
SRĐAN VRCAN

SUVREMENO POKOLJENJE MLADIH I RELIGIJA

Problem odnosa suvremenog pokoljenja omladine naspram religije zaslužuje punu pažnju, kako po svojim mogućim teorijskim implikacijama tako i po svojim praktičnim konsekvencijama. Taj problem je, uostalom, dobio puno pravo građanstva na tlu znanstvenog istraživanja i religioznosti u uvjetima modernog svijeta, ali isto tako i u kontekstu ništa manje važnih i ništa manje zanimljivih znanstvenih rasprava o problemima omladine u uvjetima suvremenih industrijaliziranih društava, koje se već dugo vode u skoro svim zemljama. I to, s dobrim razlozima. Naime, pokazalo se već na razini svakodnevnog iskustva da u odnosu mladih naspram religije postoji mnogo toga što je postalo očito problematično. O tome svjedoči npr. činjenica da je poznata i veoma opsežna katolička publikacija *L'Athéisme dans la vie et la culture contemporaine* morala posvetiti dosta prostora prikazu rezultata brojnih znanstvenih istraživanja religioznosti mladih u mnogim zemljama i još više razmatranjima o mladenačkom ateizmu, zaključujući pri tome, pored ostalog, da je uz sve ograde moguće potvrditi da kod mladih postoji stanovit stupanj svjesnog, deklariranog ili teorijskog ateizma i da je za katoličku crkvu taj »mladenački ateizam po onome što se o njemu zna zabrinjavajuća činjenica, čak i kad se može pokazati njegova brojčana ograničenost«.¹⁾ O tome isto tako govori, s druge strane, činjenica da je npr. poznati istraživač omladine H. Schelsky u svojoj glasovitoj raspravi o skeptičkoj generaciji, — koja je, po njegovom mišljenju, pravi tip omladine svojstven i najbolje prilagođen uvjetima razvijenog industrijskog društva —, obradio i

problem odnosa mladih naspram religije. Pri
¹⁾ G. Milanesi. *L'athéisme des jeunes*, U: *L'Athéisme dans la vie et la culture contemporaine*, Tome 1, Vol. 1, Paris 1967, p. 369. Ovaj prilog predstavlja najpotpuniji sistematski prikaz rezultata brojnih socioloških i socijalnopsiholoških istraživanja religioznosti i ateizma mladih.

tome je ustvrdio da je za to pokoljenje karakteristična otvorenost prema religiji, koja, međutim, ne znači da su mladi naročito pobožni, otvoreni prema bogu, ili izrazito religijski stimulirani, već je to samo odraz tipičnog odsustva predrasuda kod toga pokoljenja mladih, koje se u svom odnosu prema religiji, u stvari, pita: »Mi želimo vidjeti šta tu ima!« ili »Šta se od toga može iskoristiti?«²⁾ U tom pogledu i ova razmatranja tog problema u našim suvremenim uvjetima samo su nastavak, na drugim mjestima već odavno započetog, istraživačkog posla.

Razumije se, ovo već upozorava na neke opće pretpostavke od kojih se ovdje polazi.

Prvo, drži se da se u odnosu suvremenog pokoljenja mladih naspram religije uopće, i u našem društvu posebno, danas jasno odražavaju i izražavaju svi ili skoro svi temeljni problemi koji su vezani za sudbinu religije i crkve u uvjetima industrijaliziranog i urbaniziranog društva ili društva u kojem se vrši ubrzani prelaz od tradicionalnog, ruralnog i agrarnog društva u industrijalizirano i urbanizirano društvo. U stvari, sve one najvažnije društvene konsekvencije dubokih društvenih promjena što ih ubrzana industrijalizacija, urbanizacija i modernizacija društva donose za religiju i crkvu u njihovim oblicima i sadržajima, koji su stoljećima dominirali i činili tradicionalnu srž religije, najizravnije i najočitije se izražavaju na stavu mladih prema religiji i crkvi, i naročito na stavu školske i studentske omladine. Zapravo, u školskoj i studentskoj omladini može se u skoro svim suvremenim društvima vidjeti svojevrсни, veoma osjetljivi barometar, koji najlakše bilježi i najizrazitije pokazuje sva ona opća društvena stanja i tendencije društvenih gibanja, koja pogađaju religiju i crkvu u njenim tradicionalnim sadržajima i oblicima, što su stoljećima bili ukorijenjeni u tradicionalni, ruralni i agrarni svijet jučerašnjice. Drugim riječima, sve ono što se na ovaj ili onaj način pokazuje kao duboko problematično u sadržaju, mjestu, ulozi i sudbini tradicionalne religije u novim povijesno-društvenim uvjetima suvremenog svijeta, pokazuje se još problematičnijim ili radikalno problematičnim baš u načinu kako se mladi odnose naspram religije i crkve — kako, u stvari, doživljavaju religiju i crkvu. Na neki način školska i studentska omladina predstavlja onaj društveni sloj koji, u svom odnosu naspram religije i crkve, može najjasnije otkriti najdublja krizna stanja, najveće teškoće, najoštija proturječja i najokrutnije di-

²⁾ H. Schelsky, *Die skeptische Generation*, Düsseldorf—Köln 1963, S. 376.

leme, koji danas, na ovaj ili onaj način, pogađaju religiju u njenim proširenim doktrinar-nim učenjima, tradicionalnim oblicima religijs-ke organizacije i u tradicionalnim načinima osobitog religijskog ponašanja. Ali, isto tako, omladina predstavlja i onaj društveni sloj koji najlakše očituje sva traženja i sve nade, koje danas religija može potaknuti i, još više, sve mogućnosti jedne religijske obnove i religijske reforme, koja bi uspostavila sklad između reli-gije i crkve i suvremenog svijeta. U tom smislu, sva ona krizna stanja koja su dovela do potrebe osuvremenjivanja religije i crkve, o ko-jem se danas toliko govori, kao i sve realne mo-gućnosti da se takvo osuvremenjivanje zaista i ostvari, mogu se najizrazitije uočiti upravo u odnosu suvremenog pokoljenja mladih prema religiji i crkvi. Suvremeno pokoljenje mladih je živo ogledalo na kojem se odražava suvre-mena kriza religije i crkve i na kojem se mogu naslutiti mogućnosti religijske obnove.

Drugo, smatra se da se svi ili skoro svi ključni problemi suvremenog društva — bilo ono soci-jalističko ili razvijeno građansko društvo — najizravnije odražavaju na odnosu mladih naspram religije i crkve. Sva ozbiljna krizna stanja, sve duboke napetosti i protuslovlja što pogađaju i potresaju suvremena društva, oči-tuju se — na ovaj ili onaj način — i na odnos suvremenog pokoljenja mladih naspram reli-gije i crkve. Sve velike nade i još veća razoča-ranja, koje suvremeno društvo stvara i koje donose različiti suvremeni društveni pokreti, izražavaju se veoma reljefno na mogućem sa-držaju i na mogućoj ulozi religije i crkve baš u svijesti i životu mladih. Naime, religija je i danas ukorijenjena u temeljne ovostrane egzi-stencijalne probleme suvremenog čovjeka i su-vremenog društva, ona je i osobiti način kako ljudi mogu na te probleme reagirati, i svoje-vrsni pokušaj da se s tim problemima ipak ne-kako iziđe na kraj. Drugim riječima, najproble-matičniji aspekti ljudske egzistencije u suvre-menim prilikama i najveći problemi suvremenog društva odražavaju se izravno i neizravno na mogući sadržaj i moguću ulogu religije i crkve u životu mladih, čak i onda kad se radi o dru-štvenim sistemima izrazito svjetovne naravi. U tom pogledu, nema ni jednog krupnog problema suvremenog društva i ni jednog gorućeg egzi-stencijalnog problema suvremenog čovjeka koji se ne bi, na ovaj ili onaj način, reflektirao i na religiju i crkvu. Nema nikakvog dobrog razloga da se pretpostavi da za socijalističko društvo, — sa svim onim brojnim egzistencijalnim proble-mima koje se u njemu javljaju, i to ne samo na rubovima društva i ne samo izvan dometa dje-lovanja institucija društvenog sistema, nego i

onima koje stvara sam društveni sistem svojim svakodnevnim djelovanjem —, ne vrijedi poznati Marxov stav: »Čovjek pravi religiju, religija ne pravi čovjeka... Ali čovjek nije apstraktno biće, koje čuči izvan svijeta. Čovjek, to je čovjekov svijet, država, društvo. Ova država, ovo društvo proizvodi religiju, izopačenu svijest o svijetu, jer je ono izopačen svijet«.»³⁾

Treće, drži se da se, isto tako, sve ono što je toliko problematično u pogledu društvenog položaja, društvene uloge i društvene perspektive suvremenog pokoljenja mladih u uvjetima suvremenog društva na svoj način mora stalno odražavati i na mogući odnos mladih naspram religije i crkve. Naime, činjenica je da se suvremeno pokoljenje mladih suočava s ozbiljnim teškoćama, s obzirom na svoj društveni položaj i društvenu ulogu i još više s obzirom na realne mogućnosti svoga ulaska u društveni svijet odraslih. I te teškoće ulaze u realni životni okvir u kojem mladi stvaraju i razvijaju svoj odnos prema religiji i crkvi. Svi životni problemi mladih i svi krupni društveni problemi, za mlade najizravnije se projiciraju i na mogući odnos mladih naspram religije i crkve.

Treba, dakako, naglasiti da se razmatranju ovog problema danas može pristupiti u nešto povoljnijim uvjetima nego što je to bio slučaj ranije. Prije svega, sama dijalektika društvenog života je neke najvažnije stvari iz ovog konteksta jasno istakla. U stvari, dijalektika društvenog života je svojim spontanim tokom stvorila jednu takvu povijesnu situaciju koja, zapravo, ima skoro sva obilježja jedne krucijalne eksperimentalne situacije, u kojoj je postalo vidljivo i opipljivo i ono što je u drugim prilikama ostajalo prikriveno i zamagljeno. Zapravo, realne mogućnosti nekih društvenih stanja i gibanja postale se u samoj društvenoj zbilji toliko vidljive da ih ne treba posebnim istraživačkim postupcima otkrivati i posebnim teorijskim razglabanjima naslućivati. Drugo, izmijenile su se barem neke stvari u ranije dominantnim stavovima prema problemima religioznosti i ateizma mladih. Jedan ranije veoma prošireni stav apriornog, netolerantnog, arogantnog, militantnog, negativnog odnosa prema religiji uopće, i posebno prema religioznosti mladih, svojstven mnogim marksistima i ateistima, danas je ozbiljno uzdrman i u značajnoj mjeri napušten, barem kao javan i očit stav. Ali, isto tako, počeo se razvijati ponegdje jedan daleko tolerantniji, realističniji i razumniji stav prema ateizmu i ateistima. Agresivan, potcijenjujući mili-

³⁾ K. Marx, Uz kritiku Hegelove filozofije prava. U: K. Marx, F. Engels, *Rani radovi*, Zagreb 1953, str. 73.

tantni vjerski stav, koji se ranije pokušavao nametnuti kao jedini ispravni stav vjernika o tzv. državnom ateizmu, ili o ateizmu koji je samo plod i rezultat agresivne ateističke propagande države i njenih ustanova, danas je i za mnoge vjernike — barem one najmisaojnije — izgubio na snazi i uvjerljivosti. Uz ne male teškoće, kolebanja i nesigurnosti duh zaokreta od anatema do dijaloga počeo se ipak osjećati ponegdje i u našim sredinama.⁴⁾ Drugim riječima, proširila se, s jedne strane, svijest da religioznost u suvremenim uvjetima, i naročito religioznost mladih, nije samo skup čistih besmislica i ljudskih gluposti, pukih zabluda i predrasuda, koje se održavaju zahvaljujući jedino nekoj mentalnoj inerciji i tradiciji te spretnim makinacijama svećenstva i drugih smutljivaca. Ali, isto tako, s druge strane, javila se svijest da ateizam i religiozna indiferentnost — u oblicima i opsegu u kojim se susreću u našim sredinama — nisu prije svega plod zlobnih podmetanja, vještog zavođenja ljudi, beskompromisne antireligiozne i anticrkvene propagande i administrativnog pritiska ili, pak, navodno, neka tuđa biljka, koja je nasilno unesena i zasađena u naše izvorno katoličko, pravoslavno ili muslimansko tlo, kojem ne pripada po svojoj naravi i na kojem se održava samo na protuprirodan način. I, treće, širi se postupno svijest da ono što se dogodilo ili se događa u odnosu mladih i religije nije po nekim svojim bitnim obilježjima neka potpuno izvorna naša specifičnost. Naprotiv, postaje sve jasnije da se u tom pogledu u našim društvenim prostorima ponavljaju neke pojave i očituju neke tendencije koje su šireg društvenog značenja i koje se susreću i u mnogim drugim suvremenim društvima, i na Zapadu i na Istoku, i u tradicionalno katoličkim i u onima već odavno zahvaćenim značajnim procesom sekularizacije.

2.

Najširi povijesno-društveni okvir u kojem se smješta i razvija čitav problem odnosa suvremenog pokoljenja mladih prema religiji i crkvi

⁴⁾ O kako dubokom zaokretu se radi najbolje pokazuju riječi kardinala Kōniga: »Vjekovima su kršćani držali da to mora tako biti. Oni su u nevjernicima vidjeli destrukciju svakog reda, svakog ljudskog društva. Oni su predbacivali nevjernicima njihovo poricanje Boga ne samo kao strašnu aberaciju, nego i kao težak zločin. A danas crkva ide prema njima, ne s anatemon, ne s mačem i ognjem, nego predlažući im dijalog da bi naučila da ih upozna i razumijela, a ne da bi ih prije svega preobratala.« Navodi se prema knjizi: J. F. Six, *De Syllabus au dialogue*, Paris 1970, p. 137—138.

čine, na prvom mjestu, društveni okviri industrijaliziranog i urbaniziranog društva današnjice ili, barem, društva koje se ubrzano razvija u tom smjeru. Naime, opći povijesni uvjeti industrijaliziranog i urbaniziranog svijeta predstavljaju drugačiju opću društvenu sredinu, za religiju i crkvu, od društvene sredine svojstvene tradicionalnom, ruralnom i agrarnom svijetu, kojem su, prije svega, do sada religija i crkva ipak pripadale. Duboke društvene promjene u općim povijesnim uvjetima društvenog života, izazvane industrijalizacijom, urbanizacijom i modernizacijom društva, učinile su problematičnim klasična učenja tradicionalne religije, vladajuće oblike religijskog ponašanja, tradicionalne načine organizacije vjerskih zajednica i tradicionalni položaj i ulogu religije i crkve u društvenom životu. O tome govore konstatacije nekih istraživača religije, koje se ne može optužiti za ateističku pristranost. Tako katolički sociolog E. Pin, ističe da su »industrijalizacija i urbanizacija snažno uzdrmale religije ili religijske oblike koji počivaju na jednoj predindustrijskoj civilizaciji...«⁶⁾ »Tokom prelaza ka jednom industrijskom i tehničkom društvu« — piše Pin — »neke motivacije, koje su podržavale religijske aktivnosti u predtehničkim i tradicionalnim društvima, gube svoje temelje: kozmološke i biološke motivacije i spontane kulturne motivacije«.⁷⁾ S. Aquaviva konstatira da se proces desakralizacije javlja: »a) kao jedan fenomen koji nije vezan samo za slučajne faktore — kako izgleda da drži jedan dobar dio znanstvenika u sociologiji i psihologiji religije, već je proizvod temeljnog zaokreta u razvitku ljudskog društva, b) kao proizvod preciznih karakteristika psihologije i spoznaje čovjeka. Smisao svetog, dakle, propada uslijed jednog niza ozbiljnih i veoma uticajnih razloga, koji rađaju jedno poganstvo koje nije imalo ravnog u povjesti čovječanstva ni po dubini ni po opsegu.«⁷⁾ U tom smislu, opravdano je zaključiti da najopćiji povijesno-društveni okvir u kojem se smješta i problem odnosa suvremenog pokoljenja mladih prema religiji i crkvi čini, prije svega, proces sekularizacije i dekristijanizacije društva.

Proces sekularizacije modernog društva odražava se na odnosu mladih naspram religije i crkve u suvremenim društvima na više načina.

⁶⁾ E. Pin, *Religion et civilisation industrielle*, U: H. Carrier, E. Pin, *Essais de sociologie religieuse*, Paris 1967, p. 160.

⁷⁾ E. Pin, *Les motivations religieuses et le passage d'une société pré-industrielle à une société industrielle et technique*, U: *op. cit.*, p. 285.

⁷⁾ S. Aquaviva, *L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle*, Paris 1967, p. 263.

Prvo, — javlja se i produhluje se proces odvajanja i otuđivanja mladih od religije i crkve. Značajan dio mladog pokoljenja odvajanja se od religije i crkve, i u mnogim suvremenim društvima predstavlja baš onaj dio populacije koji se relativno najviše i najpotpunije odvojio i otudio od religije i crkve. O tome prilično uvjerljivim jezikom govore rezultati brojnih socioloških istraživanja u mnogim zemljama na Zapadu. Vrijedi spomenuti samo neke. U istraživanju Švedskog instituta za javno mnijenje iz 1969. godine, na pitanje: »Da li vjeruješ u postojanje jednog boga, koji utiče na tvoj život?«, dobijeni su slijedeći odgovori mladih: da = 20%, možda = 39%, ne = 46%. U samom Stockholmu je bilo 13% »da«, 24% »možda« i 63% »ne«. Švedski studenti su odgovarali na to pitanje ovako: 13% »da«, 28% »možda«, 59% »ne«.*) U Francuskoj, u kojoj se inače 90% mladih krštava, 83% pričešćuje, istraživanje IFOP pokazuje da samo 60% sveučilištaraca izjavljuje da vjeruje u boga.⁹⁾ Prema istraživanju SOFRES-a mladi Francuzi, u uzrastu od 12. do 23. godine, odgovorili su na pitanje »Možete li reći da li vjerujete u Boga?« — 65% »vjerujem«, 24% »ne vjerujem« i 11% između ova dva odgovora ili bez odgovora.¹⁰⁾ Jedan katolički pisac, raspravljajući o krizi crkve u Francuskoj, tvrdi da jedna trećina mladih radnika i jedna trećina studenata izričito izjavljuje da više ne vjeruje u boga.¹¹⁾ U Italiji je, u jednom istraživanju u Paviji, utvrđeno da 36% anketiranih studenata ima negativan pojam o bogu, 12% su skeptici i agnostici, 7% izričito odbacuje boga a 5% se proglašuje ateistima.¹²⁾ Rusconi je u svom istraživanju studenata milanskih sveučilišta dobio na uzorku, u kojem su 40% ispitanika činili studenti Katoličkog sveučilišta u Milanu, 8,3% onih koji su izjavili da su ateisti na samom Katoličkom sveučilištu, 30,3% na Državnom sveučilištu — humanističkim fakultetima i 23,6% na Politehnici.¹³⁾ Prema podacima koje iznosi D. H.

⁹⁾ Navodi prema: P. DELOOZ, *Shiesa e società secolarizzata nell' esperienza scandinava*, U: *IDOC*, (1970) 2, p. 43

¹⁰⁾ Vidi: P. Vilain, *Les jeunes Français et la foi*, U: *Informations catholiques internationales*, (1969) 334, p. 4—6.

¹¹⁾ *Paris-Match*, 7. III 1970, p. 97. Navodi se prema: *I giovani e l'avvenire della Chiesa*, U: *IDOC* (1971) 4, p. 10.

¹²⁾ G. Gureaux, *Il marasma della Chiesa in Francia*, U: *IDOC*, (1971) 5, p. 23.

¹³⁾ Vidi o tome: G. Milanese, *op. cit.*, p. 313.

¹⁴⁾ G. Rusconi, *Giovani e la secolarizzazione*, Firenze, 1969.

Geath, u SAD, gdje se postotak onih koji u općoj populaciji izjavljuju da vjeruje u boga penje preko 95%, samo 58% mladih Amerikanaca je to isto izjavilo u 1968. godini.¹⁴⁾ U Engleskoj je na glasovitoj London School of Economics and Political Science 40% studenata izjavilo da ne vjeruje u boga.¹⁵⁾

Neka istraživanja upozoravaju da postoji, ne samo značajno odvajanje mladih od religije i crkve, već i tendencija daljnjeg odvajanja. Tako je u istraživanju IFOP-a u Francuskoj 1958. 71% sveučilištaraca izjavilo da vjeruje u boga, dok je 1969. to uradilo 60%.¹⁶⁾ O tome govori i konstatacija francuskog Sekretarijata za nevjernike, da već više od četiri godine ukupnost svijeta studija i ukupnost intelektualnog svijeta uopće napušta vjeru u boga s rastućim ubrzanjem.¹⁷⁾ D. H. Geath uspoređuje odgovore mladih Amerikanaca iz 1948. i 1968. godine, koji govore o istoj tendenciji.¹⁸⁾

	1948.	1968.
— vjeruje u Boga	79%	58%
— vjeruje u život poslije smrti	49%	34%

Drugo, — dolazi do značajnog napuštanja tradicionalnih oblika religijskog ponašanja kod mladih i do opadanja mladenačke participacije u vršenju vjerskih obreda. U Francuskoj, u kojoj se inače 85% ljudi deklarira katolicima, došlo je do opadanja religijske prakse kod mladih od 37% u 1958. na 23% u 1968. godini.¹⁹⁾ Dominikalni popis u 11 gradova sa stanovništvom preko 100.000 osoba pokazao je da opadanje religijske prakse u Francuskoj počinje oko 13—14. godine te se stabilizira na najnižim vrijednostima oko 20—30. godine. Prema jednoj ocjeni iz brojnih istraživanja u SAD, postotak redovito prakticirajućih studenata kreće se od 20% do 49% prema pojedinim sveučilištima. Stoga poznati katolički sociolog H. Carrier, analizirajući na temelju iskustvenih istraživanja religijsko ponašanje američkih studenata, dolazi do zaključka da je religijska praksa rijetka i da je održava samo jedan manji dio

¹⁴⁾ D. H. Geath, *Secularization and Maturity of Religious Beliefs*, U: *Journal of Religion and Health* (1969) 335—358, navodi se prema: *IDOC*, (1971), 4, p. 10.

¹⁵⁾ Vidi G. Milanesi, *op. cit.*, p. 312.

¹⁶⁾ P. Vilain, *op. cit.*, p. 4—6.

¹⁷⁾ Navodi se prema: G. Gureaux, *op. cit.*, p. 23.

¹⁸⁾ D. H. Geath, *op. cit.*, p. 10.

¹⁹⁾ P. Vilain, *op. cit.*, p. 4—6.

studenata.²⁰⁾ U Njemačkoj, dominikalna praksa kod katolika bila je u Dortmundu 46% za dobnu skupinu od 14 do 19 godina starosti i 23% od 20—29 godina, u Essenu 47% od 14 do 19 godina i 30% od 20 do 29 godina, u Münchenu 38% od 14 do 19 godina i 17% od 20 do 29 godina.

Treće, -- prisutan je značajan proces problematizacije tradicionalnih vjerskih učenja, religijskih predodžaba i pojmova. Javlja se, naime, značajan razmak između onih koji izjavljuju da pripadaju određenoj crkvi, doktrinarnih učenja te crkve i njihovih vjerskih uvjerenja. Tako je Rusconi našao na Katoličkom sveučilištu u Milanu 90% studenata koji su govorili pozitivno o nužnosti vjere u boga, 81,5% onih koji su vršili vjerske obrede, 74,6% onih koji su ih vršili iz uvjerenja i 44,8% onih koji su istinski religiozni iz uvjerenja. I dok je u čitavom uzorku bilo 16,4% ispitanika koji su se proglasili ateistima, 32,9% svih ispitanika nije bilo spremno usvojiti tvrdnju o bogu kao ocu, a drugih 23% je tu tvrdnju izravno odbacilo.²¹⁾ Rusconi je istakao da značajan dio milanskih studenata odbacuje tradicionalnu sliku boga kao oca, boga kao suca i boga kao tješitelja. Po njegovom mišljenju, isto tako, dolazi do stanovitog ispražnjavanja i isparavanja sadržaja takvih pojmova kao što su npr. pojmovi spasenja i milosti.²²⁾ Na neki način izgleda da se u odnosu mladih naspram religije ponavlja ono što je na klasičan način otkrila analiza odgovora dobijenih u jednom istraživanju 1958. u Francuskoj. Tada se, naime, pokazalo da se više od 80% ispitanika ubrojilo u vjernike, 73% je izjavilo da vjeruje da postoji bog, 62% da vjeruje u božansku narav Kristovu, 55% da vjeruje u onostrani svijet, 51% da vjeruje u sveto Trojstvo, 49% u istočni grijeh, 38% u raj, pakao i čistilište i 32% u tjelesno uskrsnuće. Pokazalo se da i oni koji vrše stanovite vjerske obrede, u stvari, ne prihvaćaju doktrinarnu osnovu na kojoj se ti isti obredi temelje. J. Maitre je tom prilikom ustvrdio: »Evo jedne populacije koja se podvrgava kvazi monopolu crkve u pogledu rituala (krštenja, prve pričesti, ženidbe, pokopa) i koja istodobno odbacuje u velikoj većini dogme koje službeni katolicizam stavlja u srce sakramenata i liturgije.«²³⁾ U stvari, sve ovo su

²⁰⁾ H. Carrier, E. Pin, *Essais de sociologie religieuse*, Paris 1967, p. 212.

²¹⁾ G. Rusconi, *op. cit.*

²²⁾ *Ibidem.*

²³⁾ J. Maitre, *Les sondages sur les attitudes religieuses des Français*, U: *Revue française de sociologie*, 2 (1961) 1, p. 24—30.

samo iskustveni pokazatelji one pojave koju je kardinal Suenens nazvao krizom slike Boga, krizom slike Krista i krizom crkve.²⁴⁾

Četvrto, — dolazi do značajne nivelacije religijskih sadržaja, do marginalizacije religijskog i do privatizacije religije. Naime, religija nosi u sebi pretenziju da stoji u središtu ličnosti i njegovog života. Religijski sadržaji i religijske vrijednosti se nastoje, po svojim pretenzijama na osnostrano ishodište i onostrano utemeljenje, prikazati kao apsolutni, daleko iznad i radikalno različiti od svih drugih sadržaja i svih drugih vrijednosti. G. Milanesi govori da religijske vrijednosti zauzimaju središnje mjesto ne samo, jer su nosilac »objektivno apsolutnih sadržaja, nego i zbog toga, jer funkcioniraju kao apsolutne.²⁵⁾ Takvo središnje mjesto religijski sadržaji danas imaju sve manje u strukturi ličnosti suvremenih mladića i djevojaka i u njihovom životu. Širi se krug onih kod kojih promašuje uključivanje religijskih sadržaja i religijskih vrijednosti u središnje motivacione čimbenike ličnosti.²⁶⁾ Druge vrijednosti teže da zauzmu središnje mjesto u strukturi ličnosti. Po-

²⁴⁾ Intervista Suenens, U: *IDOC*, (1971) 3, p. 43—44. Uostalom, evo kako opisuje religijsku situaciju kod mladih u Italiji G. Rovea, u *Secolarizzazione e coscienza religiosa dei giovani*, 1970, p. 72—73. »Mladi osjećaju po mnogim znakovima da je danas upala u krizu ne samo kategorija lažnog svetog ili magijskog, već i kategorija 'religioznog' i 'kršćanina'. Rodeni u svijetu znanosti i tehnike oni nemaju ni najmanje sumnje u autonomnu vrijednost znanosti i zemaljskih realnosti uopće i u njihovu beskrajnu mogućnost napretka. Sve ono što je 'ljudska' vrijednost, valorizacija humanog, izaziva kod njih puno usvajanje... Na strožoj razini religijsko-kršćanskog, mladi opažaju sve više otuđenost jedne religije i vjere koja se izražava arhaičkim jezikom, premašenim, vezanim za stano vitu metafiziku, odvojenim od egzistencijalnih situacija i više okrenutim prošlosti tradicija nego sadašnjosti života i budućnosti jednog čovječanstva, to nije napreduje. Ako uzimaju u obzir kršćanstvo, to nije toliko zbog usvajanja jednog doktrinarnog i dogmatskog korpusa, koji ih interesira malo ili ništa koliko zbog nekih etičko-praktičkih vrijednosti koje ono nosi u sebi. Nije im uopće teško usvojiti tezu o sekularizaciji, koja svodi čitavo kršćanstvo na spas čovjeka u svijetu, na imperativ ljubavi prema bližnjemu, na jednu humanističku, čisto horizontalnu etiku. Oni imaju utisak — bez obzira da li opravdan ili ne — da je crkva izdala svoju izvornu misiju, uvijek se tvrdoglavo opirala napretku svijeta i postizanju od strane čovjeka jedne odrasle zrelosti. Crkva nije 'služila' svijetu, već je navodno pokušavala da njime dominira, da ga posjeduje, zatvarajući ga u jednu mrežu sakralnosti iz koje se sporo i s mukom uspio osloboditi«. Navodi se prema: A. Marchese, *Educazione cristiana e secolarizzazione*, U: *Humanitas*, 25 (1970) 11, p. 1056—1057.

²⁵⁾ G. Milanesi, *op. cit.*, p. 350.

²⁶⁾ »Zaključci M. G. Rossa o američkoj omladini iz Y.M.C.A. (1950) ističu da veliki dio religioznosti jest činjenica odvojena od ostatka života' i nema uticaja na 'temeljne odluke' subjekta, već se koristi kao 'rezerva' za teške trenutke'', G. Milanesi, *op. cit.*, p. 317.

red toga, religijski sadržaji i vrijednosti — i kad se inače prihvaćaju — ne dobijaju više središnji položaj, već se na dosta prošireni način izjednačavaju s drugim svjetovnim sadržajima i vrijednostima. Na taj način dolazi do stanovite nivelacije i marginalizacije religijskih sadržaja i religijskih vrijednosti. Rusconi u tom smislu govori o krizi religijske imaginacije, tj. o faktičkoj nesposobnosti religije da stvori cjelovitu sliku svijeta. Ch. Glock i R. Stark govore o činjenici da religija nije više u stanju da oblikuje temeljne vrijednosti društva, tako da danas ona više dobija od društva nego što mu daje. Na ove procese upozoravaju neki zaključci iz iskustvenih istraživanja. Tako u jednom istraživanju u Italiji utvrđeno je da u hijerarhiji životnih ideala religijski moto dolazi tek na sedmo mjesto. Jedno drugo istraživanje mladih Talijana s juga Italije pokazalo je da oni ne smatraju religioznost — iako je prisutna — ni za jednu organsku religijsku koncepciju života, niti za središnju vrijednost, niti kao nešto što ima integrirajuću funkciju u strukturi ličnosti. Njihova religioznost je više marginalna nego središnja, više obiteljska nego crkvena, više moralizatorska nego dogmatska. U istom pravcu idu i zanimljive konstatacije koje je napravio H. Carrier govoreći o religioznosti američkih studenata. »Ovi mladi ostaju zaokupljeni religijskim pitanjima; oni spremno izražavaju stanovite duhovne potrebe, ali je njihova vjera prije svega subjektivno nedosljedna i vrlo relativna u svojim opravdanjima. Ovi studenti mogu sačuvati neki odnos s crkvama ili s organiziranim vjerskim grupama, ali njihova je tendencija da svoje religijske nazore smatraju strogo osobnim, bez određenih institucionalnih veza. Postoji jedan rascjep između njihovih intimnih vjerovanja i njihovog praktičnog ponašanja u profanom, profesionalnom i javnom domenu.«²⁷⁾ Prema proširenom uvjerenju studenata, bog nema ništa zajedničkog s ponašanjem ljudi u društvu. Njegovo je mjesto u crkvi, možda u obitelji, ali ne u poslovnom krugu, prijateljskom krugu ili javnoj zajednici. Jedno istraživanje u Francuskoj o tome kako mladi gledaju na svoju budućnost — mladi iz tehničkih, poljoprivrednih i vojnih škola — pokazalo je da se vrlo slaba manjina pri tome uopće spontano dotakla religije, i to je 18% uradilo u polemičkom ili negativnom tonu.

Peto, — produbljuje se proces kritičkog odnosa mladih prema tradicionalnim vjerskim institucijama, institucionaliziranoj crkvi i tradicionalnim načinima organizacije vjerskih zajednica. Postoji izrazit napad mladih na institucionalni

²⁷⁾ H. Carrier, E. Pin, *op. cit.*, p. 219.

zam u crkvi, na autoritarnost crkve i crkvenih struktura. U istraživanju milanskih studenata 40% ispitanika je izrazilo svoje neslaganje s crkvom na socijalnom i političkom planu, dok se 80% vjernika kritički odnosilo prema autoritarnosti eklezijalnih struktura.²⁸⁾ Jedno istraživanje u Španjolskoj pokazalo je da se vjera mladih Španjolaca, koji ne prestaju biti katolicima, suprotstavlja društvenim i pravnim okvirima crkve.

Ovi procesi čine povijesni okvir u koji se smješta ne samo pojava religioznosti u suvremenom pokoljenju mladih nego, isto tako, i pojava religiozne indiferentnosti i mladenačkog ateizma, čak i u njegovim najmilitantnijim oblicima i sadržajima. U stvari, izgleda da je čitavo kulturno obzorje studentskog ateizma u mnogim zemljama isto ono opće obzorje koje je svojstveno i mladim vjernicima. U stvari, to obzorje ne nastaje radikalnom negacijom nego u onim istim dvosmislenim i dvojbjenim terminima koji se javljaju već i kod nedosljednih vjernika i onih vjernika koji se ne slažu. Drugim riječima, ateistički stav u mladima je samo radikalni rascjep na onim tačkama u kulturnom kontinuumu, koje su i inače u krizi za čitavu populaciju. Stoga, ateistički stav kod mladih ne proizlazi iz nekih novih i posebnih kulturnih i društvenih iskustava. Ali, to isto vrijedi i u obratnom smislu: ni mladenačka religioznost, koja može imati obilježja veoma intimnog religijskog doživljaja, ili jednog izrazito prozelitizma, svojim najznačajnijim dijelom ne proizlazi iz nekih sasvim posebnih životnih i društvenih iskustava, već je rezultat onih tačaka koje su inače u pitanju i u iskustvu ateista ili religiozno indiferentnih.

Iz ovoga se može ustvrditi da, kad se radi o religioznosti kao masovnoj pojavi u suvremenim povijesnim uvjetima, tradicionalna religija doživljava očito ozbiljnu i duboku krizu u širim dijelovima omladine u mnogim suvremenim društvima, u kojima je, inače, religija imala stoljećima ne samo središnje mjesto, nego faktički monopolni položaj u društvenom životu i kulturi. Ta kriza najjasnije se izražava u odvajanju i otuđivanju značajnijih dijelova suvremenog pokoljenja mladih od religije i crkve i marginalizaciji te isparavanju relevantnosti religijskih sadržaja, vrijednosti i pobuda u cjelokupnom životu mladih. Međutim, iz toga slijedi da religiozna indiferentnost i prošireni ateizam mladih, i u tradicionalno najreligioznijim zemljama, nisu neka pučka slučajnost, veoma privremena aberacija i efemerna ludost, već su prisutni u masovnim razmjerima kao izdanak i

²⁸⁾ G. Rusconi, *op. cit.*

proizvod istih onih dvojbenih momenata i problematičnih tačaka, što su već odavno u pitanju unutar religiozne populacije u mnogim industrijaliziranim i urbaniziranim društvima današnjice uslijed dubokih promjena u povijesnoj situaciji i u društvenoj sredini. Katoличка publikacija IDOC izvlači, u tom pogledu, veoma radikalne zaključke: »Ono što je u krizi, ipak, nije samo religijski odgoj, već religijski život uopće i u osnovi po istim razlozima koji pogađaju čovjeka, svakog čovjeka pred njegovom sudbinom. Religijski život izgleda sve manje primjeren način da se izraze vrijednosti. Stoga, bit će sve manje mladih koji će u taj život ulaziti i tamo ostajati... Ono što stavlja u pitanje religijski život jest to što taj život ne pruža više za mnoge mlade jedan obrazac života koji bi dopustio da se dovoljno izraze vrijednosti od kojih oni žive ili bi željeli da žive.«²⁹⁾

3.

Procesi industrijalizacije i urbanizacije suvremenog svijeta sami po sebi nisu dovoljni da bi se preciznije opisalo barem neke bitne odrednice suvremene povijesne situacije unutar koje se smješta suvremena religijska situacija u mnogim društvima i razvija konkretan odnos suvremenog pokoljenja mladih naspram religije i crkve. Procesi industrijalizacije i urbanizacije društva, očito svjetsko-povijesnog značenja, mijenjanju opće uvjete društvenog života i opće okolnosti ljudske egzistencije, ali ipak ne djeluju sasvim jednoznačno, već stvaraju i različite konkretne povijesne situacije, izazivaju različite promjene u klasnim i slojevnim odnosima, dovode do različitih dubljih društvenih gibanja i različitih socijalnih pokreta te potiču i različita kulturna strujanja. Stoga, mada se — zanemarujući složene i dalekosežne posljedice industrijalizacije i urbanizacije društva — ne može mnogo toga reći o suvremenoj religijskoj situaciji i o sudbini religije u uvjetima suvremenog svijeta, ipak nije moguće ni obratno — ostajući samo na tom općem procesu — iscrpnije odrediti konkretnu religijsku situaciju. To se može vidjeti iz slabosti nekih konstatacija koje je napravio S. Aquaviva u svojoj raspravi o zalazu svetog u uvjetima industrijske civilizacije. Naime, S. Aquaviva može samo konstatirati — ali ne i objasniti — činjenicu da su donedavno viši stupnjevi obrazovanja bili

²⁹⁾ I giovani e l'avvenire della Chiesa, U: IDOC, (1970) 4, p. 14—15.

vezani za snažnije udaljavanje od religije, dok se sada situacija preokrenula tako da viši stupnjevi školskog obrazovanja i viša kulturna razina izgleda pozitivno djeluju u prilog jače vezanosti za religiju.⁸⁰⁾ I, razumije se, ako se ne uzmu u obzir promjene u klasnim odnosima, ne može se izići razumno na kraj sa činjenicom da su one iste društvene klase i srednji slojevi, koji su još uvijek u prosjeku nosioci najviših stupnjeva školskog obrazovanja, bili kritički raspoloženi ili barem indiferentni prema religiji i crkvi u uzlaznom razdoblju svoje klasne i slojevne afirmacije, da bi izmijenili svoj odnos prema religiji ukoliko se ona javlja i može javiti i kao faktor stabilizacije novog društvenog sistema koji je pod njihovim dominantnim uticajem.

Čini se da drugi bitan aspekt suvremene povijesne situacije, koja izravno utiče na odnos suvremenog pokoljenja mladih prema religiji, čine ona proširena društvena strujanja i raspoloženja koja su se izrazitije javila pedesetih godina te nakon toga dobila na popularnosti. To su, zapravo, ona strujanja i raspoloženja koja su u biti značila stanovitu rehabilitaciju tradicionalnog svijeta i tradicionalnih vrijednosti i koja su problematizirala mnoge revolucionarne pokrete radničke klase, stvorila ozbiljne teškoće mnogim radikalnim lijevim pokretima i izazvala krize u svijetu lijeve misli što se inspirirala Marxovim misaonim djelom. Ta strujanja i raspoloženja su imala svoju najširu društvenu podlogu u osobitom stjecanju povijesnih okolnosti. I to prije svega: u slabljenju revolucionarnog poleta i opadanju plime lijevih pokreta i lijevih očekivanja, koja su nabujala pri kraju rata i neposredno nakon svršetka II svjetskog rata u mnogim zemljama; u isparavanju proširenih nada u mogućnost skorih i djelotvornih radikalnijih i revolucionarnih promjena klasnih društvenih struktura uslijed krize građanskog svijeta uopće; u neočekivano brzom stabilizaciji u učvršćenju građanskog društvenog sistema koji su mnoga, neposredno poratna zbivanja i masovna gibanja pučkih slojeva društva dovela u pitanje u mnogim zemljama Zapada; u iznenađujućoj ekonomskoj obnovi i ekspanziji takvih društava, koja im je omogućila da bez radikalnijih strukturalnih preobrazbi društvenog sistema stvore

⁸⁰⁾ S. Aquaviva, op. cit., p. 277. Pokušaj objašnjenja zadivljuje naivnošću za jednog istaknutog sociologa, jer Aquaviva piše: »Nema ništa iznenađujućeg u činjenici da su s nastupom industrijskog društva manje obrazovane klase najviše pogodene ireligioznošću i ateizmom. Najmanje obrazovane klase i, pored ostalog, veliki dio radničke klase, nalaze se često na skromnoj razini kulturnog sazrijevanja, koja se može definirati s A. Desqueyratom kao razina adolescencije!« — op. cit. 267.

prostore i mogućnosti zadovoljavanja nekih egzistencijalnih potreba i društvenih aspiracija širih dijelova društva i značajnih dijelova radništva; u javnom krahu staljinizma i u kriznim stanjima, koja su pogodila skoro sva socijalistička društva i njihove međusobne odnose; u jalovosti i odbojnosti marksističkih ideja pod uticajem dugotrajne dominacije vulgarnog dogmatizma; u spretnoj i ne bezuspješnoj manipulaciji konzervativnih snaga svih boja i zastava koje su se trudile da krah staljinizma pretvore u krah svake radikalnije lijeve orijentacije i svih osnovnih vrijednosti socijalističkog pokreta i socijalističke misli uopće, te da rehabilitiraju tradicionalno građansko društvo kao prirodni oblik društvene organizacije suvremenog industrijskog društva, koji svojim pretežno spontanim gibanjem može osigurati najveći mogući stupanj slobode, najveće moguće društveno izobilje, najveću moguću društvenu jednakost, najdjelotvorniji oblik privredne organizacije društva, itd.

O postojanju takvih strujanja i raspoloženja svjedoče nazori mnogih pisaca, koji na izrazito konzervativni način opisuju temeljna obilježja našeg doba, kao što to npr. radi R. Kirk, tvrdeći da, ako je emancipacija bila potreba osamnaestog stoljeća, dvadesetom je potrebna ukorijenjenost, ili H. Schelsky, govoreći da su melodije prosvjetiteljstva konačno odsvirane i da su sve iznevjerile u svojim nadama i obećanjima o budućnosti, tako da naše stoljeće karakterizira nedostatak bilo kakve nove misli o svjetskom i društvenom poretku, koja bi još mogla prožeti ljude vjerom u neko oblikovanje i planiranje budućnosti. Međutim, ta strujanja i raspoloženja našla su svoj najjasniji teorijski izraz u stavovima i argumentima pobornika poznate teze o kraju ideologije. Razumije se, ta teza je podrazumijevala, prije svega, da kraj ideologije ne znači npr. kraj jednog prizemnog i posvudašnjeg antikomunizma, već ponajviše — ne samo knizu jedne krute, zatvorene, dogmatske ideologije staljinističkog tipa, sa sakraliziranim sadržajima u koje se ne smije posumnjati, nego i svake lijeve antikapitalističke misli koja radikalno stavlja u pitanje razvijeno građansko društvo neokapitalističkog tipa. I taj kraj ideologije se izvodio, s jedne strane, iz dokazane vitalnosti građanskog društva razvijenog industrijskog tipa masovne demokracije i njegove sposobnosti, provjerene u praksi svakodnevnog života, da uz najmanje mogućih napora, žrtava i patnji, i s najviše uspjeha, riješava sve one goruće društvene probleme iz kojih su ranije socijalistički pokreti crpili svoju najširu masovnu potporu, i da zadovoljava one društvene aspiracije radništva koje su tim pokretima ranije davali njihovu

eksplozivnu snagu. Ali, isto tako, izvodio se, s druge strane, iz činjenice da socijalistički i komunistički pokret nije dobro prošao na povijesnom ispitu baš tamo gdje je imao priliku da u praksi dokaže i potvrdi svoju ispravnost i vitalnost, ostvarujući, a ne samo obećavajući, temeljne socijalističke ideale besklasnog društva te stvarajući društveni sistem u kojem su ljudi postali gospodari otuđenih društvenih sila i u kojem je blagostanje svakog pojedinca postalo preduvjet blagostanja svih. Drugim riječima, ova strujanja i raspoloženja značila su prisustvo masovnih razočarenja u mogućnost ljudi da kolektivnom klasnom, revolucionarnom akcijom svjesno mijenjaju oblike društvene organizacije i razumno određuju svoje društvene odnose na način koji najbolje odgovara njihovoj ljudskoj prirodi. I još izravnije širenje jednog skeptičkog patosa, koji je, usmjeren na sve osnovne ciljeve povijesne akcije radničke klase i onih revolucionarnih pokreta u kojima se ta akcija konkretizirala i artikulirala, proglašavao utopijskim sve bitne zahtjeve, koje je ta akcija isticala kao svoj konačni cilj i *raison d'être*. Taj skeptički patos je svjedočio o stvarnom uzmaku lijeve misli i lijevih pokreta, o rehabilitaciji tradicionalnog građanskog svijeta i o obnovi tradicionalnih vrijednosti i konzervativnog duha. Na neki način nova strujanja i raspoloženja temeljila su se na jednom širem povijesnom iskustvu suvremenog čovječanstva, za koje bi se moglo reći, analogno onome što je A. W. Gouldner rekao za povijesno iskustvo razdoblja nakon Francuske revolucije, da govori da ljudi mogu stvarati i oblikovati svoj društveni svijet, ali da taj svijet isto tako uvijek iznova izmiče ispod njihove kontrole.³¹⁾

Ovaj aspekt suvremene povijesne situacije nedvojbeno utiče na sudbinu religije u suvremenom pokoljenju mladih i na mogući domet i sadržaj mladenačke religioznosti, — i to možda ne toliko religioznosti u prosjeku kao jedne masovne pojave nego religioznosti kao jedne manjinske pojave, koja može postati jedno od bitnih obilježja u idejnoj orijentaciji i mogućoj motivacionoj strukturi jedne mladenačke manjine — studentske i đачke omladine — koja može imati funkciju prave religiozne elite i pod stanovitim okolnostima davati pečat širim dijelovima omladine.

Na moguće značenje ovog aspekta situacije za odnos suvremenog pokoljenja mladih naspram religije upozoravaju konstatacije nekih autora. Vrijedi se, na prvom mjestu, prisjetiti da je F. Isambert upozorio da tradicija uopće igra važ-

³¹⁾ A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York — London 1970, p. 53.

nu ulogu u svakoj religiji te posebno u katolicizmu koji »stalno nameće prisustvo prošlosti«,³²⁾ dok su A. i J. Niehoff istakli da »modernizirajuće promjene unose diskontinuitet a religija nastoji naglasiti kontinuitet i tradiciju.«³³⁾ Stoga se može s razlogom pretpostaviti i suprotno: širenje masovnih raspoloženja u društvenim prostorima — čak i kad su izrazito svjetovne naravi — koja naglašavaju vrijednost tradicije kao tradicije i pozitivno ocjenjuju svaki vid kulturnog kontinuiteta a groze se pred svakim mogućim diskontinuitetom, te znače faktički okretanja od jedne pretežne usmjerenosti na budućnost na jednu skoro isključivu usmjerenost na prošlost, mora se najizravnije odraziti i na mogući odnos mladih prema religiji i crkvi. Uostalom, već je pedesetih godina J. Pascual, raspravljajući o kraju ideologije, ustvrdio da kraj ideologije, u stvari, znači rehabilitaciju stare mudrosti kršćanske teologije, koja je uvijek ukazivala na bezizglednost svih ideoloških nastojanja formulom da čovjeku nije data sposobnost da se spasi vlastitim naporima, da se zlo ne može iskorijeniti iz ljudskog svijeta te je potvrđivala da je Prometejski čovjek — taj prauzor svih istinskih revolucionara — biće koje je neumitno osuđeno da uvijek trpi poraze.³⁴⁾ O tome nadalje, govori i jedna zanimljiva konstatacija S. Aquaviva. Naime, Aquaviva, raspravljajući o desakralizaciji industrijskog svijeta, tvrdi da se »društvo samo, koje je stvorio čovjek, teško može prepoznati kao izraz jednog Boga stvoritelja.«³⁵⁾ Iz ovog slijedi i obratan zaključak: društvo, koje očito izmiče iz ruku ljudi te se u svakodnevnom životu otkriva kao postvareno i neprovidno, lako se može prepoznavati i kao izraz jednog božanskog stvoritelja. Na neki način to isto raspoloženje pri-

³²⁾ F. H. Isambert, *La pratique religieuse*, U: *Cahiers internationaux de sociologie*, 3 (1956) 20, p. 152.

³³⁾ A. and J. Niehoff, *The Influence of Religion on Socio-economic Development*, U: *International Development Review*, (1966) 2, p. 6.

³⁴⁾ J. Pascual, *Das Ende der Ideologien*, U: *Neue Deutsche Hefte*, (1955) S. 581—594, poglavito S. 592. To je nešto čime računa npr. i katolička crkva. Tako *Osservatore Romano* prenosi izjavu Mons. Ferrari Toniolo u povodu apostolskog pisma pape Pavla VI na osamdesetgodišnjicu poznate enciklike »*Rerum Novarum*« u kojoj se izjavi kaže, pored ostalog: »Očita nedovoljnost ideologija, koje pretenduju da budu prihvaćene kao konačna rješenja, navodi da se očekuje mogućnost jedne ne tako daleko epohe u kojoj će naići na više prihvaćanja ponuda kršćanske koncepcije života zbog njene superiornosti, dubine i sposobnosti da pruža odgovore na ljudska očekivanja koja se sve više pojavljuju u pogledu temeljnih vrijednosti za orijentaciju u životu«. Vidi: *La presentazione ai giornalisti della Lettera Apostolica di Paolo VI*, U: *Osservatore Romano*, 16 Maggio 1971, N. 112, p. 2.

³⁵⁾ S. Aquaviva, *op. cit.*, p. 267.

sutno je i u tvrdnji M. Yingera, koja je, čini se, veoma relevantna i za naše prilike. Naime, M. Yinger piše: »Dobro je priznati da etničke religije sudjeluju u »povratku religiji«, koji je pogodio čitavo društvo. Iako postoje značajna neslaganja o unutrašnjoj vrijednosti suvremenog religijskog razvitka, ipak je prisutna široka suglasnost u pogledu objašnjenja: nakon što su ljudi precijenili moć znanosti i nakon što su unijeli previše nada u svjetovne političke pokrete, oni se vraćaju religijskom putu spasenja. Velike lične konfuzije, tjeskobe i patnje našeg vremena pojačavaju ovu tendenciju.«³⁶⁾ Na kraju, na značenje ovog osobitog aspekta u suvremenoj povijesnoj situaciji za moguću religioznost mladih, upozoravaju i neke iskustvene činjenice, vezane za studentska gibanja šezdesetih godina našeg stoljeća. Naime, Ph. K. Hastings i D. R. Hope su na temelju istraživanja religijskih promjena kod studenata američkih koledža došli do zaključka da vjerovatno postoji povezanost između slabljenja religijske predanosti i povećane protestne aktivnosti studenata. Oni tvrde da je »plauzibilna hipoteza da su tendencije ka većoj religijskoj ortodoksiji u studenata četrdesetih i ranih pedesetih godina proizvod istih onih društvenih sila koje su stvorile »tihu pokoljenje«.³⁷⁾ O tome, uostalom, svjedoči i činjenica da su u redovima aktivista studentskog pokreta u Berkeleyu, za vrijeme poznate »studentske pobune«, ateisti činili čak 70% svih aktivista, dok inače postotak ateista u općoj studentskoj populaciji u Berkeleyu u isto vrijeme nije prelazio 34%.³⁸⁾ Iz ovog bi se dalo pretpostaviti da krize radikalne lijeve misli i revolucionarnih pokreta u suvremenim uvjetima te jačanje konzervativnih tendencija i širenje tradicionalnog duha pojačavaju u mnogim suvremenim društvima tendencije ka religioznosti i religioznoj ortodoksnosti. U prilog takve pretpostavke govori i iskustvo postrevolucionarnog razdoblja nakon Francuske revolucije. I ta mogućnost jačanja i obnavljanja tradicionalne religije i tradicionalne religioznosti u masovnim razmjerima čak i u redovima suvremenog pokoljenja mladih, uslijed konsolidacije konzervativnih raspoloženja, širenja masovnih društvenih razočaranja i jačanja regresivnih tendencija svjetovne naravi u širim društvenim prostorima, nalazi veoma lako brojna uporišta u religiji i tekućoj religioznosti. Pored ostalog i

³⁶⁾ M. Yinger, *Sociology looks at Religion*, London 1969, p. 94.

³⁷⁾ Ph. K. Hastings, D. R. Hope, *Religious Change among College Students over two decades*, U: *Social Forces*, 49 (1970) 1, p. 27.

³⁸⁾ A. Cavalli, A. Martinelli, *Il profilo dell'attivista di Berkeley*, U: *Quaderni di Sociologi*, 16 (1967) 4, p. 433.

zbog toga što tekuća religioznost kao masovna pojava danas ima još uvijek pretežno obilježja tzv. konvencionalne religioznosti koja pogoduje konzervativnim zaokretima. W. H. van de Pol je ovako opisao temeljna obilježja tzv. konvencionalne religioznosti: a) evidentnost s kojom se bez velikog razmišljanja prihvaća i vrši ono što je naučeno i propisano, b) sklonost da se sva učenja i sve propisano smatraju za nešto što se ne smije dovesti u pitanje s bilo koje strane, pri čemu se svi argumenti i sve činjenice koje se navode izvana *a priori* smatraju nedostojnim da se uzmu u obzir, c) prožimanje ljudske egzistencije jednim osjećajem mirnoće, stabilnosti i sigurnosti, tako da religijsko uvjerenje i religijska praksa nameću jednu totalnu ili, barem, djelomičnu šutnju pred egzistencijalnim strahom, pred brigom i nesigurnošću, koje su bitna obilježja ljudskog opstojanja, d) sklonost da se na moguće napade na konvencionalnu religioznost reagira strastvenom snagom i indignacijom, e) nepobjediva tvrdoglavost koja premašuje sve druge oblike tvrdoglavosti, f) unatoč tvrdoglavosti religiozna konvencionalnost, promatrana iz bližeg, pokazuje slučajan i arbitraran karakter, g) konzervativna i zaštitnička funkcija, h) koja u stanovitim okolnostima može dovesti do svjesnog i samozadovoljnog zatvaranja u sebe što je praćeno uskom pogleda i netolerancijom, tako da se stav drugih smatra neodrživim s istom onom sigurnošću s kojom se vlastiti stav smatra nedvojbenim, i) povezanost s predrasudama.³⁹⁾ Konzervativni potencijal konvencionalne religioznosti prilično je očevidan.

I dok tako procesi industrijalizacije i urbanizacije društva dovode u pitanje tradicionalnu religiju i tradicionalne oblike religioznosti, koji su stoljećima dominirali u masovnim razmjerima i u redovima omladine, dotle širenje konzervativnih tendencija i raspoloženja, od kojih nije imuno ni jedno društvo u industrijskom svijetu današnjice, jača širu društvenu podlogu i stvara povoljnu duhovnu klimu u kojoj se i najtradicionalnija religija i religioznost mogu održati i obnavljati u najmanju ruku kao manjinska, ali uvijek veoma značajna pojava, čak i onda kad se prihvaćaju u jednom čisto instrumentalnom kontekstu, ne zbog svoje inherentne objektivne istinitosti, već zbog vrijednosti kao sredstva za realizaciju nekih ciljeva sasvim svjetovne naravi.

³⁹⁾ W. H. van de Pol, *La fine del Cristianesimo convenzionale*, Brescia 1969, p. 26—39.

4.

Treći aspekt suvremene povijesne situacije, koji je, svakako, relevantan za odnos suvremenog pokoljenja mladih prema religiji i crkvi, čine stanovita kretanja unutar nekih najznačajnijih crkava u današnjem svijetu. Naime, vjerske zajednice i crkvene organizacije nisu ni do sada jednostavno pasivno trpile i podnosile promjene u društvenim uvjetima i u duhovnoj klimi, prije svega one koje je donio razvitak modernog svijeta već s pobjedom građanske revolucije. Poznato je kako su neke crkve reagirale svojedobno na te promjene, pa čak i na samu pojavu modernog društva i prve znakove značajnije sekularizacije. Npr. katolička crkva je donijela svoj poznati Syllabus u kojem se anatemiziralo i stigmatiziralo liberalizam, napredak i modernu civilizaciju. »Syllabus je po svom obliku« — kako piše katolički pisac J. F. Six — »pokazao koliko Rim nije bio u dijalogu s onima koji nisu bili kršćani i koliko nije imao osjećaja za društvo koje je bilo na putu da se stvori«. »Od pojave Syllabusa« — ističe isti pisac — »u mnogim krugovima se ocjenjivalo da je papa odbacio sve moderne ustave koji su se temeljili na načelima iz 1789. i na priznanju velikih sloboda«.⁴⁰⁾ Na prve znakove snažnije sekularizacije katolička crkva je reagirala skoro panično u terminima smaka svijeta i dolaska Antikrista.⁴¹⁾ Kasnije je katolička crkva, po-

⁴⁰⁾ J. F. Six, op. cit., p. 10—11.

⁴¹⁾ O tome govore slijedeće formulacije pape Pia X u enciklici *E suprema apostolatus cathedra*: »Tko ne vidi da se ljudsko društvo, više nego u prošlosti, nalazi zahvaćeno jednim opakim i dubokim zlom, koje, jačajući sve više i kvareći ga do intimnih područja, vodi ga u propast. Vi znate, štovana braćo, koje je to zlo: odvajanje od Boga. U našim danima zaista se protiv svog stvoritelja „pokreće puk i narodi misle o ispraznim stvarima“. Takav je zajednički poziv neprijatelja Boga: »Udalji se od nas«. I u skladu s time vidimo kako se u sve više ljudi gasi svako poštovanje prema vječnom Bogu, bez ikakva obzira na njegovu najvišu volju u manifestacijama privatnog i javnog života. Čak se svakim naporom i svakim sredstvom nastoji uništiti i sjećanje na Boga i njegova spoznaja. Tko sve ovo promatra, ima dovoljno razloga da se boji da je takva pokvarenost svijesti jedan pokušaj ili možda početak onih zala koja su rezervirana za ekstremna vremena i da je već u svijetu „sin propasti“ o kojem govori Apostol. Tolika je smjelost i mržnja kojom se posvuda progona vjera, napada na vjerske dogme i nastoji se bezobzirno iskorijeniti i poništiti svaki odnos čovjeka s božanstvom! U tom pogledu baš ono što je po riječima istog Apostola bitno svojstvo Antikrista — sam čovjek s krajnjom bezobraznošću postavlja se na mjesto Boga, uzdižući se tako „iznad svega onoga što se naziva Bogom“ da bi na taj način, iako ne može u sebi samom potpuno ugasiti svaki pojam Boga, srušivši njegovu veličinu, učinio od univerzuma skoro hram samom

lazeći od uvjerenja da sa društvom nije nešto u redu, pokušala razviti širu društvenu akciju da bi ponovno pokrstila taj svijet što se je počeo radikalnije odvajati od crkve i religije. Međutim, ti pokušaji, provedeni pod geslom »restaurare omnia in Deo«, pretrpjeli su neuspjeh u mnogim zemljama. U novije vrijeme — kako svjedoči Vatikanski sabor i gibanja u katoličkoj crkvi nakon njega — došlo je do krupnog zao-kreta u ovom pogledu. U središtu pažnje više nije posvjetovljeni svijet, koji treba ponovno pokrstiti i rekristijanizirati, već crkva koju treba osuvremeniti i prilagoditi svijetu i čovjeku i religija za koju treba, dešifrirajući znakove novog vremena, pronaći onaj oblik ekspresije što bi bio primjeren današnjem svijetu. U tom kontekstu posebno je vidljiv napor da se uspostavi, održi i produbi dijalog sa suvremenim pokoljenjem omladine, tako da nema npr. skoro ni jednog značajnijeg istupa pape Pavla VI u kojem ne bi bila prisutna i tema o mladima — bilo da se ukazuje na ono što vjera i crkva mogu mladima ponuditi ili da se mladima drže lekcije o opasnostima materijalizma, marksizma i ateizma i još više od svakog oblika osporavanja. Međutim, daleko značajnijom se čini činjenica da se, u kontekstu suvremenih promjena i kretanja, unutar kršćanstva i pojedinih kršćanskih vjerskih zajednica javljaju i jačaju i ona duhovna strujanja i gibanja koja nastoje suvremene dileme kršćanstva postaviti i domisliti na radikaln način i kritički preispitati dosadašnju društvenu ulogu religije i crkve, čak i onda kad to rade pozivajući se na povratak izvornoj biblijskoj religiji. Ta strujanja i gibanja — ma koliko bila ograničena i podvrgnuta pritiscima unutar crkve — značajna su, jer objektivno, u najmanju ruku, sužavaju moguću konsolidaciju onih interpretacija kršćanstva, koje mogu poslužiti kao idejna osnova za opravdanje mogućeg oživljavanja i rehabilitaciju i najtradicionalnije religije i religioznosti i još više za mogućnost da se religija, religioznost i crkva vežu za konzervativne društvene involucije, a u najboljem slučaju stvaraju pogodnu idejnu osnovu za kritičan i napredan društveni angažman kršćana. Pri tome se, prije svega, misli na ona duhovna strujanja i gibanja, koja ne samo što prihvaćaju, do kraja, tezu o autonomnosti ovog svijeta i o mogućnosti da se ovaj svijet na autonoman način organizira i funkcionira kao pravi ljudski grad, i ne samo što faktički drže da je kršćanstvo neutralno prema ljudskim projektima organizacije ovostranog svijeta, nego naglašavaju da je kršćanstvo re-

sebi da bi ga se štovalo. »I sjedne u hram Božji, pokazujući kao da je sam Bog«. Navodi se prema: S. Quinzio, *La luna e i papi*, U: *Il Ponte*, 26 (1970) 8-9, p. 997-998.

ligija okrenuta budućnosti, da je ono religija postojanja (Werden) i da je čovjek transcendirajuće biće, kako to radi K. Rahner,⁴²⁾ ili, pak, pokušavaju izgraditi jednu horizontalnu teologiju, teologiju ovozemaljskih vrijednosti, ili izravno plediraju — suprotno ranije navedenom stavu, J. Pascuala — da se Prometej uključi kao prvi svetac u kršćanski kalendar, kako to radi Gonzales—Ruiz.⁴³⁾ U kontekstu duhovne klime, koju stvaraju takva strujanja i gibanja, onda se mogu javiti nove vizije društvene funkcije kršćanstva. Suprotno stajalištu katoličkog sociologa i svećenika, H. Carriera, koji u poslušnosti vidi izvornu vrlinu kršćanina,⁴⁴⁾ neki kršćanski pisci ističu da transcendentna vrijednost kršćanstva ostaje elmenat kritike u odnosu na jedno društvo u kojem smo psihološki i kulturno lako pretvoreni u robove i imamo male mogućnosti da razvijemo vlastitu ličnost. Kao transcendentna vrijednost kršćanstvo može biti kritički elmenat i, stoga, revolucionaran u jednom društvu koje više ne dopušta kritiku.

Prisutnost ovakvih strujanja i gibanja može izravno uticati na mogući odnos suvremenog pokoljenja mladih prema religiji i crkvi. Zapravo ovakva strujanja mogu veoma lako naći odjeka baš u redovima suvremenog pokoljenja mladih te biti značajan poticaj za razvijanje jednog novog oblika mladenačke religioznosti. Razumije se, i u ovom slučaju radi se o mogućnosti razvijanja jednog novog oblika mladenačke religioznosti manjinske naravi, koji uz svu moguću ograničenost i malobrojnost može biti osnova za konstituiranje jedne veoma aktivne, duboko angažirane i intimno predane religijske elite.

Promatrajući odnos suvremenog pokoljenja mladih prema religiji i crkvi samo u kontekstu nekih momenata u suvremenoj povijesnoj situaciji, može se reći da se taj odnos konstituira u jednom složenom društvenom okviru u kojem su prisutne i djeluju protivrječne tendencije i u kojem su otvorene mogućnosti ra-

⁴²⁾ K. Rahner, *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, U: Garaudy, Metz, Rahner, *Der Dialog oder ändert sich das Verhältnis zwischen Katholicismus und Marxismus*, Reinbek bei Hamburg 1966, S. 9—25.

⁴³⁾ J. González-Ruiz, *Il Cristianesimo non é un umanesimo*, Assisi 1968, p. 22.

⁴⁴⁾ Vidi H. Carrier, *Dependances et libertés de l'homme moderne*, U: H. Carrier, E. Pin, *op. cit.*, p. 569—587.

zličitih ishoda iz suvremene krize tradicionalne religije i crkve. U svakom slučaju, očito je da se suvremeno pokoljenje mladih, i u našim uvjetima, ne nalazi razapeto samo između religije i ateizma, ili možda između religije, religijske indiferentnosti i ateizma, nego barem isto toliko i između različitih oblika i vrsta religioznosti.

