

SUVREMENA MARKSISTIČKA MISAO PRED FENOMENOM RELIGIJE

Srđan Vrcan

Moram se zahvaliti dru Franiću na ljubaznom pozivu, koji mi je uputio da održim ovo predavanje.* Držim da sam to posebice dužan uraditi, imajući na umu činjenicu da mi je time po prvi put pružena prilika da nastupim pred jednim auditorijem pred kojim u svojoj predavačkoj praksi i karijeri, koja ipak nije beznačajna, nisam imao nikad prije prilike govoriti. Moram se dalje zahvaliti prof. Šimundži za trud oko organizacije ovog predavanja i za moguće neugode kojima je pri tome, bez vlastite krivice, bio izložen.

Htio bih odmah dodati da ovaj poziv nisam shvatio ponajprije samo kao jedan kurtoazni gest ili kao neku vrstu nadoknade u skladu s pravilima pristojnosti za poziv, koji je svojevremeno uputio Seminar za politička i sociološka istraživanja Pravnog fakulteta u Splitu dru Franiću. Prihvaćajući ovaj poziv držao sam da taj poziv sam po sebi prije svega izražava želju da se izravno čuje ono što o jednom pitanju, koje je danas aktualno i koje jednako zanima i marksiste i kršćane, misli čovjek, koji se smatra marksistom. I baš ta želja za koju pretpostavljam da stoji iza ovog poziva potakla me je najviše da poziv i prihvatim. I to ponajprije radi toga što mi se čini da ne postoje nikakvi valjani i razumni razlozi da se i u ovom našem gradu za koji imamo i pravo i dužnost da ga ne smatramo za puku i stvarno zabitnu intelektualnu provinciju ne započne s dijalogom između marksista i kršćana, o kojem se danas toliko govori i koji je u nekim drugim sredinama već postao zbilja. Pored toga, taj poziv sam prihvatio i radi toga što mi se čini da bismo bez straha od velikih pogrešaka mogli ustvrditi da je poznavanje suvremenih dilema i suvremenih kretanja u marksističkoj misli kod nekih kršćana i kršćanskih mislilaca, što djeluju u nekim našim sredinama, još uvijek tako oskudno da se zapravo može najbolje usporediti s onim navodnim poznavanjem suvremenog kršćanstva i suvremenih gibanja u kršćanskoj misli, koje se, na žalost, može susresti kod nekih koji se smatraju marksistima. Zastarjelih, arhaičnih, fosiliziranih i jednostranih predodžaba ima očevitno previše i u jednih i u drugih. To bi se, razumije se, moglo uzeti kao dostatan razlog da se uznemirimo, jer se time očito povećavaju opasnosti nepotrebnih, nerazumnih i nekorisnih konfrontacija. Jer, ne treba zaboraviti da ono što vrijedi općenito za suvremeni svijet i suvremeno društvo, vrijedi na neki način i za naš grad i za našu sredinu. Naime, marksistički nazor na svijet i na društvo, s jedne strane, i kršćanski nazori na svijet s druge, unatoč svim krizama i teškoćama, kojima su danas izloženi, predstavljaju najproširenije i najdosljednije izvedene načine gledanja na svijet,

* Ovo je predavanje održao prof. dr Srđan Vrcan 13. ožujka 1971. na Visokoj teološkoj školi u Splitu.

društvo i čovjeka. Mnoštvo ljudi na ovaj ili onaj način, u ovoj ili onoj mjeri, usvaja bilo marksistički bilo kršćanski odgovor na temeljna pitanja o svijetu i čovjeku i na temelju tih odgovora nastoji živjeti i djelovati. I to se događa čak i onda kad se javljaju i nezadovoljstva s određenim strukturama i institucijama, koje se pozivaju na marksizam ili pak na kršćanstvo. To su lijepo pokazali, na temelju jednog istraživanja mladih u Italiji, T. Aimone i M. Spinella.¹

I

Tema mog izlaganja jest: suvremena marksistička misao pred fenomenom religije i religioznosti danas. Naglasak je, prema tome, na onome danas i na kršćanstvu. Pri tome, težište izlaganja neće biti na prikazu temeljnih stavova iz izvornih Marxovih razmišljanja o religiji i religioznosti, ni na prikazu povijesno-društvenih i idejnih okvira u kojima se Marxovo učenje o religiji formiralo i razvijalo, niti, pak, na prikazu povijesne sudbine tog učenja od 40-tih godina prošlog stoljeća do naših dana. Težište će, nadam se, biti na dilemama i problemima suvremene marksističke misli u njezinu pristupu suvremenom fenomenu religije i religioznosti, tj. u načinu kako se o tom fenomenu danas, u drugoj polovici XX stoljeća, razmišlja. Pri tome će ovaj pogled namjerno biti okrenut prije svega teorijskim aspektima ovog problema ili, preciznije rečeno, na ovaj problem kao eminentno teorijski problem, dok će mogući praktično-pragmatički aspekti tog problema biti u cijelosti zanemareni.

Polazna teza ovog izlaganja jest: suvremena marksistička misao nalazi se danas pred zadatkom svog ponovnog razmišljanja o fenomenu religije uopće te prolazi kroz razdoblje kritičkog ispitivanja nekih stavova o tim pojavama, koji su dugo vremena na tlu marksističke misli bili tako duboko uvriježeni da su vrijedili kao sasvim neproblematični. U tom pogledu, suvremena marksistička misao nalazi se danas pred onim što bi se najbolje moglo opisati talijanskim terminom »ripensamento«. Drugim riječima, suvremena marksistička misao — to se mirne duše može reći — u svojim najrazvijenijim, najstvaralačkim, najnemirnijim tokovima problematizirala je neka prijašnja gledišta o religiji i religioznosti, koja su mnogi marksisti dugo vremena bez kolebanja usvajali kao potpuno sigurna i iskustveno dobro utemeljena.

Treba odmah upozoriti da ovaj proces ponovnog razmišljanja i kritičkog ispitivanja nije počeo tek jučer. Možemo se podsjetiti da je još krajem 1962. godine poznati talijanski marksist i rukovodilac KP Italije Palmiro Togliati javno stavio u pitanje neka do tada široko prihvaćena gledišta. Prvo, P. Togliati je stavio u pitanje do tada prihvaćeno shvaćanje da šire obrazovanje i društvene promjene same po sebi nužno dovode do slabljenja i odumiranja religije, religiozne svijesti i religioznosti.

¹ T. Aimone, M. Spinella, *La ricerca di nuovi «valori» nella gioventù italiana di oggi*, u *Rinascita*, (1968) 8, str. 19—20.

Drugo, Togliati je stavio u pitanje do tada dominantna shvaćanja o korištenjima i izvorima religiozne svijesti.

Treće, on je javno doveo u pitanje i tezu da je religiozna svijest po svom aktualnom sadržaju uvijek i neizbježno krupna prepreka i smetnja za usvajanje temeljne socijalističke društvenopolitičke orijentacije.²

Nije nam namjera prikazivati ovdje sve one stavove i sva ona mišljenja pojedinih marksističkih mislilaca, koji govore o problematizaciji nekih prije široko usvojenih nazora. Ograničit ćemo se samo na tri pitanja. Prvo, pokušat ćemo ukazati na ključne točke u marksističkom učenju o religiji, koje su danas u središtu ponovnog teorijskog razmišljanja i kritičkog ispitivanja. Drugo, nastojat ćemo ukratko istaknuti neke od razloga koji su do toga doveli i čine najširu podlogu ponovnog razmišljanja i kritičkog ispitivanja u suvremenoj marksističkoj misli. Treće, pokušat ćemo upozoriti barem na neke mogućnosti u kojima se to kritičko ispitivanje može kretati i na pravce u kojima traži odgovore na pitanja koja su otvorena.

Prvu točku oko koje se kreće ponovno razmišljanje i kritičko ispitivanje tradicionalnih marksističkih shvaćanja o religiji i religioznosti tvori problem odnosa individualnog i kolektivnog u religiji, religioznoj svijesti i religioznosti. Ili, još šire rečeno, problem odnosa individualnog i kolektivnog u religiji. Poznato je, naime, da je jedno od temeljnih obilježja marksističkog pristupa religiji bilo u tome što se religija promatrala u društvenom kontekstu i ponajprije kao društvena činjenica i društvena pojava. Međutim, takav pristup bio je često doveden do svojih krajnjih granica i apsolutiziran na taj način što se religija pretvorila u isključivo nadindividualnu, kolektivnu činjenicu te su se potpuno zanemarili svi individualni i osobni aspekti religije i religioznosti. Na taj način, unatoč dubokim i načelnim razlikama između Marxova i Durkheimova pristupa religiji, marksisti su počeli durkheimovski svoditi religiju kao individualnu činjenicu samo na rezultat partikularizacije i individualizacije religije kao kolektivne, društvene svijesti. Drugim riječima, u stvari samo na konkretan oblik: kako se religija — kao društvena pojava u Durkheimovom smislu, tj. pojava koja nastaje izvan pojedinca i njemu se nameće — odražava, utiskuje i nameće individualnoj svijesti. Takav način gledanja bio je pogodan za sve one marksiste koji su osnovni smisao marksizma izvodili iz poznate stranice i po iz *Predgovora kritici političke ekonomije*

² »Što se tiče razvoja religiozne svijesti, mi ne prihvaćamo više naivan i pogrešan nazor da je dovoljno širenje znanstvenih spoznaja i promjene u društvenim strukturama da tu dođe do radikalnijih promjena. Takvo shvaćanje, koje je proisteklo iz prosvjetiteljstva XVII stoljeća i materijalizma XVIII stoljeća, nije izdržalo ispit povijesti. Korišteni su mnogo dublji, preobrazbe se vrše na drugačiji način, a realnost je daleko složenija. Nije točno da je religiozna svijest smetnja za shvaćanje tih zadaća i tih perspektiva te za njihovo prihvaćanje, tj. perspektiva napretka prema društvu i čovječanstvu koje je postiglo novo jedinstvo, utemeljeno na dokrajčivanju svakog iskorištavanja, na radu, na društvenoj jednakosti, na svestranom i slobodnom razvitku ljudske ličnosti. Naprotiv, izjavili smo i insistiramo na tome da težnje prema socijalističkom društvu ne samo što mogu naći put u ljudi koji imaju religioznu svijest, nego, štoviše, takve težnje mogu naći poticaje u samoj religioznoj svijesti.« Navodi se prema L. Fabri, *I comunisti e la religione*, Roma, 1965, str. 17—18.

i svodili ga na učenje o bazi i nadgradnji. Ili, pak, u suvremenim strukturalističkim interpretacijama marksizma koje, svodeći religiju na autonomnu strukturu ili sastavni dio autonomnih struktura, u individuumu vide uvijek samo nosioce onoga što im strukture nameću i od njih traže. U takvom načinu mišljenja religija se odmah projicirala na društvo i društveni sustav kao posebna realnost, dovodila se u vezu samo s osobitim funkcijama društva kao cjeline i društvenih struktura te njihovim autonomnim potrebama. U takvom načinu gledanja, individuum, njegove osobne potrebe i težnje, njegovi životni problemi i njegova sudbina, kao nešto što se do kraja ne može svesti samo na elemenat društvene cjeline i društvenog sistema, ostajali su potpuno izvan mogućih općih teorijskih okvira, unutar kojih se raspravljalo i razmišljalo o religiji, kao nešto što je za samu bit religije i religioznosti potpuno irelevantno. Danas je postalo očito da je takav način gledanja teorijski neodrživ a iskustveno neprikladan. Razumije se, to ne znači da marksistička misao danas mora priznati da je religija, religiozna svijest i religioznost nešto što je isključivo individualne i subjektivne naravi. Po mom mišljenju, to je već na razini iskustvenih istraživanja očito neodrživo. Američki sociolozi religije Ch. Glock i R. Stark uspješno su, na temelju iskustvenih istraživanja u SAD, uvjerljivo pokazali da je čak i veoma intimni religiozni doživljaj — kad doista uopće postoji kao subjektivni, osobni intimni religijski doživljaj — društveno induciran i društveno normiran.³ Međutim, očito je danas da je religija i religioznost i individualna pojava, i da ima svoje čisto individualne osnove i svoje izvorno individualne aspekte onda kad postoji kao zaista intiman osobni doživljaj. Prema tome, danas se javlja kao prvi teorijski problem: kakav je odnos između individualnog i kolektivnog u religiji i religioznosti?

Treba dodati da ovaj problem nije samo problem suvremene marksističke misli. Taj problem je na svoj način prisutan i u suvremenoj sociološkoj misli uopće. Naime, ta misao izvan marksističkog kruga stalno na neki način oscilira između jednog krajnjeg individualizma koji religiju od početka do kraja izvodi samo iz jednog čisto individualnog subjektivnog religijskog doživljaja i jednog ekstremnog sociologizma koji religiju svodi na svojevrstni mehanizam društvenog sustava i društvene organizacije; a oba su jednako neodrživi. Nadalje, taj problem ipak nije samo problem suvremene sociološke teorijske misli o religiji. Taj problem je zapravo samo jedan aspekt jednog šireg teorijskog problema, koji još uvijek traži svoje cjelovitije i prikladnije teorijsko rješenje: tj. problema odnosa individualnog i kolektivnog u društvenom i ljudskom životu.

Drugu točku, oko koje se kreće ponovno razmišljanje i kritičko ispitivanje, predstavlja problem samog sadržaja religije i religijske svijesti. U ovom kontekstu javljaju se za suvremenu marksističku misao tri temeljna problema.

●

³ Vidi: Ch. Y. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1966, str. 316.

Prvo, na tlu marksističke misli javilo se i ukorijenilo mišljenje da je religija po svom sadržaju manje-više samo skup besmislica; te da se čitav sadržaj religijske svijesti može svesti samo na zablude, predrasude, praznovjerje itd. bez ikakvog dubljeg ljudskog značenja i smisla. Ovome je, pored ostalog, pogodovala i koncepcija o religiji kao obliku ideologije pri čemu se izgubilo izvorno Marxovo značenje pojma ideologije kao preokrenute svijesti i religije kao preokrenute svijesti o svijetu, »verkehrte Weltbewusstsein«.⁴ Zaboravilo se prije svega da Marxov pojam preokrenute svijesti sadrži kao svoju bitnu komponentu i misao da je po srijedi takva svijest u kojoj su uvijek prisutni realni ljudski sadržaji samo što se, istina, uvijek odražavaju i izražavaju na jedan preokrenut način.

Drugo, na tlu marksističke misli, i to prije svega pod utjecajem nekih Lenjinovih polemičkih stavova o religiji, uvriježilo se i udomaćilo mišljenje da je religija uvijek po svom konkretnom sadržaju i svojoj temeljnoj funkciji prije svega politička činjenica i da je sve ostalo u sadržaju i funkciji religije samo potčinjeno funkciji religije kao političke činjenice. U stvari, marksistička misao je u velikoj mjeri pokazivala sklonost da na religiju i religijsku svijest reagira prije svega kao na izvornu i izravnu političku činjenicu. To se događalo čak i onda kad se inače isticao zahtjev za privatizacijom i depolitizacijom religije. Na taj način se šire moguće ljudsko i društveno značenje religije ne samo očito reduciralo, nego i izravno iskrivljeno doživljavalo.

Treće, na tlu marksističke misli razvilo se pravo podcjenjivanje religije kao kulturne činjenice. To podcjenjivanje je bilo, s jedne strane, uvjetovano uvjerenjem da je religija u krajnjoj liniji ipak čista besmislica i zabluda, a s druge prirodnom orijentacijom marksističke misli, kao radikalno revolucionarne misli, na afirmaciju kulturnog diskontinuiteta i osiguranje prostora za radikalnije inovacije i u kulturi. Takva sklonost se to lakše potvrđivala putem svakodnevnog iskustva što je — kako je istakao to francuski sociolog F. A. Isambert — »mjesto tradicije u svim religijama i posebno u katoličanstvu stalno nametalo prisustvo prošlosti«,⁵ i što se u jednoj konzervativnoj orijentaciji kultura svodila na puku tradiciju i u biti postvarivala. Danas je postalo bjelodano da se takva shvaćanja teško mogu održati.

Postalo je jasno da religija i religijska svijest imaju i mogu imati i u suvremenim uvjetima širi ljudski sadržaj i značenje, koji se ne daju jednostavno svesti na čisto političku činjenicu. Ili, još točnije, da — čak i onda kad se religija javlja izravnije kao politička činjenica — ono što predstavlja ishodište njezine vitalnosti i upornosti leži izvan kruga političkog. Isto tako postaje očito da — bez obzira na teorijsku neodrživost i konzervativnu obojenost pokušaja da se kultura svede samo na tradiciju i još izrazitiju potrebu da se danas više nego prije istakne momenat

⁴ K. Marx, *Zu Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, u K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, Berlin 1961, str. 378.

⁵ F. A. Isambert, *La pratique religieuse, Cahiers internationaux de sociologie*, 3 (1956) 20, str. 152.

diskontinuiteta u kulturi i da se sačuva prostor za kulturne inovacije — treba priznati religiju kao kulturnu činjenicu. I to je to lakše što su danas i neki kršćanski mislioci došli do toga da naglašavaju usmjerenost kršćanstva ne na prošlost nego na budućnost kao bitno obilježje kršćanstva, kao što to radi K. Rahner svojim tvrdnjama da je kršćanstvo religija budućnosti, da je kršćanstvo religija postajanja (das Werden)⁶

Treću točku, oko koje se usredotočuju kritička ispitivanja, čine pitanja korijena i izvora religije i religijske svijesti. Temeljni problem u ovom kontekstu jest pitanje: može li se tumačiti religija i religioznost danas samo iz nekih društvenih činilaca, iz okolnosti društvenog života i da li se s radikalnim promjenama u društvenoj organizaciji i društvenoj strukturi religija i religioznost nužno preobražavaju, nestaju i odumiru? U pitanju je u stvari jedna od temeljnih teza marksističkog učenja o religiji kao simptomu ljudskog otuđenja i načinu da se to otuđenje barem prividno nađe, odnosno da se čovjek u uvjetima otuđenja makar na jedan preokrenut način potvrdi u svojoj ljudskosti. Neki marksisti danas ispituju mogućnosti proširivanja klasičnog marksističkog učenja o izvorima i korijenima religije i religijske svijesti. Ne odričući se temeljnih stavova Marxovog učenja o religiji, ispituju se mogućnosti da se uzmu u obzir i neki čisto psihološki ili čisto antropološki momenti — kao što su odnos prema smrti ili činjenica da je čovjek, kad ga se shvati kao stvaralačko biće, u isti mah i biće koje je ograničeno, ali teži da tu ograničenost nađe. Dokaza o tome ima u mnogim novijim tekstovima.

Četvrtu točku ponovnog razmišljanja i kritičkog ispitivanja marksističkog učenja o religiji čini problem mogućih društvenih konsekvencija postojanja religije, religijske svijesti i religioznosti, tj. utjecaja religioznosti na društveno-političku orijentaciju ljudi i na njihovo moguće uključivanje u naprednu, pa i revolucionarnu društvenu akciju. Poznato je, naime, da je već Marx govorio o religiji, pored ostalog, i kao o opijumu naroda. Lenjin je taj stav nešto pojednostavnio te je religiju sveo na pravi opijum za narod, pripisujući time religiji isključivo manipulativnu apologetsku i nazadnu društvenu funkciju, barem u uvjetima svijeta u kojem je on živio. U tom pogledu religija se promatrala manje samo kao nužni izdanak iz jednog svijeta ljudskog otuđenja, koji se temelji na sustavnoj i trajnoj eksploataciji i dominaciji nad ljudima, nego daleko više kao izravno oruđe tog svijeta, duhovni instrument njezove zaštite i stabilizacije. Stoga se na osnovni sadržaj moguće religijske svijesti gledalo isključivo kao na nešto što je usmjereno na opravdanje jednog svijeta drastičnog otuđenja ili pak na slabljenje mogućih točaka otpora, suprotstavljanja i osporavanja takvog svijeta.

Danas marksistička misao svojim velikim dijelom ide na kritičko ispitivanje te temeljne teze. Ona se zapravo pita: ne postoje li u sadržaju religijske svijesti, koju stvara i rađa suvremeno kršćanstvo, i takvi izvor-

⁶ K. Rahner, *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, u Garaudy, Metz. Rahner, *Der Dialog*, Reinbek bei Hamburg 1968, str. 13.

no kršćanski elementi i njihove interpretacije, koji u suvremenim povijesnim prilikama mogu poslužiti kao idejne pobude i šira idejna osnova za jedan napredan, pa čak i revolucionaran društveni angažman ljudi u uvjetima suvremenog svijeta i njegovih temeljnih dilema i sudbonosnih problema? I ovo pitanje danas marksistička misao postavlja u nešto drugačijim okvirima nego što ga je prije znala postavljati. Naime, marksistička je misao bila i prije sklona priznati mogućnost i realnost naprednog, pa čak i revolucionarnog angažmana kršćanina, vjernika, ali ne na temelju poticaja i pobuda koje su dolazile ili mogle uopće doći iz njegove stvarne religioznosti, nego prije svega protiv takvih poticaja i pobuda ili barem njihovim stavljanjem u zagrada i izvan obzorja onoga što je uvjetovalo moguću naprednu orijentaciju. Takvo gledanje danas više nije dovoljno, iako ono ima za sobom dosta uvjerljiva iskustvena svjedočanstva iz novije političke povijesti. Suvremena marksistička misao se pita na nešto drugačiji način: postoje li u konkretnom sadržaju religijske svijesti, koja se susreće u današnjem kršćanstvu i to prije svega u najrazvijenijim i najmisaonijim oblicima te svijesti, i takvi momenti koji mogu, pa i moraju pozitivno djelovati na moguću napredan društveni angažman ljudi i koji, stoga, mogu postati izvorno kršćanska idejna osnova za jednu naprednu društvenu akciju ili barem za sudjelovanje u takvoj akciji.

Ovo su u stvari neke od temeljnih točaka, koje su danas na neki način u pitanju u suvremenoj marksističkoj misli.

II

Drugo opće pitanje o kojem bismo željeli govoriti kako smo u početku istakli — jest pitanje: koji su zapravo razlozi koji su suvremenu marksističku misao naveli i potaknuli na potrebu ponovnog razmišljanja i kritičkog ispitivanja nekih njezinih prijašnjih stavova o religiji i religioznosti?

Mislimo da se može ustvrditi da postoje neki ljudi koji drže da odgovor na to pitanje nije teško dati. Naime, drži se, ili se sugerira, da su to ipak u biti razlozi čisto političkog oportuniteta, izravne svakodnevne političke pragmatike. Postoji, naime, sklonost da se sve ono čime se u ovom pogledu suvremena marksistička misao bavi svede samo na nešto što je u stvari pokušaj stvaranja naknadnog, prividno teorijskog opravdanja jednog političkog zaokreta i nekih konkretnih poteza političke pragmatike. Pojednostavljeno rečeno, čitavo objašnjenje se svodi na slijedeće: zbog upornosti i ukorijenjenosti religije u širim dijelovima društva, zbog teškoća i kriza u koje su upala suvremena socijalistička društva i komunistički pokreti, namentula se nužnost da se mijenja taktika odnosa prema religiji i Crkvi te da se pođe na privremene nagodbe i sporazume, smanjujući mogućnosti zaoštavanja prijašnjih opreka. Suvremena marksistička teorijska misao mora sada toj političkoj orijentaciji samo dati naknadno i prikladno teorijsko opravdanje, stvoriti joj barem nekakav prihvatljiv teorijski alibi i zaodjeti je u prikladno teorijsko ruho.

Razumije se, treba priznati da novija politička povijest uvjerljivo govori da su se i prije javljale takve povijesne situacije kad su neki, inače radikalno antiklerikalni, pa čak i antireligiozni politički pokreti, u trenucima svojih kriza, znali poći na različite nagodbe s crkvenom hijerarhijom i zaboraviti na svoj antiklerikalizam da bi barem u određenoj mjeri sebi osigurali moguće otpore. To vrijedi i za neke revolucionarne pokrete naročito u trenucima kad su počeli zaboravljati na svoje izvorne revolucionarne ciljeve i programe i odstupati od osnovnih, proklamiranih ciljeva revolucije, koju su sami potaknuli. Na to, npr., lijepo upozorava francuski katolički pisac J. F. Six, opisujući kako se uspostavio određeni dijalog između Svete stolice i francuske vlade. Naime, ova priznaje dobrohotnost Rima u odnosu na Francusku i to glede zemalja Istoka i glede evropske politike, dok je, s druge strane, vlada imala potrebu potpore katolika u unutrašnjoj politici.⁷ Slično se može uočiti u zaokretu koji je Napoleon izvršio u odnosu na vjeru i Crkvu u Francuskoj.

Razumije se, ne bi trebalo do kraja zaniijekati i svaku mogućnost da su i takvi momenti prisutni kad se govori o nekim suvremenim dilemama marksističke misli. Međutim, čini se da se čitav napor suvremene marksističke misli oko ponovnog razmišljanja o religiji, ne može jednostavno svesti na takav okvir, niti do kraja objasniti iz samo takvog konteksta. Jer, očito je da u tom naporu oko ponovnog ispitivanja sudjeluju, pored ostalog, i marksistički mislioci, koji su inače pokazali visok stupanj svoje neovisnosti o bilo kojim državnim i političkim strukturama, službenim politikama bilo kojeg komunističkog pokreta. I, dalje, takav napor se ne susreće samo u marksističkoj misli u nekim socijalističkim zemljama koje potresaju različite krize, nego i u marksističkoj misli izvan socijalističkih zemalja, pa čak i u onim zemljama u kojima je marksizam stavljen izvan zakona, a organizirani socijalistički pokreti stjerani u podzemlje.

Postoje, istina, i neki koji drže da najdublji razlog tog napora oko ponovnog ispitivanja leži u tvrdoglavoj činjenici postojanja proširene i masovne religioznosti u uvjetima suvremenih socijalističkih društava i to mnogo godina poslije izvršene političke revolucije. Naime, činjenica je da u socijalističkim zemljama, čak i pola stoljeća nakon revolucije i nakon intenzivne i ne baš uvijek bezazlene antireligiozne i anticrkvene propagande i drugih mjera društvenog pritiska i kontrole, postoje religija i religioznost kao proširene masovne pojave, koje zahvaćaju značajne dijelove stanovništva. Štoviše, novija sociološka istraživanja u nekim takvim zemljama sve više pokazuju da proces odumiranja religije nije baš tako ireverzibilan proces kako je to moglo izgledati na prvi pogled, već da je religioznost u stanju da u uvjetima suvremenih socijalističkih društava pokazuje trenutke stagnacije i opadanja, ali isto tako i trenutke oživljavanja, obnove i uspona. Tako su neki istraživači u Sovjetskom Savezu utvrdili da je došlo do neočekivanog širenja nekih vjerskih zajednica u prigradskim područjima nekih velikih gradova gdje prije takvih zajednica nije ni bilo (adventisti, anabaptisti, Jehovini svjedoci itd.). Tome može još pridonijeti

⁷ J. F. Six, *Du Syllabus au dialogue*, Paris, 1970, str. 21.

i činjenica, koja se nameće svakome koji se sustavnije bavi izučavanjem religioznosti u suvremenim uvjetima, da je odvajanje značajnih dijelova stanovništva od religije i Crkve daleko veće na primjer u Švedskoj nego što je to slučaj u nekim socijalističkim zemljama. Podaci koji su dobijeni u nekim sociološkim istraživanjima na Zapadu, o kojima npr. izvještava katolička publikacija IDOC u svom posebnom broju koji je čitav posvećen religioznosti mladih,⁸ veoma rijetko se dobivaju u nekim našim sličnim istraživanjima.

Razumije se, te činjenice su se morale odraziti na suvremeno marksističko učenje o religiji i religioznosti. One su nametnule čitav niz novih pitanja, te više od svega morale su učiniti pomalo arhaičnim ono stalno marksističko pipanje pulsa religiji, gledajući je li ona zaista već na izmaku. Međutim, ni utjecaj tih činjenica ne bi trebalo precjenjivati. Prvo, zbog toga što su istraživanja religijskih situacija u nekim zemljama na Zapadu potvrđivala tezu da je religija upala u ozbiljnu krizu u svremenom svijetu. I, drugo, utjecaj tih činjenica ide ponajprije protiv nekih vulgarizacija Marxova učenja o religiji, a manje protiv samog duha i osnovnog smisla tog učenja. Drugim riječima, za onoga koji dosljedno stoji na temeljnim stavovima Marxova učenja o religiji, te činjenice prije svega stavljaju u pitanje stvarnu radikalnost društvenih promjena u socijalističkim zemljama, više nego njegovo učenje o religiji.

III

Daleko dublji razlozi ponovnog razmišljanja i kritičkog ispitivanja o kojem je ovdje riječ leže, po našem mišljenju, drugdje.

Prvo, oni leže prije svega u promjeni stavova Katoličke crkve prema suvremenom modernom svijetu i svim komponentama tog svijeta. Pri tome se misli na one krupne promjene, koje je francuski marksist R. Garaudy opisao kao prijelaz od anateme do dijaloga, a već spomenuti katolički pisac Six terminima prijelaza od Syllabusa do dijaloga.

Marksizam je izdanak modernog svijeta. Po svojim temeljnim teorijskim okvinama, marksizam je izrastao kao nastavak i kao kritika onih ideja koje su u velikoj mjeri inaugurirale taj moderni svijet. I to prije svega prosvjetiteljskih ideja. Marksizam se zapravo oformio kao kritika tih ideja s lijeva za razliku od kritike s desna u kojoj su — mora se priznati — vidno mjesto zauzimali katolički mislioci francuske restauracije. Naime, dok je marksizam preuzimao od prosvjetiteljstva misao o mogućnosti da ljudi na razuman i svjestan način urede svoje društvene odnose i društveno ustrojstvo, ideju o slobodnom društvu jednakih u kojem su ljudi postali gospodari svojih društvenih struktura, ideju da će buduće društvo biti društvo u kojem će blagostanje svakog pojedinca biti uvjet blagostanja svih, dotle je kritika s desna nastojala rehabilitirati ideju društva kao organske cjeline, koja se kreće po svojim vlastitim prirodnim zakonima i kojoj je pojedinac uvijek do kraja potčinjen, ideju organske povezanosti ljudi koja prethodi po prirodi svakoj razumnoj odluci, ideju tra-

⁸ *Giovani, Educazione e sviluppo*, u *Idoc*, (1971) 4, str. 42.

dicionalnog, iracionalno utemeljenog auktoriteta i vlasti, ideju pozitivne uloge predrasuda i zabluda itd. Taj moderni svijet, koji je konačno nastupao s francuskom revolucijom, doživio je svoju osudu i anatemu. »Syllabus po svom obliku pokazuje koliko Rim nije bio u dijalogu s onim koji nisu bili katolici i koliko nije imao osjećaj za društvo, koje je bilo na putu da se stvori«, piše o tome J. F. Six.⁹ Osuda se odnosila na napredak, liberalizam i moderno društvo. Od pojave Syllabusa u mnogim kruhovima se ocjenjivalo da je papa odbacio sve moderne ustave, koji su se temeljili na načelima iz 1789. i na priznaju velikih sloboda.¹⁰ Ta osuda i anatema osobito se oštro okomila ne samo na ateizam, nego i na socijalizam uopće. Činjenica je da danas Crkva ne ide više naspram ateista i marksista »s anatemama, s mačem i ognjem, nego predlažući dijalog« — kako je to istakao kardinal König.¹¹ I ta činjenica nije i ne može biti beznačajna za svakog onoga tko danas u marksističkim terminima razmišlja o tome što je religija i što religija uopće može biti.

Pored toga, treba podsjetiti da se marksizam javio i kao najrazvijeniji i najdosljedniji teorijski izraz društvenih težnji radništva. Međutim, radništvo je zacijelo bilo onaj dio u modernom društvu, koji se najranije i najbrže počeo, u masovnim razmjerima, odvajati od tradicionalne religije i tradicionalne Crkve. I to se znalo događati, kako je to na primjeru Švedske pokazao jedan švedski sociolog, i prije pojave organiziranog socijaldemokratskog radničkog pokreta. U stvari proces sekularizacije se veoma snažno i spontano odrazio na stavu radništva prema Crkvama i religiji. Poznato je isto tako kako je Katolička crkva u početku doživjela i reagirala na taj proces posvjetovljena modernog svijeta. Ona ga je doživjela u čisto satanskim terminima¹² i reagirala je na njega — kako to ističe N. Greinacher — pokušajem ponovne rekristijanizacije društva i obnove svega u Bogu — *restaurare omnia in Deo*.¹³

⁹ J. F. Six, op. cit., str. 10.

¹⁰ Ibidem, str. 11.

¹¹ Iz izjave kardinala Königa prilikom imenovanja za predsjednika Sekretarijata za nevjernike. Navodi se prema: J. F. Six, op. cit., str. 77.

¹² O tome govore riječi pape Pija X u enciklici *E suprema apostolatus cathedra*: »Tko ne vidi da se ljudsko društvo nalazi zahvaćeno, više nego u prošlosti, jednim opasnim i dubokim zlom, koje ga, jačajući sve više i kvareći ga do intimnijih područja, vodi u propast. Vi znate, štovana braćo, koje je to zlo: odvajanje od Boga. U našim danima zalista se protiv svog stvoritelja, pokreće puk i narodi misle o ispraznim stvarima. Takav je zajednički poziv neprijatelja Boga: 'Udalji se od nas'. I u skladu s time vidimo kako se u sve više ljudi gasi svako poštovanje prema vječnom Bogu, bez ikakvog obzira na njegovu najvišu volju u manifestacijama privatnog i javnog života. Čak se svakim naporom i svakim sredstvom nastoji potpuno uništiti i sjećanje na Boga i njegovu spoznaju. Tko sve ovo promatra, ima dovoljno razloga da se boji da je takva pokvarenost svijesti jedan pokušaj ili možda početak onih zala koja su rezervirana za najgora vremena i da je već u svijetu, 'sin propasti' o kojem govori Apostol. Tolika je smjelost i mržnja kojom se posvuda progoni vjera, napada na vjerske dogme i nastoji bezobzirno iskorijeniti i poništiti svaki odnos čovjeka s božanstvom! U tom pogledu baš ono što je po riječima istog Apostola bitno svojstvo Antikrista — sam čovjek se s krajnjom bezobraznošću, postavlja na mjestu Boga, uzdižući se tako, iznad svega onoga što se naziva Bogom, da bi na taj način, iako ne može u sebi samom potpuno ugasiti svaki pojam Boga, srušiti njegovu veličinu, učinio od univerzuma gotovo hram samom sebi, da bi bio čašćen; 'Sjedne u hram Božji, pokazujući kao da je sam Bog'.« Navodi se prema: S. Quinzio, *La luna e i papi, II Ponte*, 26 (1970) 8—9, str. 997—998. Vidi o tome i u kardinala Königa, koji piše da su kršćani u »nevjernicima vidjeli propast svakog poretka, svakog ljudskog društva. Oni su predbacivali nevjernicima njihovo poricanje Boga ne samo kao jednu užasnu aberaciju, nego i kao težak zločin«. *Vatican II et le Secretariat pour les non-croyants*, J. F. Six, op. cit., str. 137.

¹³ N. Greinacher, *La concezione del mondo della teologia cattolica dal punto di vista della sociologia della conoscenza*, u *Rivista internazionale del dialogo* 2 (1969), 2, str. 50—52.

Danas se i Katolička crkva počela sasvim drugačije odnositi prema tom procesu. O tome se može svatko lijepo osvjedočiti samo ako pročita izvještaj msgr Martyja na temu *Ateizam i sekularizacija* na evropskom sastanku biskupa i savjetnika Sekretarijata za nevjernike.¹⁴

U ovom kontekstu postaje bjelodano da se orijentacija na dijalog više ne može ocjenjivati samo kao vanjski, čisto taktički potez bez ikakvog dubljeg značenja za stvarni sadržaj suvremenog kršćanstva. Drugim riječima, kršćanstvo orijentirano na dijalog sa suvremenim svijetom, te u tome okviru i na dijalog i s ateizmom i s marksizmom, nije baš doslovno ono isto kršćanstvo koje se prije drugačije orijentiralo. O kolikom se zaokretu radi, može se vidjeti iz formulacije koju je dao kardinal König: »Od borbenog stava, otpora, neprijateljskog i čisto negativnog odnosa, Crkva je prešla na stav dijaloga koji postavlja pitanja i želi shvatiti i i pomoći svijetu koji za Crkvu nije nešto neprijateljsko od čega se mora braniti ili protiv čega se mora boriti.«¹⁵

Istina, moguće je pronaći i neke stavove koji moraju izazvati sumnje i koji lako sugeriraju pomisao da je i dijalog samo jedna vrsta ratne varke ili jedna nova, ali u biti ratna taktika. Dostatno se prisjetiti na primjer riječi, koje je u tom pogledu izrekao P. Arrupe. »Da bismo se suprotstavili ateizmu, nužno je da se potrudimo spoznati nevjernike: upoznati njihove uvjete života, njihove ideje, upoznati modernu znanost, ateističku filozofiju. Prije svega je nužno htjeti iskreno pomoći ateistima da nadiđu smetnje koje ih odvajaju od otkrića i spoznaje Boga.«¹⁶ U takvom smislenom kontekstu dijalog onda dobiva prizvuke jednog obavještajno-podrivackog instrumenta borbe. Čak se i neke elemente ili prizvuke takvog shvaćanja može naći u jednoj izjavi u kojoj kardinal König govori o tome kako zgrada ateizma danas pokazuje napukline, pa bi iz toga slijedilo da je i dijalog tu da bi se te napukline još bolje produbile i proširile.¹⁷

IV

Daleko dublji razlozi da se ponovno razmisli o religiji i religioznosti na tlu marksističke misli leže u duhovnim i idejnim gibanjima koja su danas prisutna u religiji i Katoličkoj crkvi. I baš ta gibanja — mada se često osuđuju — pokazuju više od svih službenih izjava dubinu i ozbiljnost promjena koje se danas događaju. Dodirnut ćemo se samo letimično nekih od tih razloga koji, kad se dosljedno domisle, izravno zahtijevaju da se stave u pitanje neki prije prošireni stavovi marksističkog učenja o religiji. I to oni stavovi, koji se nešto pojednostavljeno mogu ovako izraziti: a) religija stavlja u pitanje autonomiju čovjeka i b) eshatološko iskustvo jest kočnica za puni razvitak i svestranu afirmaciju čovjeka u povijesti.

¹⁴ Vidi: J. F. Six, op. cit., str. 237—241.

¹⁵ Ibidem, str. 77.

¹⁶ Izjava P. Arrupe, objavljena u *Temoignage chrétien* od 24. lipnja 1965. Navodi se prema: J. F. Six, op. cit., str. 119—110.

¹⁷ F. König, *Il Concilio Vaticano II e il Secretariato per i non credenti*, u *Rivista internazionale di dialogo*, (1968) 1, str. 80.

Prvo, danas se priznaje autonomija svijeta. Svijet je, naglašava kardinal König, kako je Crkva priznala, autonoman.¹⁸ Iz toga slijede tri značajne konsekvencije:

a) »Moderni grad može funkcionirati kao stvarni grad a da nije grad Božji« — kako to formulira msgr Marty;¹⁹

b) postoji više ljudskih projekata organizacije modernog ljudskog svijeta. K. Rahner kaže u tom smislu da kršćanstvo ne postavlja nikakav određeni ideal budućnosti, ne čini nikakve prognoze i ne obavezuje ljude za bilo koje određene ciljeve njegove unutarsvjetske budućnosti;²⁰

c) izgradnja i uređenje ljudskog grada nije konkurencija Bogu. Stoga nije više nužno da se vjernici suprotstavljaju i odupiru onim ljudskim naporima, čak i kad ih nose i vode ateisti koji smjeraju na to da se iz današnjeg ljudskog svijeta uklone barem najdrastičniji povijesno uvjetovani oblici otuđenja, ili da stoje po strani zlorado čekajući i priželjkujući kada će svi takvi naponi konačno propasti i demantirati sami sebe. Jer — sada K. Rahner nudi jednu novu viziju mjesta religije u novom svijetu, tvrdeći da će se baš tada kad se stvori savršena ljudska zajednica neminovno ponovno osloboditi izvorna religiozna energija čovjeka. Dakle, stvaranje jednog — kako bi se marksističkom terminologijom reklo — besklasnog društva ne predstavlja nikakvu smrtnu opasnost religije, nego je, naprotiv, zapravo stvaranje uvjeta u kojima će ta izvorna religiozna energija čovjeka biti potpuno oslobođena i očišćena od svega onoga što je u njoj bilo nereligiozno.

U takvom općem misaonom kontekstu sužuju se mogućnosti za takozvanu inflaciju transcendencije o kojoj je govorio R. Garaudy na jednom mjestu. To je ona (inflacija) tradicionalne kršćanske sklonosti da se sve autentične vrijednosti za ljude lansiraju s onu stranu ovog svijeta i da se ljudska povijest pretvori u posao bez stvarnog značenja od čega se duh mora zapravo odvratiti da bi mogao ispuniti svoj konačni poziv.

U takvom kontekstu stvaraju se uvjeti za određenu revalorizaciju svijeta i za jedno shvaćanje prema kojemu svijet nije pasivna, mrtva i zatvorena potpuno dovršena cjelina, nego živ organizam koji posjeduje u sebi samom nemirne i žive stvaralačke energije, koji se giba i razvija. U tom pogledu sužuju se mogućnosti da se svijet i dalje promatra kao zbilja koja je za mnoge kršćane bila vanjska, tuđa i zla, kako su ga stoljećima prikazivali i brojni teolozi, stavljajući na dnevni red teme kao što su prezir svijeta, bijega od svijeta itd.²¹ Danas se takva koncepcija napušta. I u tome leži doprinos misli Teilharda de Chardina.

Drugo, napuštaju se vjekovni pokušaji da se ideja Boga izvede prije svega iz ljudskih slabosti i nedostataka i javljaju se nastojanja da se ta ideja

¹⁸ J. F. Six, op. cit., str. 77.

¹⁹ Navodi se prema tekstu u prilogu knjige: J. F. Six, op. cit., str. 238.

²⁰ K. Rahner, op. cit., str. 17—18.

²¹ Vidi o tome J. F. Six, op. cit., str. 76.

utemelji i veže za ljudsko stvaralaštvo i ljudske potencije. U tom pogledu odstupa ona vizija boga koju je Gonzales-Ruiz nazvao vizijom boga koji krpi rupe.²² U ovom kontekstu se pozitivno valorizira ljudsko znanje i ljudski razum, ljudski rad i ljudsko stvaralaštvo. Rad od kazne Božje zbog prvog grijeha pretvara se u ljudsko autonomno sudjelovanje u poslu stvaranja i izgradnje svijeta. Rad se određuje kao nastavak »djela Stvoritelja« i preko radnika Bog je dalje prisutan u svijetu, preobražavajući ga — kako to ističe Chenu.²³ Sličnu misao ističe Gonzales-Ruiz formulacijom: »Čovjek je onaj koji je zadužen stvarati povijest u jednom stalnom naporu da sam sebe realizira u punoći i da humanizira prirodu. Ovako se shvaća, kako je u biblijskoj religiji, religiozna dimenzija čovjeka upravo u njegovoj totalnoj odgovornosti za ovu humanizirajuću evoluciju kozmosa.«²⁴ U ovom općem misaonom kontekstu onda se može s pravom pledirati za ponovno uvrštavanje Prometeja u kršćanski kalendar o kojem govori Gonzales-Ruiz.

Razumljivo je se, pojava i širenje takvih tumačenja kršćanstva mora natjerati svakog marksista da dobro promisli nema li možda temelja u tvrdnji Gonzales-Ruiza da se »milost ne može na bilo koji način pokazati kao uzrok ljudskog otuđenja, jer ona nije u rivalstvu s naporima i progresivnim nastojanjem čovječanstva koje se realizira u povijesnoj evoluciji, niti pretendira da obeshrabri ljude u takvom nastojanju, nudeći im jednu potpunost koja je unaprijed stvorena.«²⁵ U ovom širem misaonom kontekstu moguća je jedna kršćanska teologija zemaljskih vrijednosti i otpada mogućnost da se i sam dijalog svede na puku taktičku igru kojoj treba pribjeći samo onda kad ne idu drugi oblici borbe protiv ateizma, ili propadaju pokušaji ponovnog preobraćanja ateista. Očividno je da se jedna tako konstituirana religija i religioznost ne mogu uklopiti u poznatu shemu o religiji kao izrazu i simptomu ljudskog otuđenja.

Na kraju, ipak se čini da najdublji razlog ponovnog kritičkog razmišljanja i kritičkog ispitivanja marksističkog učenja o religiji leži unutar samog marksizma i njegovih inherentnih suvremenih dilema. Naime, marksizam je sebe uvijek prije svega shvaćao kao metodu za kritičku analizu konkretne povijesne situacije i kao opću metodologiju revolucionarne emancipatorske ljudske povijesne akcije. Pri tome je marksizam polazio od uvjerenja da nema i ne može biti u društvenom smislu nevinih ideja, onda da su po srijedi cjelovitije zamisli o čovjeku, povijesti i društvu. Drugim riječima, marksizam je uvijek dovodio u vezu sadržaj određenih ideja i njihove moguće društvene praktične konsekvencije. Danas to isto marksizam mora uraditi i u odnosu na svoj vlastiti misaoni sadržaj s obzirom na sve one složene i protuslovne društvene konsekvencije one povijesne revolucionarne akcije kojoj je marksistička misao poslužila kao

²² J. M. Gonzales-Ruiz, *Il Cristianesimo non è un umanesimo*, Assisi 1968, str. 23. On piše: »Bog postaje zakrpiivač rupa (il tappabuchi) svake sumnje duha i svakog nedostatka čovječanstva. Ovaj Bog-zakrpiivač rupa nazaduje u onaj mjeri u kojoj čovjek svojim napretkom osvjetljava tamne zone neznanja i nemoći.«

²³ Vidi o tome W. B. Mondin, *I grandi teologi del secolo ventesimo. I teologi cattolici*, Torino, 1969, str. 185—191.

²⁴ J. M. Gonzales-Ruiz, op. cit. 31.

²⁵ *Ibidem*, str. 30.

najšira i najdosljednija idejna osnova. Na taj način se marksizam, ispitujući svoje vlastite ideje i kritički razmišljajući o svom vlastitom sadržaju u svjetlu novijeg povijesnog iskustva, mora upustiti i u kritičko ispitivanje svojih nazora o religiji i religioznosti. I to prije svega u jednom kritičkom naporu oko obnavljanja svoje vlastite humanističke biti, marksizam mora biti otvoren prema svemu onome što je zaista humanističko, što predstavlja humanističku vrijednost i pridonosi punijoj humanizaciji društvenog svijeta ljudi. Pri tome se mora priznati da suvremena marksistička misao ne može danas imati onaj gotovo neograničeni povijesni optimizam koji je bio karakterističan za Marxa i njegovo vrijeme. Od vremena Marxa do našeg vremena dogodilo se ponešto što je takav neograničeni optimizam stavilo u pitanje. U tom pogledu marksistička misao, ne odustajući ni danas nakon poznatog povijesnog iskustva od svoje vizije mogućnosti jednog novog svijeta, kojim se dovršava ona dosadašnja povijest koju je Marx znao nazvati »prehistorijom«, pravom »martirologijom radnih masa«, i u nekom smislu još uvijek »zoološkom historijom«, mora priznati svu problematičnost i otvorenost one društvene revolucionarne akcije koja takav svijet svjesno želi nadmašiti. Moje je mišljenje da će se i marksističko učenje o religiji i religioznosti ponajprije kretati i razvijati u znaku produbljanja izvornog humanističkog duha marksizma. Pa čak i izvornog humanističkog duha samog Marxova učenja o religiji kao izrazu i simptomu ljudskog otuđenja. Pri tome čini se da je moguće ustvrditi da stvar: hoće li kritičko ispitivanje i ponovno razmišljanje o religiji dovesti u pitanje i to Marxovo shvaćanje o religiji kao simptomu ljudskog otuđenja i mehanizmu tog otuđenja — ne ovisi samo od intenzivnog izučavanja povijesti kršćanstva i kršćanske misli i teorijskih razglabanja oko religije uopće, nego daleko više od toga što će se dogoditi s tradicionalnom religijom u našoj neposrednoj sadašnjosti i još više u našoj bliskoj budućnosti. Drugim riječima, hoće li te Marxove ideje biti radikalno dovedene u pitanje, ovisi prije svega od onoga što će se dogoditi s kršćanstvom u svakodnevnoj praksi njegova suočavanja s temeljnim dilemama i teškoćama današnjeg svijeta, u njegovu susretu s humanistički orijentiranim strujanjima današnjice i, na kraju, u njegovu suvremenom susretu s marksizmom i onom društvenom akcijom koja se inspirira marksizmom.

Dopustite da na kraju svog izlaganja napravim jednu malu digresiju. Ne pretendirajući ni na kakvo veliko otriće, moram istaknuti da je očito da marksistička misao danas doživljava svoju ozbiljnu krizu. Ta kriza je njezina unutrašnja kriza, kriza njezina odnosa prema onim društvenim snagama kojima je ona do sada bila prvenstveno okrenuta, i kriza one povijesne akcije koju je ona do sada inspirirala i usmjeravala. Na kraju, to je isto tako kriza njezina odnosa prema suvremenom svijetu i svim bitnim komponentama tog svijeta. Razumije se, ta kriza, kao i svaka ozbiljna kriza, otvara mnoge mogućnosti i mnoge pravce budućih gibanja. Javljaju se oni koji drže da je zapravo temeljni uzrok te krize to što su u marksizmu ostali neki humanistički sadržaji, te, stoga, vjeruju da je pravi izlaz iz te krize u potpunom izbacivanju svake huma-

nističke dimenzije iz suvremenog marksizma. Obnova marksističke misli se u tom kontekstu nastoji izgraditi na temelju ideje o smrti čovjeka, kako to govore suvremeni strukturalisti u svojim strukturalističkim interpretacijama Marxove misli. Drugi, pak, pravi izlaz vide u kompromisima i nagodbama s tradicionalnim vrijednostima i osnovnim strukturama starog svijeta protiv kojeg je marksizam izvorno i neposredno ustao, te proglašujući te strukture normalnim i prirodnim, traže odricanje od vizije mogućnosti jednog svijeta u kojem ne bi bili više nazočni najdrastičniji oblici društvene nejednakosti, duboke klasne razlike, najsustavniji i najgrublji oblici trajne eksploatacije i dominacije nad ljudima, beskrajni i sve krvaviji ratni sukobi, masovna bijeda, siromaštvo i glad i stalno hodanje po rubu jednog užasnog svjetskog požara. I prije svega zahtijevaju odricanje od vizije mogućnosti jednog svijeta u kojem ljudi na svjestan i razuman način uređuju svoje međusobne odnose i usmjeruju tokove društvenog života, postajući u prije nezamislivim razmjerima gospodariti svoje društvene sudbine.

Tu svoju krizu suvremena marksistička misao doživljava pred suvremenim svijetom. Stoga i pred suvremenim kršćanstvom. Poneki priželjkuju da kršćanstvo, kao najizravniji konkurent, iskoristi tu krizu, naglašavajući upravo temeljne vrijednosti starog tradicionalnog svijeta. To tim više, jer je očito da i suvremeno kršćanstvo potresaju danas veoma ozbiljne krize. Da ovo posljednje ne bi izgledalo kao jedna isprazna tvrdnja, moram se pozvati na jednog tako autoritativnog svjedoka kao što je kardinal Suenens, koji je u jednoj svojoj izjavi rekao da postoji kriza slike Boga, kriza slike Krista i kriza Crkve. Usput bi se moglo dodati da i katolički časopisi pišu i o krizi svećenika.²⁶ Naime, situacija krize marksizma mogla bi navesti mnoge da tu krizu shvate kao trenutak kad uz pomoć kršćanstva treba ponovno afirmirati ono protiv čega je zapravo marksizam izvorno ustao. Za mene, pri tome, nije važno što će formalno gledajući biti s marksizmom. Važno je nešto drugo: važno je hoće li suvremena kriza marksizma biti poticaj da se i dalje naglašavaju i produbljuju, obogaćuju i afirmiraju temeljne humanističke vrijednosti, osnovna humanistička usmjerenost marksizma, ili će naprotiv sve teškoće koje marksizam danas doživljava biti samo povod da se i najgrublji oblici otuđenja, s kojima se danas suočavamo, pretvore u dokaz da je otuđenje neumoljiva ljudska sudbina i da se, iz činjenice da je čovjek ograničeno biće, prebrzo zaključiti da su i najgrublji, povijesno uvjetovani oblici otuđenja na neki način ugrađeni u bit ljudsku. Pitanje je danas: hoće li kriza marksizma biti povod da se ponovno afirmira prošlost u svojoj zatvorenosti i tradicija u svojoj postvarenosti, ili će biti poticaj da se afirmira dimenzija budućnosti, dimenzija transcendiranja. Ovo smatram potrebnim naglasiti, jer se već pedesetih godina javio jedan kršćanski mislilac, Jordan Pascual, koji je u jednoj raspravi napisao da navodni kraj ideologije samo pokazuje i ponovno otkriva opravdanost stare mudrosti kršćanske teologije, koja je uvijek naglašavala bezizglednost svih ideologijskih napora formulom da

²⁶ Vidi o tome u *Civiltà cattolica*, 121 (1970), 2874, 2879, ili 122 (1971), 2896.

je čovjek biće kojem nije data sposobnost da se spasi vlastitim snagama, da se zlo ne da iskorijeniti ljudskim naporima iz ovog svijeta i da je Prometejski čovjek uvijek biće koje je osuđeno na poraze.²⁷

Ovo držim da je potrebno naglasiti, jer postoje neki pokušaji da se po- grešno dijagnosticiraju ishodišta negativnih povijesnih iskustava moder- nih revolucionarnih pokreta. Tako je H. Gollwitzer, kome se ne može zanijekati izuzetna misaonost, projicirajući temeljne polazne humanisti- čke stavove mladog Marxa na novije povijesno iskustvo sa staljinizmom, zaključio da je to iskustvo potvrdilo stav Augustina: »Cum ergo vivit homo secundum hominem non secundum Deum similis est diabolo.«²⁸ Na taj način se sugerira pomisao da je negativno povijesno iskustvo sa staljinizmom prije svega nužna posljedica radikalno humanističkih polaz- nih pozicija Marxa i njegova učenja, a ne najgrubljeg odstupanja od tih stavova. Razumije se, za utjehu bi se moglo, nasuprot Gollwitzeru pono- viti ono što je napisao R. Ikor: »Da je Bog tako važan kako vi držite, vjerovati ili ne vjerovati u Njega moralo bi stvoriti gotovo dvije vrste ljudi s nepomičljivim pravilima života. Jasno je da nema ništa takvoga, i da strah od pakla odvlači od grijeha isto onoliko koliko smrtna kazna od zločina. S vjerom ili bez nje, postoje dobri i zli, milosrdni i okrutni, junaci i sveci i mudri također; prisutnost ili odsutnost vjere malo mije- nja u mentalnom krajoliku čovjeka.«²⁹ Drugim riječima, bili ljudi vjernici ili ne, priznavali neko biće iznad sebe ili ne priznavali, oni ostaju uvijek podložni jednakim opasnostima i povijesno iskustvo ne daje uvjerljivih potvrda da bi ljudi koji su priznavali nekog iznad sebe bili manje dija- bolični od onih koji to nisu priznavali.

Ostaje temeljno pitanje, stoga, i osnovna dilema: hoće li se zapravo suv- remena kriza marksističke misli i kršćanstva iskoristiti za razvijanje i produbljanje izvorne humanističke poente, koja je sadržana i u jednom i u drugom, ili neće. Bio bih zadovoljan kad bih mogao reći da sam uvjeren da ne postoje nikakve mogućnosti da se ta poenta zaboravi. Međutim, smatram da takve mogućnosti postoje. Ali, isto tako vjerujem da postoje i previše dobri razlozi da se to ne dopusti. U tom kontekstu, onda, onaj izazov koji je Girardi uputio marksizmu, čini se, postaje peri- feran u odnosu na ono što je bitno.

²⁷ J. Pascual, *Das Ende der Ideologien*, u *Neue Deutsche Hefte*, (1955) S. 582. Vrijedno je takav način mišljenja usporediti s formulacijama iz J. M. Gonzales-Ruilza koji npr. opširno navodi P. Ricoeura o tome da kršćanstvo za razliku od grčke mudrosti ne osuđuje Prome- teja i piše o uvođenju Prometeja »u kršćanski kalendar« koje se može izvršiti tek nakon ozbiljnog razmišljanja o Bogu iz Biblije te naglašava da »milost nije uljez koji zamračuje epsku veličnu Prometeja«.

²⁸ H. Gollwitzer, *Athéisme marxiste et foi chretienne*, Tournai, 1965, str. 99.

²⁹ R. Ikor, *Dieu aujourd'hui*, Paris, 1965, str. 51.