

BOG, SLOBODA I MILOST

*Razmišljanja o bitnosti ateizma za Marxa i marksizam**

Miroslav Volf**

Jedan od osnovnih problema kako u teorijskom dijalogu marksista i kršćana, tako i u njihovu praktičnom suživljenju jest pitanje da li je, odnosno u kojoj je mjeri, ateizam bitan za marksizam. O ovome važnom problemu dosta su pisali i kršćanski i marksistički mislioci. Ukoliko ne pripadaju krugu dogmatičara s jedne ili s druge strane, skloni su da, ovim ili onim argumentima, *nijeću* bitnost ateizma, prvo za Marxa pa stoga i za marksizam. Polako se rađa suglasnost između otvorenih kršćana i marksista da je ateizam od sporednog značaja za marksizam.

Kada se nakon dugog perioda uzajamnog anatemiziranja marksista i kršćana počnu usklađivati mišljenja o tako važnom pitanju, onda taj proces treba ne samo odobravati, nego ga i aktivno podržavati. Kršćani mogu negodovati nad jednodušnošću o tome pitanju jedino ako im je iz ovih ili onih nedobronamjernih interesa stalo do konfrontacije s marksistima. No, čini se da je, upravo u cilju dolaženja do određene suglasnosti o bitnosti ateizma za marksizam, nužno postaviti pitanje: *koliko su marksisti (odnosno kršćani) vjerni Marxu kada zastupaju tezu o nebitnosti ateizma za marksizam?*

Kada to pitanje postavljam, onda svakako ne želim sugerirati da se marksisti prema Marxovim spisima trebaju odnositi onako kako se fundamentalistički nastrojeni kršćani odnose prema Bibliji. Pogrešno bi bilo marksizam shvatiti kao dogmatsku sistematizaciju Marxovih misli. Stoga se marksisti ne smiju zaustaviti na onome što je Marx izričito tvrdio ili implicirao. S druge strane mi se čini da oni koji se žele nazivati marksistima ne mogu zaobići stalno bavljenje izvornom Marxovom mišlju, tražeći upravo u njoj osnovno nadahnuće za vlastito filozofsko ili sociološko mišljenje kojima nastoje aktualizirati Marxov revolucionarni program.

Nije mi namjera propisivati kako se marksisti trebaju odnositi prema Marxu. Međutim, (usprkos postavkama određene filozofske i teološke hermeneutike) smatram da je za uspjeh dijaloga između marksista i kršćana važno svjesno i pažljivo lučiti između onoga što je Marx mislio i onoga što marksisti od toga žele odnosno ne žele prihvatiti (za primjer takvog lučenja vidi Skledar, 1986, 31ff). Ako se ta razlika ne pravi, onda se Marxova neprihvatljiva gledišta samo lagodno stavljaju pod tepih.

* Dr. Gerald Shenu, koji je pročitao dvije prijašnje verzije ovoga esejaja, zahvalan sam za vrijedne sugestije. Odgovornost za pogreške i propuste, dajako, snosim sam.

** Dr. Miroslav Volf je profesor na Biblijsko-teološkom institutu (Zagreb/Osijek) Kristove Pentekostne Crkve. U ovom je zimskom semestru školske godine 1988/89. gost-profesor na *Fuller Theological Seminary* u Sjedinjenim Američkim Državama.

Da takav postupak nije mudar, otkriva se pri prvom većem spremanju. Zato mislim da je nužno najprije se detaljno pozabaviti problemom bitnosti ateizma u misli samoga Marxa, a zatim jasno kazati u kojoj se mjeri Marxa može, a u kojoj ne može slijediti, i iz kojih razloga.

Proces poistovjećivanja s Marxom, odnosno distanciranja od Marxa moraju provesti sami marksisti. Kao teolog želim pridonijeti tome procesu na taj način što ću kritički analizirati mjesto ateizma u misli samoga Marxa. Esej počinjem analizom Marxove kritike religije, preispitujući tezu o utemeljenosti Marxova ateizma u njegovu objašnjenju mehanizma stvaranja religije i u negativnoj socijalnoj ulozi kršćanstva u Marxovo vrijeme (II), da bih zatim pokušao prvo izravno dokazati, a zatim indirektno potvrditi utemeljenost Marxova ateizma u njegovoj antropologiji (III i VI) i odgovoriti na neke prigovore koji se tom gledištu stavljaju (IV i V). U analizi Marxove misli u tim središnjim dijelovima eseja (III—VI) bavim se ponajviše Marxovim izričitim tvrdnjama o religiji. Ali ne pokušavam obraditi sve što je Marx tijekom svoga života rekao o ateizmu i kršćanstvu, već samo ona njegova razmišljanja koja stoje u uskoj povezanosti s njegovom teorijom otuđenja odnosno emancipacije. Na kraju na osnovi analize misli samoga Marxa izvlačim zaključke s obzirom na pitanje u kojoj je mjeri iz kršćanske perspektive prihvatljiv govor o kršćanima koji su marksisti, odnosno marksistima koji su kršćani (VII). Ali prije toga potrebno je pobliže odrediti osnovne pojmove o kojima će biti riječi i protumačiti važnost te mnogo obrađivane teme u sadašnjem trenutku (I).

I

Na pitanje da li je ateizam nuždan za Marxa i marksizam, nemoguće je dati precizan odgovor ako se pažljivo ne odrede glavni termini od kojih se ono sastoji. Ti su termini ekvivokalni, kako u onome što denotiraju tako i u onome što konotiraju. Što se konotacije tiče, termini *marksizam*, *ateizam*, *kršćanstvo* snažni su politički, religijski i pseudo-religijski simboli. Emocionalni naboj koji ih okružuje čini razmatranje teme ateizma u marksizmu višestruko riskantnim poslom. Kako se taj rizik može potpuno izbjeći samo šutnjom, molim čitaoca da pažljivo luči između onog što ti izrazi njemu osobno konotiraju i onoga što oni u članku stvarno denotiraju. Pod izrazom *ateizam* razumijem gledište koje je neuskладivo s tvrdnjom da postoji osobni Bog, Stvoritelj i Otkupitelj svijeta. Pod njim podrazumijevam dakle kako aktivni anti-teizam tako i indiferentni teoretski ateizam. Izraz *metafizički ateizam* (koji je neadekvatan jer sugerira Boga skolastičke metafizike o kojemu u ovom članku nemam što kazati) upotrebljavam u istom smislu kao izraz ateizam, i to u slučajevima kada je potrebno diferencirati između isključivo metodološkog ateizma i ateizma koji je neuskладiv s objektivnim Božjim postojanjem. *Bitnim* nazivam one karakteristike bez kojih određeni fenomen ne može postojati a da ne izgubi svoj identitet. I konačno, *marksizam* za mene nije istoznačan s dijalektičkim materijalizmom kao zatvorenim materijalističkim svjetonazorom bilo Engelsova, Lenjinova ili Staljinova tipa, već pod njim podrazumijevam određenu humanistički orijentiranu analizu i teoriju društva. Na isti način, dakako, shvaćam i osnovni karakter Marxove misli.

O fundamentalnom značenju problema mjesta ateizma u Marxa i u marksizmu za kršćansko-marksistički dijalog ne treba puno govoriti. Pitanje da li je ateizam bitan za Marxa i marksizam, naličje je pitanja *da li je kršćanska vjera u svojoj biti alijenirajuća* (vidi McGovern, 499).^{*} Za kršćane Marxov ateizam nije samo izazov njihovu intelektualnom poštenju, već također izazov njihovu moralnom integritetu. Kršćanska teologija stoga iz svoga vlastitog interesa mora istraživati Marxov ateizam i njegovu kritiku religije. Ona mora dati odgovor na pitanja kao što su: Da li je Marxova kritika religije usmjerena na određene povijesne oblike kršćanstva ili pak na svaki oblik kršćanstva koje se ne želi odreći samoga sebe? Da li je, odnosno u kojoj je mjeri, Marxova kritika kršćanstva točna (bilo da se ona odnosi samo na povijesne oblike kršćanstva ili na njegovu bit)? Ako Marxova kritika kršćanstva nije točna (ili barem nije točna za svaki oblik kršćanstva), onda se izazov koji Marx upućuje kršćanstvu vraća njemu samome. Pitanje je li ateizam bitan za marksizam, pretvara se u pitanje *u kojoj je mjeri sam marksizam u biti alijenirajući*. Ako je Marxova (neprijmjerena) kritika kršćanstva integralni dio njegova humanizma, onda taj osnovni aspekt njegove misli pridonosi čovjekovu otudnjenju. Na pitanju bitnosti ateizma za marksizam odlučuje se, dakle, pitanje humanosti odnosno nehumanosti kako kršćanstva tako i marksizma.

Ali o tome važnom problemu već se mnogo pisalo. Čemu još jedna studija? Prvo, postoje razlozi čisto znanstvene naravi za ponovno bavljenje Marxovim ateizmom. Teza koju ću zastupati u ovom članku nije nova, ali je zato danas među otvorenim marksistima i kršćanima nepopularna. Od dvadesetak autora koji su pisali o Marxovu ateizmu u nedavnom i veoma uspješnom izdanju *Journal of Ecumenical Studies* (22[1985], br. 3) — zaista »jednom od najboljih kršćansko-marksističkih dijaloga u tisku« (Mojzes, 438) — čije gledište je reprezentativno za dijaloški nastrojene marksiste i kršćane, malo ih je koji se njome slažu. Zato je nužno odgovoriti na prigovore koji se toj tezi u novije vrijeme stavljaju i potkrijepiti je novim argumentima.

Drugi razlog za ponovno bavljenje problemom bitnosti ateizma za Marxa nalazi se u političkim i religijskim zbivanjima u zemljama u kojima su komunističke partije na vlasti. Počevši s NR Kinom, polovicom sedamdesetih godina (vidi Costas, 41ff.), gotovo sve socijalističke države posljednjih su godina ponovo počele provoditi politiku otvorene ruke prema religiji. Takvo stanovište prema religiji ide ruku pod ruku s općim otvaranjem na političkoj, ekonomskoj i kulturnoj razini, koje je vidljivo u većini zemalja sa socijalističkim društvenim uređenjem. S druge strane se pokazalo da upravo u socijalističkim zemljama sekularizacija ne napreduje kako su se komunisti nadali, a kršćani pribojavali, već da dolazi do »stanovitog usporavanja i zaustavljanja sekularizacije i stanovite revitalizacije religije« (Vrcan, 1986, 156). Postupno odstupanje komunističkih vlasti od provođenja oštrih administrativnih mjera protiv religije i religijsko buđenje mogu biti samo privremenog karaktera. No, bez obzira na njihovu trajnost, ta religijska i politička kretanja zahtijevaju da se obnovi

* Literatura je navedena na kraju članka, koji smo iz tehničkih razloga podijelili u dva broja naše revije (Uredništvo).

dijalog između marksista i kršćana koji je vođen kasnih pedesetih i šezdesetih godina. Pitanje ateizma u tom će se dijalogu svakako pokazati centralnim, a Marxov odnos prema ateizmu ključnim.

Može se prigovoriti da je teoretsko razmatranje pitanja bitnosti ateizma za Marxa (kakvo ja u ovom članku poduzimam) u biti irelevantno s obzirom na probleme suživljenja kršćana i marksista. Ključno pitanje ne bi bilo da li je ateizam logički nuždan sastojak Marxove i marksističke misli, već da li će ateizam biti neizostavan dio marksizma u doglednoj budućnosti (vidi Lauer, 524). To zaista jest ključno pitanje, ali nije i jedino važno pitanje. Budući da sam u Marxovoj školi naučio o uvjetovanosti mišljenja zbiljom, smatram da su u većini slučajeva upravo praktički razlozi odlučujući, kako za insistiranje na bitnosti ateizma za marksizam (kod većine komunističkih partija koje su na vlasti), tako i na isticanju sporednosti ateizma za marksizam (kod mnogih evrokomunističkih partija koje se bore za vlast). Jedan od važnih pristupa pitanju mjesta ateizma u marksizmu stoga mora biti analiza praktičnih uzroka insistiranja na bitnosti, odnosno prihvaćanja nebitnosti ateizma za marksizam. Ali time još nije rečeno da je teoretski pristup tome pitanju izlišan. Budući da, za razliku od dogmatskih marksista, ne smatram kako odnos između misli i zbilje treba shvatiti kao jednosmjerno uvjetovanje misli zbiljom, uvjeren sam da je teoretsko bavljenje tim problemom svrsishodno. Stupanj suživljenja kršćana i komunista u socijalističkim društvima značajno je određen njihovim stavovima o mjestu ateizma u Marxovoj misli.

II

Pitanju bitnosti ateizma u Marxovoj misli često se pristupa tako što se upućuje na ono što je specifično u Marxovoj kritici religije, pa se na osnovi toga izvodi zaključak kako njegova kritika ne pogada današnje eksplicitno ili implicitno revolucionarne oblike kršćanstva, već prvenstveno reakcionarno kršćanstvo devetnaestoga stoljeća. Na isti se način izvodi zaključak da je ideološka borba s religijom neprimjerena onima koji se pozivaju na Marxovu misao. Pošto su obje te tvrdnje usko povezane s problemom bitnosti ateizma u Marxovoj misli, nužno ih je preispitati.

Ali prije toga nešto o Marxovu shvaćanju mehanizma stvaranja religije. Kao što je poznato, Marx preuzima Feuerbachovu religijsko-kritičku teoriju projekcije, ali za razliku od Feuerbacha religiju ne smatra korijenom niti samobitnim oblikom čovjekova otuđenja, već *indikatorom* toga da čovjek »još ne posjeduje istinsku zbiljnost« (MEW 1, 378). Zastupajući takvo shvaćanje religije, Marx se nadovezuje na jedan značajan (ali zapostavljen) aspekt Humeovog shvaćanja izvora religioznosti prema kojemu religija »predstavlja čovjekovu refleksiju na vlastite potrebe, njegov pokušaj da nađe kosmologiju adekvatnu da objasni bol svojstvenu njihovu zadovoljavanju u svijetu oskudice« (Ignatieff, 97ff). Marx konkretizira Humeovo općenito tumačenje nastanka religije iz strukture čovjekova odnosa prema svijetu, ukazujući na specifične političke i ekonomske okolnosti koje stvaraju religiju. U *Prilogu kritici Hegelove filozofije prava, Uvod*, čitamo: »Ova država, ovo društvo, proizvodi religiju, *iskrivljenu*

svijest o svijetu, jer je ono izopačeni svijet« (MEW 1, 378). Religija je, dakle, za Marxa posljedica čovjekova temeljnog otuđenja u konkretnoj ekonomskoj stvarnosti, posljedica koja elokventno svjedoči o prisutnosti toga otuđenja.

S obzirom na pitanje bitnosti ateizma u Marxovoj misli važno je istaknuti da prema Marxovu shvaćanju mehanizma stvaranja religije, religijske predodžbe mogu imati samo funkcionalnu, ali ne i kognitivnu vrijednost. Čak i ako se pretpostavi da bi se, prema Marxu, u neotuđenu svijetu mogli pojaviti neotuđeni oblici religije (vidi odjeljak V), još uvijek bi religijske predodžbe bile odraz (»proizvod«), u tome slučaju, neotuđenoga svijeta te bi se mogle shvatiti samo kao metafore za određene stavove čovjeka prema tome svijetu i prema sebi samome. Teorija socijalne (i psihološke) »proizvodnje« religije zahtijeva da se sve ono što kršćani pripisuju, i sve ono što ikada mogu pripisati Bogu, niječe kao atribute koji imaju stvarno postojeći objekt referencije. Time još nije pokazan Marxov ateizam, jer teorija društvene uvjetovanosti religije nije ateistička, već agnostička. Ona ništa ne govori o objektivnom postojanju Božjem, već samo razjašnjava nastanak sadržaja onoga što se o Bogu izriče, te poriče da se on može odnositi na objektivno postojećega Boga. Pa ipak, ona zahtijeva da Marx poriče sve što kršćani o Bogu kao objektivnom biću izriču.

Bilo bi to, međutim, nedopustivo pojednostavljivanje Marxove misli, ako bi se odnos između čovjekova zbiljskoga života i religije odredio samo kao jednosmjerna uvjetovanost religije određenim oblikom zbiljskoga života. Jednom kada je čovjek iz ekonomskih razloga postao religijski otuđen, religijsko otuđenje utvrđuje i produbljuje njegovo otuđenje na ekonomskom i na drugim područjima (usp. MEW EB 1, 520). Religija potencira otuđenje na tim područjima, jer time što njegovu otuđenom postojanju daje »moralnu sankciju« (MEW 1, 378), čovjeku sprečava da dođe do svoje istinske zbiljnosti.

Ima mislilaca koji u Marxovoj tvrdnji da je religija »jednim dijelom protest protiv zbiljske bijede« (MEW 1, 378) vide isticanje pozitivne, revolucionarne uloge religije. Tako se (slijedeći Blocha) kaže da je protest »u Marxa u suštini religije. Taj protest označava konstrukciju jednog boljeg sveta — ma koliko da je reč o iluzornom prevladavanju »doline suza« — i u njemu su sadržana *vera* i *nada* u ostvarenje čoveka u jednom svetu kome tek treba težiti. To je onaj momenat preko koga religija može stupiti u odnos sa stvarnim revolucionarnim protestima i pokretima« (Kucinar, 47; usp. Marković, 530; Bonino, 538). To je ispravno shvaćanje jednog aspekta stvarne funkcije religije, ali pogrešno tumačenje *Marxova* shvaćanja funkcije religije jer proturječi cjelokupnom kontekstu u kojem se ta Marxova tvrdnja nalazi (vidi Vereš, 1981, 141—142; usp. Kerševan, 1987b, 132). Jedini »protest« protiv doline suza postojećeg svijeta, kojega religija čovjeku dopušta, jest »uzdah potlačenog stvorenja« (aluzija na Rimljanima 8, 22) za jednom onostranom i zato iluzornom srećom. Daleko od toga da daje poticaj transformaciji doline suza u oazu sreće, religija prema Marxu funkcionira kao »opći temelj utjehe i *opravdanja*« (MEW 1, 378) čovjekove zbiljske bijede« (vidi Volf, 1986b, 41ff).

Marx ne pokazuje samo na alienirajuće posljedice čovjekova privatnog religijskog života, već također izravno kritizira *socijalne principe* kršćanstva koji odgovaraju njegovu religijskom životu. Ti principi govore o »poravnavanju svih podlosti u nebu i time opravdavaju postojanje tih podlosti na zemlji« (MEW 4, 200). Socijalna načela kršćanstva, nadalje, opravdavaju postojanje podlosti na zemlji time što ističu »kukavičluk, samoprezir, poniženje, pokoravanje i poniznost, ukratko sva svojstva jednog ništarije« (MEW 4, 200). Pored religijskog života kršćana, i sadržaj njihova vjerovanja jest prema Marxu zapreka čovjekovu oslobođenju.

Na osnovi Marxove kritike reakcionarnog društvenog utjecaja religije izvode se dva zaključka o Marxovu ateizmu koja su u određenom smislu oprečna. Jedni tom kritikom dokazuju da je ideološka borba protiv religije središnja u Marxovoj misli, a drugi iz nje izvode zaključak o povijesnoj uvjetovanosti Marxova ateizma.

Važnost koju Marx pridaje ideološkoj borbi protiv religije može se odrediti ako preispitamo narav odnosa između ekonomskog i religijskog otuđenja. Taj je odnos prema Marxu dvostruk: ekonomsko otuđenje proizvodi religijsko otuđenje, a religijsko otuđenje potencira ekonomsko otuđenje. Iz toga dvostrukog odnosa razumljiv je Marxov dvostruki stav prema religijskom otuđenju. Zato što gospodarsko otuđenje proizvodi religijsko otuđenje, Marx zaključuje kako se »kritika neba pretvara . . . u kritiku zemlje, kritika religije u kritiku prava, kritika teologije u kritiku politike« (MEW 1, 379). Razumljivo je da se Marx usredotočuje upravo na tu posrednu »kritiku« religije, jer liječenjem simptoma ne može se izliječiti sama bolest čak i onda kada ti simptomi bolest potenciraju. Ali Marx ne poznaje samo posrednu borbu protiv religije nego i *posrednu borbu protiv izopačenoga svijeta*. Zato što religijsko otuđenje potencira gospodarsko otuđenje »borba protiv religije je *posredno* borba protiv *onoga svijeta*, čija je duhovna *aroma religija*« (MEW 1, 378 — prvu riječ potcrtao M. V.). Da se nadovežem na već upotrebljenu sliku, dok god bolest nije izliječena, u proces liječenja ulazi i otklanjanje simptoma koji bolest potenciraju. Uzajamna uvjetovanost ekonomskog kao temeljnog i religijskog kao posrednog oblika otuđenja utemeljuje nužnost kako posrednog tako i neposrednog oblika borbe protiv religije; asimetrična narav te uzajamne uvjetovanosti zahtijeva da se posredan oblik borbe protiv religije shvati kao primaran a neposredan kao sekundaran (vidi Kerševan, 1987b, 134).

U slijedećem dijelu (III) preispitat ću mišljenje da se ateizam u Marxovoj misli pojavio i nastavio postojati zbog njegova susreta s otuđenim oblicima kršćanstva. Prije toga nužno je ukratko se pozabaviti pitanjem da li izvorno kršćanstvo potencira političko i gospodarsko otuđenje. Marx je držao kako je nemoguće razviti kršćanske socijalne principe tako da oni postanu stimulans čovjekovoj transformativnoj djelatnosti koja cilja na čovjekovo povijesno oslobođenje. Marx jednostavno kaže: »imali su (kršćanski socijalni principi) do sada osamnaest stoljeća da se razviju i nije im potrebno da ih se dalje razvija« (MEW 4, 200). Djelomice pod utjecajem marksističke kritike religije, kršćanski su mislioci osjetili potrebu da razviju kršćanska socijalna načela tako da oni potiču čovjekovo povijesno oslobođenje. Štoviše, shvatilo se kako je takva reformulacija kršćan-

skog socijalnog učenja neophodna da bi se ono uskladilo sa središnjim postavkama biblijske tradicije.

U okviru ovoga eseja nije moguće potanje razraditi osloboditeljske aspekte jedne izvorno biblijski nadahnute soteriologije (vidi Volf, 1986b; Volf, 1983). U naše vrijeme, pogotovo teolozi oslobođenja, potanko su razradili taj aspekt kršćanske teologije (vidi Miranda, 1974; Miranda, 1982). U svakom slučaju, izvorno kršćanstvo u sebi sadrži neotklonjivi emancipatorski naboj. Kršćanska socijalna etika, istina, ne može bez gubitka preuzeti Marxov kategorički imperativ »da se sruše svi odnosi u kojima je čovjek poniženo, ugnjeteno, napušteno, prezreno biće« (MEW 1, 385), i to iz razloga koji se tiču kako Marxova specifičnog shvaćanja sadržaja toga imperativa, tako i načina njegova ostvarenja. Međutim, pobuna protiv tlačenja i volja da se ono nadvlada, koji u tome imperativu dolaze do izražaja, nuždan su implikat soteriološkog indikativa koji fundamentalno određuje kršćanina kao kršćanina.

Shema »indikativ/imperativ« soteriološki nije najsretnija i bolje ju je izbjegavati. »Imperativ« je u kršćanstvu uvijek više nego puki imperativ, kao što je to, uostalom, slučaj i u Marxovoj teoriji. Uz to ograničenje, dopušteno mi je da se, slijedeći Marxa, koristim tom shemom.

Takvo shvaćanje odnosa između indikativa i imperativa Luther je naznačio na slijedeći način: »Jer, sve dok je duša po vjeri čista (indikativ) i ljubi Boga ona rado želi da i druge stvari budu tako čiste, a napose njezino vlastito tijelo, te da svatko zajedno s njom ljubi i proslavlja Boga (imperativ)« (Luther, 19). U kršćanskoj opravdavajućoj vjeri, po kojoj se kršćanin kao kršćanin konstituira, implicirana je težnja za promjenom svijeta, i to ne samo s obzirom na kršćanina kao pojedinca (Luther »tijelo«), već i s obzirom na cjelokupne okolnosti njegova života (Luther: »svatko« i sve »druge stvari«).

Dakako, osloboditeljski aspekt kršćanske vjere još ne čini Marxovu kritiku religije, odnosno kršćanstva, irelevantnom. Njegova kritika često predstavlja nužno osporavanje stanovitih tendencija kršćanske vjere k aberacijama kao što su, na primjer, prljavi pokušaji moćnika da religijskim činima kompenziraju odsustvo konkretnog čovjekoljublja ili pak očajnička nastojanja podanika da pomoću religije shvate i prihvate svoje otuđenje kao nešto poželjno. Kada Marx osporava te tendencije, onda se njegova kritika dobrim dijelom poklapa s kritikom religije starozavjetnih proroka i Isusa (vidi Volf, 1986b, 53ff).

III

Jedna skupina filozofa i teologa zastupa tezu kako se Marxova kritika religije odnosi »isključivo na njezinu društvenu ulogu« (Skledar/Kukoč, 91; drukčije Skledar, 1986, 32); Marxa na kritiku religije navodi njegovo uvjerenje da je religija zapreka čovjekovu oslobođenju od različitih oblika otuđenja. Skladno tome, smatra se da i Marxov ateizam ne niječe svakoga boga (odnosno pravoga Boga), nego samo boga određenih povijesnih oblika kršćanstva koji su Marxu bili poznati u devetnaestom stoljeću. Marxove ateističke tvrdnje počivaju na neopravdanoj generalizaciji o

svakom obliku kršćanstva na osnovi njemu poznatih oblika kršćanstva. Ako je to, povijesno svakako razumljivo, generaliziranje glavni uzrok Marxova ateizma, onda je istinita teza kako »nije riječ o istom Bogu u marksističkom poricanju i u kršćanskom tvrđenju« (Vereš, 1981, 269) i onda je opravdano očekivanje da će marksisti bitno revidirati svoju kritiku religije o ateizmu ako se pokaže da su predodžbe o Bogu koje Marx kritizira neprimjerene (vidi Machovec, 21).

Protiv takva tumačenja Marxova ateizma svjedoči već i sam način na koji je mladi Marx prihvatio ateizam. Iz prepiske sedamnaestogodišnjeg Marxa i njegova oca, možemo razabrati kako razlozi zbog kojih je Marx u to vrijeme prešao s kršćanstva na ateizam »nisu bili moralne naravi, kako nerijetko biva kod mladih ljudi, niti je bio posrijedi društveno-politički bunt protiv reakcionarnog kršćanstva ondašnjeg vremena, nego se radilo o dubokim osobnim razlozima intelektualnog i emocionalnog obilježja« (Vereš, 1985, 235—236).

Marx dakako nije morao ostati ateistom iz istih razloga iz kojih je ateistom postao. Zato odlučujući argument protiv tvrdnje da Marxov ateizam niječe samo boga reakcionarnih oblika kršćanstva, treba tražiti u činjenici da prema Marxovu gledištu suprotnost između njega i kršćanske tradicije ne potječe primarno otuda što prema Marxovu gledištu kršćanska vjera sprečava čovjekovo oslobođenje od otuđenja, već danasve otuda što se Marx i kršćanska vjera susreće s različitim shvaćanjem subjekta čovjekova oslobođenja i ostvarenja. Ono što Marxu smeta u kršćanskom shvaćanju Boga nije samo činjenica da Bog (prema Marxovu gledištu) čovjeku ne dopušta da se oslobodi od otuđenja i razvije sve svoje potencijale. Čak i da je Marx bio suočen s nedvojbenim pokazateljima da vjera u Boga potiče čovjekovo povijesno oslobođenje i ostvarenje, držim da to Marxu još uvijek ne bi bio dovoljan razlog da se odrekne ateizma. Djelovanje Božje u prilog čovjekova oslobođenja, naime, uvijek implicira čovjekovo pomilovanje od Boga, a čovjek koji »živi od milosti drugoga« jest »zavisno biće (MEWEB 1, 544) i stoga, prema Marxu, neslobodno biće. Drugim riječima, kršćanska vjera za Marxa nije samo problematična ukoliko je zapreka poželjnim društvenim promjenama, već i *utoliko što se u njoj ne inzistira na čovjeku kao na isključivom subjektu vlastite emancipacije.*

Marxova polemika protiv Božje milosti — toga kamena temeljca kršćanstva — jasno pokazuje karakter Marxova ateizma. Njegov ateizam, istina, stoji u službi čovjekove emancipacije, ali ne tako da bi emancipacijski interes doveo Marxa do ateizma zbog (navodnog) reakcionarnog karaktera vjere u Boga. Marx od samoga početka *definira* emancipaciju kao oslobođenje od Boga, bez obzira da li bi Bog djelovao kao čovjekov (prikriveni) protivnik ili dobrotvor. Kritika religije za Marxa ne završava »*kategoričkim imperativom: da se sruše svi odnosi* u kojima je čovjek poniženo, ugnjeteno, napušteno, prezreno biće« (MEW 1, 385). Marx izričito kaže da ona završava »učenjem da je čovjek najviše biće za čovjeka« ili, drukčije rečeno, da »*korijen čovjeka jest čovjek sam*« (MEW 1, 385). Iz te radikalno ateističke antropološke teze slijedi Marxov kategorički imperativ.

Ovakvoj argumentaciji, u prilog bitnosti ateizma za Marxa, može se prigovoriti da zanemaruje činjenicu da Marxov humanizam ima kao pretpostavku pogrešno konkurentsko shvaćanje odnosa između Boga i čovjeka, koga je Marx nekritički preuzeo od Feuerbacha, ili/i da Marxovu polemiku protiv Božje milosti ne treba shvatiti kao izraz metafizičkoga, nego isključivo metodičkog ateizma. Ta dva prigovora preispitat ću u slijedeća dva dijela članka (IV i V). Prije toga želim, samo ukratko, naznačiti teološki odgovor na Marxovu tezu o neuskладivosti Božje milosti s čovjekovom slobodom.

Ta Marxova teza ne stoji zbog toga što Božja milosna aktivnost prema čovjeku pripada u čovjekovu fundamentalnu antropološku strukturu. Stvoriteljska i spasiteljska milost Božja jest dar Božji koji u najdubljem smislu pripada čovjeku, dar koji mu toliko pripada da je čovjek upravo po tome daru čovjek (vidi Guardini, 162). Zbog toga što se bit čovjeka sastoji u (određenom obliku!) ovisnosti o Bogu »zato je i njegova sloboda samo tada potpuna, kad čovjek ostane u toj zavisnosti, zato je — da se kvantitativno izrazim — maksimum njegove ovisnosti o Bogu ujedno i maksimum njegove slobode« (Brunner, 267).

Kršćanska antropologija čini dakle problematičnim upotrijebiti ovisnost o Bogu kao razlog za nijekanje Božjega postojanja, kao što to Marx čini. Za razliku od teškoga problema odnosa između Božjeg predodređenja i čovjekove slobode (vidi Pannenberg, 38ff), o kojemu Marx ne govori, ovisnost o Bogu postaje oblikom neslobode tek kad postane jasno, da Bog nije stvorio čovjeka. Samo u tom slučaju odnos sa Stvoriteljem ne bi bio konstitutivan za njegovu čovječnost i za njegovu slobodu pa bi stoga mogao postati problematičan. Stvarno prijeporno pitanje između Marxa i kršćanstva (o kojemu ovdje ne želim raspravljati) nije antropološko pitanje o čovjekovoj slobodi, već striktno teološko, odnosno filozofsko pitanje, o Bogu kao čovjekovu Stvoritelju.

Postavlja se pitanje: da li je u marksističkoj antropologiji nužno shvatiti ovisnost o Bogu kao nešto nedostojno čovjeka? Mislim da to ne stoji. Zamisao da je čovjekovo postojanje uvijek rezultat milosti nije bila strana Marxu. Može se učiniti da je u tekstu iz *Ekonomsko-filozofskih rukopisa*, u kojemu Marx polemizira protiv Božje milosti, riječ o pojedincu i njegovoj samokonstituciji (»Jedno biće je za sebe samostalno ... [jedan] čovjek koji živi od milosti drugoga ... A Ja potpuno živim ... [MEWEB 1, 544]). U tome slučaju ovisnost o bilo čemu i o bilo kome bila bi neprihvatljiva za Marxa. Međutim, jasno je kako Marx ne misli na čovjeka kao pojedinca, već na čovjeka kao rod. Pojedinačni čovjek svoje postojanje i prema Marxu ne »zahvaljuje« (milost!) samome sebi, već »čovjeku« (MEWEB 1, 545). Marx ovdje ne misli samo na fizičko rađanje, već možda i na »milost« majčinske i očinske ljubavi prema djetetu bez koje ono ne može postati čovjek. Također, činjenica da pojedinci u stvarnosti jesu takvi »kako djeluju u određenim materijalnim okvirima, pretpostavkama i uvjetima nezavisnim od njihove samovolje« (MEW 3, 25), kako Marx kaže u *Njemačkoj ideologiji*, može značiti samo da su pojedinci sami sebi, kao i njihov svijet, njima prvenstveno dami. Tek na osnovi te danosti, koja nužno implicira milost i zavisnost, oni su i samima sebi i svijet je

njima zadan te mogu biti rezultat rada tih pojedinaca. Čini se da bi jedna marksistička antropologija koja želi ostati na tragu Marxove misli, uz određene modifikacije antropologije, mogla prihvatiti postavku da čovjek stvaralac može živjeti slobodno i neotuđeno, čak i u »asimetričnoj interakciji« s Bogom koji ga je stvorio i koji ga ljubi.

IV

Poput ranog Engelsa (vidi *MEW* 1, 543) Marx sam povezuje, čini se, svoju temeljnu antropološku postavku o čovjeku, kao najvišem biću za čovjeka, s fojerbahovskim shvaćanjem odnosa između Boga i čovjeka (vidi *MEW EB* 1,446.520). Prema Feuerbachu Bog i čovjek stoje u obrnutoj proporciji: što više čovjek svojom vjerom ulazi u Boga to manje ostaje njemu kao čovjeku; čovjek mora osiromašiti sebe da bi obogatio Boga. To, također, važi i obratno: Bog mora prestati postajati da bi čovjek mogao biti cjelovito razvijeno biće (vidi Feuerbach, VI, 1ff). Marx je tu fojerbahovsku dihotomiju između Boga i čovjeka preuzeo i ona mu nije ostavila drugog izbora osim da odbaci Boga i da se odluči za čovjeka. Na osnovi toga neki mislioci zaključuju da je upravo ta fojerbahovska dihotomija »krajnji temelj Marxova ateizma« (McGovern, 496, usp. Bonino, 537).

Ako je takva interpretacija Marxova ateizma točna, onda njegov ateizam opet počiva na jednoj nedopustivoj generalizaciji, samo se ovaj put ta generalizacija ne odnosi na određeni povijesni oblik kršćanstva već na određeno religijsko-filozofsko shvaćanje geneze Boga u čovjekovu umu. To shvaćanje mehanizma stvaranja religijskih predodžbi nije primjereno biblijskoj tradiciji, jer u njoj Bog i čovjek nisu u obrnutoj proporciji. Čovjek i Bog su *partneri* a ne takmaci oko određenog broja poželjnih atributa. To se jasno vidi ako se razmotri odnos između Božje i čovjekove stvaralačke aktivnosti. Stari zavjet uvijek ističe jedinstvenost Božjeg stvariteljskog djela; Božjem stvaranju (bara) ne odgovara nikakvo čovjekovo djelo. Ali Božje činjenje (asa) i čovjekov rad shvaćaju se analogno (vidi Moltmann, 1985, 86). To upućuje na suradnju između Boga i čovjeka što je jedan od najtemeljnijih aspekata kršćanskoga shvaćanja rada (za protestantsku teologiju vidi Moltmann, 1979, 60—68, 81—82; za rimokatoličku teologiju vidi Ivan Pavao II, 1981, br. 25ff.). U svome svakodnevnom radu čovjek je *cooperator Dei* (suradnik Božji) i kao takav *creator mundi* (stvaratelj svijeta). U toj je suradnji, s jedne strane, čovjek ovisan o Bogu. Kao što stoji u Psalmu: »Ako Jahve kuću ne gradi, uzalud se muče graditelji« (Psalam 127, 1). S druge strane se Bog Stvoritelj učinio ovisnim o čovjeku trudbeniku jer je izabrao čovjekov rad kao medij svoga djelovanja u svijetu. Bog i čovjek stoje u recipročnom (asimetrično recipročnom) odnosu koji ne živi od uzajamnog isključivanja već od uzajamnog potvrđivanja. Zato se Feuerbachovo shvaćanje odnosa između Boga i čovjeka treba upravo preokrenuti: »Što više neka osoba razvija svoje kreativne sposobnosti... i prekoračuje svoje granice, to je Bog više Bog« (Sölle, 58).

(Nastavak slijedi)