

INICIJACIJA I DIMENZIJA PRIPADNOSTI SAKRAMENT KAO IZAZOV I POTICAJ INTEGRACIJI OSOBNOSTI

Ivan ŠTENGL

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, p.p. 432, 10 001 Zagreb
stengli@theo.kbf.hr

Sažetak

Sakramenti inicijacije prizivaju instituciju koja je u okolnostima suvremenog razvoja, globalizacije, u svom izvornom obliku nestala, no ne i njezina psihološka, sociološka i kulturološka važnost zbog podrške u procesu razvoja i odrastanja mlade osobe, u prijelaznoj krizi iz djetinje dobi k pripadnosti odraslima. Implicitna potreba za inicijacijom, sada odvojena od izvornog konteksta, traži alternativne forme ovoj instituciji, što nerijetko rezultira nadomjestkom. U globalnom kontekstu valja promišljati specifičnost sakramenata kršćanske inicijacije u dogmatskom, liturgijskom, eklezijalnom i pastoralnom smislu, svjesni da će oni – ali samo kao kolateralni efekt – moći osobi pružiti sociološke, kulturne i psihološke blagodati. Zbog svoje temeljne karakteristike – da je ona zajednica vjere – Crkva posjeduje sposobnost promovirati dimenziju pripadnosti: u prepoznavanju i odgajanju potrebe, prihvaćanju izazova formiranja u odraslu i integralnu osobnost, kao odgovorna i zauzeta člana zajednice Crkve.

Kontekstualno samorazumijevanje Crkve i pastoral sakramenata treba imati u vidu nove okolnosti u shvaćanju religioznosti, a razvoj hrvatskog društva pokazuje neke specifičnosti u odnosu na opći trend.

Ključne riječi: inicijacija, pripadnost, sakrament, obred, običaj, globalizacija, kultura.

Uvod

Znanstvena literatura zadnjih desetljeća ne obiluje govorom o inicijaciji, a uglavnom se referira na etnološka istraživanja ove institucije među tzv. ma-

nje razvijenim društvima, a samo ju poneka referencija dovodi u vezu s religioznim, odnosno duhovnim. Nasuprot tome, moguće je pronaći govor o inicijaciji u gotovo svim oblicima umjetnosti, posebno u književnosti, a zauzima i značajno mjesto u ezoterijskoj literaturi. Već ovako letimičan pogled daje naslutiti aktualno kulturološko, sociološko i psihološko stanje stvari: naše doba ne poznaje »inicijaciju« u tradicionalnom smislu riječi. Novost je toliko veća, što je ova institucija prisutna u nekoj formi u svim poznatim društvima do sada, sve do pojave snažnijeg procesa industrijalizacije, a posebno globalizacije.¹

Inicijacija predstavlja značajnu društvenu i kulturološku instituciju; s jedne strane ona izlazi ususret psihološkoj potrebi mlade osobe u razvojnoj krizi prema novodefiniranom integritetu osobnosti (E. Erikson) i pomaže joj definirati novu socijalnu pripadnost. Izgleda da je onaj izvorno ekonomski fenomen znatno obilježio i druge dimenzije čovjekove egzistencije i na neki način narušio nekadašnje zakonitosti kulture i društvenih institucija, a da u isto vrijeme nije ponudio adekvatnu alternativu. U tom bi smislu valjalo tumačiti nestanak svake forme inicijacije kao (negativan) »kolateralan efekt« razvoja i društvenih dinamika zadnjih desetljeća.

1. Institucija inicijacije u tradicionalnom smislu

Iako su poznate različite forme inicijacije, M. Eliade inicijaciji pripisuje dvije osnovne zadaće i, sukladno tome, dvije njezine glavne forme: pubertetsku i inicijaciju vezanu uz posebnu zadaću, odnosno izabranje.² U okviru ovog doprinosa, valja pridati pozornost prvom obliku inicijacije. Povijesno-kulturološki razvoj stvara uglavnom sve kompleksnije oblike institucije, pa su istraživači nerijetko pribjegavali proučavanju arhaičnih formi, budući da je kod njih bilo lakše prepoznavati dinamike inicijacijskog rituala. Osnovna je funkcija inicijacije u vrijeme puberteta uvođenje mlade osobe u zrelu dob, odnosno svijet odraslih. Mladoj se osobi njima stavljaju na raspolaganje mudros i spoznaje već iniciranih, uvodi ju se u spolni život te poučava odnosu naspram vrijednosnoga i svetoga. Osoba biva proglašena zreloom time što joj se dodjeljuje nov status pripadnosti društvenoj zajednici i omogućava povlašteni položaj odra-

¹ Usp. Mary Pat FISCHER, *Religion im 21. Jahrhundert*, Freiburg – Basel – Wien, 2007., 42ss.

² Usp. Mircea ELIADE, *Mistična rođenja. Inicijacija, obredi, tajna društva. Esej o nekoliko tipova inicijacije*, Zagreb, 2004., 234.

slih u odnosu na druge i na božansko. Jednu inačicu ovakvoj vrsti inicijacije predstavlja uvođenje u tajna društva.³

Ritualom se izlazi ususret uzajamnoj potrebi i pomoći pojedinca i društva: inicirani pomažu mladoj osobi u opasnom i bolnom prijelazu iz djetinje u odraslu dob, dok s druge strane novo-inicirani revitaliziraju zajednicu i time joj omogućuju opstanak. Inicijacija kod toga nema samo psihološku, odnosno sociološku funkciju, nego prožima ukupnost osobnosti u novom statusu, uključujući i ophođenje sa svetim. Inicijaciju valja shvaćati u izvorno religioznom ambijentu, zbog funkcije koja je religiji uobičajeno pripisana: ne samo što obuhvaća religiozne sadržaje nego daleko više zato što predstavlja sveobuhvatno znanje, odnosno znanje koje daje smisao svakom saznanju, budući da sadrži tumačenje svijeta (kozmosa) i čovjeka te njihova međusobnog odnosa, znanje o uređenju i određenju, odnosno smislu njihova postojanja, i dodjeljuje mjesto čovjeku u tom okružju, odnosno definira odnose zemaljskoga i nadnaravnoga.⁴

Za samog neofita inicijacija predstavlja radikalni zaokret u životu, a zajednica ga na tom putu ne ostavlja samoga: zajedno s njime proživljava proces, kolektivnim obrascima i svjedočanstvom pojedinačnog puta već iniciranih.⁵ Inicijacijski obredi mogu formulirati radikalnost prijelaza simbolizmom umiranja; inicijacijska smrt kod toga ne znači destrukciju, negiranje života, nego smrt u djetinjstvu, u aseksualnosti, u neznanju, prijelaz od zemaljskoga k božanskome.⁶ Čitava zajednica – inicirani i neofiti – na ritualan način uranja u obrednu smrt prizivajući prvotno sakralno vrijeme, iskustvo božanske blizine ili blizine mitskih predaka.⁷ Ritualom se ponavlja sveta povijest svijeta i plemena. On predstavlja na neki način evoluciju svijeta i plemena zgusnuto ponovljenu u osobnom životu pojedinca. U ritualu čitava zajednica uranja u mitsko vrijeme proživljavajući ritualnu smrt, da bi izronila iz nje obnovljena

³ Usp. Mircea ELIADE, *Mistična rođenja*, 119ss.

Usp. Andreas FINCKE, *Jugendweihen*, u: RAZNI AUTORI (ur.), *Panorama der neuen Religiosität*, Gütersloh, 2005., 63ss.

⁴ Usp. Martin URBAN, *Warum der Mensch glaubt. Von der Suche nach dem Sinn*, München, 2007.; usp. Mary Pat FISCHER, *Religion im 21. Jahrhundert*, 159ss.

⁵ Usp. Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, III/2, Freiburg – Basel – Wien, 1991., 202.

⁶ Usp. Carl Gustav JUNG, *Psychologischer Kommentar zum Bardo Tödol*, u: Carl Gustav JUNG, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion. Gesammelte Werke*, XI, Olten – Freiburg, 1992., 516s.

⁷ Usp. Mircea ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg, 1957., 40ss; usp. Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, 165; Mircea ELIADE, *Aspekti mita*, Zagreb, 2004., 37s.

života, odnosno doživjela uskrsnuće.⁸ Inicijacijski obred za zajednicu tako postaje prigodom svekolikoj obnovi nje same i kozmosa.⁹ Sam proces vraćanja na prvotno vrijeme, i potreba za njim, a koje će razvijenije, na primjer klasične kulture zvati »zlatnim dobom« povijesti, uvelike priziva pojam regresije u analitičkom smislu; tako bi inicijaciju smjeli nazvati nekom vrstom skupne regresije u najranije doba razvoja. U prilog prethodnom ide i obredni rječnik: rituali nerijetko spominju uranjanje u krv ili vodu (dakle prvotnu, odnosno plodnu vodu), u maternicu, utrobu čudovišta i sl.,¹⁰ da bi se rodilo na nov život, ili uskrsnulo. Analitičko shvaćanje regresije pomaže tumačenju potrebe za vraćanjem u prijašnje stadije relativne sigurnosti, odnosno u rana vremena povijesti kad je u pitanju zajednica, budući da je vjerojatna u trenucima ekstremnog stresa, kakvim prijelaz iz djetinjstva u odraslu dob i smijemo smatrati.¹¹ Inicijacija bi tako pokazivala regresivnu dinamiku, na osobnom i na društvenom planu zajednice, neku vrstu kolektivne solidarnosti s onima koji ovaj proces tek moraju proći.

2. Nestajanje inicijacije s procesom industrijalizacije

Paralelno s industrijalizacijom moguće je uočiti progresivnu sekularizaciju u užem smislu riječi,¹² odnosno jaču odsutnost sakralnoga iz socijalnoga i tome konsekvantno iz osobnog života, proces čije jasne početke valja uočiti još u vrijeme buđenja znanosti u modernom smislu, pred kraj srednjeg vijeka,¹³ i s

⁸ Usp. Mircea ELIADE, *Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung*, Zürich – Stuttgart, 1961., 36s, 61ss, 92s; usp. Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, 199ss.

⁹ Usp. Joseph L. HENDERSON, *Der moderne Mensch und die Mythen*, u: RAZNI AUTORI (ur.), *Der Mensch und seine Symbole*, Zürich, Düsseldorf, 129ss.

¹⁰ Usp. Mircea ELIADE, *Das Mysterium der Wiedergeburt*, 89ss; usp. Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, 261; usp. Carl Gustav JUNG, *Die Wandlungssymbole der Messe*, u: Carl Gustav JUNG, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion. Gesammelte Werke*, XI, Olten – Freiburg, ⁶1992., 246s.

¹¹ Usp. Piers VITEBSKY, *Schamanismus. Reisen der Seele. Magische Kräfte. Ekstase und Heilung*, Köln, 2006., 141.

¹² Usp. Martin RIESEBRODT, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München, 2007., 245; usp. Peter van der VEER, *The Secular Production of Religion*, u: *Etnofoor*, 8 (1995.) 2, 5-14.

¹³ Povjesničari kao prekretnicu u načinu odnosa prema znanju vide izbijanje epidemije kuge 1347./1348. i njoj susljedna dostignuća znanosti, osobito medicine. Usp. Marianne GRONEMEYER, *Am Anfang war die Pest*, u: Thomas AUCHTER – Michael SCHLAGHECK (ur.), *Theologie und Psychologie im Dialog über den Wahn der Machbarkeit und die Kraft der Leidenschaft*, Paderborn, 2007., 9-27.

njim u vezi javljanje neke vrste znanstvenog »gnosticizma« ili scijentizma¹⁴ te sekularnog i, napokon, »evolucionarnog« humanizma.¹⁵ Moderni čovjek od tada se sve manje poziva na religiozno iskustvo u strogom smislu riječi (»decrkvenizacija«), no fragmenti zaboravljene ili obezvrijeđene religije, izvjesni postupci, vjerovanja i ideali, kao što su na primjer: pučke svečanosti, spektakli, sportska natjecanja, umjetnost, imaginacija i snovi, pokazuju nešto drugo, da elementi mitova i simbola, elementi obreda i dalje opstaju; iako lišeni svog izvorno religioznog konteksta, oni ne gube značenje, tako da će izvjesne radnje pokazivati sva obilježja religioznosti, makar sve udaljenije od institucionalnih oblika.¹⁶ Religioznost čovjeka u desakraliziranom društvu postala je tako »ne-svjesnom«, odnosno postaje »nevidljivom religijom«¹⁷; ona prebiva u najdubljim slojevima njegova bića, što ne znači da i dalje ne obavlja svoju osnovnu ulogu u ekonomiji psihe.¹⁸ Budući da izvorno religiozni kontekst inicijacije postaje čovjeku stran, s tim to postaje i mogućnost inicijacije kao institucije jasno prepoznatljivih formi. Ovdje je moguće prepoznati jedan prvi razlog njezinu nestanku.

Drugi opći razlog nestanku inicijacije valja tražiti u kontekstu shvaćanja razvoja kao stvaranja mogućnosti zadovoljenja (svih) čovjekovih potreba, uključujući seksualnu osviještenost.¹⁹ U tom smislu treba razumjeti »fleksibil-

¹⁴ Usp. Horst-Eberhard RICHTER, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Gießen, 2005.; usp. Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, 417.

¹⁵ Usp. Ivan MARKEŠIĆ, Religija kao komunikacija, u: *Sociološka ekologija*, 14 (2005.) 1-2, 98s; usp. Michael SCHMIDT-SALOMON, *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, Aschaffenburg, 2006. M. Riesenbrodt u ovom kontekstu govori i o racionalizirajućem »odčaranju« i »poznanstvenjenju« razmišljanja., Usp. Martin RIESEBRODT, *Cultus und Heilsversprechen*, 245. Razvoj samog sekulariziranog mentaliteta valja tražiti prije industrijalizacije. Usp. Gottfried HIERZENBERGER, *Der Glaube der Atheisten*, Kevelaer, 2005., 18ss.

¹⁶ Usp. Matthias KROEGER, *Im religiösen Umbruch der Welt. Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche*, Stuttgart, 2005., 72ss; usp. Michael NÜCHTERN, Die Weihe des Profanen – Formen säkularer Religiosität, u: RAZNI AUTORI (ur.), *Panorama der neuen Religiosität*, Gütersloh, 2005., 30ss. Već C. G. Jung primjećuje da čovjek nije sklon promjeni mentaliteta, zbog toga će poganski elementi koegzistirati s kršćanstvom. (Usp. Carl Gustav JUNG, *Psihologija i alkemija*, Zagreb, 1984., 20s) Iz takve perspektive moguće je razumjeti da će za osobu globalizacija predstavljati izniman stres.

¹⁷ Ivan MARKEŠIĆ, Religija kao komunikacija, 106ss. Sam izraz potječe od N. Luhmanna.

¹⁸ Usp. Mircea ELIADE, *Mistična rođenja*, 233; usp. Robert A. SEGAL, Is analytical psychology a religion? Rationalistic approaches to religion and modernity, u: *Journal of Analytical Psychology*, 44 (1999.) 4, 547-560.

¹⁹ Usp. Martin RIESEBRODT, *Cultus und Heilsversprechen*, 255s. Pozivajući se na R. Dawkinasa, implicitno je moguće dekonstruirati osnovno pitanje glede razloga egzistiranja čovjeka i svemira: »Wer nach dem Sinn sucht, muss vor allem in den Sinnen suchen, denn Sinn erwächst aus Sinnlichkeit«, te zaključuje: »Evolutionäre Humanisten betrachten ih-

nog čovjeka«, konstantnu mobilnost: geografsku i kulturnu, u međuljudskim odnosima i po pitanju »mjesta priziva« (političkog, institucionalnog, vjerničkog i vrijednosnog), kao i pad granica u svim dimenzijama ljudskog postojanja i doživljaja.²⁰ Jednako tako, nekad jasne granice postaju fleksibilne ili potpuno nestaju: između intrapsihičkog i interpsihičkog, privatnog i javnog (na primjer *reality show*), nacionalnog i sveljudskog (Europska unija, multinacionalne kompanije, razmjena znanja i profesionalnog kadra), zahvaljujući brzom premještanju kapitala, ali i sukobu interesa i konkurenciji među kompanijama (nacionalnim ili međunarodnim), te sukobu različitih modela kapitalizma, mogućnosti neprekidnog komuniciranja i dostupnosti informacija u realnom vremenu.²¹ S prethodno rečenim u korelaciji je pad dosadašnjih autoriteta i središta informacija i moći kao što su obitelj, društvene norme, država, vojska, religija, odnosno njihovo premještanje na neke druge oblike i samim time njihovo teže prepoznavanje, budući da ne poprimaju jasne, dosad poznate forme. Kao posljedica takva razvoja uočljiva je neka vrsta »dekonstrukcije« odgovornosti, zbog pada jasnih i neupitnih sustava vrijednosti; prerečeno: na mjesto »slike svijeta« dolaze »slike iz svijeta«, tj. množina informacija bez filtera (za) vrijednosti i važnosti, a kao krajnju negativnu posljedicu takvo će stanje prouzročiti »informacijsku neurozu« i utjecat će na definiranje identiteta, kako individualnog tako i kolektivnog.²² S osjećajem pada granica javlja se osjećaj osvajanja naizgled apsolutne slobode i stvara se iluzija da je moguće – po određenim uvjetima – zadovoljiti sve potrebe, uključujući nametnute i novostvorene, gdje na kraju granice između realnog i virtualnog postaju fleksibilne.²³ Pad granica, odnosno oslobođenje od božanskih, socijalnih i kulturoloških sputavajućih normi i klišeja trebao je omogućiti nesmetan razvoj ljudskih sposobnosti i mogućnosti, time što će si čovjek nanovo prisvojiti karakteristike pripisane

ren Körper nicht als verabscheuungswürdiges Relikt einer animalischen Existenz, sondern schätzen ihn als eine »wunderbare Stradivari«. Michael SCHMIDT-SALOMON, *Manifest des evolutionären Humanismus*, 26.

²⁰ Usp. Friedrich Wilhelm GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München, 2007., 193.

²¹ Usp. Jelena LONČAR, Globalizacija – pojam, nastanak i trendovi razvoja, u: *Geoadria*, 10 (2005.) 1, 91-104; usp. Mary Pat FISCHER, *Religion im 21. Jahrhundert*, 18ss.

²² Usp. Nicola DÖRING, *Sozialpsychologie des Internet. Die Bedeutung des Internet für Kommunikationsprozesse, Identitäten, soziale Beziehungen und Gruppen*, Göttingen – Bern – Toronto – Seattle, 2003., 325ss.

²³ Usp. Ladislav NEMET, Globalizacija i Crkva. Teološko vrednovanje jedne pojave, u: *Obnovljeni život*, 54 (1999.) 1, 24ss; Ladislav NEMET, Globalizacija i suvremena teologija, u: *Obnovljeni život*, 55 (2000.) 3, 294s. Za analizu stanja osobnosti u postmodernom i globalističkom okružju vidi: Heiko ERNST, *Psycho-trends. Das Ich im 21. Jahrhundert*, München – Zürich, 1997.

božanskome iz neznanja, osjećaja krivnje i bespomoćnosti pred, u njegovim očima, okrutnom stvarnošću ograničenosti, prolaznosti i konačnosti.²⁴ Shvaćene na taj način, postojeće su socijalne i kulturološke forme zato osuđene na nestanak, uključujući i religioznost. U tom je smislu S. Freud psihoanalitičkom teorijom samo jasnije formulirao spomenuti mentalitet, i ne valja ga smatrati potpunom novošću.²⁵

U svom razračunavanju s psihoanalizom, već V. E. Frankl uočava negativne reperkusije ovakva mentaliteta, odnosno razvoja na pojedinca i na čitavo društvo; na njih upućuje analizom u uvodnom, odnosno prvom dijelu svake svoje knjige.²⁶ I sam još kao mlada osoba, među vršnjacima uočava prisutnost čitavog niza psihosomatskih poremećaja, a posebno beznađa, depresije i sklonosti suicidu, makar postojali optimalni uvjeti za život i rad.²⁷ Samim time što će čovjek biti oslobođen neurotski potisnute seksualnosti i sputavajućih društvenih normi i klišeja, odnosno kad bi mogao zadovoljiti (sve) svoje potrebe, još mu uvijek nije zajamčeno zadovoljstvo: oslobođeni nagon i sloboda od tradicije ne kazuju mu što valja u životu činiti da se bude sretan i ispunjen.²⁸ U tom smislu, gubitak tradicije (uključujući i sposobnost roditelja dati mladoj osobi valjanu podršku i orijentaciju), kao posljedica neprekidnog događanja i brzine promjena (»vlast slučaja«), stvara u osobi – i društvu – osjećaj bespuća i dezintegracije.²⁹ Sretan se pak i ispunjen život ne postiže na izravan način,

²⁴ M. Riesenbrodt vidi religiju kao obećanje [der] »Abwehr von Unheil, Krisenbewältigung und Heilstiftung [...] womit drei Domänen unterschieden, die von Religionen angesprochen werden: die Mortalität des menschlichen Körpers, den Mangel an Kontrolle über die den Menschen umgebende Natur sowie die in Machtunterschieden begründete Fragilität menschlicher Beziehungen. Je stärker Menschen solchen Krisen ausgesetzt sind, desto eher werden sie auch religiöse Mittel zur Bewältigung dieser Bedrohungen in Anspruch nehmen.« Martin RIESEBRODT, *Cultus und Heilsversprechen*, 254.

²⁵ Usp. Horst-Eberhard RICHTER, *Psychoanalyse und Glauben*, u: Alf GERLACH – Anne-Marie SCHLÖSSER – Anne SPRINGER (ur.), *Psychoanalyse des Glaubens*, Gießen, 2004., 119s; usp. Željka MATIJAŠEVIĆ, *Psihoanaliza i New Age*, u: *Filozofska istraživanja*, 27 (2007.) 1, 48.

²⁶ Usp. na primjer: Viktor E. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Frankfurt, ⁷1997., 21-55; Viktor E. FRANKL, *Theorie und Therapie der Neurosen*, München – Basel, ⁸1999., 9-41; Viktor E. FRANKL, *Psychotherapie für den Alltag*, Freiburg/Breisgau, ²⁵2008., 11-23.

²⁷ Usp. Viktor E. FRANKL, *Viktor E. Frankl. Le radici della logoterapia. Scritti giovanili 1923-1942*, Eugenio Fizzotti (ur.), Roma, 2000., odnosno Viktor E. FRANKL, *Viktor E. Frankl. Frühe Schriften 1923-1942*, Gabrielle Vesely-Frankl (ur.), Wien – München – Bern, 2005.

²⁸ Usp. Eugenio FIZZOTTI, *Una vita a servizio del benessere esistenziale*, u: Eugenio FIZZOTTI (ur.), *Nuovi orizzonti di benessere esistenziale. Il contributo della logoterapia di V. E. Frankl*, Roma, 2005., 38ss.

²⁹ Usp. Eugenio FIZZOTTI, *Frutto maturo della pienezza esistenziale e la felicità*, *Ricerca di senso*, 6 (2008.) 2, 194s; usp. Alessandro IANNINI, *Disaggio psicologico in adolescenza e ricerca di senso*, *Ricerca di senso*, 6 (2008.) 3, 397.

nego je plod smislenog djelovanja,³⁰ pa će želja za zadovoljenjem, za moći, a i sama humanistička težnja za samoostvarenjem uroditi neurotskim poremećajem. Za mladu osobu koja bi trebala pronaći svoje mjesto u takvu društvenom okruženju (pokazat će to i druge analize ove životne dobi) stvara dodatno otežavajuću okolnost jer se ne pružaju modeli identifikacije niti su prisutne institucionalne referencije.³¹

Dosad tek naznačeno dopušta nam predmnijevati da je ekonomska globalizacija na neki način ukorijenjena u mentalitetu koji se progresivno uvlačio u društveno tkivo – ne samo obrnuto, i da zato ona ne ostaje ograničena u svom izvornom kontekstu, nego pokazuje reperkusije na sve druge dimenzije čovjekova opstojanja,³² stvarajući onaj novi doživljaj vlastite osobnosti i životnog okružja. Suodnos globalizacije, sveukupnog razvoja, i ovdje valja govoriti o religioznosti, čini se da nije paritetski, odnosno on ide trenutno u korist ekonomiji,³³ ako se ima u vidu način osobnog odnosa prema vremenu i poslu, u shvaćanju uvjeta života i navika, kulture i obrazovanja,³⁴ no one bi uskoro mogle proizvesti značajnu reakciju i njoj konsekvantnu redefiniciju odnosa prema kapitalu.³⁵

³⁰ Usp. Sabino PALUMBIERI, *Vita e senso: sfida e scommessa*, u: Eugenio FIZZOTTI (ur.), *Nuovi orizzonti di benessere esistenziale. Il contributo della logoterapia di V. E. Frankl*, Roma, 2005., 47-107.

³¹ Usp. Cornelius CASTORIADIS, *The Crisis of the Identifications Process*, u: *Thesis Eleven*, 49 (1997.) 1, 85-98.

³² Usp. Mladen STANIČIĆ, *Globalno gospodarstvo i globalizacija*, u: *Ekonomski pregled*, 51 (2000.) 9-10, 918ss.

³³ Usp. Josip ČORIĆ, *Kršćanstvo i globalizacija*, u: *Obnovljeni život*, 58 (2003.) 4, 463s.

³⁴ Usp. Snježana ČOLIĆ, *Globalizacija, kultura kapitalizma i globalna kultura*, u: *Narativna umjetnost*, 41 (2004.) 2, 185-192.; usp. Ivan CIFRIĆ, *Kulturhomogenisierung oder kulturelle Vielfalt*, u: *Synthesis philosophica*, 45 (2008.) 1, 25-52. Studije pokazuju međusobne utjecaje ekonomskog razvitka i religije. (Usp. na primjer Gordon S. REDDING, *The Spirit of Chinese Capitalism*, Berlin – New York, 1993., 43ss). Jednako je tako razvidan utjecaj protestantizma na industrijalizaciju Amerike, islamskog fundamentalizma u zemljama istočne Azije, baš kao i utjecaj izvjesnih karizmatičkih skupina unutar kršćanstva te tzv. protestantskog budizma. Usp. još: Friedrich Wilhelm GRAF, *Die Wiederkehr der Götter*, 196s.

³⁵ Globalizacija nailazi na skepsu te jača potreba za »postkapitalističkom globalizacijom«. Usp. Vladimir LAY, *Održivi razvoj i vođenje*, u: *Društvena istraživanja*, 92 (2007.) 6, 1031-1053; usp. Rade KALANJ, *Dimenzije modernizacije i mjesto identiteta*, u: *Sociološka ekologija*, 16 (2007.) 2-3, 148s; usp. Tonči KURSAR, *Smrt 'globalizacijske teorije' ili kraj još jedne revolucije?*, u: *Politička misao*, 45 (2008.) 1, 3-28; usp. Žarko PAIĆ, *Što nakon kulture? Teorije preokreta i preokret teorija u globalno doba*, u: *Politička misao*, 45 (2008.) 1, 29-70. Kršćanske zajednice prokazuju negativne strane globalizacije. Usp. Ivan KOPREK, *Gospodarska etika u suvremenom procesu globalizacije*, u: *Obnovljeni život*, 59 (2004.) 1, 5-16; usp. Zoran VARGOVIĆ, *Crkva u kontekstu razvoja i globalizacije*, u: *Obnovljeni život*, 57 (2002.) 4, 467-479; usp. RAZNI AUTORI (ur.), *Die Macht der Würde. Globalisierung neu denken*, Gütersloh, 2007.; usp. još: Dionigi TETTAMANZI, *Kršćanstvo i globalizacija*,

Imajući u vidu ovaj kontekst razvidno je da se stvara situacija nemogućnosti inicijacije u tradicionalnom smislu, zbog njezinih dviju osnovnih odrednica, a to su: fiksno određeno vrijeme, tj. kad se ona kronološki u životu djeteta ima dogoditi, i osobni uvjeti spremnosti na preuzimanje statusa zrelosti, a oni pretpostavljaju relativnu usklađenost biološke, intelektualne i emotivne dimenzije čovjeka, koje bi zajedno rezultirale mogućnosti (pozitivne) krize i potakle mladu osobu na jasan prijelaz u odraslu dob, sa svim pravima i dužnostima koje novi status sa sobom donosi.

Vremena obrazovanja, rani fizički razvoj, emotivna hiperprotektivnost i u isto vrijeme emotivna i socijalna zapuštenost te delegiranje nekad specifično obiteljskih zadataka na institucije poput vrtića, škole ili športske dvorane, odsutnost vrijednosnih sustava koji bi služili barem kao referencije (ne moraju se nužno usvojiti), općepriputna krhkost institucija (u širem smislu), odsutnost jasnih uloga unutar obitelji – samo su neki od čimbenika koji više stoje u raskoraku ili međusobno kolidiraju nego da bi (harmonično, što ne znači bez konflikata i krize) poticali proces avansiranja mlade osobe u status odrasle.

3. Status Crkve u društvu i u odnosu na društvo

Iz dosad rečenog postaju razvidni kolateralni efekti društvenog razvoja, koji je po mnogočemu u diskontinuitetu u odnosu na kulturni i socijalni tijek europskog razvoja prijašnjih razdoblja, jer on sa sobom donosi posve nov način odnosa prema religioznosti,³⁶ pa njega valja imati na pameti želimo li razumjeti okružje u kojemu je Crkva ukorijenjena i ima djelovati u skladu sa zadaćom koju stavlja pred sebe.

Religioznost je i u prošlosti bila podvrgnuta kritici, a institucija religije sumnji glede njezine nužnosti, posebno kad je riječ o njezinim nositeljima.³⁷

Split, 2003.; usp. Gorazd NIKIĆ, Globalizacija – kršćanske i liberalne vrijednosti, u: *Ekonomski pregled*, 54 (2003.) 9-10, 823-828.

³⁶ Usp. Hans-Joachim HÖHN, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn – München – Wien – Zürich, 2007., 25ss. Autor će specifičnost europskog razvoja po ovom pitanju vidjeti u tzv. disperzivnoj religioznosti.

³⁷ Usp. Michael SCHMIDT-SALOMON, *Manifest des evolutionären Humanismus*, 65ss, usp. Rainer TRAUB, *Die Rückkehr des Glaubens*, u: Karen ANDERSEN – Stephan BURG-DORFF (ur.), *Weltmacht Religion. Wie der Glaube Politik und Gesellschaft bestimmt*, München, 2008., 19ss; usp. Tonči MATULIĆ, *Metamorfoze kulture. Teološko prepoznavanje znakova vremena u ozračju znanstveno-tehničke civilizacije*, Zagreb, 2008., 284s. Povijesni prikaz za zapadnoeuropsko kulturno okružje: Friedrich Wilhelm GRAF, *Die Wiederkehr der Götter*, 79ss. Osim klasika u kritici religije (Freud, dijelom Jung, Fromm, Ellis), koja se s vremenom institucionalizira i gubi na životnoj dinamičnosti (usp. Josef SUDBRACK, *Religiöse Erfahrung und menschliche Psyche*, Mainz, 1998., 21ss), mahom autorima s europ-

Specifičnost sadašnjeg trenutka povijesti jest u tome što ne niječe religioznu potrebu ni mogućnost institucija, no one bivaju sekularizirane («civilna religija»),³⁸ čime religioznost (duhovnost) postaje potrebom među tolikim drugima i moguće ju je zadovoljiti na individualizirani način (nešto slično načinu kreditiranja, osobnog osiguranja, zdravstvene zaštite i sl.), bilo da se prihvate ponude s prepunog tržišta i/ili da se oblikuju osobni vjerski sadržaji,³⁹ sve do stvaranja »multiplih religioznih identiteta«. ⁴⁰ Osnovni će pokretač bavljena religioznim biti promocija čovjeka i njegova psihofizičkog zdravlja, njegov doživljaj vlastita jedinstva i smislene usmjerenosti u životu, unutar i u skladu sa svemirom, njegovim zakonitostima i silama.⁴¹ U tom smislu istraživači uočavaju napuštanje apsolutnog ateizma.⁴² Karakteristika je pak trenda manja po-

skim iskustvom religioznosti, ne nedostaju kritike institucije iz samih njezinih redova. Uz E. Drewermann, H. Künga i ostale, publicitet traže i drugi, npr.: Rupert LAY, *Nachkirchliches Christentum. Der lebende Jesus und die sterbende Kirche*, Düsseldorf – München, 1997.; Tilmann MOSER, *Gottesvergiftung*, Frankfurt/Main, 2005.; Michael ALBUS, *Kirche nach dem Infarkt. Von der Zukunft der Religion*, Gütersloh, 2007.; usp. Karl F. GRIMMER, Gott in multikultureller Gesellschaft. Erwägungen und Erfahrung Gottes im religiösen Pluralismus, u: Wolfgang STEGERMANN (ur.), *Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung*, Stuttgart, 2003., 220. Spomenuti su autori tek emblematični primjeri kritike koja predbacuje institucijama vjere («Jesus in schlechter Gesellschaft») da (više) ne posjeduju snagu privlačnosti, a oni ju vide isključivo u pružanju mogućnosti doživljaja osobnog iskustva Boga, čime se religioznost implicitno svodi na njezinu doživljajnu, odnosno emotivnu dimenziju, što potvrđuju prizivi na vlastita iskustva, nerijetko racionalizirana psihoanalitičkom metodom kao potkrjepom. (Usp. npr.: Tilmann MOSER, *Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott. Psychoanalytische Überlegungen zur Religion*, Stuttgart, 2003.) Po pitanju psihologizacije religioznog iskustva usp. Hans-Joachim HÖHN, *Postsäkular*, 42ss. Iz ovakve je perspektive moguće razumjeti stav onih osoba koje koriste religioznost kao nadomjestak za odsutnu sociološku, psihološku i kulturnu podršku.

³⁸ Usp. Rüdiger SAFRANSKI, Der Wille zum Glauben, u: Alf GERLACH – Anne-Marie SCHLÖSSER – Anne SPRINGER (ur.), *Psychoanalyse des Glaubens*, Gießen, 2004., 131ss; usp. Ante CRNČEVIĆ, Liturgija u susretu s neliturgijskim oblicima kulta, u: *Bogoslovska smotra*, 74 (2004.) 3, 784ss.

³⁹ Usp. Ronald HUTTON, Modern Pagan Festivals. A Study in the Nature of Tradition, u: *Folklore*, 119 (2008.) 2, 251-273; usp. Friedrich Wilhelm GRAF, *Die Wiederkehr der Götter*, 244; usp. Tonči MATULIĆ, *Metamorfoze kulture*, 345ss.

⁴⁰ Usp. Christoph BOCHINGER, Multiple religiöse Identität im Westen zwischen Traditionsbezug und Individualisierung, u: Reinhold BERNHARD – Perry SCHMIDT-LEUKEL (ur.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich, 2008., 137ss.

⁴¹ Usp. Anton A. BUCHER, *Psychologie der Spiritualität*, Weinheim – Basel, 2007., 100ss, 152ss; usp. Branka GALIĆ, Globalizacija, okoliš i novi identiteti u postmodernoj kulturi, u: *Politička misao*, 38 (2001.) 3, 179ss; usp. Matko MEŠTROVIĆ, Globalna kriza i socijalna zemlja, u: *Sociološka ekologija*, 15 (2006.) 3, 219-235; usp. Rüdiger FALKSOHN, Sanfter Weg zum Ich, u: Karen ANDERSEN – Stephan BURGDORFF (ur.), *Weltmacht Religion. Wie der Glaube Politik und Gesellschaft bestimmt*, 188ss.

⁴² Usp. Josip BALOBAN, Stupnjevita crkvenost današnjeg kršćanina: realnost i opasnost, u: *Bogoslovska smotra*, 66 (1996.) 2-3, 406ss; usp. Rade KALANJ, Dimenzije

treba za Apsolutnim, posebno za osobnim Bogom,⁴³ kodificiranog jednim cre-dom koji je predstavljao okosnicu dosad većinski prisutnih vjerovanja,⁴⁴ a time se susljedno gubi potreba za vanjskim izričajima religioznosti (deritualizacija), dok se na njezino mjesto etablira govor o osjećaju blagostanja, »etizacija«⁴⁵ i tematiziranje smisla – bilo da se niječe mogućnost jednog »nad-smisla« ili ga se grozničavo traži.⁴⁶ U tom smislu je C. G. Jung »otac« suvremene religiozno-sti, s pravom prozvana duhovnošću, ali u smislu ljudski duhovnog, dimenzija čovjekove osobe, odnosno psihe.⁴⁷

Humanistička promocija osobe, oslobođenje od kulturnih i religio-znih obreda, odnosno osvješćivanje (znanstveni gnosticizam ili scijentizam) pokazuju neke značajne gubitke za samog čovjeka i moguće ih je iščitati iz novih načina religioznog traženja. Prije svega to je osjećaj rascjepkanosti na niz uloga, zahtjeva i potreba, dok nedostaje poveznica, ona uloga integracije osobnosti koju je svojim sustavom vjerovanja i vrjednota imala religija.⁴⁸ Se-kulariziranom čovjeku dakle – u moru jednakovrijednih informacija i ponuda – nedostaje jedan referentni, objektivni sustav, dovoljno definiran i stabilan da bi omogućio orijentiranje u društvu, kulturi i u odnosu na samoga sebe, kako bi ga razumjeli i eventualno dijelili i drugi, a da bi bio dovoljno fleksibilan i u stanju obraditi i integrirati nove informacije.⁴⁹

modernizacije i mjesto identiteta, 121ss; usp. Karl BAIER, *Spiritualität und religiöse Identität*, u: Reinhold BERNHARD – Perry SCHMIDT-LEUKEL (ur.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, 187ss.

⁴³ Usp. Usp. Matthias KROEGER, *Im religiösen Umbruch der Welt*, 91ss.

⁴⁴ Usp. Johannes SALTZWEDEL, *Zweifel in der Seelenderogerie*, u: Karen ANDERSEN – Stephan BURGENDORFF (ur.), *Weltmacht Religion. Wie der Glaube Politik und Gesellschaft bestimmt*, 236ss; usp. Željko TANJIĆ, *Postmoderna – izazov za teološko promišljanje?*, u: *Bogoslovska smotra*, 71 (2001.) 1, 5ss.

⁴⁵ Geoffrey K. NELSON, *Der Drang zum Spirituellen. Über die Entstehung religiöser Bewegungen im 20. Jahrhundert*, Olten – Freiburg/Breisgau, 1991., 212ss; usp. Hans-Joachim HÖHN, *Postsäkular*, 191ss. U tom je smislu poseban gubitak potrebe za spasenjem i obredima koji ga posadašnjuju. Usp. Ante CRNČEVIĆ, *Liturgija u susretu s neliturgijskim oblicima kulta*, 788ss.

⁴⁶ Usp. Ermanno PAVESI, *Friedrich Schleiermacher e la crisi del senso nella civiltà moderna*, u: *Ricerca del senso*, 6 (2008.) 2, 201-215; usp. Hans-Joachim HÖHN, *Postsäkular*, 77ss; usp. Martin RIESEBRODT, *Cultus und Heilsversprechen*, 249.

⁴⁷ Usp. Anthony STORR, *Is analytical psychology a religion? Jung's search for a substitute for lost faith*, u: *Journal of Analytical Psychology*, 44 (1999.) 4, 531-537; usp. Željka MATIJAŠEVIĆ, *Psihoanaliza i New Age*, 50ss.

⁴⁸ Usp. Friedrich Wilhelm GRAF, *Die Wiederkehr der Götter*, 208; usp. Rüdiger SAFRANSKI, *Der Wille zum Glauben*, 136s; usp. Rade KALANJ, *Dimenzije modernizacije i mjesto identiteta*, 122ss.

⁴⁹ Usp. Paul PARIN – Goldy PARIN-MATTHEY, *Subjekt im Widerspruch*, Gießen, 2000., 150ss. Publikacija predstavlja tzv. etnopsihoanalitički pristup socijalnoj stvarnosti, odnosno mogućnosti elastičnih odgovora u konfrontaciji sa socijalnom zbiljom. Usp. Hans

Jednako tako, humanistička promocija osobe ima u vidu pozitivne potencijale čovjeka, no ne zna se ophoditi s tamnim stranama čovjekove slobode oslobođene odgovornosti, odnosno sa zlom prisutnim u svijetu (u vidu pogriješaka, »grijeha«, gramžljivosti, manipulacija, recesije).⁵⁰ Idealističko uvjerenje u harmoniju svemira i društva, prisutno još do prijelaza tisućljeća (ideologija New Agea), ustupa mjesto nepovjerenju, individualizmu, depresiji s tek maničnim epizodama aktivnosti, koje predstavljaju daleko više očajničke pokušaje istrgnuća iz bezizlaznosti situacije.⁵¹

Istraživanja provedena na hrvatskoj populaciji pokazuju neke specifičnosti socijalnog razvoja i odnosa prema religioznosti.⁵² U svrhu ovog priloga valja istaknuti da ona pokazuju iznimno visoku razinu konfesionalne identifikacije, tako da popis iz 1991. godine vidi među Hrvatima 76,5% deklariranih katolika i samo 3,9% ateista. Podatci se tumače iz perspektive događanja minulog stoljeća: veze Crkve i tradicionalnog, odnosno nerazvijenog hrvatskog društva, uloga Crkve kao (jedine) alternative komunističkom režimu, katalizatoru njegova raspada i zagovornici nacionalnih težnji, a preuzimanjem nekih važnih socijalnih funkcija (kao što je to Caritas) u vrijeme stvaranja novog državnog aparata (»slabo društvo«⁵³), Crkva dodatno zadobiva moralni ugled i vodstvo u stvaranju nove Hrvatske, dok otupljuje prethodno polarizirano javno mnijenje u odnosu na Crkvu.⁵⁴

KÜNG, *Projekt Weltethos*, München – Zürich, ²1990. Sukladno svom osnovnom opredjeljenju za fundiranje religioznosti bez ograničenosti na dogmatsku opredijeljenost, autor postulira općeljudsku etičnost kao temelj globalnom razvoju. Usp. i Christoph TÜRCKE, *Werte sind Götzen*, u: Karen ANDERSEN – Stephan BURG DÖRFF (ur.), *Weltmacht Religion. Wie der Glaube Politik und Gesellschaft bestimmt*, 253ss. Prilog se osvrće na potrebu općevažećih normi u društvu, iako ne govori izravno o potrebi općeprihvaćene etike, nego stavlja naglasak na društveni konsenzus.

⁵⁰ Usp. Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, *Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung*, Graz, 2008.

⁵¹ Usp. Mijo NIKIĆ, *Kriza New Agea*, u: *Obnovljeni život*, 56 (2001.) 3, 373-383. Razloge uspona i privlačnosti ovog religioznog mentaliteta i kulturološkog fenomena vidi u: Eugenio FIZZOTTI (ur.), *La dolce seduzione dell'Acquario. New Age tra psicologia del benessere e ideologia religiosa*, Roma, 1996.; usp. Geoffrey K. NELSON, *Der Drang zum Spirituellen*, 235ss.

⁵² Za povijesni pregled vidi u: Gordan ČRPIĆ – Siniša ZRINŠČAK, *Između identiteta i svakodnevnog života. Religioznost u hrvatskom društvu iz europske komparativne perspektive*, u: Josip BALOBAN (ur.), *U potrazi za identitetom. Komparativna studija vrednota: Hrvatska i Europa*, Zagreb, 2005., 49-55.

⁵³ Siniša ZRINŠČAK, *Ima neka tajna veza. Religioznost mladih kao indikator društvenih i religioznih promjena*, u: *Socijalna istraživanja*, 10 (2001.) 1-2, 32-34.

⁵⁴ Usp. Siniša ZRINŠČAK, *Religija, Crkva i treći sektor u Srednjoj i Istočnoj Europi*, u: *Revija za socijalnu politiku*, 11 (1995.) 4, 306ss.

Visoku vjersku identifikaciju ne prati jednako visoka vjerska praksa, odnosno osjećaj nužnosti svakodnevnih, praktičnih posljedica na ponašanje: ovdje Hrvati pokazuju sličan trend kao ostali europski narodi.⁵⁵ Rezultate istraživanja valja tumačiti dakle kao pokazatelje percepcije i socijalne poželjnosti Crkve, njezina političkog, kulturnog i društvenog statusa, a samim time i osjećaja pripadnosti.⁵⁶ To će, čini se, po mnogočemu određivati masovan pristup i poželjnost njezinih sakramenata, a posebno kad je riječ o sakramentima inicijacije, onima koji na poseban način prate razvojni tijek osobe, odnosno prijelazne trenutke u životu. Samo brojčano stanje pristupnika dakle ne valja poistovjetiti prihvaćanjem sakramenta u njegovu izvornom smislu, što bi moglo objasniti snažno osipanje vjerskog života nakon primanja sakramenata.

Ako će situacija pratiti opći trend, odnosno jačanje tzv. duhovnosti, vrijeme je tradiranog manifestiranja religioznosti prošlo, dok jača potreba za identifikacijom, osjećajem pripadnosti i rješavanjem društvenih problema, no »taj osjećaj češće izvire iz nedoktrinalne i nekonvencionalne duhovnosti«.⁵⁷

4. Dimenzija pripadnosti

U ovom nam se poglavlju valja okrenuti drugom dijelu naslova, naime dimenziji pripadnosti, u pokušaju poveznice s institucijom inicijacije i sakramentalnog života, imajući na umu da različite dimenzije osobnosti međusobno komuniciraju, da taj odnos u vremenima promjene, odnosno kriza, bude barem dijelom kompromitiran, ne nužno izvorom poremećaja već mogućnošću nove životne integracije osobnosti.

4.1. Promocija pripadnosti društvu

Već raskorak između vjerske identifikacije i konkretnih posljedica vjerovanja za svakodnevni život ukazuje ne samo na činjenicu da mlada osoba ima teškoća u odnosu s tradiranom religioznošću u delikatnom procesu rasta i sazrijevanja nego da joj ni pastoralno djelovanje Crkve ne pruža adekvatnu

⁵⁵ Usp. Zdravka LEUTAR – Ivan LEUTAR, Religioznost studenata i njezin utjecaj na svakodnevni život, u: *Obnovljeni život*, 62 (2007.) 2, 151-176; usp. Gordan ČRPIC – Siniša ZRINŠČAK, Između identiteta i svakodnevnog života, 59s.

⁵⁶ Usp. Gordan ČRPIC – Siniša ZRINŠČAK, Između identiteta i svakodnevnog života, 75ss; usp. Josip BALOBAN, Stupnjevitost crkvenost današnjeg kršćanina: realnost i opasnost, u: *Bogoslovska smotra*, 66 (1996.) 2-3, 415.

⁵⁷ Usp. Siniša ZRINŠČAK, Religija, Crkva i treći sektor u Srednjoj i Istočnoj Europi, 310.

potporu.⁵⁸ Dok Crkva promišlja pastoral sakramenata, odnosno svoje poslanje naspram čovjeka, valja joj imati u vidu društvene odrednice, s njihovim reperkusijama na osobnu razinu. Izgleda da se Crkvi u ovakvim uvjetima otvaraju nove mogućnosti, budući da u vremenima krizâ čovjek postaje senzibilniji za sadržaje koji (više) nisu dostupni. U tom smislu, nasuprot općem trendu k individualizaciji s negativnim predznakom,⁵⁹ izgleda da baš Crkva ima priliku svjedočiti svoju osnovnu karakteristiku: da je ona zajednica vjere, odnosno »mistično Tijelo Kristovo« u kojega vjernici urastaju,⁶⁰ bivaju »pritjelovljeni« i »upriličeni«⁶¹ (AG 36), čime joj ni psihološka, odnosno sociološka potreba za zajedništvom i pripadnošću neće biti strana.⁶² Prije svega bi valjalo, uz nekad malodušnu konstataciju negativnih činjenica, sagledavati razloge takvog razvoja pojedinca i društva; čini se da bi kao jedan od značajnih čimbenika trebalo vidjeti kontinuiranu mobilnost, jer ona ne dopušta osobi zadobiti preglednost nad situacijom (društvo, životne perspektive, vlastita kompetentnost), što stvara osjećaj nesigurnosti, nedoraslosti i straha, a društvu ne dopušta oformiti jasne institucije potpore pojedincu (posebno obitelj i socijalnu skrb), primjerene uvijek novoj zbilji. Osjećaj bespomoćnosti i razočaranje, kao posljedica negativne percepcije (A. A. Beck), dovode do pasivnosti i depresije, zatvaranja u sebe i individualizacije. U tom pogledu valja, čini se, izvršiti izvjesne korekcije u uvriježenoj percepciji situacije, i ovdje neće biti dostatan samo poziv na veću angažiranost dušobrižnika, jer bi ona zapravo prokazivala neku vrstu subkutnog voluntarizma. Drugim riječima: apel na pojedinca i njegovu volju za promjenom mora biti paralelan s nastojanjima poboljšanja svekolike društvene situacije, a neuspjeh ne bi valjalo pripisati tek pojedincu. Stoga će i mladi naraštaji biti neka vrsta barometra delikatne situacije u društvu, jer najslabiji prvi osjećaju promjene, budući da su u delikatnoj fazi razvoja i da nemaju čvrsto oformljenu strukturu osobnosti ni dosegnut jasan društveni status, odnosno neće biti teško poljuljati im ionako krhku psihosocijalnu ravnotežu.

⁵⁸ Usp. Valentina MANDARIĆ, Crkva u očima mladih, u: *Bogoslovska smotra*, 71 (2001.) 4, 582ss.

⁵⁹ Usp. Stipe NIMAC, Služba dijakonije u postmodernom društvu, u: *Bogoslovska smotra*, 76 (2006.) 4, 1008ss.

⁶⁰ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Presbyterorum ordinis. Dekret o službi i životu prezbitera* (7. XII. 1965.), br. 5, u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008.

⁶¹ DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Ad gentes. Dekret o misijskoj djelatnosti Crkve* (7. XII. 1965.), br. 36, u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008.

⁶² Usp. Nikola BIŽACA, O euharistiji i zajedništvu u povijesnim mijenama. Trajanje, produbljenja i prilagodbe jedne konstante, u: *Crkva u svijetu*, 42 (2007.) 1, 10s.

Imajući u vidu činjenicu da broj redovito prakticirajućih vjernika nakon primljenih sakramenata inicijacije znatno opada, s dozom se malodušja uvrijelo uvjerenje kako je napor i trud oko pripreme za prvu sv. ispovijed i pričest, odnosno za krizmu, bio uzaludan, pa i kod onih mladih ljudi koji su zdušno i zainteresirano sudjelovali u pripremama.⁶³ Stvorio se tako dojam da su »sakramenti u krizi«, dok je jednako tako značajno imati na pameti da je ovo jedno od »vremena krize«, odnosno značajnih životnih situacija (E. Eriksona), pa će mlada osoba u svom stasanju u novo životno razdoblje i preuzimanje novog statusa prvo preispitati primjerenost novom socijalnom statusu i novim psihološkim parametrima kao i vlastito ophođenje naspram institucija i autoriteta, uključujući i Crkvu.⁶⁴ U tom smislu, izgleda, treba pozdraviti dozu skeptičnosti mlade osobe, koja nekad zbog zbuđenosti i straha pred nepoznatim može pribjeći *acting-out* oblicima obrane.

S druge strane, na primjer, krštenje ili dolazak roditelja s malom djecom na euharistiju, često više sliči kojoj radionici u dječjem vrtiću, i teatralom pokušaju doživljaja obiteljskog zajedništva. Kod toga, sama sakramentalnost događanja, čini se, nazočnima nije prisutna, a niti ju oni istinski žele, zaustavljajući se tek na kolateralnoj psihološkoj i socijalnoj blagodati sakramenta. Raskorak između ponuđenog i očekivanog riskira odgovor na nepostavljena pitanja, odnosno može rezultirati kod službenika osjećajem »spaljenog milosrdnog Samaritanca«.

Naznačeni primjeri govore da liturgija sakramenata može biti značajan »barometar« krize identiteta mlade osobe ili mlade obitelji kojima društvo u delikatnim trenucima života ne pruža potporu ni osjećaj pripadnosti. Budući da ne nalaze drugo, a Crkva i jest zajednica, moguće je pronaći barem trenutni socijalni i psihološki efekt sakramenata kao nadomjestak, ili trenutno ublaženje situacije, u nadi za kojim adekvatnijim oblikom.⁶⁵ Stoga bi u takvom kontekstu korektnije bilo govoriti o krizi identiteta i manje o krizi sakramenta, jer joj je sakrament samo vanjski znak i poticaj. S tim u vezi treba prizvati funkcionalističko definiranje religije (Th. Luckmann), prema kojemu je religija neophodna pretpostavka postojanja svakog društva i pojedinca, a objašnjava

⁶³ Usp. Usp. Marin ŠKARICA, Potvrda – sakrament punine dara Duha Svetoga, u: *Bogoslovska smotra*, 71 (2001.) 4, 524s.

⁶⁴ Možemo govoriti o nepopularnosti obveznih i obvezujućih svjetonazora. Usp. Anđelko DOMAZET, Sakrament potvrde između vjeronaučnog znanja i vjerskog iskustva, u: *Crkva u svijetu*, 36 (2001.) 1, 10s.

⁶⁵ Tradirano tako postaje formom psihološkog i socijalnog izričaja, pa se gaji kontinuitet forme, ali ne i sadržaja. Usp. Ante CRNČEVIĆ, Liturgija u susretu s neliturgijskim oblicima kulta, 796, posebno bilješka 33.

zapravo društvo, ne i postojanje religije. Sekularizacijom se zapravo izgubila unutarnja isprepletenost religioznog, psihološkog i socijalnog, koja je upućivala na obuhvatnost ljudskih dimenzija i doživljava sebe i stvarnosti.⁶⁶

Gubitak pak interesa za tek primljene sakramente, makar se investiralo začuđujuće mnogo snage u njihovu pripravu, pokazuje na identifikaciju utemeljenu u strahu od izoliranosti, da se ne bi odskakalo od klišeja ponašanja većine, kao glavnog motiva pristupanja sakramentu, više ili manje svjesnog, sve do potpunog gubitka pravog značenja sakramenta.⁶⁷ Ujedno valja primijetiti da socijalna prisila ne gradi nekakav oblik trajnijeg zajedništva, pa se poznanstva gube sa završetkom aktualnog obrazovnog perioda.

Ovdje je, čini se, jedna preliminarna zadaća Crkve u odnosu na društvo i samoga pojedinca: odgajati i promovirati, te jasno razlučiti psihičku i socijalnu potrebu za zajedništvom od zajedništva vjere, čiji je sakrament znak. U tu svrhu, posebno na Zapadu, Crkvu je lako sresti kao promotora društvenih okupljanja, kao na primjer oratoriji u Italiji, kulturna ili športska okupljanja, zajednički vikendi u zemljama njemačkog govornog područja, koja nemaju izravno religiozna obilježja. Doživljajem socijalne pripadnosti skupini, a da se ne veže striktno uz onaj uski krug polaznika pripreve na sakrament, može se stvarati ozračje otvorenosti, gdje kriza osobnosti, odnosno vrijeme životnih promjena, može poprimiti realne okvire: ne više kao ono koje straši i tjera u izoliranost, koje pokušava pronaći odgovore u kakvim receptima samopomoći (tipa tzv. časopisi za mlade, internetski forumi) ili se pak prepustiti okruženju vršnjaka upitnih socijalnih vještina.⁶⁸ Osjećaj pripadnosti dopušta posvješćivanje da krize valja shvatiti kao uobičajena, ali trenutna životna stanja, koja predstavljaju za osobu s kojom ih valja suočiti ne samo poteškoću nego i mogućnosti i izazov za novu životnu sintezu, a ključ integralnosti osobe mogla bi predstavljati upravo religioznost.

4.2. *Iskustvo pripadnosti Crkvi*

Uzmemo li zasebno kao parametar životnu dob populacije frekventnih posjetitelja crkvenih događanja, mogao bi se steći dojam da su pastoralu dostupne uglavnom starije i vrlo mlade generacije. Sami mladi prokazuju takvo činjenično stanje, pravdajući vlastiti izostanak neadekvatnošću aktivnosti i posebno

⁶⁶ Usp. Willi HÜBINGER, *Sakramentenkatechese im Wandel. Gemeinsam neue Wege finden*, Limburg, 1997., 14s.

⁶⁷ Usp. Bernhard GROMM, *Religionspädagogische Psychologie*, Düsseldorf, 2000., 24.

⁶⁸ Usp. Erich FEIFEL, *Religiöse Erziehung im Umbruch*, München, 1995., 24s.

liturgijskih formi vremenu i svijetu današnjih mladih: mladi su Crkvi postali strancima, nije samo Crkva mladima stranac. Iako parcijalna, prosudba nailazi na razumijevanje u pastoralu, gdje se s liturgijom i teologijom sakramenata postupaju pragmatički, odnosno prilagodi ih se trenutnim pastoralnim potrebama, tako da obredno bivaju relativizirani i obezvrijeđeni jer su podvrgnuti trenutnim potrebama pojedinca ili zajednice.⁶⁹ Takva je praksa, čini se, potaknuta nekom vrstom uspjeha u pronalaženju vjerskih formi i zajedništva za osobe zrele dobi s jedne te djece s druge strane.⁷⁰ Kod prvih, čini se, nije potrebno mnogo angažiranosti niti pastoral potrebuje inventivnosti, jer su osobe zrele dobi izgleda pronašle te vole uhodane vjerske obrasce, tako da ova vjernička podskupina uspijeva živjeti zajedništvo u izričaju vjere. Dovoljno je spomenuti zajedničke izvanliturgijske pobožnosti poput moljenja krunice u crkvi, jednako kao i prisustvovanje liturgiji, a koja crkvena svečanost, posredovana masovnim medijem, daje i osamljenoj, bolesnoj osobi u kakvoj zabiti doživljaj zajedništva s milijunima vjernika diljem svijeta. U ovom kontekstu valja napomenuti da je potreba za pripadnošću Crkvi, ali iznad okvira temeljne zajednice, vidljiva i kod mladih naraštaja, osobito u masovnim okupljanjima poput molitvenih bdjenja, kongresa, susreta sa Svetim Ocem, gdje mladi ne prezaju pred značajnim fizičkim naporima ili brigom oko njihove organizacije. Angažiranost biva ipak »jednokratna« i najčešće nema reperkusije na etabliranje redovitog prakticiranja vjere. U drugu skupinu frekventnih posjetitelja crkvenih događanja trenutno se ulaže mnogo: od povjerenstava za vjeronauk na razini lokalne Crkve, organiziranja i izvođenja vjeronauka u školi, pripreve na sakramente sv. ispovijedi i pričesti, a odaziv se tumači kao pozitivna povratna informacija glede uspješnosti rada.

Izgleda ipak da bi trebalo moderirati kako pesimizam po pitanju odaziva mladih i srednje generacije, tako i pretjerani optimizam kad je riječ o drugim dobnim skupinama. Naime, ako u slučaju prvih same brojke stavimo u širi socijalni, kulturni i politički kontekst, moguće je uočiti kod generacija između ulaska u mladenaštvo pa sve do zrele dobi općenito nižu spremnost na angažiranost ne samo u Crkvi nego i u društvu.⁷¹ Trend apstinencije valja staviti u odnos sa stvaranjem navike: veća je mogućnost vratiti se u zreloj dobi aktivno-

⁶⁹ Usp. Marin ŠKARICA, *Potvrda – sakrament*, 521s; usp. Ante CRNČEVIĆ, *Liturgija u susretu*, 782s.

⁷⁰ Usp. Erich FEIFEL, *Religiöse Erziehung im Umbruch*, 13s.

⁷¹ Usp. Gojko BEŽOVAN, *Struktura civilnog društva u Hrvatskoj*, u: *Politička misao*, 39 (2002.) 1, 63-87; usp. Gordan ČRPIĆ – Siniša ZRINŠČAK, *Civilno društvo u nastajanju. Slobodno vrijeme i dobrovoljne organizacije u Hrvatskoj*, u: Josip BALOBAN (ur.), *U potrazi za identitetom. Komparativna studija vrednota: Hrvatska i Europa*, 34ss.

stima iz mladosti, makar ih se ostavilo u srednjoj dobi. Tomu u prilog govori činjenica da u zapadnim zemljama već izostaje i generacija zrele dobi vjernika kod crkvenih aktivnosti, naime oni koji u mladosti nisu prakticirali vjeru.⁷² Jednako tako ne valja precijeniti uspjehe u pastoralu djece: nije teško oduševiti mladu osobu u fazi latencije, koja izlazi iz uskog okružja obitelji i otkriva druge životne referencije, kao što su odrasle osobe s roditeljskim osobinama, uključujući i one iz Crkve, te skupina vršnjaka. Uz već prethodno istaknutu zdravu kritičnost u odnosu na autoritet, valja još upozoriti da je oduševljenje kod djece često vezano uz idealizirajuće projekcije na osobe i instituciju i pokazuje li se neadekvatnom procjenom stvarnosti, tako da i njihovo razočaranje rezultira odmakom od Crkve; nerijetko do tada revni ministrant ili čitačica ne pohađaju ni nedjeljnu svetu misu.

U proučavanju socijalnih i religioznih rituala prijelaza M. Eliade povlači paralelu posebno helenizma i kršćanskih sakramenata inicijacije i ističe nedvojbenu kršćansku sadržajnu novost, odnosno drugotnost, i kod formalnih sličnosti.⁷³ Diskurs upućuje na specifičnost govora o inicijaciji u kršćanskom smislu, budući da postoji lakoća prijelaza s psihičke i socijalne dimenzije. Teologija sakramenata inicijacije složno ističe njihovu objedinjenost, budući da su izričaj pashalnog misterija.⁷⁴ Stoga će u središtu govora biti božanski spasenjski čin kojim se (nanovo) uspostavlja zajedništvo s Bogom i međusobno, što ujedno znači svetost. Za razliku od institucije inicijacije, zrelost je ovdje soteriološka i eklezijalna kategorija, pa je dodijeljena pripadnošću Crkvi, a nije dostignuta nekim osobnim ili socijalnim činom. Vjerničko stasanje i zrelost mogu korelirati sa psihofizičkim, ali ono nije nužno. Za posljedicu će ovakvo shvaćanje imati korekciju shvaćanja kako milost nužno pretpostavlja spremnost prirode na njezino prihvaćanje, jer jednako tako i milost priprema prirodu za njezino primanje. Tako vjernička »zrelost« može poticati psihofizičku i socijalnu. Nužnost proporcionalnosti razvoja religiozne dimenzije i ostalih pretpostavila bi jasnu psihološku i sociološku definiciju zrelosti; budući da je ona ipak samo konstrukt vezan uz kulturu, što je uz ostalo dovelo do nestanka institucije inicijacije, izbjegava ga se jer je postao višeznačan i samim time neupotrebljiv

⁷² U ovom kontekstu moglo bi se izdvojiti kao emblematično zasjedanje Liturgijske komisije i Komisije za pastoral mladih biskupije Basel od 17. do 19. studenoga 2008. godine. Raspravljalo se na temu: »Liturgie mit Jugendlichen – Worauf lässt sich die Kirche ein, wenn sie auf die Jugend und ihre Lebenswelten eingeht? Ist eine Liturgie speziell für Jugendliche notwendig?« Izvješće u: *Schweizerische Kirchenzeitung*, 176 (2008.) 39, 638-640.

⁷³ Usp. Mircea ELIADE, *Mistična rođenja*, 217s. Za detaljniju raspravu o tematici usp. Celestin TOMIĆ, *Misterijske religije i kršćanstvo*, u: *Bogoslovska smotra*, 53 (1998.) 2, 194ss.

⁷⁴ Usp. Marin ŠKARICA, *Potvrda – sakrament*, 501s.

kao uvjet, odnosno odrednica za primanje sakramenata. Uz to je usko vezano pitanje vremena primanja sakramenata. Ako se oslonimo na psihofizičke pokazatelje, posebno stupanj svijesti njihova prihvaćanja, sakramenti se inicijacije diskriminiraju; nelogično je utemeljenje u tradiciji i crkvenoj praksi da je za krizmu potrebna (puna) svijest odabira sakramenta, dok je kod krštenja (djeteta) uopće nema, a kod primanja euharistije ona je uvelike upitna. Na ovo zadnje ukazuje niz provedenih anketa, makar još znanstveno neobrađenih. Jedan od vanjskih pokazatelja jedinstva sakramenata inicijacije moglo bi biti slično insistiranje na prisutnosti vjerničke zajednice te jednako posvješćivanje brige oko rasta u vjeri od strane obitelji, odnosno roditelja i kumova, koji su ionako prisutni, jer ih tradicija i crkvena praksa predviđaju, makar svjesni da institucija braka i obitelji doživljava nove transformacije, a dosadašnje budu često izvorom negativnih religioznih iskustava. I posljednja opaska u ovom kontekstu nenužnosti traženja proporcionalnosti između religiozne dimenzije i ostalih: zbog hendikepa mentalne, psihičke ili fizičke naravi može se dogoditi da osoba ne uspijeva dosegnuti psihofizičku i socijalnu zrelost; u društvu će joj ta činjenica donijeti niz ograničenja i diskriminacija. Primanjem sakramenata inicijacije i takvim se vjernicima vraća dostojanstvo.

U skladu s dosad rečenim, s kronološki zadnjim među sakramentima kršćanske inicijacije, odnosno sakramentom »kršćanske zrelosti«, svetom potvrdom, ne dobiva se potvrđnica o psihofizičkoj i socijalnoj zrelosti, koliko god mlada osoba potrebuje socijalni znak svog statusa, nego sakrament valja shvatiti kao izazov i poticanje k zrelosti; nasuprot deklaraciji onoga što se jest; u tom smislu valja prizvati Franklovu kritiku humanizma, gdje on ističe kako osobi valja postajati ono što se »treba i mora biti«, u odnosu na ideal, vrjednotu, odnosno smisao.⁷⁵ Za religioznost će to značiti da je osobna svetost posljedica posvećenja: u moralnom i svakodnevnom. Time sakramenti inicijacije ispunjavaju svoju zadaću: oni nisu završetak jednog vjerničkog hoda, nego inicijacija, 'uvođenje' u sve puniji vjernički život.

4.3. Pripadnost kršćanske kulture

Slijedom procesa sekularizacije i globalizacije kršćanski sadržaji bivaju u kulturi i društvu relativizirani i marginalizirani; raste nepoznavanje poklada

⁷⁵ Usp. Viktor E. FRANKL, *L'autotrascendenza come fenomeno umano*. In dialogo con Abraham H. Maslow; Abraham H. MASLOW, *Verso un compito oltre l'autorealizzazione*. Annotazioni al testo di Viktor E. Frankl, *Attualità in Logoterapia*, 3 (2001.) 3, 41-52, 53-61.

vjere i prisutnost jednakopravnih alternativnih ponuda, poziv na poznavanje drugih religija (vjerska snošljivost),⁷⁶ što otapa nekadašnju monolitnost institucije stvarajući na kulturnoj sceni prazninu, odnosno Crkva gubi prisutnost u svakodnevnom životu, a s njom i mogućnost kulturološke komunikacije po pitanju vjere, vrijednosti i smisla. Sve to utječe na osobnu percepciju važnosti vjere i interesa za nju.⁷⁷ Uglavnom se prihvaćaju religiozne forme koje prate životne prijelaze, dok se gubi interes za redovitim vjerničkim životom, osobito onim koji bi zahvaćao svakodnevnicu, odnosno periodičko sjećanje i uprisutnjenje Božjeg spasenjskog zahvata u povijesti. Sve veća odsutnost kršćanskih kulturnih sadržaja u javnome životu daje zaključiti o krizi kršćanske kulture, no odnos prema sadržajima vjere jednako tako opravdava govor o krizi kulture kršćana, o dezorijentiranosti po pitanju religioznosti, kad se izgubila ukorijenjenost u tradiciji.⁷⁸

Novost u društvu i kulturi valja ipak shvatiti kao poticaj dubljem i jašnjem preformuliranju sakramentalnog izraza, posebno euharistije,⁷⁹ jednako kao i »posvješćivanje odgovornosti i promicanje zrelosti kršćanske zajednice [...], pozornost na povijesno-društvenu situaciju religioznog odgoja i kateheze koji trebaju stajati u službi oslobođenja i preobrazbe čovjeka i društva«. ⁸⁰ Ovo posljednje predstavlja novost utoliko što prethodna razdoblja poznaju barem implicitno etiziranje vjere, s paralelnim osiromašenjem rituala i emocionalne dimenzije religioznosti.⁸¹ Način življenja u društvu (kapitalizam i demokracija) pridonijeli su osipanju aktivnih sudionika u vjerskom životu i gubitku autoriteta institucije, tako da istraživanja u nekim kršćanskim zajednicama u SAD-u i Velikoj Britaniji pokazuju trend moralne popustljivosti i dogmatskog minimalizma, profesionaliziranje i personaliziranje religiozne ponude.⁸²

Iako takva istraživanja ne odražavaju stanje u brojčano velikim Crkvama, i ondje se pokazuje razumijevanje za važeće socijalne trendove te se mladim generacijama izlazi u susret, tako da se na nekad trapav način komunicira

⁷⁶ Usp. Ana Thea FILIPOVIĆ, Aktualna pitanja religijske pedagogije i katehetike, u: *Bogoslovska smotra*, 76 (2006.) 1, 161.

⁷⁷ Usp. Erich FEIFEL, *Religiöse Erziehung im Umbruch*, 281.

⁷⁸ Usp. Friedrich Wilhelm GRAF, *Die Wiederkehr der Götter*, 262.

⁷⁹ Nikola BIŽACA, O euharistiji i zajedništvu u povijesnim mijenama, 9s.

⁸⁰ Ana Thea FILIPOVIĆ, Aktualna pitanja religijske pedagogije i katehetike, 157.

⁸¹ Usp. Bernhard GROMM, *Religionspädagogische Psychologie*, 20s.

⁸² Usp. Martin RIESEBRODT, *Cultus und Heilsversprechen*, 252; usp. Erich FEIFEL, *Religiöse Erziehung im Umbruch*, 21ss. Ovdje ipak valja naglasiti da ista ta socijalna okružja pokazuju kako sekularizacija i decrkvenizacija društva ne moraju biti nužno negativne. Tako u Americi, gdje je slučaj jasnih formi laičkog i sakralnog, pa religioznost nije sveprisutna, upravo ona omogućuje autonomiju vjerske zajednice od države.

formama mladenačke subkulture, glazbom, okupljanjima i sl., formama inače »posuđenim« iz nekad upitnih ambijenata, svega drugoga doli promotora istinske kulture. Drugi će pak – u nesnalaženju i strahu da se ne sruši i ovo nešto crkvene i liturgijske baštine, kao posljedice neznanja i socijalnog pritiska – pokazati nefleksibilnost i ustrajati na aktualnome, što će jednako tako odvratiti mladu osobu, s uvjerenjem da ju se ne shvaća ozbiljno.

Okretanje mističnim iskustvima istočne provenijencije i psihologizacija, odnosno sociologizacija religioznog iskustva pokazuju da bi se Crkva smjela odvažiti vratiti se, nanovo si »prisvojiti« kršćansku kulturu i ponuditi vlastite izvorne oblike vjerničkog doživljaja i kulturnog izričaja zahvaćajući u poklad religioznog življenja, posebno mističnoga, postojećeg, a zaboravljenog, i on je – za razliku od istočnjačkih ili kojih drugih – ne privatni put k savršenoj ravnoteži i »otapanju« osobnosti, ili kao nešto pridržano samo nekolicini izabranih poput pripadnika tajnih društava, nego zajednički put jedinstva s jednim i osobnim Bogom, pravim poticateljem ljudskog dostojanstva i mogućnosti osobe u svim dimenzijama. Kršćanska antropologija u tom smislu predstavlja vrijednu alternativu tzv. alternativnim putovima religioznosti, odnosno duhovnosti.⁸³

Zaključak

Pastoral treba imati u vidu samoshvaćanje Crkve i njezina poslanja, ali i opću društvenu i osobnu percepciju uloge Crkve. Istraživanja ukazuju na specifičnosti razvoja hrvatskog društva, uz postojeće opće trendove snažnih promjena i konstantne mobilnosti u vrijeme (ekonomske) globalizacije, s reperkusijama na čitavu osobnost i društvo. Razdoblja krize (uključujući mladenačku) predstavljaju za osobu ne samo stres nego i mogućnost skladne redefinicije dimenzija u cjelovitost osobnosti. U tom procesu, zbog nestanka inicijacije, odnosno adekvatne podrške društvenih institucija, osviješćeni nagon i mogućnost zadovoljenja potreba, a s gubitkom tradicije, stavljaju pred mladu osobu protejsku zadaću revizije dosadašnjega i formuliranja životne perspektive. Okolnosti posvješćuju Crkvi potrebu dodatnog napora želi li stvoriti adekvatno ozračje za primanje sakramenata inicijacije: valja pružiti potporu i ohrabrenje mladoj osobi u životnoj zadaći svjedočanstvom osnovne karakteristike Crkve – da je ona zajednica vjere, zbog čega joj je i ljudska dimenzija pripadnosti familijarna. Kontekst problematike sugerira ne samo pojačanu angažiranost nego prethodno premještanje naglasaka na pastoralno djelovanje.

⁸³ Nikola BIŽACA, O euharistiji i zajedništvu u povijesnim mijenama, 32s. Autor ju naziva euharistijskom kulturom proegzistencije.

Summary

INITIATION AND THE DIMENSION OF BELONGING THE SACRAMENT AS A CHALLENGE AND MOTIVATION FOR THE INTEGRATION OF PERSONALITY

Ivan ŠTENGL

Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Vlaška 38, p.p. 432, HR – 10 001 Zagreb
stengli@theo.kbf.hr

The article starts from the fact that the sacraments of initiation evokes an already extinct institution which contemporary man requires just as equally yet without finding adequate support in society, seeks for a substitute in the follow-up effect to the sacraments: psychological, social and cultural. In the first chapter the author questions the significance of that ancient institution. In the second chapter he points out some factors that contributed to its extinction, particularly during the era of globalisation. In the third chapter, he turns to the situation in the Church in specific circumstances including the domestic situation in an effort to create a platform for a more correct perception in sequence to plan pastoral activities. The fourth chapter points out some directions for action keeping in mind the dimension of belonging. He considers that dealing with the sacraments of initiation is like a barometer of crisis in the identity of the young person in society who no longer recognises the institution of initiation – or rather, being introduced to the adult world and finding their own place in it (belonging to society), so that crisis in dealing with the sacraments indicates a crisis in identity. While religious life finds its form in children and mature adults, pastoral attempts are not able to find adequate religious offers to attract the young and the middle-aged to deal with their needs and (self)comprehension (belonging to the Church). The Church has become an old man for young people and the young have become strangers to the Church. The marginalisation of Christian content in culture and society also affect the personal perception of the significance of faith. Not being familiar with it, an alternative offer melts down its monolithic institutions creating a space for private (»humanistic«) believing. The crisis of the presence of Christian culture becomes a crisis of the culture of Christians. Seeing that there is need for religious content in everyday life, an alternative to alternative and electronic offers is available to members of Christian culture in the wealthy heritage of its own tradition offering authentic forms to contemporary man who once again adopt one's own Christian culture and religious heritage. The Church needs to be a support on the path to maturity and integral personality through comprehending and distinguishing the needs of society, personal needs and the contents of the sacraments where in fact, the religious dimension helps with integrating the personality.

Key words: initiation, belonging, sacrament, ritual, custom, globalisation, culture.