetoga — jednog dana više poslužiti širenju ateizma nego što će uspjeti obraniti zasade kršćanske vjere.

Protivno uobičajenom mišljenju da su pokreti renesanse i humanizma — koji tada vremenski slijede — bili prvi izdanci nereligiozna svijeta, u današnjim znanstvenim prosudbama prevladavaju baš oprečna gledišta. Renesansa i humanizam smatraju se posve religioznim odgovorima na spomenuti juridizam i racionalizam službene Crkve. Traženje svetoga u divljim oblicima koje je tada zavlдалo u društvu, vrlo je nalik na suvremeno širenje sekti i novih religijskih pokreta. Samo je onda nosilac racionalizma bila Crkva, dok je danas to industrijski način rada. Renesansa je bila prožeta hermetizmom, okultizmom i nostalgijom za mitskim počecima svijeta. Tražila se neka prvobitna „objava“ koja sažimlje poruke svih religija, a nastala je, navodno, prije Mojsija, Pitagore i Platona. Veliki humanisti Marsilio Ficino i Pico della Mirandola nisu imali sumnji u pogledu svojega pravovjerja, a ipak su obojica pisala o divnom skladu između hermetizma i kršćanstva, odnosno smatrali da Kabala potvrđuje Kristovo božanstvo. U opticaju su bili: neoplatonizam, *Corpus hermeticum*, Plotin, *Asclepius*, židovska gnoza, tajne nauke orfizma, drevna egipatska magija, grčki misteriji, *Tabula Smaragdina*, spekulacije alkemičara, *Summa perfectionis*.

Još veće iznenađenje izazvalo je otkriće da su u to doba i začetnici novovjekovne pozitivne znanosti u svojim istraživanjima zapravo više tražili potvrdu raznih religijskih učenja nego dokaze za nove astronomske i fizikalne teorije. Tako je Giordano Bruno s velikim oduševljenjem prihvatio Kopernikove teze, ali zato što je smatrao da heliocentrizam ima duboko magičko i religiozno značenje. Bio je odan djelu Hermesa Trismegistosa i egipatske sakralne tradicije. Kopernikovu je shemu tuma-

čio kao hijeroglif božanskih misterija.⁹ I Newton — utemeljitelj moderne mehanike — prihvaćao je postojanje jedne primordijalne tajne objave. Iako ih nikada nije tiskao, napisao je bezbroj alkemističkih spisa, koje je pronašla B. T. Dobb. Newton se — posredstvom alkemije — nadao otkriti istosmisleni strukturu mikrokozmosa. Bio je to pokušaj integracije alkemije i mehanicističke filozofije prirode.¹⁰ A prema općeusvojenim onodobnim shvaćanjima alkemija se poistovjećivala s religijom.

Da zaključimo prvo poglavlje. Sve pokazuje daje u religijskim društvima bila dosta rasprostranjena vjerska ravnodušnost, ali uvijek u djelomičnu domašaju i u posebnoj vrsti. Najviše uzroka takvoj ravnodušnosti treba tražiti u nemogućnosti da se sveto obuhvati u svojoj cjelovitosti. To je ostvarljivo isključivo u transcendenciji. Na Zemlji se pak može ispuniti samo dio religijskih obveza. Ako se netko previše posveti obredima i posrednicima, obično zaboravi na Boga; preda li se bez pridržaja osobnome duhovnom životu ili prikloni traženju zadnje mudrosti, lako će zapustiti svojega bližnjega. Zato svaki religiozni žar ostavlja mjesta i za istodobnu religioznu ravnodušnost, koja ima svoje podrijetko upravo u onom zanemarenom dijelu svetoga. To, dakako, nije uvijek stvar zle namjere, nego je posljedica ograničena ustrojstva ljudskoga bića.

Vjerska ravnodušnost u svjetovnim društvima

U drugom poglavlju razmotrit ćemo pojavu vjerske ravnodušnosti u svjetovnu društvu. Tijekom posljednjih stoljeća duh je sekularizma neprestano rastao i u našem vremenu dosegao vrhunac. Zanimljivo da su u prostoru religije prvi počeli popuštati izvanjski potpornji vjere: obredi, crkveni blagdani, procesije, folklorno kršćanstvo, pučka masovna pobožnost, recidivi praznovjerja, zavjeti i javne molitve. Otpalo je ono što je u kršćanskoj vjeri bilo rubno i manje značajno, ali za religiozna čovjeka — s fenomenološkog vidika — sudbonosno. Naime, bez pomoći tih vanjskih uporišta, podzemljari, religijski proletarijat i običan trudni narod teško izdržava u svojoj vjeri. Današnja se ravnodušnost počela dakle, širiti baš na onim točkama koji su služili kao podloga liturgijske religioznosti. Sve je više izostajala obredna vjera. Kad je to palo, malo je što i ostalo. U religijskom pogledu čovjek se otkrio ogoljen, oslabljen, nezaštićen, bez potpore, grešan, prepušten svim kušnjama i napastima svijeta.

Dok se u prošlosti radilo o ravnodušnosti spram istine kršćanstva — koja se ogleda u vjernosti bogočovještvu — sada smo došli u situaciju ravnodušnosti s obzirom na znakove i oslonce te vjere. Nastupila je kriza vidljivosti svetoga, raspad religije kao sigurnosti, izvjesnosti, vanjska uporišta, stečena posjeda i sastavna dijela jedne kulture i društvenog života uopće.

Tih se izvanjskih izraza svetoga sretno dohvatila sociologija religije i napravila kolosalan posao. Jer samo je obredna vjera mogla biti pretočena u brojeve, ali jednako i obredna ravnodušnost. Stoga je sociologija religije kao predmet svojih istraživanja uzela ono stoje lako mjerljivo i primjetljivo, a to su, naravno, kulturni čini, preciznije rečeno: brojke posjetilaca nedjeljnih bogoslužja, obavljenih ispovijedi, primljenih pričesti, održanih krštenja, vjenčanja, sprovoda i zaređenih svećenika. Vjerski je

⁹ F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1964., str. 154.

¹⁰ B. I. TEETER DOBBS, *The Foundations of Newton's Alchemy*, Cambridge 1975., str. 230.

Život bio predočen u brojevima, postocima, matematičkim odnosima, tablicama, grafikonima i dijagramima. Time je sociologija religije — iako nehotice — učvrstila opće tradicionalno mišljenje da se religija prije svega sastoji od ispunjavanja bogoslužnih dužnosti, a ne od vjernosti božanskom osmišljenju života. Euforija se mjerena, međutim, stišala, pa je kasnije društvena znanost uvidjela da se zapravo radi o sociologiji religijske kretnje — *sociologie du geste religieux*¹¹ — a ne o religioznosti općenito.

Istraživanja su otkrila — što se moglo očekivati i bez pomoći sociologije — da se vjernici ne odnose podjednako spram svojih kulturnih obveza: prvi ih obdržavaju redovito, drugi djelomično, a treći nikako. Vjera je u kršćana bila, dakle, podvrgnuta stupnjevanju. Tako je stvorena tipologija vjerske prakse, premda nije pogrešno nazvati je i tipologijom vjerske ravnodušnosti. G. Le Bras označio je tri¹², odnosno četiri tipa¹³ : „odijeljene“ kršćane koji više nisu ili su još jedva religiozni; „sezonske konformiste“ što svoju vjeru iscrpljuju u četiri glavna obreda: krštenju, prvog pričesti, vjenčanju i sprovodu; „praktikante“ koji redovito posjećuju liturgijske službe; i napokon, „pobožne“ koji u svemu slijede naputke Crkve i natprosječno su religiozni. Sličnu podjelu napravio je J. H. Fichter¹⁴, ali sa stajališta zauzetosti vjernika u župi: *dormant, marginal, modal, nuclear parishioners*. Prvi, oni koji su praktički napustili katolicizam, ali nisu prešli u neku drugu konfesiju; drugi, kojih je praksa sporadična i samovoljna u odnosu prema zahtjevima Crkve; treći, redoviti praktikanti koji čine poglavitu masu katolika; četvrti, to su vođe u župi čija je vjernost u izvršavanju dužnosti najjasnije obilježena. Talijanski sociolog S. Burgalassi¹⁵ predlaže složenu peterodijelnu tipologiju, ali nova sadržaja: ateistička vjera, indiferentna vjera, službeni model „Katolička Crkva“, sakralno-magička religija i vjera proročke inovacije. Najdalje je išao E. Pin¹⁶ čija vjerska tipologija ima čak petnaest mogućih obilježja: ateizam, otklon kršćanstva, odbijanje katolicizma, religiozna indiferencija, *Carpe Diem*, religiozni individualizam, „unutarstvetska“ vjera, kulturnološka religioznost, integrirana svijest, religijske spoznaje, vjera u onostrani život, religijska vjernost, angažirana vjera, „Katolička akcija“, postkoncilsko usmjerenje.

Novija sociologija religije, međutim, već se služi jednim izričito politološkim rječnikom. Središnji je pojam u njezinoj tipologiji apstinencija, posuđen iz područja glasačke tehnike i određivanja stupnja sudjelovanja birača u stranačkim izborima. Religijska apstinencija potanje označuje neprekidno distanciranje, djelomično ili potpuno, vjerskih sljedbenika u odnosu prema institucionalnoj religiji koju oni odbijaju, koristeći se unutrašnjim ili izvanjskim prosvjedom. Taj je čin udaljavanja od eklezijalnih struktura višeznačan: simbolički ili disciplinski razmak ili odstupanje,

L. VOYE, *Sociologie du geste religieux. De l'analyse de la pratique dominicale en Belgique à une interprétation théorique*, Bruxelles 1973., str. 314.

¹²

G. Le BRAS, *Etudes de sociologie religieuse, Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Paris 1955., str. 5-7.

¹³ S. BURGALASSI, *Italiani in Chiesa, Analisi sociologica del comportamento religioso*, Brescia 1967., str. 162.

¹⁴ J. H. FICHTER, *Social Relations in the Urban Parish*, Chicago 1954., str. 24-69.

¹⁵ S. BURGALASSI, *Le cristianità nascoste, Dove va la cristianità italiana?*, Bologna 1970., str. 51-89.

¹⁶ E. PIN - S. BOLASCO, *La religiosità dei romani*, Bologna 1975., str. 97-117.

ravnodušnost, bojovno izbivanje i disidenstvo ili istup.¹⁷ Definiranje „distanciranog“ vjernika je različito. To je kršteni vjernik koji ostaje svjestan daje kršćanin, ali održava labavu svezu, često nepostojeću, s institucionalnom Crkvom.¹⁸ A. Brideu i L. de Reyes zagovaraju sljedeću tipologiju za „distancirane“: nehajno odalečeni, spoznajno odalečeni, osjećajno odalečeni i ravnodušno odalečeni vjernik.¹⁹

Sažimajući pozicije sociologije — od G. Le Brasa, J. H. Fichtera, S. Buralassija do E. Pina i P. A. Turcottea — za nas postaje zanimljivo samo njihovo mišljenje o religioznoj ravnodušnosti. Taj tip karakterizira prije svega nedostatno i oskudno ispunjavanje obrednih dužnosti, neredovito se pribiva nedjeljnoj misi, a euharistija se malokad prima. Vjerska je ravnodušnost posljedica suzdržavanja i nedostatka religiozna uvjerenja. Ona slabi pastoralnu djelatnost, moralnu dosljednost i karitativnu zauzetost. No najviše se izražava u odnosu prema Crkvi kao instituciji. U Pinovoj tipologiji ravnodušnim vjernicima mogu se pridodati obilježja: *Carpe Diem*, vjerski individualizam, „unutarsvjetska“ i kulturološka religioznost. Sociolozi upozoravaju da indiferentni kršćani doduše odbijaju eklezijalne strukture, ali ne žele posve odbaciti moralne ideale i ključne poruke kršćanstva.

U suvremenoj društvenoj znanosti ravnodušnost se, dakle, definira kao namjerno povlačenje i odstupanje od crkvenih sustava. To je bijeg u privatnu sferu, ako nije i potpuno zatvaranje u osobnu svijest. Religija je uvijek doživljavana izvan obodnice svakidašnjeg života. Mnogi indiferentni kršćani doživljavaju svoju vjeru kao „klasni posao“, sastojak protekla života, sjećanje na djetinjstvo, običan objekt kulturna zanimanja. To su redovito osobe čija je egzistencijalna potka oblikovana samo od rada i okolice, a zaokupljene još možda svojim zdravljem i uspostavljanjem dobrih odnosa s bližnjima. S Crkvom se sastaju u zaista iznimnim događajima — rođenje, vjenčanje i smrt — koji su dostojni svećanih okupljanja. Osim toga, ravnodušni se vjernici obraćaju crkvenim uslugama u povodu različitih životnih neuspjeha, nesretnih pustolovina ili naizgled nepremostivih teškoća. Često su to razočarani, rezignirani, prevareni, umorni kršćani koji teško uspijevaju uskladiti vlastitu patnju s božanskim planom spasenja. U početku su više zastrašeni svojim grijehom nego poticani Božjim milosrđem. Zato na kraju ne osjećaju ni potrebu, ni shodnost, ni prikladnost, a ni umjesnost da još budu vjernici. Indiferentni kršćani jednostavno ne nalaze dovoljno razloga da vjeruju u Boga ili pripadaju Crkvi jer im to ne donosi ništa osobito u njihovu životu. Htjeli bi da im Bog odmah pomogne, a on to nije učinio ni svojem Sinu na križu.

Premda ne želimo zamarati brojevima, bilo bi dobro iznijeti barem neke od najnovijih podataka.²⁰ Istraživački centar EDIS u Madridu u anketi provedenoj na

¹⁷ P. - A. TURCOTTE, „Les abstentionnistes, ceux qui refusent l'institution“, u zborniku *Les mouvements religieux aujourd'hui, Théories et pratiques*, Montréal 1984., str. 229-326.

¹⁸ M. VIAU, „Une pastorale paroissiale adepte aux distants“, u *Prêtre et pasteur*, 84 (1981), br. 5., str. 300.

¹⁹ A. BRIDEAU - L. De REYES, „L'approche dialogale dans l'approche des distants“, u *Communauté chrétienne* 1 18 (1981) br. 20., str. 311-320.

²⁰ Za najnovije statističke podatke o vjerskoj ravnodušnosti i izbivanju s nedjeljnog bogoslužja koristio sam se izlaganjima sudionika Općeg sabora Tajništva za one koji ne vjeruju, koji je održan od 20. do 23. ožujka 1985. godine u Rimu, a pod naslovom „Ateizam, nevjerovanje i religiozna indiferencija“. O tome pogledati časopis *Atheism and Dialogue* 20 (1985) br. 2-3, str. 98-320.

cijelom području Španjolske ustanovio je daje u god. 1982. bilo: 11,5% indiferentnih, 21,8% nepraktikanata, 23,6% katolika koji malo prakticiraju svoju vjeru, što ukupno ispada 56,9%. Slični su podaci dobiveni od mladih ispitanika: 11,7% indiferentnih i 45,0% nepracticirajućih katolika, što opet ukupno iznosi 56,7%. Doduše 80% Portugalaca vjeruje u Boga, ali samo 30% izjavljuje da ispunjava etičke i obredne dužnosti što ih Crkva nalaže. Prema posljednjim skupnim pokazateljima, ravnodušni kršćani prelaze polovicu sve populacije u Italiji. Inače, u toj izrazito katoličkoj zemlji religijska je praksa doživjela vrtoglavi pad od 80% na 10% u posljednjih 50 godina. U mladeži se smanjuje broj ateista, ali sve je više indiferentnih. U Argentini religijska praksa jedva doseže 12 do 13%. Nešto je povoljnije stanje samo u Sjedinjenim Američkim Državama. U siječnju 1985. *Gallup* je pokazao da 70% pučanstva čvrsto i bez sumnje vjeruje u Boga, dok 46% redovito pohađa crkvu ili sinagogu.

Sociologija religije još nam duguje dogovor na pitanje o uzrocima vjerske ravnodušnosti. Tu vlada dosta velika neujednačenost u stajalištima. Nekoliko se sržnih razloga ipak uvijek ponavlja, a ostali bivaju spominjani prema prilikama. G. De Rosa sužava ih na tri ²¹, a A. Grumelli na četiri ²², iako su gotovo istovjetni. Iz toga mnoštva daju se izlučiti najvažniji uzroci vjerske ravnodušnosti, ali bez redoslijeda važnosti i obveze šireg obrazloženja:

- industrijalizacija i racionalizacija rada i života
- urbanizacija prostora i demografska koncentracija
- vanjske migracije i unutrašnja seljenja
- zaokupljenost potrošnjom i priklon užitku
- komercijalizacija zabave i duhovnih potreba
- oblikovanje kritičke i svjetovne koncepcije svijeta
- utjecaj laičke umjetnosti, književnosti i kulture
- pojava novog znanstveno-tehničkog mentaliteta
- golem utjecaj sredstava priopćivanja, posebice TV i dnevnog tiska
- afirmacija slobode, prava i dostojanstva ljudske osobe, vrednota pravde, slobode, jednakosti i sudjelovanja
- oslobođenje kao prva čovjekova zadaća, i to u najrazličitijim područjima — društvenom, političkom, seksualnom, feminističkom, rasnom i ekološkom
- porast moći ideologija koje žele biti zamjena religijskom projektu
- promjena uvjeta življenja i mišljenja — relativizam, primitivni individualizam i etički anarhizam
- odsutnost Božjih znakova u svijetu i opća sekularizacija društva
- prodor religijskog pluralizma i uspostavljanje slobodnog tržišta ideja
- rastuća neupućenost vjernika i nevjernika u pitanjima religije i Crkve
- proširenost mišljenja da je Crkva bogata i da je na strani bogatih.

Ovaj kratak iskorak u područje sociologije religije imao je svrhu da pokaže kako se fenomen vjerske ravnodušnosti razrješava na trostrukoj svjetovnoj razini: najprije u brojčanoj tehnici mjerenja obredne redovnosti, onda u ustrojstvu tipologije po sasma političkom uzoru, te napokon, u nabranju razloga za ravnodušnost koji ni-

G. De ROSA, „Indifferenza religiosa e secolarizzazione“, u zborniku *L'indifferenza religiosa*, Roma 1978., str. 119-146.

²²

A. GRUMELLI, „Per un'analisi sociologica dell'indifferenza religiosa“, u zborniku *L'indifferenza religiosa*, Roma 1978., str. 85.

su religijski obilježeni. Za potvrdu dovoljno je upozoriti na činjenicu daje vjerska ravnodušnost postala u naše doba obična navika i društveni običaj, što je isto nekad bila i izvanjska religioznost. Sociologija doista sve dobro zna o licu, ali malo o naličju problema. Naše stajalište ide obrnutim smjerom. Stoga je za nas ustrajanje na obrednoj religiji u svojem naličju neka ravnodušnost spram istine kršćanstva, dok je današnja ravnodušnost prema toj obrednoj religiji istina o vjerniku koji je do dna iscrpio sakralnu supstanciju iz obreda. Ponavljani bez unutrašnje gorljivosti i oduševljenja, izvanjski su znakovi svetoga nužno morali zahiriti. Ali se *homo religiosus* nije predavao, što je vrlo brzo izbilo na vidjelo.

Dok je, naime, sociologija religije s pritajenim zadovoljstvom brojila i prebrojavala otpale kršćane i ravnodušne vjernike, dotle je na sasvim drugom kraju neočekivano rasla i razrasla se svjetovna religija. Zahvatila je veliko mnoštvo bivših i ohlađenih kršćana, muslimana, hinduista i drugih. Ne nalazeći više u obrednim kretanjama dublji religiozni smisao, mnogi su vjernici počeli posve svjetovne predmete, zblivanja i ideje doživljavati na religiozni način. Jer nemoguće je na duži rok živjeti bez potpore svetoga. Uostalom, svatko želi mimoići kušnje pustinje. A fenomenologija ne pita je li stanovita vjera istinita, nego koju stvarnost čovjek prihvaća kao svetu. Suvremena svjetovna religija grana se u svoja dva različita odvojka: jedan mitologizira sadašnjost, bogatstvo, potrošnju, zabavu, užitak, napredak, zakon, poredak, novac, dobitak; drugi mitologizira budućnost, društveni obrat, iščekivanje pravde, rad, klasnu borbu, oslobođenje. Ukratko, danas planetom vladaju dvije svjetovne religije: konzumistička i politička, odnosno vjera u potpunu sadašnju i potpunu sutrašnju sreću čovječanstva. Čudnovato da su ta dva svjetovna božanstva — bogatstvo i politika — bila u prošlosti Crkve njezina dva najveća poroka. Spomenute dvije velike svjetovne religije imaju svoje svete knjige, predaju, crkve, blagdane, obrede, svećenike, božanstva, eshatologije, apokalipse, shizme i hereze. Dovoljno je dobro otvoriti oči i cijeli će se svijet pokazati kao borilište suočenja i oporbi različitih religijskih ideja. To što su one obučene u svjetovno ruho malo mijenja na stvari. Nitko nije spreman braniti svoje gledište ako ono za njega nije sveta i posljednja istina. A za mnoge je ta istina isključivo svjetovna i zemaljska. Stoga je onda takva i njihova religija.

Da zaključimo drugo poglavlje. Nema sumnje da u svjetovnim društvima vjerska ravnodušnost doseže neslućene razmjere. No to nije ravnodušnost spram istine religije, nego spram njezina izvanjska znakovlja. Opredmećeno je kršćanstvo — da parafraziramo jedan Marxov izraz — u krizi, a ne neotuđena vjera. Zato nije iznenađenje što se upravo sociologija — koja je čak tu kultnu vanjštinu kvantificirala — u naše dane najviše bavi religijom. Još dalje idu radikalni lijevi sociolozi koji misle da razgrću svu tajnu religije, a zapravo se isključivo okreću oko Crkve i njezine organizacije. Osim politike, druge zbilje nema. Za njih su, dakle, dobri vjernici vojnici jedne ideologije, kao što su otpali ili ravnodušni vjernici pogodni novaci druge ideologije. Stoga im je izmakla svjetovna religija. Baveći se, naime, religijom kao politikom, radikalna sociologija nije ni opazila da se kroz to vrijeme i sama politika preobrazila u religiju.

Vjerska ravnodušnost u kriznim društvima

U trećem poglavlju razmotrit ćemo pojavu vjerske ravnodušnosti u kriznom društvu. Kriza se ovdje, naravno, odnosi na svjetovnu religiju koja je brzo i nezaustavljivi-

vo ušla u stanje rasapa. Dok je obredna religija barem posredno bila povezana s transcendentnim — iako se u njoj često više pažnje posvećivalo posrednicima nego Bogu — svjetovna religija nije imala baš nikakva priključka na onostrano. Ostala je u imanenciji kao neka vrsta idolatrije i fetišizma.. Zato je njezin vijek trajanja kraći nego bilo koje druge religije. Mogli bismo reći da je svjetovna religija nadomjestak, a ne izvornik, daje posljedica očaja što svetoga nema, da se iscrpljuje u tjeskobnu traženju i nenalaženju božanskih „poruka“, „znakova“ i „šifri“ u svijetu. Nije li onda posve logično da svjetovna religija — u svoja dva suvremena oblika — doživi neuspjeh. To se zaista i dogodilo, istodobno s razvikanim potrošačkim idolima i priželjkivanim ideološkim eshatonima. Konzumistička je ponuda, doduše, zadovoljila neke materijalne potrebe, ali nije mogla dati puni smisao ljudskom postojanju. Od sreće je također malo ostalo jer je ona etička, a ne biološka kategorija. Naslada dovedena do krajnjih granica obično rađa dosadu, a onda i nasilje. Čovjek ne živi samo od kruha, posebno ako je njime zasićen. S druge pak strane, političko je društvo sva svoja obećanja stavilo u budućnost, ali se ona nisu ostvarivala. A čovjek na Zemlji trči samo jedan krug. Izostala je nestrpljivo očekivana promjena svijeta, pa je opet sve odgođeno i pomaknuta u neizvjesnost. Upravo ti promašaji dviju svjetovnih religija gurnuli su čovječanstvo u današnju veliku krizu. Nju uostalom nitko ne nijeće, premda se navode različiti razlozi, ponajviše svjetovna podrijetla. Za nas je važno istaknuti daje ovdje poglaviti poticaj vjerskoj ravnodušnosti došao do kraha svjetovnosti kao religije. Zato u trećem razdoblju imamo posla zapravo s ravnodušnošću prema svjetovnoj religiji.

Propast svjetovnih božanstava izazvala je iznenađenje i opći društveni stres. Zavladao je ozračje umora, klonulosti i resignacije. Razočaranje je dovelo do prevlasti osjećaja ništavila, besmisla, nezadovoljstva, dosade i bezumlja. Rastao je broj osamljenika u svijetu najsavršenijih komunikacijskih sustava. Podređen ubitačnom racionalizmu, život bez misterija postao je gotovo nepodnošljiv. Vjerska je indiferencija posljedica i nagovještaj jedne mnogo općenitije krize smisla koja silovito pogađa svaku religiju i ideologiju u njihovim pokušajima da pruže zadnje tumačenje ljudske sudbine i tijeka povijesti. Zato nije pogrešno ustvrditi da je vjerska ravnodušnost masa u naše vrijeme čvrsto povezana s kulturom koja je duboko označena nihilizmom. Odatle opravdanje da se govori o „postateističkoj“ indiferenciji.^{2 3} Uostalom, iskustvo otuđenja prethodni je uvjet za pojavu religiozna iskustva. Jer kada toga ne bi bilo, onda bi religija zaista iščeznula iz povijesti.

Narod ravnodušan spram mrtvih svjetovnih božanstava i grozničavo žedan svetoga nije se okrenuo Crkvi. Naprotiv, iskazao je prema njoj neočekivanu ravnodušnost. Razloge je teško ovdje odgonetnuti, ali neće biti posve pogrešno zaključiti da im se Crkva vjerojatno učinila odveć svjetovnom institucijom. To je Crkva na vrijeme osjetila i pustila da se u njezinim njedrima izgnjezde najraznovrsniji karizmatički, molitveni, mistički i meditativni pokreti. Znakovito je da su mlađi u svojem ogorčenju ustali najprije protiv konzumističke i političke religije. A to je već treći put da se vrtimo oko dvojstva: bogatstvo — politika. Najprije su to bili ključni poroci Crkve u prošlosti; onda u svjetovnom društvu to postaju dva stožerna profana božanstva; na kraju, sada baš protiv njih velikom žestinom ustaju mladi u svojem religioznom žaru. Oni odlučno odbacuju duh izobilja i klone se politike, što znači da

^{2 3}

C. GEFFRE. „Il destino della fede cristiana in un mondo di indifferenza“, u *Concilium* 19 (1983) br. 5., str. 114.

poriču svjetovnu religiju kao mogućnost i realnost. Za njih je taj čin otklona svjetovnoga nužni uvjet svake istinske religioznosti. A kako je hipoteka svjetovnosti previše dugo ležala na povijesnoj Crkvi, teško je bilo očekivati da to zaborave oduševljeni tražioc i svetoga. Stoga su službenu Crkvu u velikoj mjeri zaobišli.

U takvu stanju religiozne „pustinje“ mladi su otkrili sveto. Svejedno da li novo ili staro. Ispalo je, doduše, malo drukčije nego što su mnogi očekivali, ali je bilo skrojeno po potrebi ljudi koji su odgojeni potpuno izvan Crkve ili neke sakralne tradicije. To je sveto neinstitucionalno, divlje, instiktivno, osobno, nepredmetno, subjektivno, unutrašnje, društveno nevidljivo, skriveno, difuzno. Može se naći samo u sebi ili u manjim egzotičkim skupinama koje pokazuju zavidnu umješnost susretljivosti, prijaznosti i gostoljubivosti. Na čelu im je obično vođa, lider i osoba velike duhovne privlačnosti. Pribivamo, dakle, zaista značajnom uzmaku svetoga kao predmeta — svete stvari, svete slike, sveti kipovi, sveti pokreti, svete riječi, sveti zvukovi, sveti brojevi, sveta pravila — ali zato funkcija svetoga kao subjektivna iskustva ili zadnje antropološke svrhe nastavlja i dalje moćno djelovati. Sveto se povuklo u čovjekovu unutrašnjost i tamo ostaje tajno boraviti. U religijskim skupinama — što širom svijeta iznikoše kao gljive poslije kiše — stvara se novi tip odnosa prema svetom koji teži neposrednu iskustvu i neovisnosti o bilo kakvom institucionalnom ustroju religije.²⁴ Na cijeni su vrlo drevni sakralni motivi i pokreti: osim sinkretičke religioznosti tu su šamanizam, čarobnjaštvo, demonizam, satanizam, ezoterizam, teozofija, alkemija, magija, hermetizam, *zen*, parapsihologija, astrologija, praznovjerje, orgijastičke religije, misteriji, gnoza. Nova su božanstva među nama.²⁵ Naravno da se u tome mladenačkom buntu i traženju svetoga nađe štošta lošega, najviše parareligije, pa i duševno bolesnih osoba potrebnih liječničke skrbi²⁶, ali toga ima svagdje, možda čak najviše u društvima protiv kojih oni ustaju.

Prezuetno je davati konačan sud i mjerodavnu ocjenu o ovom neočekivanom valu buđenja svetoga. U svakom slučaju ono je višeznačno: može biti početak velike obnove religiozna mentaliteta, ali i opasan povratak mahnitostima poganstva. Bez obzira, međutim, na krajnji ishod, ostaje činjenica daje svjetovno danas u osjetnom uzmicanju. Ne pruža ni smisao ljudskom biću, a kamoli može ispuniti sve potrebe za religioznim. Mnogi nas poznati sociolozi — P. Berger, R. Nisbet, R. Bellah, A. Greeley — uvjeravaju da svjetovni način razmišljanja već pripada prošlosti.²⁷ Štoviše, P. Berger piše zapaženi članak pod naslovom „Od krize kreligije do krize svjetovnosti“.²⁸ U tom sklopu novih zbivanja kršćanstvo se našlo malo po strani. U mnogim pokušajima — koji idu od H. Coxa i D. Sòlle do T. J. Altizera i P. van Burena — htjelo se kršćanstvo bez religije, pa se danas sve više dobiva religija bez kršćanstva. Na sreću ima navještaja da se stvari mijenjaju. Nereligiozno je kršćanstvo dobra zamisao — jer je njime lukavo preskočena ateistička kritika religije — ali se ono još uvijek

²⁴ J. VERNETTE, *Au pays du nouveau sacré, Voyage à l'intérieur de la jeune génération*, Paris 1981., str. 34.

²⁵ P. ROWLEY, *New Gods of America, An Informai Investigation into the New Religions of American Youth Today*, New York 1971., str. 208.

²⁶ M. MILDENBERGER. *Oî'e religiose Revolte*, Frankfurt 1971., "Str. 255.

²⁷ L. DUPRE, „Idees sur la formation du sacré et sa degeneration“, u zborniku *Le Sacré, Etudes et recherches*, Paris 1974., str. 373.

²⁸ P. L. BERGER, „From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity“, u zborniku *Religion and America, Spirituality in a Secular Age*, Boston 1983., str. 14-24.

nije povijesno obznanilo i ne vjerujemo da će se ikada ostvariti. Stoga su mnogi mistički pokreti u suvremenoj Crkvi čista reakcija na tu nesretnu teologijsku konstrukciju i očitu prilagodbu svjetovnom mentalitetu.

Zaključak o vjerskoj ravnodušnosti

Vrijeme je da sažmemo problem vjerske ravnodušnosti u perspektivi religijske antropologije. Naše se razmatranje može svesti na tri kratke teze.

Prva teza: u konfesionalnom društvu ima vjerske ravnodušnosti spram istine religije, ali istodobno i vjerske gorljivosti u odnosu na izvanjske znakove te religije. To je naše prvo poglavlje.

Druga teza: u svjetovnom društvu ima vjerske ravnodušnosti spram izvanjskih znakova religije, ali istodobno i vjerske gorljivosti u odnosu prema svjetovnim božanstvima. To je naše drugo poglavlje.

Treća teza: u kriznom društvu ima vjerske ravnodušnosti spram svjetovne religije, ali istodobno i gorljivosti u odnosu prema mitskim i ekstatičnim sadržajima svetoga. To je naše treće poglavlje.

Opći bi zaključak bio: vjerska ravnodušnost zapravo uopće ne postoji, samo su u pitanju različita usmjerenja u religioznom traženju. Jedna se ravnodušnost uvijek poništava drugom gorljivošću. Ukratko, vjerska je indiferencija apriorna, pragmatička, napornjenljiva kategorija, usidrena u ljudsku narav poput rahnerovskog egzistencijala, kao što je podjednako to i potreba za svetim, molitvom, spasenjem, transcencijom. U povijesnom slijedu te se kategorije ukrštavaju, popunjavaju, zbrajaju, miješaju i ljudske im sudbine ne mogu izmaći. Ovime bi naše izlaganje — antropološki naglašeno i fenomenološki obrađeno — bilo završeno.

Ostaje na kraju ipak težak i bolan problem, a tiče se istinske religioznosti, o kojoj smo zaista malo rekli. Iz prikaza bi, međutim, proizašlo da ta religioznost stalno nazaduje: najprije se sakrila u obrede, onda pristala na svjetovno, da bi na kraju završila u biološkoj mistici i često nečovječnom, sakralnom ushitu. Svaka religija ima neku jezgru oko koje sve kruži, a nazivamo je istinom religije. U kršćanstvu je to čin čovjekoljublja i Bogoljublja. Samo se kroz ljubav prema čovjeku može iskazati svoja vjera, ali se to nikad neće uspjeti postići bez ljubavi prema Bogu. Nije pretjerano ustvrditi da upravo prema tim zahtjevima vjernici znaju biti čudnovato ravnodušni. Jednako jučer, danas i sutra. Lako je paliti voštanice, teško je oprostiti bližnjemu; lako je okajati grijeha, teško je biti uporan u ljubavi; lako je rastreseno izricati molitve, teško je sačuvati čisto srce; lako je razmišljati o Bogu, teško je ostati mirotvor prema neprijatelju; lako je držati lijepe govore, teško je sve napustiti i u siromaštvu pridružiti se Kristu. Tu je srž problema vjerske ravnodušnosti i na njemu svi — manje ili više — tragično padamo. Zato je o istinskoj religioznosti gotovo nemoguće govoriti. Sretna je okolnost što zapravo o tom dubinskom sloju ljudske egzistencije ništa sigurno ne znamo. Pa ni za sebe same. Kad bismo znali, već bismo na neki način ljude sudili. A to nam je Krist izričito zabranio. Jer samo Ljubav može vagati ljudske ljubavi.

Da bi svijet konačno povjerovao u tu istinu religije, moramo mu početi pripričati život, nadu, obnovu, duhovnost, žrtvu. Nasuprot idolima i ideologijama, kršća-

ni su pozvani da samosvojno žive opraštanje, dobrotu, osjećaj za ljudsku osobu, onostranost, pobjedu nad smrću. Sučelice bogatstvu neka budu svjedoci siromaštva; sučelice erotizmu neka budu svjedoci čistoće; sučelice nasilju neka budu svjedoci mira; sučelice moći vlasti neka budu svjedoci služenja. Ukratko, da postanu toliko različiti od svijeta da taj svijet nezadrživo privuku. Ne sa svrhom da ga promijene — jer to žele svi svjetovni pokreti — nego da spase svijet. Zacijelo najprije Kristovom žrtvom, a tek onda svojom patnjom što su tako malo dobri kršćani.

ANTHROPOLOGIERELIGIÖSERGLEICHGÜLTIGKEIT

Zusammenfassung

Der Verfasser analysiert im folgenden Artikel das Problem der religiösen Gleichgültigkeit mit Rücksicht auf die religiöse Anthropologie und faßt seine Analyse in drei kurzen Thesen zusammen:

1. In einer konfessionellen Gesellschaft gibt es religiöse Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit der Religion, aber zur gleichen Zeit auch einen religiösen Eifer in bezug auf die äußeren Zeichen dieser Religion. Darüber im ersten Kapitel.

2. In einer weltlichen Gesellschaft gibt es religiöse Gleichgültigkeit gegen die äußeren Zeichen der Religion, aber zur gleichen Zeit einen Eifer in bezug auf die weltlichen Gottheiten. Darüber im zweiten Kapitel.

3. In einer Krisengesellschaft gibt es religiöse Gleichgültigkeit gegen die weltliche Religion, aber zugleich auch einen Eifer in bezug auf mystische und ekstatische Inhalte des Heiligen. Das wird im dritten Kapitel behandelt.

Am Ende bringt der Verfasser den folgenden Schluß: Es gibt eigentlich gar keine religiöse Gleichgültigkeit. In Frage stehen nur verschiedene Stellungnahmen zum religiösen Suchen. Eine Gleichgültigkeit wird immer durch einen anderen Eifer aufgehoben. Kurz gesagt: Religiöse Gleichgültigkeit ist eine apriorische, pragmatische und unabänderliche Kategorie, welche in die menschliche Natur dem Rahnerschen Existenzial gleich eingebettet ist, genauso wie das Bedürfnis nach dem Heiligen, nach Gebet, Heil und nach der Transzendenz. Im Laufe der Geschichte überschneiden, ergänzen, addieren und mischen sich diese Kategorien untereinander und das menschliche Dasein kann ihnen nicht entgehen.