

RELIGIJA I SEKULARIZMI U SOCIJALISTIČKIM DRUŠTVIMA

Jakov Jukić

Hipotetički okvir: kriza identiteta

Da je kojim slučajem ovo sučeljavanje religije i socijalističkih društvenih sustava trebalo obaviti prije pola stoljeća ili poslije, stvar bi zacijelo bila vrlo jednostavna. S jedne strane bi se našla Crkva i njezina teologija u čvrstom odnosu neproblematična jedinstva, s druge, socijalističko društvo i njegova ideologija marksizma, opet u jednakom monolitnom savezu borbene jasnoće i zaokruženosti. A između njih, naravno, duboki jaz suprotstavljanja, nepomirljivosti i isključenja. Bilo je to vrijeme mržnje i anatema, hladnog rata i ideološkog obračuna, ali također i sretno razdoblje velike idejne jasnoće i teorijske jednostavnosti obaju svjetonazora i njihova društvena djelovanja.

Danas se međutim situacija u mnogome zamrsila, jednako na razini društvenih realiteta — Crkve i socijalističkog društva — kao i na razini ideologija — teologije i marksizma. Iako postoji iscrpno praktično poznavanje tih realiteta i vrlo bogata teorijska elaboracija odgovarajućih ideologija, njihovim se neočekivanim i protuslovnim povijesnim razvojem klupko problema zaplelo do nepreglednosti. Postaje naime sve manje jasno što ti društveni realiteti i ideologije zapravo znače. Stoga je kao prvo nužno ustvrditi da razgovori između religije i socijalističkog društva započinju upravo u trenutku gubljenja njihova identiteta, pa je na mjestu pitanje koliko ti razgovori odslikavaju spomenuto realno suočenje, a koliko su posljedica neobveznih osobnih konstrukcija. To je razlog da religiju i marksizam danas više povezuje sličnost njihove duboke zajedničke krize točnog određenja, nego što ih je u prošlosti razdvajala nesnošljivost ili što će ih, možda, u budućnosti približiti dijalog.

Počnimo s Crkvom, koja je od svih spomenutih realiteta zadržala najveću stalnost, barem u pogledu formalnog iskaza vlastite biti. Dogmatski izričaji o vjeri pružali su dovoljno široko uporište za uspostavu jedne koherentne eklezijologije i jamstvo za redovitost njezinih odraza u prostoru društva. Međutim, konkretno ponašanje i mišljenje crkvenih službenika i vjernika pokazalo se ubrzo toliko različito — između sebe i prema svijetu — da je dovelo u pitanje mogućnost očuvanja tradicionalnog jedinstva vjerskog učenja i vjerničkog odaziva. Ono što je nekad otpadalo od Crkve kao suprotno i tvorilo u stvari shizmu i herezu, danas u njoj ostaje, ali pritaženo u području privatnosti. Kako, dakle, kolektivno vjersko ponašanje i mišljenje osjetno odstupa od crkvenog učenja, neki se realni pluralizam ovdje postupno oblikuje, razgrađujući društveno jedinstvo Crkve. Pristajanje uz vjerske istine podložno je danas u tolikoj mjeri osobnoj reviziji da je pojam Crkve — sa stajališta sociologijskih znanosti — postao vrlo prijeporan. To je onda razlog zašto Crkva doživljava neskrivenu krizu vlastitog identiteta: što znači biti njezinim

članom to je u juridičkom i sakramentalnom smislu jasno, ali što stvarno znači pripadati Crkvi, kao društvenoj zajednici, to očito ostaje neizvjesno i izvan je domašaja proklamiranog eklezijalnog jedinstva.

U teologiji — kao ideologiji Crkve — kriza je identiteta zahvatila pojam religije. Premda je, zna se, religija uvijek izmicala točnom znanstvenom definiranju i potpunom objektivnom opisu, bila je ona ipak dovoljno određena baš po nekom svojem posebničkom načinu opstojanja. U tom je kontekstu onda i kršćanstvo svrstavano bez pridržaja među velike svjetske religije, zajedno s hinduizmom, budhizmom, taoizmom i islamom. Ali, od pojave dijalektičke teologije i suvremenog kršćanskog sekularizma, u pristupu religiji dolazi do potpunog obrata. Kršćanstvo se počinje sve više udaljavati i razilaziti od religije, želeći na taj način izbjeći novovjekovj kritici religije; kršćanstvo bi trebalo biti nešto posve oprečno od religije, neka izrazito nereligiozna i nova zemaljska stvarnost. Dapače, u teologiji je religija već izjednačavana s nevjerom i grijehom. Ako je religija zaista takvo zlo, onda joj se i kršćanstvo treba suprotstaviti. Posljedice su takva stajališta dalekosežne. Da bi se što više razlikovalo od religije, kršćanstvo tematizira suvremene političke sadržaje i time oponaša ateističke ideologije, nastojeći voditi istu borbu za društvenu pravdu i zemaljsko oslobođenje kao i one. Po tom nastojanju, kršćanstvo se svrstava *via facti* bliže ateizmu nego religijama. Uspoređujući ateizam i religiju, teologija je danas sklona dati prednost ateizmu. Ali umjesto da otklonom religije kršćanstvo postigne potpuniji identitet, ono ga je tim činom još više izgubilo. Istodobno je ishlapila istovjetnost i religije i kršćanstva. Zato kršćanin danas može svašta biti: mistik i asketa, pokornik i prorok, isposnik i mirotvorac, ali također buntovnik i revolucionar, provokator moćnih i bogatih, politički agitator, zagovornik klasne borbe, prevratnik i oružani ustanik. Na suprotnoj pak strani, znanost o religijama — koja ne želi pratiti teologiju na putovima njezina neočekivana obrata — tradicionalno proteže pojam religije na kršćanstvo, ali za uzvrat uvodi mnoge magijske kategorije u prostor religije — kao što su šamanizam i alkemija¹ — povećavajući nehotice zbrku oko identiteta, koju je teologija već inicirala.

U politologiji i društvenim znanostima do nedavno nisu bili sporni narav i svojstva socijalističkih poredaka. Znalo se približno točno što znače i po čemu se razlikuju od građanskih i drugih društava. Stjecajem povijesnih prilika međutim ta je sigurnost u naše doba pokolebana. Okolnost da se jedan jedinstveni svjetski komunistički pokret — vladalačkih pretenzija — raspao u bezbroj manje ili više samostalnih socijalističkih sustava može biti ocijenjen kao pozitivan događaj. Ali taj je rascjep donio tolike razlike među pojedinim socijalističkim društvima da je opći identitet socijalizma — kao nekog okvirnog pojma — došao u pitanje. Socijalistički je Babilon postao suvremena povijesna činjenica, o kojoj se može štošta misliti, ali je zacijelo nije moguće zanijekati. Socijalizam u Albaniji i Sovjetskom Savezu, socijalizam u Kini i Kampučiji, socijalizam u

¹ Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1974, str. 406; Mircea Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, Paris, 1977, str. 188.

Jugoslaviji i Rumunjskoj, socijalizam u zemljama Trećeg svijeta i zapadnjačkim evropskim društvima — to nije isto, i ni za koga, valjda, ne može više biti isto. Tu situaciju pogoršava mogućnost što se pod socijalizam lako mogu podmetnuti i zaista podmeću razni plemenski feudalizmi, religiozni teokratizmi, vojne diktature, blokovski privjesci, politički primitivizmi i neiživljeni atavizmi vlasti. Spektar ostvarenja ne pokazuje razlike nego otkriva protuslovlja: socijalizam s ljudskim licem i socijalizam s koncentracionim logorima, socijalizam s policijskim terorom i socijalizam s demokracijom, socijalizam sa zatvorenim granicama i socijalizam bez obala. Zar samim postojanjem tako suprotnih društvenih realiteta nije otvorena kriza određenja pojma socijalizam? Čini se da jest.

Konačno je i marksizam — kao ideologija socijalističkog društva — doživio slično raspuknuće prvobitnog smisla. Štoviše, neko je proturječe moguće naći već na njegovu izvoru, u razlikama između »mladoga« i »staroga« Marxa, a onda između Marxa i Engelsa. Na njih se nadovezuju Lenjin i Staljin, čiji se marksizmi također razilaze. Sa Staljinom marksizam dostiže prividni vrhunac sustavnosti, koji je međutim postignut priprostim opisom dijalektičkog materijalizma kao apstraktne filozofije prirode i povijesnog materijalizma kao potpunog ekonomskog određenja čovjekove povijesti. Ta je dogmatska verzija marksizma napokon razobličena, jer predstavlja u stvari elemente materijalizma, pozitivizma i mehanicizma. Zato slijedi humanistička verzija marksizma, koja kritizira nedostatke staljinizma, tvrdeći da »čovjek nije ekonomska životinja, nego slobodno, stvaralačko biće prakse, biće koje se, doduše, može otuđiti od svojih stvaralačkih mogućnosti, no koje se može i razotuđiti i realizirati svoju ljudsku prirodu.«² Nosilac dijalektike više nije materija nego čovjek, pa je marksizam neki humanizam, a ne jednostavno znanost.

U središtu zanimanja stoji pojam otuđenja, koji može poslužiti kao znak »opredjeljenja protiv staljinističkog pozitivizma.«³ S ovim se proces nesuglasja unutar marksizma nikako ne zaustavlja nego naprotiv produžuje. U igru sad ulaze: strukturalizam, egzistencijalizam, psihoanaliza i semiologija. Marksizam živi tri odjelita kruga: pozitivističko-ekonomski, humanističko-antropološki i ontološko-strukturalistički. Samo je upotrebom ideološke skolastike moguće pronaći sveze i smislene dodire između tih krugova. Antinomije između njih nesumnjivo rastu, dijaloga nema, a otvorenost je ponegdje dostigla razinu neodređenosti. Danas marksisti, primjerice, pišu da »bitna koherentnost Marxove misli ne znači da je ona sveobuhvatna i završen sistem. Bitna istinitost Marxove misli ne znači da je ona vječna istina za sva vremena. Marxovo djelo je puno otvorenih problema; ono sadrži i pitanje bez odgovora, traženje bez konačnih rezultata. Neki pronalaze kod Marxa definitivna rješenja čak i tamo gdje je on upravo vidio teškoće. Međutim, ono što je za Marxa bilo samo pitanje, ne može ni za nas biti gotov odgovor, ono što je sam Marx smatrao rješenjem, može za nas postati problem. Veliki mislioci svijetle daleko u budućnosti, ali svako pokoljenje mora samo izboriti

² Gajo Petrović, *Filozofija i revolucija*, Zagreb, 1973, str. 211.

³ Rudi Supek, *Sociologija i socijalizam*, Zagreb, 1966, str. 63.

rješenje svojih problema.«⁴ Toliko o marksizmu — četvrtom i zadnjem suputniku naših razgovora.

Kako pristup ovom četverostrukom fenomenu — Crkvi, teologiji, socijalističkom društvu i marksizmu — mora biti sociološki utemeljen, postaje jasno da njegov spomenuti sve veći gubitak identiteta, koji smo ukratko opisali, tvori golemi teorijski problem i ozbiljnu zapreku nastojanju da se takvom pristupu ostane do kraja vjeran. Sociologija se time neočekivano suočila s ograničenostima metode koja joj je jedino primjerena. Protivno ideološkom postupku koji se služi idealnim modelom pa može apstraktnom korekcijom lako ublažiti svaku njegovu neodređenost, sociološki postupak takvo stajalište ne može prihvatiti jer je ono odveć fiktivno. Budući da sociološko mišljenje mora dakle ustrajati samo na stvarnim društvenim opisima, nailazit će ono u našem tematskom obzoru pretežno na razlivene i fluidne društvene realitete suprotnih predznaka i njihove ideološke otiske — također bez obrisa i čvrstih središta — umjesto da fiksira određive i stabilne točke u tom istom prostoru. A realiteti bez identiteta izmiču redovito iskustvenom istraživanju. Odatle onda neka hipotetičnost sociologije i njezinih prognoza u pogledu odnosa religije i socijalističkog društva.

Uza svu tu hipotetičnost, situacija nije potpuno beznadna, jer se stupanj određenosti pojedinih društvenih realiteta i ideologija uvijek povećava srazmjerno stupnju povećanja njihova protivljenja. Zato sociologiji ne preostaje drugo — ako želi barem nešto reći o zadanoj temi — doli da pokuša uhvatiti te međusobne oporbe i njih verificirati. Ta se suprotstavljanja ne smiju međutim nikako poistovjetiti s dogmatskim sukobom dviju neprijateljskih ideologija — npr. religije i marksizma u razdoblju staljinizma — nego prije s realnim društvenim suočenjem dvaju različitih realiteta koji su baš po tome lakše određivi. Naravno, to još manje znači da religija i socijalističko društvo nemaju drugih sveza osim suprotničkih, nego samo da su danas ti odnosi za sociologiju uočljivije i određeneje iskazani od svih ostalih, pa dosljedno i najprivlačniji za istraživanja. Protivno tom relativnom stabilitetu, u dijaloškom odnosu, primjerice, bit će gotovo nemoguće razlikovati zbliženja koja su postignuta slabljenjem identiteta Crkve, teologije, socijalističkog društva i marksizma od onih koja su postignuta njihovim učvršćenjem.

To su sve poglaviti metodički razlozi zašto smo temu našeg članka suzili na odnos religije prema sekularizmima u socijalističkom društvu, a nismo je jednostavno proširili na sve postojeće odnose između religije i socijalističkog društva. Pri tom nam se sekularizam pokazao kao najintenzivnija točka njihova susreta koji je uvijek moguće sociološki opisati.

Sekularizama dakako ima više, ali za ovaj slučaj možemo razlikovati tri: *ideologijski sekularizam* koji se očituje na razini mišljenja; *politički sekularizam* koji se očituje na razini igre društvenih moći; *potrošački sekularizam* koji se očituje na razini čovjekova svakidašnjeg života. Neki od ovih sekularizama mogli su slobodno biti nazvani ateizmima, a drugi opet sekularizacijama, ovisno o intenzitetu otklona religioznih ishoda.



⁴ Gajo Petrović, *Filozofija i marksizam*, Zagreb, 1965, str. 40.

Radi preglednosti odabrali smo srednji termin intenziteta — sekularizam — vodeći računa o uobičajnom razlikovanju pojmova sekularizam od sekularizacije.⁵ Što će međutim u konkretnom slučaju prevladati, predmet je posebnih istraživanja i preciznijih određenja.

Ideologijski sekularizam i religija

U socijalističkim društvima ideologijski sekularizam — koji je u većini slučajeva obični ateizam — ima višestruke izvore: u građanskom materijalizmu, marksističkom pozitivizmu i marksističkom izvornom humanizmu. Ta je podjela međutim uočljiva tek pažljivom sociološkom analizom koja utvrđuje razlike u mišljenju o religiji i ondje gdje formalno prevladava samo jedan ideologijski izbor ateizma.

Premda se može činiti da građanski ateizam nema većeg odjeka u socijalističkom podneblju, jer pripada prošlosti, dublje će istraživanje lako opovrći takav neznanstveni optimizam. Treba naime samo podsjetiti da je većina današnjih intelektualaca — zrele ili starije životne dobi — odgojena u obiteljima gdje je građanski materijalizam bio vladajući svjetonazor, što je u njima ostavilo neizbrisiv trag prvih misaonih dojmova. To se naravno odnosi samo na populaciju zemalja koje su postale socijalističke poslije drugog svjetskog rata, pa su bile prisiljene prihvatiti i one aktivne generacije izrasle izvan njihova neposredna utjecaja. Zato u pitanjima religije mnogi nisu odmakli od XIX. stoljeća, iako žive u socijalizmu. Njihovi očevi — a često i oni sami — uz Marxov *Kapital* drže još u svojim bibliotekama i glavama Lukrecijevu *De rerum natura*, Holbachov *Système de la Nature*, Büchnerov *Kraft und Stoff*, a da ne govorimo o Darwinu, E. Haeckelu i Vogtu. Problem je ostao dobro zamaskiran predrasudom da vjernost starim materijalizmima daje veću prednost za razumijevanje izvornog marksizma nego njihova definitivna kritika. Doduše, takav zastarijeli materijalizam, marksizam je s pravom nazvao vulgarnim, odbacujući ga s jednakom odlučnošću kao i idealizam, ali pri tome nije bio u stanju ništa učiniti da ga preko noći iščupa iz svijesti mnogih ljudi. To je imalo dalekosežne posljedice, jer je u stvari zadržalo jedan značajan segment socijalističkog društva na poziciji svjesne ili podsvjesne obrane tradicionalizma, uspostave lažne građanske prilagodbe, nadidenog pozitivizma i pseudo-znanstvene uskogrudnosti. Takav je onda, dosljedno, bio i njihov ateizam: krut, isključiv, nefleksibilan, dogmatičan, postojan, aprioristički i metafizičan. Neće biti ništa neobično ako je taj građanski ateizam, uza svu opreznost s druge strane, duboko prodro u mnoge pore službene marksističke ideologije ateizma, a da toga ni ta ideologija ni njezini vjerni građanski »službenici« nisu bili dovoljno svjesni. Zato su mnogi građanski ateisti — preobučeni u marksističke bojovnike — samo nastavljali iskazivati svoju žestoku bezbožnost iz predratnih vremena, premda je možda moglo izgledati da im ta gorljivost dolazi od konverzije na marksizam.

Drugi izvor ideologijskog sekularizma u socijalizmu — u stvari opet ateizma — nalazi se sadržan u marksističkom pozitivizmu. Pod tim

⁵ Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart, 1953, str. 139—141.

pojmom obuhvaćamo sve one prosvjetiteljske, scijentističke, apstraktne, mehanicističke i pozitivističko-znanstvene elemente koji su bili ili ostali prisutni u marksističkoj kritici religije. Zato, općenito govoreći, takav marksizam pripada duhu prošlog stoljeća, jednako kao i njegov suputnik, građanski materijalizam, od kojega se gotovo ništa ne razlikuje. Misao no siromašan i znanstveno površan, proširen je najviše u marksističkim konzervativnim i starijim političkim sredinama i u školstvu.

Na žalost, pozitivistički sadržaji uvijek su postojano isticali i jako korišteni u cijeloj povijesti marksizma — posebno u kritici religije — pa je ozbiljno pitanje da li će ih se marksizam ikada uspjeti do kraja osloboditi. Čak je i Marx u stanovitim razdobljima svojega života bio opsjednut moćima znanosti. Iz ideološke sfere izuzimao je znanost, ali samo onda kad se ona približavala »buržujskom« modelu prirodno-eksperimentalne znanosti i kad je potvrđivala neke njegove izvede. Zato ga je mogla tako snažno oduševiti pojava Darwinove teorije evolucije⁶ i neke druge građanske pozitivističke hipoteze koje su, iako vrlo sumnjive vrijednosti, osporavale istinitost religije i kršćanstva.⁷ Jasnno, u tom slučaju one nisu nosile pečat ideoložnosti nego valjanost znanstvenosti. Engels je ovu scijentističku tematiku — tek mjestimice iskazanu — uveo na široka vrata u marksizam. Preporučivao je prevođenje i objavljivanje ateističke literature francuskih enciklopedista, staru dva stoljeća. Njegov pojednostavljeni sažetak marksizma u *Anti-Düringu*, kao i pokušaj uspostavljanja jedne dijalektike prirode koja će osigurati podudarnost filozofije marksizma s tezama ondašnje znanosti, odvukli su ovu misao na stramputice i pličake scijentističkog pozitivizma. Nešto kasnije, Lenjinova polemika s empiriokriticizmom, imala je često isti smisao. U tom općem kontekstu religija će biti sve više označavana kao neznanstveni pogled na svijet, plod neznanja i neukosti, a u službi onih koji nastoje odužati baš takav svijet.

Pozitivističko usmjerenje marksizma doživjelo je svoj povijesni vrhunac u sovjetskoj antireligioznoj ideologiji i borbenom državnom ateizmu, o čemu postoje nedvojbena svjedočanstva. Glavno sredstvo te borbe bilo je prosvjećivanje naroda i popularizacija znanosti. Kako prirodne znanosti navodno sve objašnjavaju, za religiju ne ostaje uopće više mjesta. Već 1923. godine N. Buharin i E. Preobraženski u *ABC Komunizma* traže organiziranu antireligioznu propagandu stvaranjem specijalnih tečajeva, organiziranjem javnih diskusija, objavljivanjem odgovarajuće literature i, naročito, širenjem znanosti koja će, polako ali sigurno, srušiti svaki ugled religiji. U isto vrijeme E. Jaroslavski preporučuje upravo tada prevedena djela pozitivista E. Haeckela i F. Le Danteca. Izvršavajući Lenjinov savjet, nešto poslije će pod ravnanjem filozofa A. Deborina biti prevedena i izdana glavna djela materijalističkih filozofa prošlih stoljeća: Hobbesa, La Mettriea, Holbacha, Diderota, Helvetiusa i L. Feuerbacha. U tim polemikama protiv religije često je više značila riječ *Voltairea* i *Darwina* nego misao samoga Marxa. Dapače, počinju se dozivati u pomoć

⁶ MEGA, III, 2, str. 533.

⁷ MEGA, III, 3, str. 180—181.

ruski ateisti iz feudalne prošlosti: Radičev, Bjelinski, Hercen i Černiševski.⁸ I u drugim sredinama nije bilo različito. Neposredno poslije rata, primjerice u Jugoslaviji, po uzoru na Sovjetski Savez, šireni su spisi koji nemaju ništa zajedničkog s marksizmom. Nije zato slučaj da je u razdoblju od pet godina bila pet puta izdana knjiga Vase Pelagića, otpalog pravoslavnog arhimandrita i ravnatelja pravoslavne bogoslovije iz prošlog stoljeća, *Umovanje zdravog razuma*, koji napada vjeru i Crkvu na posebno vulgaran i na posvema racionalistički i liberalistički način. Ateizam se proširivao pomoću bezobzirne propagande pa u njemu nije bilo nikakve istraživalačke težnje i želje za istinom nego samo iracionalne želje za ateističkim učinkom.⁹

Pogrešno bi bilo zaključiti — nakon ovih opisa — da se problem marksističkog pozitivizma može lako razrješiti. Naravno, za neke je to prije svega jednostavan problem izopačenja: marksizmu su tuđi svi pozitivistički i drugi slični sadržaji, pa ih treba jednom za svagda odstraniti. Tom operacijom marksizam bi konačno izišao čist i neokaljan, a pozitivizam postavljen na mjesto koje mu u povijesti ljudske misli pripada. Na žalost, problem je dublji i složeniji nego što se pretpostavlja. Pitanje je naime da li se religija, na razini mišljenja, uopće može drugačije zaniijekati osim pozitivističkim i materijalističkim obrazloženjem. Drugim riječima, kritika religije je vjerojatno moguća još samo upotrebom klasične metode dosadašnjih materijalizama, jer su oni po svojoj biti ateistični. To se ateističko mišljenje isključivo potvrđuje kao suprotnost teističkom mišljenju i od njega zapravo živi, što nije slučaj s marksizmom koji po posljedicama može biti ateističan, ali to nije po nekoj svojoj izravnoj usmjerenosti. Zato se u idejnom redu mogu postići ateistički učinci jedino prokušanim sredstvima materijalizma i pozitivizma. Marksizam dakle nema neki svoj poseban ateizam — kao odjeliti misaoni sustav — a ako ga ipak želi imati, ne preostaje mu drugo nego da posegne za pozitivističkim materijalizmom kao svojom ideološkom podlogom.

Ako je negdje socijalističko društvo djelomično sekularizirano, a nije prethodno vodilo dugu ideološku i pseudo-znanstvenu borbu protiv religije, onda je taj sekularizam zasigurno posljedica prihvatanja modernog načina života i potrošačke ideologije, a ne možda nekog novog i učinkovitijeg oblika ateizma, koji povijest do sada nije poznavala. Marksizam, znači, prihvaća pozitivizam i druge njegove derivate ne iz zablude ili neznanja nego iz nužde, jer spram religije hoće istodobno zadržati i ateističku negaciju i shvaćanje teorijskog ateizma kao svjetovnog oblika religije. Stoga mu je u pitanju ideološkog osporavnja religije jedino moguće vratiti se starim argumentima i znanstvenim naivnostima predmarksističkog materijalizma, jer drugih jednostavno nema.

Odatle onda svi oni čudnovati nesporazumi o ulozi školstva u socijalističkom društvu. To društvo hoće i zahtijeva marksističku, a ne ideološku

⁸ Henri Chambre, *Le marxisme en Union Soviétique, Idéologie et Institutions*, Paris, 1955, str. 329—355.

⁹ Tone Stres, *Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas*, u *Bogoslovska smotra*, XLV, 3, 1976, str. 258.

neutralnu školu. No ono što se u tim školama neposredno predaje o religiji i kršćanstvu ima malo sveze s marksizmom, dotično teško da može uopće imati, kad se religija samo idejno kritizira i na taj način marksizam zatvara u začarani krug znanstvene apstrakcije. Zato znanost postaje religijom, umjesto da istisne svaku religioznost. Takva mistifikacija znanosti u školama — različita u pojedinim socijalističkim društvima — upravo potvrđuje tezu da je ideologijski ateizam ostvariv isključivo u kategorijama tradicionalnog misaonog suprotstavljanja religiji, a to nije zacijelo stajalište izvornog marksizma, nego vuče svoje daleko podrijetlo iz građanske povijesne polemike s kršćanstvom.

Kad bi kojim slučajem sve ovo bilo čista konstrukcija, ostaje još uvijek na snazi prvorazredna sociološka činjenica da je golemo mnoštvo današnjih marksista ipak odgojeno u pozitivističkom i sciencističkom duhu kritike religije pa se za izvorni marksistički pristup traži od njih jedan tako radikalni misaoni obrat da ga je zaista teško zamisliti u uvjetima situacije slabljenja svih identiteta.

Treći izvor ideologijskog sekularizma u socijalizmu — koji smo stalno nazivali ateizam — trebao bi biti marksistički humanizam. Za razliku od prvog i drugog oblika ateizma, ovaj treći izmiče ideološkom određenju i ima hipotetički domašaj, pa je pitanje koliko je to uopće još neki ateizam. U njemu je religija označena kao posljedak otuđenja društvene stvarnosti, što poblizje znači da religija nema stvarnosti u sebi nego je tek fantastičan odsjev (*der phantastische Reflex*) jedne bolesne društvene situacije; religija je izraz izopačena i rascjepana svijeta, pa je prva dužnost marksizma ozdraviti i razotuditi taj svijet, a onda će kao posljedica iz njega nestati religije. Zato marksizam ne bi smio nikad neposredno raspravljati o religiji nego o nesavršenom društvu koje uzrokuje pojavu religije. Od toga trenutka kritika religije se pretvara u kritiku i izmjenu društva koje održava i obnavlja religioznost. Dosljedno tome, religija će postojati sve dotle dok njezini korijeni — otuđeni svijet — ne budu konačno podrezani. Težište je dakle stavljeno na društvenu praksu, a ne na ateističku teoriju. Iz toga dalje slijedi da ateizam marksističkog humanizma metodički ne pripada području ideološke prepirke — jer je ta razina od njega povijesno nadidena — nego ulazi u prostor društvene preobrazbe. Riječ je, ukratko, o nečemu što je posve suprotno ideologijskom ateizmu: o ukidanju ateizma kao teorije i uspostavi budućeg društva koje je ostvareni ateizam.

Zacijelo, bilo bi krivo reći da u marksističkom humanizmu nema uopće nikakva ateizma, ali je očito da je on drugotan, zavisan, pretpostavljen, nestvaran, neostvaren i budući. Taj ateizam niti je društveno zbiljan, niti sadašnje prisutan, jer u stvari treba tek da se dogodi. A dogoditi će se samo onda ako se svijet razotudi. S obzirom da je ateizam marksističkog humanizma više buduća posljedica, a manje današnje stanje, ne vidi se razloga zašto religiozni agnosticizam ne bi bolje i logičnije odgovarao takvom iščekivanju nego što to čini ideologijski ateizam. Nejasno je naime kako ateizam može istodobno biti sadašnje ideološko stanje i buduća realna posljedica. Takva pitanja međutim mogu zanimati teoriju marksizma, dok za sociologiju religije ostaju realna samo pitanja o sadašnjem

stanju društvenih i ideoloških realiteta. A oni bjelodano pokazuju da u suvremenim socijalističkim društvima još uvijek postoji ideologijski ateizam kao obvezni sastojak marksizma. Nigdje još nema ni ukinutog ideološkog ateizma ni ostvarenog realnog ateizma, odnosno razotuđena i pomirena društva. Zato je posve razumljivo da takav marksistički humanizam ne može još ući u žarište znanstvene pažnje sociologije religije i njezina iskustvena istraživanja.

Na kraju ukratko naznačimo da je uloga Crkve u socijalističkim društvima — u ideologijskom smislu — u mnogome uvjetovana trostrukim određenjem ateizma spram fenomena religije. A to određenje, vidjeli smo, u svojim dvjema slučajevima — u građanskom i marksističkom materijalizmu — pozitivistički je usmjereno. Stavljena u poziciju da odgovara na prigovore upravo takva ateizma, teologija će biti prisiljena obnoviti i učvrstiti racionalna obrazloženja vjerovanja. U prilikama obrane razboritosti religije, biblijska isključivost uvezenih zapadnjačkih teologija može zaista malo pomoći. Nju će vjerojatno zamijeniti jedna vrlo široko koncipirana teologija religije, koja sabire moderna znanstvena dostignuća povijesti, psihologije, sociologije i filozofije, pokušavajući da s antropološkog vidika opravda smislenost religije. Jer, bez antropoloških pretpostavki religioznosti, otpada svaki razgovor s nekršćanima. Sadržaj takva uvoda u Bibliju i kršćanstvo — što se metodički poklapa sa sadržajima religiozne antropologije¹⁰ — učvrstit će oslonac ne samo za dublji i otvoreniji dijalog s marksizmom nego i s drugim konfesijama. U Jugoslaviji, primjerice, zamiranje dijaloga između marksista i katoličkih teologa, uz ostale razloge, prouzročeno je tendencijom da se kršćanstvo potpuno odijeli od religije. Marksizam međutim takvu distinkciju ne priznaje jer su za njega načelno sve religije ista stvar. Kao posljedica toga, teologija se zatvorila u rezervat biblijske posebnosti, a marksizam u rezervat ezoteričnog razgovora s religijom koja za teologiju ne postoji. Teologija stoga razgovara sama sa sobom, a marksizam s imaginarnom religijom. Takvo stanje je bez sumnje vještačko, pa se čini da s gledišta Crkve baš antropološka prikladnost religije postaje sržna kategorija razgovora, jednako u teorijskom suprotstavljanju kao i u možebitnom približavanju kršćanstva i marksizma u socijalističkim društvima.

Politički sekularizam i religija

Iako smo ideologijskom ateizmu — koji se očituje na razini mišljenja — poklonili doličnu pažnju, moramo sada jednako ustvrditi da u socijalističkim društvima njegovo značenje na duži rok ipak opada. Taj trend, jasno, nije svugdje isti, ali je za sociologiju primjetan: ideologijska podloga slabi, a politička jača. Razdoblje krute ideologijske isključivosti u nekom je polaganom uzmaku, dok se istodobno i razmjerno proširuje politička isključivost. Dakako, to ne znači da povratak i oživljavanje ideoloških zatvorenih krugova nisu uvijek mogući nego samo da su oni u sa-

¹⁰ Anthony F. C. Wallace, *Religion, An Anthropological View*, New York, 1968; Annemarie de Waal Malefijt, *Religion and Culture, An Introduction to Anthropology of Religion*, London, 1968; Mircea Eliade, *The Quest, History and Meaning in Religion*, Chicago, 1969; Michel Meslin, *Four une science des religions*, Paris, 1973; Alfonso M. Di Nola, *Antropologia religiosa*, Firenze, 1974.

dašnjem trenutku u blagom slabljenju. A upravo na prelazu iz ideologijskog u političko područje oblikuje se novi politički sekularizam — ne više kao apstraktno obrazloženje nego realna društvena moć.

Poznato je, međutim, da marksizam s jednakom kritičkom određenošću odbija čovjekovu političnost kao i njegovu religioznost. Politički život je za marksizam također neko bitno otuđenje, jer se ostvaruje u čovjekovoj empiričkoj posebnosti, a ne u realnoj općenitosti. Čovjek je rastavljen na državljanina i građanina, njegov privatni i posebni interes nije postao još opći i stvarni interes svih ljudi. Zato je država — kao utjelovljenje političkog života — apstrakcija općih interesa, nešto posebno, tuđe i odijeljeno od čovjekovih stvarnih potreba. Dapače, kad je takva država ateistična, ostaje ona još uvijek žrtva religioznosti, jer se u njoj čovjek prepoznaje zaobilazno, kroz neko posredništvo. Religija je priznavanje čovjeka preko posrednika, božanstva. A upravo je država jedan takav tipičan posrednik između čovjeka i njegove slobode. Država i religija, dakle, iste su po naravi, jer uvode istu kategoriju apstraktnog posrednika. To je razlog zašto Marx u polemici s B. Bauerom odbija tvrdnju da će činom ukidanja politizacije religije nestati svake religije; osloboditi državu od religije ne znači još nikako osloboditi čovjeka od religije. Stvarno oslobođenje od religije zbit će se tek onda kad čovjek ne bude više odijeljivao od sebe društvenu moć u obliku političke moći,⁴¹ a ne kad Crkvu jednostavno odvoji od države. Zato u marksizmu istinski subjekt svjetskih zbivanja nije politički čovjek nego društveni čovjek, kojega religija i politika ne uspijevaju realno dohvatiti, jer ga u stvari samo odslikavaju.

U većini je socijalističkih društava međutim proces općeg oslobođenja zastao baš na ovoj razini političke otuđenosti. Umjesto ukidanja moći politike, slijedilo je njezino uzvisivanje. Dakle, uza sva nastojanja hegelova baština nije nadiđena, nego dapače u nekim točkama prečutno prihvaćena, što je razumljivo, jer u socijalističkim društvima čovjek još nije nadmašio svoje bitne suprotnosti: individualnu posebnost i društvenu općenitost. To pomirenje je za sada povjerio jednoj višoj sferi, političkoj, a nije se vratio društvenoj neposrednosti. Zato se država pojavljuje kao posrednik ukinuća otuđenja. Svijet rada, proizvodnje, obitelji, zadovoljenja osobnih potreba podređen je i suprotstavljen svijetu politike i oblasti javnih poslova. Nosilac racionaliteta postaje politika, a nosilac realiteta društvo. Čovjek nije još realizirao svoje istinsko generičko biće, jer se zapleo u igru politike i njezinih odvojenih moći.

To zastajanje na političkim ishodima kao bitnim, može se opravdati na više načina. Sigurno da je osvajanjem vlasti u novim socijalističkim sustavima i uvođenjem diktature proleterijata, voluntaristički element iskočio u prvi plan. Ljudska svjesna akcija više je koristila od iščekivanja povoljnih ekonomskih uvjeta. Prvotni povijesni čin novih sustava bio je, znači, eminentno politički: sve što se zbilo u društvu — uključujući tu i preuzimanje vlasti — dolazilo je od političke volje i moći predvodnika novoga društva. Uostalom, sam je Marx pisao da će emancipacija proleterijata biti prije svega politička, što se stvarno i dogodilo. Stoga

⁴¹ MEGA, I, 1/1, str. 579—599.

su mnogi primijetili da je klasična marksistička shema u svojim povijesnim ostvarenjima doživjela obrtanje: novi proizvodni odnosi predhodili su rastu proizvodnih snaga, umjesto da ih slijede; politička nadogradnja stvorila je nove odnose u društvu, umjesto da oslobodi one koji su sadržani u rastu proizvodnih snaga. Odatle onda pojava da mnoga socijalistička društva postaju samo politički »socijalistička«, a ne stvarno.¹²

Takvo usmjeravanje odrazilo se na području religije, koja sada pred sobom nije imala toliko prisutne suprotničke argumente ideologijskog ateizma, koliko konkurentne vrednote političkog sekularizma. A ta konkurentnost dolazi zapravo od činjenice što su političke vrednote eminentno religiozne naravi. Ako je dakle politika neka vrsta religije — što za marksizam zaista jest, jer uključuje iste apstraktne posrednike — onda je jasno da će u prostoru društva neminovno doći do sučeljavanja i nadmetanja tih dvaju posrednika, onog religioznog koji se iskazuje u božanstvu i onog političkog koje se iskazuje u državi. Zato politički sekularizam u stvari tvori natječaj prvenstva dviju religioznih struktura koje svaka za sebe — s obzirom da su podjednako religiozne — imaju pretenzije na prvenstvo i isključivost.

U većini socijalističkih društava politika je suparnik religiji: apsorbirajući sve vrednote, ona je postala prva i najvažnija od svih ljudskih vrednota; ona je punina djelovanja, cjelokupnost ispunjanja svih ljudskih zahtjeva, jedina točka dodira sa zbiljnošću. Svi oblici političke djelatnosti dobivaju religiozna svojstva. U tom kontekstu, politička će odluka biti uvijek konačna, jer želi ispuniti do kraja smisao čovjekova postojanja; politika zauzima mjesto zadnje istine, apsolutne važnosti, radikalne podijele ljudi, kriterij razlikovanja dobra i zla. Stoga se čovjek samo po političkom angažmanu opravdava ili zatajuje, spasava ili osuđuje. Jedina ozbiljna ljudska djelatnost jest politička, sve drugo je obmana i varka. Uspostavlja se dakle neka politička antropologija, koja u mnogome zamjenjuje religiju. J. Ellul upozorava da je spomenuta sakralizacija politike danas zahvatila cijeli moderni svijet.¹³ Spram te političke metafizike — kao čovjekove jedine razine značenja — religija gubi svoj životni prostor i biva smještena na rub smisla. Ako je naime politika sve, onda to više ne može biti religija. Kršćanstvo ulazi u red nebitnih stvari, što je druga riječ za početak njegova zaborava. Politički gledano, vjernik je zaista neko nedovršeno, manjkavo i negacijom određeno biće; on je to manje čovjek, što mu politika nije prva vrijednost i jedina strast. Zato u sustavima gdje je politika najvažnija ljudska djelatnost, oblici mističkog života religije bivaju otklonjeni posebnim nerazumijevanjem. Ukratko, politički sekularizam direktno ne niječe religiju — kao ateizam — nego je indirektno u društvu obezvrijeđuje i aksiološki marginalizira.

Premda većini socijalističkih društava nije uspjelo ukinuti opisano političko otuđenje, kao svoje prolazno stanje, nego se u njemu još i

¹² Louis Soubise, *Le marxisme après Marx*, Paris, 1967, str. 46—47.

¹³ Jacques Ellul, *Les nouveaux possédés*, Paris, 1973, str. 248—250.

učvrstiti, neke su zemlje ipak otišle naprijed, pokušavajući prevladati političko posredništvo u društvenom životu. Nema sumnje da je Jugoslavija, uspostavljanjem sustava društvenog samoupravljanja, u tome pogledu najdalje doprla. Samoupravljanje ima značenje procesa negacije svih otuđenja i ukinuća svih posredništava — jednako religioznih kao i svjetovnih. Pri tome, naravno, zahvaća religiju u smislu humanističkog marksizma koji problem postojanja religioznosti u društvu ne dramatiizira, jer ateizam iščekuje od razotuđene budućnosti. Ali u svakom činu samoupravljačke prakse trebao bi na neki način već sad živjeti dio te budućnosti. Marksistička teorija predviđa da će praksa samoupravljanja sve više činiti čovjeka ovisnim o njemu samome, odnosno sve manje ovisnim o nečemu što je izvan njega. Čovjek će se tako vratiti — poručuju marksisti — razini svoje stvaralačke naravi. A upravo to vraćanje čovjeka sebi, unutar bogatstva dotadašnjeg svijeta, ruši — kažu — temelje religije, jer je samoupravljanje, prema tom stajalištu, u praksi ostvarena spoznaja vlastitih ljudskih moći. Stoga je odnos između samoupravljačke prakse i religije uvijek suprotno usmjeren: što se samoupravljanje bude brže razvijalo, to će religija — kako predviđa marksistička teorija — više slabiti, i dapače, potpuno iščeznuti. U marksističkom kontekstu to je po sebi razumljivo, jer je samoupravna praksa označena atributima djelatnosti i ispunjenosti, a religiozna atributima apstrakcije, nemoći i izgubljenosti; samoupravljanje mora ukinuti sve posrednike; religija, naprotiv, od njih živi. Iako samoupravljanje — to treba naglasiti — ne ide za tim da čovjeka oslobodi od religije, nego samo da mu omogući život koji odgovara njegovoj prirodi, ipak taj život samo po sebi vodi ukidanju religije. To je razlogom zašto više ne postoji potreba neposredne borbe protiv religije, ali postoji potreba borbe za ljudske odnose koji će posredno i naknadno iščupati korijenje svakoj religiji.

Da bi se ta teorijska stajališta verificirala, poduzeto je u Jugoslaviji, dva desetljeća staro, sociološko istraživanje, premda na dosta ograničenom i nedovoljno tipičnom području. Cilj je istraživanja bio utvrditi stupanj povezanosti između samoupravljačke prakse i religijske svijesti. Rezultati istraživanja su pokazali da je stupanj intenziteta ateizacije društva u mnogome zavisao od stupnja ostvarenja samoupravljanja.¹⁴

Nećemo se dulje zadržavati na ovoj problematici jer ona sadrži više različitih prilaza, od kojih je jedan i teološki.¹⁵ Za nas će biti dovoljno ako spomenemo da je tvrdnja o uzročnoj povezanosti između pojave širenja samoupravljačke prakse i pojave opadanja religioznosti podložna sociologijskoj upitnosti barem zbog dva razloga.

Prvo, novija sociološka istraživanja — koja su obavljena u reprezentativnom uzorku, pogodnom znanstvenom metodom, preglednom i jasnom obradom dobivenih podataka — pokazala su da predloženi jednostrani mehanizam uzročnosti odnosa samoupravljačke prakse i slabljenja religioznosti ne može protumačiti svu složenost društvenog bića. Upravo rad-

¹⁴ Esad Cimić, *Socijalističko društvo i religija*, Sarajevo, 1966, str. 71, 176—177, 251.

¹⁵ Špiro Marasović, *Mogućnost Crkve u teoriji samoupravnog socijalizma*, Zagreb, 1978, str. 32.

ničke sredine — u kojima se proces samoupravljanja povjesno začeo i najviše razvio — nisu postale toliko očekivana žarišta nevjerovanja. Zato marksistički sociolozi, koji su obavljali ta nova istraživanja, tvrde da radništvo na istraživanom području očito ne tvori onaj segment u postojećoj populaciji za koji bi se smjelo s razlogom ustvrditi da se relativno najviše odvojio od religije i Crkve i da je u cijelosti najsnažnije zahvaćen procesima sekularizacije. Štoviše, radništvo nije ni onaj segment za koji bi se smjelo ustvrditi da se relativno natprosječno odvojio od religije i Crkve. Naprotiv, što je pojedina socio-profesionalna skupina čvršće vezana i izravnije uklopljena u središnje strukture i institucije vladajućeg društvenog sustava i još uže vladajućeg društvenog poretka — nastavljaju spomenuti sociolozi — to je veći stupanj njezina odvajanja od religije i Crkve. I obratno, što je jedna socio-profesionalna skupina slabije vezana za središnje institucije i strukture vladajućeg društvenog sistema, to je stupanj njezine vezanosti za religiju i Crkvu u prosjeku veći. Radništvo u istraživanom području — prema marksističkoj ocjeni — očito nije onaj segment populacije za koji bi se moglo reći da se relativno najviše odvojio od religije i Crkve u ideologijsko-intelektualnoj dimenziji, odbacujući radikalno i dosljedno religijska vjerovanja i ispunjavajući vlastitu svijest izrazito racionalnim sadržajima.¹⁶

Drugo, kad bi se doista na posve iskustven način dokazalo da postoji neka stanovita korelacija između jačanja samoupravljačke prakse i slabljenja religioznih uvjerenja, pa da je slijedom toga samoupravljanje poglaviti uzročnik sekularizacije, trebalo bi naknadno još barem pokazati kako na spomenuti proces odumiranja religioznosti nisu djelovali drugi uzroci osim onih iz oblasti prakse samoupravljanja, što zacijelo neće biti odveć lako. Naime, usporedo s povijesnim postupkom uvođenja samoupravljačkog sustava u društvu tekao je istodobno i opći postupak industrijalizacije i urbanizacije društva — sa svim popratnim pojavama — pa je vrlo teško razlučiti što kojem društvenom tijeku pripada i odakle stvarno dolaze efekti sekularizacije. To otkriva da se sekularizacija — više nego sekularizam — pojavila u jugoslavenskom društvu zapravo otkrićem modernog načina života; možda bi bilo ispravnije govoriti o spoznaji nekog društvenog totaliteta, o nekoj cjelini novih uvjeta ili jednostavno o ekološkoj sekularizaciji koja se objavljuje u šoku otkrića industrijskog i gradskog života. Zato neki marksistički sociolozi počinju zastupati ideju da univerzalni trend brze sekularizacije u Jugoslaviji treba pripasti prije svega procesima industrijalizacije, deagrarizacije, urbanizacije, masovnom znanstvenom obrazovanju i slično.¹⁷ Takav pluralistički okvir razmišljanja u stvari nabraja elemente koji su vlastiti svim modernim društvima i tvore najvažnije sastojke spomenutog totaliteta ili općeg kompleksa urbano-industrijskog svijeta. Da li pak u taj kompleks ulazi samoupravljačka praksa i u kojoj mjeri, to je za sada neizvjesno. Treba ipak očekivati da samoupravljanje, bez obzira na razne hipoteze, postane sve više auten-

¹⁶ Štefica Bahtijarević—Srđan Vrcan, *Religiozno ponašanje, I knjiga*, Zagreb, 1975, str. 180—182, 199.

¹⁷ Sergej Flere, *Teorijsko-metodološki pristup izučavanju religije u vojvodanskom društvu*, u *Zborniku za društvene nauke Matice Srpske*, Novi Sad, 1975, str. 69—92.

tični čin ljudske slobode i da mu ništa ljudsko — pa ni religija — ne bude tude, što međutim ne spada u tematski obzor sociologije.

Ali vratimo se, na kraju poglavlja, opet političkom sekularizmu i odjecima tog sekularizma na religiju. Sigurno je da će u socijalističkim društvima Crkva — kao religiozna institucija — doživjeti potpunu depolitizaciju. U taj će je povijesni položaj nezaustavljivo dovesti suparnička djelatnost moćnog političkog sekularizma; svjetovna religija će politički nadjačati institucionalnu vjeru. Ostvarujući tako prvi put u povijesti stanje čiste depolitizacije, Crkva postaje spremna da svoj izvorni religiozni zanos autentičnije zasvjedoči. Naspram političkim moćima i svjetovnim mitovima ona — pritisnuta društvenim okolnostima — pruža svoje dvostruko svjedočenje. Jedno, negativno, koje se sastoji u dobrovoljnom odricanju od svake političke vlasti; drugo, pozitivno, koje se sastoji u žrtveničkom promicanju duhovnih vrednota. To dvostruko svjedočenje nije posljedica novih pastoralnih htijenja ili lukavijih katehetskih uputa nego je jedini put održanja religije u novom društvu. Ako nema politike u religiji, onda ostaje samo religija u politici. Zacijelo takva je sudbina za Crkvu blagotvorna, jer je definitivno oslobađa povijesnog nasljeđa u kojemu se ona bila previše vezala za politiku i zenaljska carstva. Zato je Crkva dužna danomice pružati dokaze o tome da se ne želi natjecati u političkim igrama, nego samo duhovno svjedočiti, što je uostalom jedini način da poništi učinkovitost kvazireligioznih sadržaja političkih sekularizama. U socijalističkim društvima nema dakle mjesta za jednu političku teologiju, ali time ni za podsvjesnu konverziju vjernika na marksizam kroz suvremeno politizirano kršćanstvo — kako je to često slučaj na Zapadu. Čini se da nadolazi vrijeme kad će religija biti čišća i iskrenija, ili je uopće neće biti. A socijalizam je upravo vrijeme u kojemu se to više i bolje vidi.

Iako dakle krajnje depolitizirana, Crkva će ipak teško izbjegnuti stalnoj sumnji politizacije, što se danomice obistinjuje. Razloge tome treba tražiti u službenoj tezi o neizbježnom političkom ustrojstvu svake ljudske djelatnosti. Ako je naime sve politika, onda je to neizostavno i religija; nema politički neutralnih ideja i djelovanja. Odatle brojni nesporazumi i nedorečenosti u odnosima između religije i društva. Politički sekularizam sve procjenjuje s gledišta politike, pa tako i religiju. Suočena s tim teškim nesporazumom, religija će, za uzvrat, morati stalno dokazivati — već svojim opstojanjem — da politika ne pokriva i ne iscrpljuje sav prostor čovjekove smislenosti. Zato je njezin samosvojni opstanak jednak zapravo njezinoj bitnoj poruci. U tom smislu religija je nužno ispravak političke apsolutnosti. Ako negdje uspije pokazati da čovjek ne živi samo od politike nego i od drugih vrijednosti, religija ima ozbiljnu šansu da postane znak upitnosti i prva pukotina na očitostima političkog pozitivizma. Iz toga slijedi da se druga bitna funkcija religije u socijalističkim sustavima sastoji upravo u ovom otkrivanju istine da politička djelatnost nije ni najvažnija ni jedina, jer postoji također i religiozna djelatnost koja je od nje različita — kao čovjekovo iskustvo duhovnosti u svemiru, a ne kao njemu suprotničko iskustvo političke moći u društvu.

Potrošački sekularizam i religija

Treći i danas u svijetu najrasprostranjeniji oblik sekularizma jest potrošački. Poznatiji je inače pod imenom sekularizacije, a tvori u stvari opću modernu ravnodušnost spram vjerskim vrednotama. Povijesno je nastao na Zapadu, a vezan je uz pojavu industrije, visokog standarda i suvremenog načina života. U kontekstu današnje euforije za konkretno i neideološko, klasični ateizam se reducirao na salonsku frazu, anegdotu, aforizam i esej. On više nije onaj sveopći i razumski sustav života i svijeta, kakav je bio u doba prosvjetiteljstva ili u njemačkom materijalizmu prošlog stoljeća. Ateizam je prešao u područje života, preobrazio se i oslobodio radikalizma, utjelovio se kao masovni agnosticizam i praktički društveni indiferentizam. Živimo u vrijeme krize velikih ideologija i njihovih obveznih pratilja: ateizama. Neki konzumistički »amerikanizam«, bez velikih pitanja i pun samozadovoljstva, površan i neherojski, proširio se ovih zadnjih godina i zarazio, manje ili više, sve bogate narode. Od paleolitika do danas nije bilo veće revolucije: prvi put u svojoj povijesti čovjek se ne brine za svoj gospodarski opstanak. Prestaje biti lovac, ratnik, radnik — i postaje potrošač. U središtu njegova zanimanja nije stvaranje nego rastvaranje, nije sabiranje nego rasipanje. Zato se pojava potrošačkog sekularizma pod tim vidikom ukazuje kao nužna posljedica praznine rasprodanog svijeta.

Jasno, negdje je ova potrošačka groznica u silaznoj fazi s vidljivim odbljescima zasićenosti i tjeskobe, dok je drugdje opet u uzlaznoj crti s izraženim značajkama varljivog optimizma i nametljive euforije. Svaka-ko, ukus materijalnih dobara je različit, ovisno o tome da li im čovjek pristupa gladan ili sit. Stoga otkrivanje blagostanja može biti dvoznačno: u radosti i prolaznom uzbuđenju ili u praznini i dosadi. U potrošačkoj civilizaciji, međutim, čovjek sve manje nalazi sreću u trošenju — uostalom, kao i svakoj svojoj neumjerenoj strasti. Takav potrošački sekularizam je za religiju najopasniji, jer su sredstva njegova otklona vrlo ograničena. Pristajući na pragmatizam i rutinsko kupovanje radosti, na svakidašnjost i banalnost življenja, čovjek u zasićenosti duhovno otupljuje. Mehanizam tehnokratske prisile i potrošačke manipulacije spriječava »stvaranje jednog organskog sustava zadnjih značenja«,¹⁸ bilo da se radi o religioznim ili svjetovnim sustavima.

U zapadnim i građanskim društvima proces sekularizacije je teorijski¹⁹ i empirijski²⁰ dovoljno istražen, što je razumljivo, jer je u tim dru-

¹⁸ Sabino S. Acquaviva, *Il seme religioso della rivolta*, Milano, 1979, str. 129.
¹⁹ Hermann Lübbe, *Säkularisierung, Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München, 1956; Peter L. Berger, *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, 1969; Andrew M. Greeley, *Unsecular Man, The Persistence of Religion*, New York, 1972; Elio Roggero, *Sociologia e secolarizzazione*, Torino, 1973; Sabino S. Acquaviva-Gustavo Guizzardi, *La secolarizzazione*, Bologna, 1973; Peter E. Glasner, *The Sociology of Secularisation, A Critique of a Concept*, London, 1977; David A. Martin, *A General Theory of Secularisation*, Oxford, 1978; Gustavo Guizzardi, *La religione della crisi*, Milano, 1979.

²⁰ Jakov Jukić, *Religija u modernom industrijskom društvu*, Split, 1973; Michael Argyle-Benjamin Beit Hallahmi, *The Social Psychology of Religion*, London, 1975.

štivima ponikao. U podtekstu suptilnog procesa ideologizacije modernog načina življenja stoji potrošačka opsjena koja je u naše vrijeme marcu-seovski izjedničila sve ljude, bivajući to moćnijom što je oni manje prepoznaju kao lažni i više otkrivaju kao »stvarni« život. Zacijelo to vrijedi prije svega za Zapad gdje je eskalacija potrošačkog mentaliteta u punom zamahu. Tijek opće sekularizacije, okretanje prema potrošnim dobrima, prizemljenje ukusa, zatvaranje u obiteljski egoizam, slavljenje malograđanstva, zamiranje interesa za društvene vrednote i tuđe nevolje — svojstveno je suvremenim društvima. Pojava potrošačkog materijalizma uzima danas vrlo opasne razmjere, ona je nova ideologija privatiziranog i sekulariziranog svijeta, a čini se da nije potpuno mimoišla ni socijalistička društva, iako u ograničenom obujmu. Riječ je o početnim pomacima i prvim iskustvima, o kojima relativno malo znamo, ali ih zato nemamo razloga prešućivati. Teško je reći uolikoj je mjeri taj potrošački sekularizam stvarno zahvatio socijalistička društva, jer nedostaju usporedni i precizni pokazatelji. No, sigurno, pad religioznog zanosa u masama nije u tim društvima vezan isključivo za ideološki i politički sekularizam nego je u njima na djelu također prisutan i treći sekularizam — potrošački.

Za potvrdu toga utjecaja neka posluže neki škrti podaci. U stanovitim urbanim i industrijskim aglomeracijama, primjerice, u Jugoslaviji iskazani su tako nepovoljni rezultati religioznosti odraslih i zaposlenih — nereligioznih je među rukovodiocima 98%, među kvalificiranim radnicima u industriji 96%, humanističkom inteligencijom 95%, tehničkom inteligencijom 92%, službenicima 90%, privatnicima 88%, nekvalificiranim radnicima 82%, seljacima-radnicima 81%, poljoprivrednicima 74%²¹ — da je doista nevjerojatno da bi oni potjecali samo od ideoloških uzročnika. Jednako, u drugom istraživanju, učenici srednjih škola izjavljuju da preferiraju: voditi miran i povučen život (79%), mogućnost brzog napredovanja u zvanju (69%), dobre stambene mogućnosti (64%), itd. Na toj rang-listi osobnih vrijednosti zadnja tri mjesta zauzimaju: mogućnost društveno-političkog rada (33%), steći rukovodeći položaj (25%) i živjeti u skladu s vjerom (18%). Komentirajući te rezultate, marksistički sociolozi primjećuju da se u mladeži radi o disperziji interesa s tendencijom privatizacije, tj. povlačenja u »povučen i miran život«, »s dobrim stambenim mogućnostima« i »uspjehom u struci«. Individualna usmjerenost značajna je dimenzija njihovih interesa, pa to nije poštjednološko društveno-političko kao ni vjerski angažman mladeži.²²

Sve to pokazuje da potrošački sekularizam — koji se općenitije javlja kao proces sekularizacije — nije potpuno odsutan u socijalističkim društvima. Iako se klasični marksizam nije izravno nikada bavio sekularizacijom, jer je u današnjem obliku nije ni poznavao, mnogi se njegovi nasljednici upuštaju u analize te zanimljive društvene pojave. Tako je 1970. godine u Moskvi izdan zbornik posvećen u cijelosti problemima

²¹ Dragomir Pantić, *Vrednosti i ideološke orijentacije društvenih slojeva*, u zborniku *Društveni slojevi i društvena svest*, Beograd, 1977, str. 369.

²² Štefica Bahtijarević, *Religijsko pripadanje u uvjetima sekularizacije društva*, Zagreb, 1975, str. 220.

sekularizacije. Pisci tog djela smatraju da treba izjednačiti teoriju sekularizacije s navještajima povijesnog materijalizma o skorom nestanku religije u socijalističkom društvu. Za spomenute sovjetske sociologe sekularizacija savršeno ulazi u okvir povijesnog materijalizma koji predviđa apsolutni kraj religiji. Dapače, model sekularizacije može biti shvaćen kao model integracije ili participacije, dakle kao aktivni agens istisnuća religioznih žarišta u društvu. Ovo razmišljanje o sekularizaciji ne razlikuje se mnogo od izvoda o povijesnom materijalizmu, pa zbog svoje očite ideološkičnosti teško da može biti prihvaćeno kao neko ozbiljnije sociološki stajalište. U okviru istog teorijskog koncepta, liberalniji marksizam upozorava kako se proces sekularizacije uočava u cijelom modernom društvu. Zato je sudbina religije u suvremenom urbanom i industrijskom svijetu, posebno u socijalističkom društvu, otvorena različitim mogućnostima.

Marksistički sociolozi dakle priznaju općenitost procesa sekularizacije, ali mu izbjegavaju dati konotaciju negativnosti i društvene škodljivosti. To je zato što njih više impresionira učinkovitost procesa sekularizacije na području religioznosti, nego što ih zabrinjava proboj potrošačkih sadržaja na područje društvenosti. A upravo marksizmu dugujemo otkriće da sakralno može uvijek biti »investirano« u svjetovne predmete. O tom fenomenu, recimo, ima u Marxa daleko više svjedočanstava nego o »čistoj« religiji. Na žalost, mnogi njegovi sljedbenici to često zaboravljaju. Religiozni status gospodarskih i političkih institucija u kritici današnjeg marksizma — uz časne iznimke — lošije prolazi od same religije. Primjerice, teže je ustati protiv potrošačkih fetiša i novčane idolatrije nego optuživati religiju za stanovite očitosti njezina konzervatizma i zatvorenosti. Ima međutim nagovještaja da se nazire jedan radikalniji marksizam koji će više pažnje pokloniti kritici svjetovne religije nego što će u osporavanju religiozne religije nalaziti dobar izgovor za svoja zaostajanja na razini upravo te iste svjetovne religioznosti.

U onim društvima gdje je kritička svijest dozrela za tu distinkciju, religija bi u svojem obračunu s potrošačkim sekularizmom morala u socijalizmu naći — za razliku od slučajeva ideološkog i političkog sekularizma — potporu i suradnika. Jer, ako ništa drugo, izvorna je marksistička misao bila beskompromisno uperena protiv svijeta novca, zlata, robe, trošenja i besmisla rasipničkog trajanja. Ondje pak gdje je ta misao ostala nepokretna u okvirima obrane svake svjetovnosti, religija nužno uzima oblik novog — trećeg — svjedočenja. Malo je naime vjerojatno da će Crkva u socijalističkom društvu ikada uspjeti postati tako bogata kao što je to u zapadnim zemljama. Zato je jednostavno sociološki prisiljena da bude siromašna Crkva, a nije samo doktrinarno željna da bude Crkva siromaha. A to je svjedočanstvo za njezino moralno poslanje od temeljnog značenja. Naspram potrošačkim mahnitostima pojedinih segmenata u društvu, Crkva svojim siromaštvom preuzima ne samo ulogu kritike tih zastranjenja nego pokazuje stvarne mogućnosti življenja u prostoru društvenog blagostanja. A problem obilja — materijalnog i duhovnog — uvijek je neki moralni problem s kojim se svako moderno društvo, prije ili poslije, mora dramatično suočiti. To suočenje, međutim, religiozna zajednica već sad na paradigmatički način anticipira — ne toliko

svojevoljno koliko stjecanjem povijesnih okolnosti i novih društvenih odnosa.

Zaključak

U našem ogledu pokušali smo najprije pokazati kako se socijalistička društva — kad je u pitanju otklon — odnose spram pojave religije. Vidjeli smo da taj odnos može uzeti trostruki oblik: oblik ideologijskog, političkog i potrošačkog sekularizma. Tome trostrukom sekularizmu odgovara trostruko svjedočanstvo religije: ideologijskom sekularizmu odgovara svjedočanstvo razboritosti religije; političkom sekularizmu odgovara svjedočanstvo duhovnosti religije; potrošačkom sekularizmu odgovara svjedočanstvo siromaštva religije. U sociološkom izrazu ta će svjedočanstva, naravno, imati smisao funkcija religije.

Na kraju treba istaknuti da je tema o ulozi religije u socijalističkim društvima obrađena uvjetno kao neka sociološka aproksimacija, jer nije do kraja utvrđeno da li su nosioci različitih realiteta u razgovoru — Crkva, teologija, socijalističko društvo i marksizam — očuvali svoj identitet ili ih je kriza određenosti već pretvorila u fantazme ideoloških rasapa. Budući da na to pitanje nema precizna odgovora, naši će zaključci biti hipotetični, i to upravo onoliko koliko je spomenuta kriza identiteta zamračila značenje riječi ovdje ispisanih.*

RELIGION AND SECULARISMS IN SOCIALIST SOCIETIES

Summary

In the confrontation of socialist societies and religion three main kinds of secularism arise: ideological, political and consumer. The first occurs on the level of thought, the second on the level of interplay of political power and the third on the level of daily life. In the face of such social reality, religion will perhaps reply by putting forward its three special demands: it will tend to be more reasonable, more spiritual and poorer.

* Ovaj članak je također, na francuskom, tiskan u međunarodnoj reviji *Social Compass*, XXVII, 1, 1981.