

Socijalistički feudalizam, postmoderna i karizmatička religioznost (II)*

JAKOV JUKIĆ
Split

UDK: 316.75
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 21. 10. 1991.

U prvom je dijelu članka bio dan opis razvoja suvremenog društva, koji ide od socijalističkog feudalizma i njegova raspada do pojave neoliberalizma i postmodernosti. Sad je u taj društveni kontekst uvršten opis razvoja religioznosti. Socijalističkom feudalizmu odgovara kolektivistička pučka religioznost s njezinim tipičnim obilježjima. Postmodernost je iznijedrila najprije karizmatičku religioznost koja se iskazuje u sadržajima čuvstvenosti, tjelesnosti, iracionalnosti, slobode pristupanja u zajedništvu i ekumenizma. Poslije se pojavila — u istom podneblju postmoderne — individualistička religioznost koja polako i s mnogim svojim izdancima ulazi i nihilističku religioznost. Taj se sakralni nihilizam ogleda u bezvoljnosti, ravnodušnosti, praznini kratkotrajnosti i spektakularizaciji doživljava svetoga. Upravo će pokret New Agea pokušati sabrati sve te raspršene ideje postmoderne u jednu cjelinu i opravdati društvo individualizma i privatnosti.

Na kraju se pokazalo da je ideologija gnoze nazočna u svim tvorbama današnjeg društva — od socijalističkoga feudalizma do postmoderne i nove religioznosti — na koje se nadovezuje pokret New Agea. Zato taj pothvat nove ideologije pokušava napraviti nemoguće: da svijet koji se zbog gnoze raspao ili se raspada ponovno obnovi, ali opet posredstvom gnoze, što ne može prouzročiti drugo doli uzbrzanje rasapa iz trećeg nihilističkog razdoblja postmodernosti.

Raspad kolektivističke religioznosti

Pošto smo potanko opisali društveni razvoj — koji ide od socijalističkog feudalizma do postmodernog narcizma — red je da ponovno pređemo taj isti razvoj, ali sad prateći jedino fenomen religije. Složenost i nepriličnost našega pothvata leže najviše u tome što su obje spomenute ideologije — marksistička i građanska — vrlo slične po svojem svojstvu religijske svjetovnosti, pa se uvođenjem u igru crkvene religije zapravo nastavlja voditi razgovor opet o sličnoj temi.

To objašnjava zlosretnu sudbinu crkava u socijalističkom feudalizmu. Sukob je naime dviju religija—svjetovne i crkvene — uvijek nepomirljiviji od drugih protivljenja, jer je u pitanju sraz svjetonazora koji obuhvaćaju cijeloga čovjeka i stavljaju u pitanje ulog svega njegova življenja. Zato onda ona tako oštra isključivost, potpuna oprečnost i krajnja nepomirljivost između crkvene religije, s jedne strane, i njezina marksističkog okruženja, s druge. U pitanju je sudar dviju doista različitih religija s potpuno suprotnim vjerovanjima, dogmama, etikama, obredima, eshatologijama, apokalipsama, ustanovama i masovnim pristicama. Povijesno gledajući nije se međutim radilo o sukobu jednakih i ravnopravnih sudionika. Naprotiv, crkvena je religija u socijalističkom feudalizmu bila — više ili manje — stjerana u podzemlje društva, anonimnost, rubnost i prostor opasnih stvari, kao što su primjerice droga ili alkoholizam. Nije onda iznenađenje da mnogi vjernici nose neizlječive ožiljke iz toga vremena. Živeći jedino sa svojim blagdanima i obredima — jer im je drugo bilo oduzeto — morao im se svijet izvan toga obruba učiniti sasama tuđ, udaljen i prijeteći. To je razlogom da su ubrzo stvorili uspješne

mehanizme obrane od presizanja jedne uporne svjetovne religije s kojom nije bilo nimalo lako postići pomirbu.

Opisani je položaj stvorio s vremenom jedan gotovo manihejski odnos vjernika prema društvu. Taj odnos nije bio etičke nego sociološke naravi, jer je poglavito nastao kao posljedica življenja u društvenom izbjeglištvu, a ne možda proistekao od krivog teologijskog zaključka da je svijet zao i pokvaren. Stoga je s jedne i druge crte razgraničenja rastao i jačao neki sve očitiji kolektizam. Da su i htjeli, zagovornici utopije savršenog društva nisu mogli proći bez masovnosti. To im je izlazilo iz samoga ustroja učenja. Sjetimo se samo omladinskih radnih akcija, pionirskih skupova, prvomajskih parada, velikih mimohoda, zajedničkih radova, mitinga, dočeka, otpračaja, kolektivizacije sela, golemih industrijskih poduzeća, sletova i sportskih priredbi. S druge pak strane, crkvena je religija svu svoju snagu dobivala od podrške vjernička naroda, tog jedinog oslonca i izvorišta nepokolebljivosti vjere. Bilo je to doba velikog rascvata pučke religioznosti i masovne narodne pobožnosti.

U istom razdoblju kad je feudalni socijalizam promicao kolektizam, upriličuje vjernički narod — kao naravnu protutežu — svoj veliki pohod brojnim svetištima i dalekim prošteništima diljem zemlje. Nepregledno mnoštvo odlazi na duga i iscrpljujuća hodočašća u kojima sudjeluju milijunske mase vjernika. Organiziraju se blagdanski skupovi, pohađaju marijanska svetišta, slave mjesni zaštitnici i javno štiju omiljeni sveci. U tim nepovoljnim prilikama nije bilo ni dovoljno vremena, a niti uvjeta da bi se mogao razviti stanoviti religijski elitizam, što se pred rat mjestimice javlja u gradovima. Zato se religija u prvom razdoblju socijalističkog feudalizma prvenstveno očitovala kao masovna, pučka, borbena, snažna, izdržljiva i pravovjerna.¹ Na taj je način religijski kolektizam pokušao dati doličan odgovor moćnom socijalističkom kolektizmu, ali i obratno. Ukratko, seoska se zajedničarska religija našla u položaju da bude sučeljena jednim sve otvorenije ateiziranim i sakraliziranim društvom. Svejedno, utjecaji su se svjetovne religije pokazali nedjelotvornima jer su pred sobom imali suprotstavljenu vrlo žilavu i otpornu seosku kolektivnu religioznost, koja je bila čvrsto urasla u obitelj, tradiciju i povijesnost naroda. Ne začuđuje onda što je prvi poslijeratni popis pučanstva iz 1953. godine otkrio da u nas — primjerice — ima zanemarljiv broj izjašnjenih ateista. U tom su razdoblju vjernici obnašali svoje religijske obveze u ozračju zajedništva, bilo da su njemu pripadali ili se suprotstavljali. Stalno je dakle u pitanju bio neki kolektivitet.

Na kraju prvoga razdoblja socijalističkog feudalizma počinje se spominjati i znanost sociologije religije. Objavljuju se teorijski radovi i poduzimaju empirijska istraživanja. Taj krug sociologa — koji se proteže od prvih značajnih iskustvenih pothvata² do završnih znanstvenih sažetaka³ — u stvari obrađuje religioznost kao izričito i isključivo kolektivni čovjek čin. Tek će kasnije, zbrajanjem sociologiji religije i drugih znanstvenih disciplina, posebice filozofije i psihologije — u pluralističkom pristupu⁴ — sazrijeti uvjeti da se nasluti mogućnost doživljavanja religije i kao strogo osobnog čina. No u doba zamaha socijalističkog kolektizma i masovne pučke religioznosti — što je sa sociologijskog stajališta isto — taj iskorak teško da se mogao uopće očekivati.

Prodorom građanskih sadržaja počeo se polako mijenjati i položaj vjernika u proteku socijalističkog feudalizma. Sastojci kolektizma — jednako u Crkvi kao i u društvu — očit

¹ Jakov Jukić, *L'athéisme en Yougoslavie après la II^e Guerre Mondiale*, u *Athéisme and dialogue*, 19, 3, 1984, str. 222—226; Jakov Jukić, *Le dialogue chrétiens-marxistes en Yougoslavie*, u *Pro Vita Mundi*, 111, 4, 1987, str. 20—25.

² Esad Ćimić, *Socijalističko društvo i religija*, Sarajevo, 1966, str. 335.

³ Dragoljub B. Đorđević, *O religiji i ateizmu, Prilozi sociologiji religije*, Beograd, 1990, str. 245.

⁴ Đuro Sušnjić, *Znati i verovati, Teorijske orijentacije u proučavanju religije i ateizma*, Zagreb, 1988, str. 292.

slabe i iščezavaju. Središte se religioznog života premješta iz sela u grad, uostalom kao što se pučanstvo seli iz ruralnih u urbane sredine. Jača utjecaj sredstava priopćivanja, a malaksa životnost seoskog neposrednog zajedništva. Proces je sekularizacije zahvatio doslovce sve pore javnog i privatnog života. Bogatstvo nagriza moral seoskog puka, a priklon užitku i zaokupljenost potrošnjom prazni crkve u velikim gradovima. Čak se u hodočašća počinju uvlačiti konzumistički zahtjevi, pa oko velikih marijanskih svetišta i prošteništa rastu cijela podzemlja biznisa, kocke, alkohola i noćnih zabava.

Tom promjenom vidika — koja je izazvala drugu veliku krizu u našoj tradicionalnoj crkvenoj religiji — vjernici su opet bili izloženi novim stresovima, ranama i brodolomima. Trebalo je u kratkom vremenskom razdoblju preći iz kolektivističkog i u jedan posve novi svijet gradskog načina življenja, koji naravno ima drugačije zahtjeve i individualističku logiku shvaćanja. Rasprsnućem feudalnog »frižidera« i polaganim nestajanjem socijalističkih obilježja društva — što se upravo sad zbiva, iako je već mnogo ranije počelo — građanski su sadržaji u daleko većoj mjeri došli do izražaja. To se zacijelo svugdje pomalo i neskriveno opaža. Zakoni tržišna gospodarstva će zahvatiti ili već zahvaćaju religijsko područje. Zbog opće privatizacije uvjerenja, vjernik se počinje osjećati društveno potisnut i životno marginaliziran, ali ne više od marksističke bojovne ideologije nego od svjetovna mišljenja i mentaliteta samodovoljnosti blagostanja. Dapače, kroz svo su vrijeme postojanja socijalističkog feudalizma prodirali — polako i uporno — mnogi sastojci modernog načina življenja i to u mjeri u kojoj je marksistički socijalizam nepovratno ulazio u svoju smrtonosnu krizu. Raslo je društveno bogatstvo, otvorena je mogućnost slobodna odlaska u inozemstvo, dozvoljeno je privatno vlasništvo, počele su se prevoditi strane znanstvene knjige. Sve je to utjecalo da se društvena situacija počne naglo mijenjati. Konačno se utopijski mit kolektivismu potpuno rasuo, pa su se ljudi okrenuli više sebi i svojim osobnim problemima. Nahrupio je individualizam, egoizam i svjetovno shvaćanje svijeta. Plima je sekularizacije zahvatila gotovo sve dijelove društva.

Na istom valu i religija doživljava svoju duboku preobrazbu. Postupak preoblikovanja kolektivne u individualističku religioznost — što je u nas upravo u punom tijeku — navješćuje mnoga krupna iznenađenja. Budući da je u modernim razvijenim društvima ta individualistička religioznost otišla brže i dalje u svojem razvoju nego što je slučaj u nas, trebamo nju opisati ako želimo doznati koji nam oblici svetoga neizbježno dolaze u susret.

Prodor karizmatičke religioznosti

Ni za religiozna čovjeka nije danas sporno da je suvremeno građansko društvo najviše obilježeno pojavom, rastom i razmahom sekularizacije. Na izvorištu te pojave povijesno stoji prosvjetiteljsko povjerenje u razum i u njegova neograničena dostignuća. U svojem prvom razdoblju — koje nazivamo modernim ili modernističkim — predstavnici građanstva su vjerovali da religija može biti posve zamijenjena znanost. Ali se baš ta vjera u znanost pokazala znanstveno neodrživom i potpuno pogrešnom. Funkciju religije nije mogla obaviti nikakva znanost, ma koliko se u tome upirala.⁵ Neuspjeh znanstvene utopije — jednako kao i društvene — nije pratio međutim toliko povratak tradicionalnoj pobožnosti i crkvenoj vjeri, koliko je to imalo za posljednicu bujanje i cvjetanje jedne nove religioznosti, koju je dakako teško vjerno predočiti i točno odrediti. Zato se sociolozi slažu — gotovo bez iznimke — da u razvijenim zapadnjačkim porecima istodobno jačaju dvije oprečne razvojne težnje: s jedne strane, zahtjev za potpunom svjetovnošću, a s druge otkriće svetoga i oblikovanje stanovite gorljive religioznosti, koja se očituje u svojem manjinskom, elitističkom i individualističkom uzorku. A upravo je takvo otkriće svetoga neka posve tipična postmodernistička pojava. Jer, eksplozija nove gradske religioznosti — posebice u neskrivenim predrazumskim i podrazumskim oblicima —

⁵ Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz, 1986, str. 32.

ima značenje radikalnog raskida s prosvjetiteljstvom, u njegovu neupitnu obožavanju razuma, napretka i znanosti, na čemu u stvari počiva sva ideologija modernosti ili prvog razdoblja građanskog društva. Još više, spomenuta je potreba za religioznošću izravni povijesni odgovor na krize tog modernog svijeta koji se pokazao nesposobnim riješiti temeljne probleme ljudskoga postojanja, pomiriti različite kulture, očuvati prirodu od uništenja, donijeti mir i blagostanje svim ljudina na planetu.

Iz toga slijedi da razloge za pojavu nove religioznosti — koja je danas lako prepoznatljiva u mnoštvu crkvenih skupina, vjerskih zajednica, novih sekti, religijskih pokreta, karizmatičkih družbi i apokaliptičkih grupa — valja prije svega tražiti u krizi modernosti i raspadu njezinih svjetovnih mitova. Neke središnje vrednote građanskoga društva — kao što su razumnost, napredak, političnost, ideologičnost, autoritet, tehnologijski i proizvođački mentalitet — doživljavaju u naše dane svoje potpuno povijesno obezvrijeđenje. Stoga je teško izbjeći pitanje da li se između toga kraja iluzija modernosti i početka spektakularnog povratka religije u svjetovno društvo može uspostaviti neka uzročna sveza. Odgovor je naravno potvrđan: sveto je nadošlo jer je modernost zatajila. Obnova zanimanja za religiju je posljedica nesposobnosti modernog društva da ispuni ono što je obećavalo u svojem prvom optimističkom razdoblju. Otud potreba da se najnoviji izričaji religioznosti smjeste više u prostor postmoderne nego modernosti ili čak predmodernosti, kako bi možda netko neupućen očekivao.

Ta se nova religioznost prvo očitovala u pokretima karizmatičkih ili emocionalnih zajednica. Njihova je sakralna vizija naglašeno osobna, utemeljena na iskustvu pojedinca, privatizirana, bez domatskog ustroja i institucionalnog okvira, pa zasigurno pripada individualističkom budenju postmoderne. Upravo osjećajna odrednica tih pokreta u najvećoj mjeri privlači podzemljare suvremenih pustinja svjetovnosti. Čin, pak koji određuje pripadnost skupini jest osobno religiozno obraćenje, što je opet eminentno čuvstveni doživljaj. Tako na prostoru gdje je sekularizacija bila jamačno najukorijenjenija — u gradu i društvu blagostanja — razvio se jedan tijek osjećajne religioznosti i slobodnog zajedništva, u kojem je naglasak više stavljen na kakvoću unutrašnjeg iskustva i duhovne sadržaje, nego na društvenoj ili političkoj zauzetosti vjernika u svijetu. Ipak, pobliža će se obilježja karizmatičke religioznosti — s kojom počinje razvoj vjerskog individualizma postmoderne — razotkriti tek u sučeljavanju novih sakralnih skupina s Crkvom i njezinim strogim pravilima ustroja. Bilo bi međutim posve pogrešno misliti da je karizmatička religioznost neka izdvojena duhovna stvarnost što se nalazi i širi sasma izvan kruga Crkve i njezina utjecaja. Naprotiv, sve glasnije dolazi do izražaja stajalište da će se u buduće i same Crkve oblikovati — ako žele opstati i biti djelotvorne u svjetovnu okruženju — u svojem karizmatičkom vidu, koji zacijelo njih također nadahnjuje. Zato spomenuta karizmatička religioznost ne označuje i zahvaća samo nove sekte i razne duhovske družbe utemeljene od neovisnog vjerskog vođe nego je to kao pokret zahvatilo — manje ili više — sve Crkve. Tu tvrdnju danas najrazložnije brani D. Hervieu-Léger, koja — da iznenađenje bude veće — nije nikakva konzervativka ili politički desničar nego poznata feminiskinja i predavač sociologije religije na Katoličkom Institutu u Parizu.⁶ Prema njezinu mišljenju pokret karizmatičke religioznosti daleko nadilazi istoimene grupe u Crkvi ili izvan nje, pa svugdje nazaučljivo nadire, osvajajući svojim duhom župe, crkvene ustanove, redove, molitvene skupine i teologijska učilišta. Riječ je dakle o novom modelu religioznosti uopće, a ne o nekom njezinom nevažnom izdanku.

Skupljeni u male i prisne skupine, karizmatičari se zapravo opiru stanovitim zastranjenjima i nespretnostima uspravne Crkve. Hladnoći birokratizma i institucionalnoj ukrućenosti crkvenih ustanova, oni suprostavljaju toplinu zajedničkog življenja i neočekivano žarku pobožnost, čime na najbolji mogući način privlače u svoj krug brojne nove obraćenike. Protiv

⁶ Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme, Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, 1987, str. 395.

prevelike razboritosti i sporosti Crkve, karizmatičari ističu potrebu osjećajnosti i brze promjene svijesti, potču veću slobodu i duhovnu hrabrost. Iskrenim vjerovanjem preobraženi pojedinci — kao živi znakovi — ne sužuju samo prostor svjetovnosti nego iznutra obnavljaju Crkvu i uvećavaju joj vjerodostojnost. Time se i protiv volje sâma Crkva — u svojem institucionalnom okviru — polako preobrazuje. Stoga je dopušteno ustvrditi da danas Crkve u značajnoj mjeri pripuštaju u svoje okrilje karizmatičke sadržaje, a ne samo da ih ovi nadvladavaju. Otud najnovije približavanje karizmatičkih družbi — koje su prije bile kritički raspoložene — Crkvi i njezinim potrebama.⁷ Čini se da su oba povijesna suputnika našla u tome susretu i popuštanju svoju korist.

Ne treba se onda čuditi što je i Crkvu počela prožimati neka sve očitija želja za prihvaćanjem karizmatičkih sastojaka. U Crkvi jača uloga osobne karizme, a opada njezina društven moć. Dosta se pri tome sjetiti uloge današnjega pape Ivana Pavla II. koji svoj uspjeh zasniva više na snažnoj privlačnosti i osobnoj karizmi nego na društvenom utjecaju crkvene ustanove. Netko bi s pravom mogao primjetiti da takvo oživljavanje religije vlastitom duhovnom učinkovitošću nije nikakva novost u povijesti Crkve jer su svi veliki utemeljitelji redova, obnovitelji vjerskog zanosa i sveci bili redovito jake i istaknute karizmatičke osobnosti. Ipak, novo je to što se u suvremenim okolnostima opaža sve upadnija razlika između uspjeha karizmatičkog mentaliteta, s jedne strane, i gubitka društvenog ugleda crkvene religije, s druge. Usporedno s tim, slabe i svi oblici funkcionalne karizme — vezane uz lik svećenika, redovnika, redovnice, poglavara, biskupa — a jača osobna karizma, što je baš na crti individualizma postmoderne. Stoga se čini da samo duhovno moćne i religijski utjecajne osobe mogu u naše svjetovno vrijeme nadoknaditi brzo opadanje društvenog autoriteta i vjerodostojnosti institucionalne vjere.

U tom je razmišljanju potrebno ići još dalje. Budući da krkhlost doktrinarne i normativnog sadržaja crkvenog učenja svakim danom postaje sve ugroženija od uspjeha znanstvene racionalnosti i društvene svjetovnosti, jedina mogućnost njegova preživljavanja nalazi se u osobnom zalaganju novih »svjedoka duhovnosti« koji »čine znakove«, »otvaraju putove« i »daju puni smisao« ljudskome postojanju. Taj postupak nadoknađivanja crkvenog neuspjeha karizmatičkim uspjehom spašava dakle prihvatljivost i uvjerljivost eklezijalne poruke. Drugim riječima, jedino religijske teme postmoderne — pohranjene u karizmatičkim pokretima — daju životvornost Crkvi koja se još bavi temama prethodne moderne: organizacijom, ideologijom, uspjehnošću, političkim oslobođenjem i društvenom pravdom. Došavši u položaj da iz razine karizmatičkog određenja religije — koje pripada isključivo postmodernosti — može prosuđivati i osuđivati najnoviji stečaj svih mitova modernosti — u isti mah građanskog liberalizma i marksističkog kolektivizma — Crkvi se pružila iznimna povijesna prilika da oblikuje doista razložnu i zaokruženu kritiku te modernosti. Dapače, ona dolazi u povlašteni položaj da prilično nerazgovijetnom prosvjedu postmoderne — koji se iskazuje u mnogim raspršenim i nepovezanim nitima — dadne neko stalnije teorijsko obrazloženje, ako ne i jednu organizacijsku strukturu. Crkva bi dakle mogla — pod uvjetom da pristane na karizmatičku obnovu vlastita bića — ponuditi uvjerljivije opravdanje i uspješniju ideologijsku potporu mirotvornim, ekološkim i drugim pokretima postmoderne nego što ih sâmi imaju, jer će bez te pomoći oni ostati i nedovoljno misaono opravdani i nedjelotvorno društveno podržani.

Unatoč tim neizvjesnostima glede budućih ishoda, već je sad moguće zaključiti da su karizmatičke težnje — uobličene u istoimenim skupinama — možda nakrupnije novost i po religijskoj važnosti sigurno prvi događaj u povijesti suvremene Crkve.⁸ To se isto međutim ne bi moglo reći za teologiju koja se našla na potpuno suprotnoj strani. Dok je naime Crkva barem djelomice prihvaćala i dopuštala da je zahvati duh karizmatičnosti — čime se onda

⁷ Monique Hébrard, *Les Nouveaux Disciples dix ans après, Voyage à travers les communautés charismatique*, Paris, 1987, str. 378.

⁸ Danièle Hervieu-Léger, *Charismatisme catholique et institution*, u zborniku *Le retour ds certitudes*, Paris, 1987, str. 218—234.

otvarala djelovanju ideja postmoderne — dotle je teologija ustrajno ostajala na starim gledištima modernosti ili čak pretmodernosti. Uzroci za takvo njezino držanje su različiti, ali uvijek potječu od prošlih pojednostavljenja. Politička se teologija, primjerice, ukorijenjuje u građanski utopizam iz prvog razdoblja, a racionalistička teologija u još ranije prosvjetiteljstvo. Ipak je najveći anakronizam obznanjen u teologiji oslobođenja, koja se usko povezala uz feudalni socijalizam i predgrađanske ideološke obmane, donoseći siromašnu narodu — pod obličjem naprednosti — ranije opisano »zamrzavanje« društvenog razvoja i mitologiju svjetovnog napretka. Kad se u postmoderno doba počinje širiti stanovito nepovjerenje prema učenosti i znanju — što talijanski hermeneutičar G. Vattimo sretno opisuje kao »malaksalost misli«⁹ — braniti stare isključivosti racionalističke teologije je zaista isprazno, ali je još neplodnije u vremenu općeg brodoloma društvenih mitova socijalizma zagovarati mogućnost ostvarenja vizije teologije oslobođenja, koju kobno nadahnjuje upravo gnostička eshatologija marksizma.¹⁰ Uostalom, ideologizacija je stalna kušnja i opasna stranputica svake teologije. Ima zacijelo i sasvim oprečnih stajališta, pa ne treba zbnjivati činjenica da neki smatraju da jedino politička teologija i teologija oslobođenja pripadaju obzoru postmoderne,¹¹ što je grubo previd. Jer, kako uopće može biti negdje postmodernosti gdje se još nije zbila ni modernost?

Sve pokazuje da se drama suvremene teologije — najkraće rečeno — sastoji u tome da većina njezinih predstavnika živi i razmišlja kao ljudi društva moderne, ne opažajući da je ostali svijet već podosta iskoračio u novo društvo postmoderne. Teolozi rabe samo kategorije modernosti, dok većina njihovih vjernika razmišlja i djeluje već na način postmodernosti.¹² Vjerojatno da ti teolozi — zaraženi političkim mentalitetom — nisu jednostavno bili svjesni veličine obrata što se u zapadnjačkom društvu zbilo prijelazom iz modernog u postmoderno razdoblje građanskog svijeta. Naravno da ima iznimaka pa se počinju javljati izdanci posve novog pristupa teologiji — u djelima H. Coxa, D. Cuppita, M. Taylora, P. Gisela i P. L. Bergera — ali je odjek njihovih ideja jedva primjetljiv. Spomenimo ovdje samo prinose D. Cuppita¹³ u kojima se nudi novo shvaćanje pojmova Boga i tradicije ili tekstove P. L. Bergera¹⁴ u kojima se razrađuju novi putevi raspoznavanja Božjih tragova u ljudskome životu. S druge pak strane, teško će se moći uvrstiti u teologijsku znanost sve ono pusto izvanjsko, nezgrapno i neuspješno »pokršćavanje« filozofijske hermeneutike P. Ricoeura ili teorije komunikacijskog djelovanja J. Habermasa, što se danas tako olako obavlja i velikom učenošću predstavlja. Uzevši sve u obzir, sigurno da moderna teologija odveć kasni, jednako za Crkvom kao i za vjerničkim narodom. Kad se konačno i teologija bude otvorila novim strujanjima, činit će to zacijelo — na što nam se valja poslije osvrnuti — više pod uplivom gnostičkih nagnuća nego postmodernih tema.

Sad se opet moramo vratiti karizmatičkim zajednicama i uglaviti njihova poglavita obilježja.¹⁵ Sociologija religije obično na prvo mjesto stavlja ljudsku tjelesnost. Sve karizmatičke grupe naime posvećuju osobitu pozornost umiješanosti tijela u čin molitve: tvarnim iskazivanjem zajedničke blizine i snažnom čuvstvenošću u odnosima među svojim članovima. Za vrijeme molitve oni se približuju jedni drugima, polažu ruke na ramena bližnjih, izmjenjuju

⁹ Gianni Vattimo, *La fine della modernità, Nichilismo ed ermeneutica nella cultura contemporanea*, Milano, 1985, str. 21.

¹⁰ Pribivajući Izvanrednoj biskupskoj sinodi 1985. godine u Rimu zabilježio sam ovu zanimljivu tvrdnju jednoga teologa iz Latinske Amerike: »u strahu da ne budu zadnji kršćani na svijetu, kršćani će možda postati zadnji marksisti na svijetu«. Jakov Jukić, *Dnevnik s Izvanredne sinode, u Crkva u svijetu*, 21, 1, 1986, str. 59.

¹¹ Claude Geffré, *La théologie au sortir de la modernité*, u zborniku *Christianisme et modernité*, Paris, 1990, str. 189—209.

¹² Johan Van der Vloet, *La fede di fronte alla sfida postmoderna*, u zborniku *Postmoderno ?, Il destino dell'uomo*, Milano, 1990, str. 15.

¹³ Don Cuppitt, *The Long Legged Fly*, London, 1985, str. 7.

¹⁴ Peter L. Berger, *A Rumor of Angels, Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York, 1969, str. 129.

¹⁵ Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ?, Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, 1987, str. 343—360.

znakove mira, skupa se sagibaju, kleče i prostiru na tlo. Ta pažnja upravljena na tjelesnost otkriva se također u traženju neke vrste što pogodnijeg estetskog i ekološkog ozračja za moljenje: ukrašavanjem okoliša cvijećem, mirisom tamjana, rasporedom tapeta i jastuka, uvođenjem glazbe, plesa i drugih tjelesnih izraza neusmenog religijskog govora.

Drugo se obilježje karizmatičkih družbi sažimlje u njihovu neopozivu otklonu racionalističkih i doktrinarnih odrednica u religioznosti. Otud zazor spram svake »intelektualizacije«, što je samo naličje već spomenute prevlasti osjećajnih nadrazumskim sadržajima. Odbijanje teoretizacije vjerovanja ne ovisi isključivo o razumljivom nepovjerenju pristalica dragovoljnih sakralnih zajednica prema izvanjskim ograničenjima nego je često rezultat okolnosti da je današnjem vjerniku pristupačniji čuvstveni vid religioznosti. U središtu zauzetosti karizmatičara je osobno duhovno iskustvo, njegova posebnost i vjerodostojnost, a ne suvislost vlastita teološkog sustava. A upravo su teme religioznog iskustva i osobnog duhovnog ostvarenja tipične vrednote postmodernosti. Sučelice tome, Crkva je branila prvenstvo razumnosti — najviše svojom racionalističkom teologijom — što su međutim vrednote modernosti. Nužnost da se pod svaku cijenu spasi razložnost vjerske poruke dovela je do toga da je u Crkvi počelo blijediti zanimanje za nakove nazočnosti božanstva i slutnje upletenosti nadnaravnoga u svijetu. Zato karizmatičke zajednice kane ponuditi svojim članovima jedan prostor doista slobodan od tog nesnosnog skrbištva racionalizma, u kojemu će se onda mogućnost izravnog emocionalnog iskustva svetoga moći daleko lakše i uspješnije ostvarivati.

Treće obilježje karizmatičkih skupina dolazi do izražaja u njihovu neobveznom i promjenljivom ustroju. U te se skupine naime vrlo lako ulazi, ali još lakše izlazi. Stoga su vrlo gipke, savitljive, prilagodljive i nestalne, pa osiguravaju podjednako pripadnost zajednici i raskidanje s njom. Dalje, oni svim članovima što su rasli u okruženju individualističkih ideja postmoderne — na prvom mjestu osobne slobode i potpune neovisnosti — omogućuju da bez ustručavanja »stupe u zajednicu«, »ostanu u zajednici« ili »izidu iz nje«, ne uključujući ih na bilo koji način u stalni odnos obvezne povezanosti s ostalim vjernicima. Dužnost su pribivanja obredima i prihvaćanja svih sastojnica religijskog sustava posve tuđe karizmatičkim družbama. Glavno je biti istinski religiozan, drugo će se već lako nadodati. Sudjelovanje dolazi samo od želje i privremene naklonosti članova, a traje dotle dok im te družbe mogu jamčiti osobno zadovoljenje sakralnih potreba što ih kao religiozni ljudi u njima jedino i traže.

Četvrto obilježje karizmatičkih grupa ogleda se u njihovu ekumenizmu, koji poprima nove i neočekivane vidike. Gledajući šire, religijski pokreti, sekte, molitvene grupe, karizmatičke zajednice, podzemne crkve i drugi brojni sakralni izdanci između sebe uspostavljaju — ne obazirući se mnogo na službene dodire predstavnika različitih velikih Crkava — neki »divlji ekumenizam«, pojavu kojoj sociologija religija očito nije poklonila dužnu pažnju.¹⁶ To bi u svakom slučaju bio jedan čuvstveni i neformalni ekumenizam, pokrenut od laika, spreman da pređe preko institucionalnih obzira i obveznih naputaka eklezijalne politike. Riječ je o stalnim i slobodnim susretima, postupnim i iskrenim približavanjima, bez zadnjih namjera i skrivenih lukavstava.

Zbrojem svih dosad opisanih obilježja karizmatičke religioznosti — čuvstvenosti, tjelesnosti, otklona razumskih razloga za vjerovanje, slobode pristupanja u zajedništvo i ostvarenog ekumenizma — postaje razvidno da su to istodobno i neke od ključnih oznaka kulture postmoderne. Premda karizmatički pokreti odlučno osporavaju pretjeranost i neumjerenost modernoga svijeta, oni svejedno ostaju u njegovu doseg jer zadržavaju temeljne vrijednosti postmoderne koja je ipak narazdvojivi dio građanskoga društva. Te su vrijednosti individualizam,

¹⁶ Jean Séguy, *Les conflits du dialogue*, Paris, 1973, str. 116.

subjektivno iskustvo, obogaćivanje međusobnih odnosa, osjećajno ispunjenje, snošljivost i otvorenost prema najrazličitijim mišljenjima. Slično se zbiva u odnosima karizmatičkih družbi i Crkve.¹⁷ Protivljenje karizmatičara eklezijalnoj organiziranosti odgovara u najvećoj mjeri baš težnjama individualizma postmoderne, jer se time sva skrb usredotočuje na ljudska prava, osobnu slobodu, idejnu neovisnost, traganje za vlastitom srećom, što je zapravo samo proširenje tih težnji na oblast religioznosti. Ideali se karizmatičke obnove dakle poklapaju s najdubljim čežnjama svjetovna čovjeka postmoderne, iako se u njemu nikad do kraja ne uspijevaju ostvariti.

Sve to u konačnici otkriva da danas u stvari pribivamo rađanju lika jedne nove i postmoderne religioznosti: vjeri manjine, iskrenog obraćenja, oduševljenog prihvaćanja, malih zajednica, slobodnih skupina, koje se oslanjaju na pokretljivom osblju stalnih ili privremenih voditelja. Ti su voditelji pozvani da manje nadziru pokornost i ispunjavanje dužnosti vjernika, a više da povremeno uznemiruju i potiču čuvstvenost slobodno pridruženih članova zajednice, označujući pritom njihov pristanak na tešku zahtjevnost dosljedne pobožnosti. Izlazimo dakle iz razdoblja političke religije i ulazimo u razdoblje duhovnog individualizma. Izjalovila se nada — iskazivana s toliko oduševljenja prije gotovo trideset godina — da se »jedna posve druga Crkva može pomiriti s jednim posve drugim svijetom«. ¹⁸ Stoga je na kraju ostao samo religiozni pojedinac i njegova osobna tajna. Svo pouzdanje budućih vjernika bit će stavljeno u krške ruke upravo tog nadolazećeg duhovnog individualizma.

Individualizam i narcizam nove religioznosti

Nije uopće prijeporno da karizmatička religioznost — barem po svojim bitnim određenjima — mjestimice odstupa od pravovjerna crkvenog nauka. Uza sve to, većina novih duhovskih zajednica žele pripadati i stvarno pripadaju Crkvi, pa postaju s vremenom njezini nerazdvojni sastojci. U toj vezanosti za Crkvu valja onda i tražiti poglavite uzroke činjenici da se u karizmatičkim zajednicama nisu toliko razmahali krajnosti individualizma koliko ih je inače trebalo očekivati. Za uzvrat, to se u izobilju zbilu u svim ostalim necrkvenim skupinama — što znači u većini slučajeva — jer su u njima posve otpali dotadašnji teologijski ozbiri i eklezijalni nadzori. Religiozni se individualizam tek sada mogao nesmetano širiti i slobodno razbuditi.

Taj je individualizam poblizje očitovan u sve zamjetljivijem vraćanju religiozna čovjeka sâmom sebi i svojoj izgubljenosti sabranosti. Zato najtraženiji put uzlaženja k svetome postaje silaženje na izvorišta vlastita bića i pronalaženja u njima središta svih značenjâ. Opisi nove religioznosti svjedoče o dubokoj preobrazbi što se zbilu u području duhovnosti zapadnjačke kulture, osobito u odnosu na kršćansku baštinu i njezine institucionalne predstavnike. Ta je preobrazba jamačno nešto daleko više od puke izvanjske promjene, koja se recimo iskazuje u odalečivanju vjernika od crkvene obradne prakse. U pitanju je povijesno preoblikovanje sâme religiozne svijesti čovjeka, koja dobiva sasvim nova svojstva i značenja.¹⁹ Taj će preokret naravno imati dalekosežne posljedice jer obrće našu dugo stvaranu i dobro ustaljenu predodžbu o religiji uopće.

¹⁷ Danièle Hervieu-Léger, *Renouveaux émotionnels contemporains, Fin de la sécularisation ou fin de la religion ?*, u zborniku *De l'émotion en religion, Nouveaux et traditions*, Paris, 1990, str. 247.

¹⁸ Danièle Hervieu-Léger, *Vers un christianisme de communautés émotionnelles ?*, u zborniku *L'état des religions dans le monde*, Paris, 1987, str. 509.

¹⁹ Knut Walf, *Stille Fluchten, Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins*, München, 1983, str. 7—9.

U individualističkom ozračju, prihvaćanje se religijskog svjetonazora obavlja kao isključivo osoban izbor, a ne priključenje stanovitoj sakralnoj zajednici. Otud ubrzana privatizacija religioznog iskustva i posve dobrovoljno pristupanje vjereničkim skupinama. To međutim neizbježno dovodi do psihologizacije i subjektivizacije religijskih sadržaja, dotično do pretvorbe zatvorenih sektaških grupa u slobodne vjerničke družbe. U naše se doba najdublja istina religije prvenstveno posvjedočuje u čovjekovoj svijesti, a ne u njezinoj općoj društvenoj prihvatljivosti. Stoga nova religioznost nije neka neodređena težnja da se dostigne sveto nego radije određeno savršenije stanje ljudske svijesti. Sveto se manje shvaća i osjeća sa stajališta istine ili poruke, a više s vidika osobna iskustva ili duševna doživljaja.²⁰ Ovdje je jako važno naglasiti²¹ da je ta unutrašnja duhovna preobrazba samo utoliko moguća ukoliko je svaki čovjek u svojoj zadnjoj i najintimnijoj srži religiozno biće. U protivnom, cijeli mehanizam duhovna rasta osobe postaje neobjašnjiv.

Svi novi religijski pokreti redovito obećavaju svojim pristalicama da će ih osloboditi od izvanjskih prisila moderne civilizacije i probuditi u njima zaboravljenu izvornu mudrost, potisnutu radost življenja, izgubljeni unutrašnji mir, veliku skrivenu sreću, zatomljeno savršenstvo svijesti i neosvojenu osobnu samostalnost. Kane im također vratiti vrednote igre, dokolice, sna, čežnje i svih izrazito duhovnih raspoloženja. Zato su na cijeni duševna stanja sabranosti, opuštenosti, zadubljenosti, smirenosti, razmatranja, molitve i mističnih ushita. Pomirena sa sobom, vjernik se oslobađa napetosti, rastresenosti, nemira, stresova, briga i strahova. Na neki način biva spašen od zlih posljedica modernosti. Za uzvrat, zahtjevi postmodernosti počinju progovarati kroz njegovu religioznost. U tim slučajevima riječ je dakle o individualističkom »proširenju svijesti« koja postaje mnogo prostranijom i sposobnijom da obuhvati sve postojeće, otkrivši pri povratku iz posjeta svijetu kako je sada čak veća i od same sebe.

Takvo je ustrajno i stalno bavljenje vlastitom dušom ušlo u središte zanimanja upravo nove religioznosti. Vjernik se postmoderne ne susreće s Bogom u svojem bližnjemu, svijetu ili svemiru nego ga prije svega pronalazi u samome sebi kao vlastito izvoriste. Svejedno, taj se individualistički zamah duhovne obnove rijetko kad odvađa od općeg tijeka napretka kozmičke svijesti. Bit će onda prijeko potrebno da ljudi uzdignu svoju svijest na višu razinu spiritualnosti i razumijevanja, jer je to nužan uvjet individualnog i zajedničkog boljitka na svijetu. Stoga osobni duhovni razvoj postaje prvi i jedini cilj svih vjernika nove religioznosti. Uporabom raznih dravnih i istočnjačkih tehnika postiže se samoshvaćanje, samonadziranje i oslobodilački osjećaj »proširenja vlastite svijesti«. Na početku toga pothvata stoji svijesni čin oblikovanja samoga sebe, jer o njemu ovise i sve ostale vrste ljudskoga napretka: biološki, materijalni, društveni, duševni i duhovni.

Unatoč brojnim i opravdanim primjedbama na račun isključivo osobne religioznosti — na što ćemo se morati poslije opet vratiti — teško je zaniijekati postojanje čovjekove naravne potrebe za duhovnim poniranjem u vlastitu unutrašnjost. To je naime jedna zaista duboka, trajna i neotuđiva potreba — neizbrisiv arhitip — koja traži da bude posebice ispunjena u naše dane kad se grozničavo preispituju uvijek novi i prikladniji oblici religioznosti.²² Dapače, takva postmoderna religioznost izgleda sve pogodnijom za uspostavljanje izgubljena suglasja između duhovnosti ljudske osobe i duha svemira uopće. U tu svrhu pokušava se obaviti do-

²⁰ Ken Wilber, *A Sociable God, Toward a New Understanding of Religion*, London, 1984, str. 73—134.

²¹ Theodore Roszak, *Ethics, Ecstasy and the Study of New Religions*, u zborniku *Understanding the New Religions*, New York, 1987, str. 58—61.

²² Aldo Natale Terrin, *Quale religiosità oggi?*, Urbino, 1989, str. 46.

građivanje i ispravljanje stanovitih skretanja povijesnoga kršćanstva. Tako J. Needleman²³ upućuje na potrebu jasnog razlučivanja krpćanstva kao svjetske ustanove od kršćanstva kao duhovnog pokreta. U njemu je uvijek živjela i neprestance trajala jedna istinska spoznaja vlastitih mističkih mogućnosti, koje se osobito danas nitko ne smije lako odreći ili je čak zaboraviti. Nije dakako riječ o pukom vraćanju tradiciji koju malo tko osjeća svojom nego više o ponovnom otkrivanju tijeka kršćanske duhovnosti. A baš je u tom tijeku osobno religiozno iskustvo bilo čuvstvenije, iskrenije i potpunije življeno, pa nije mogao postojati onaj tako suvremeni i sudbinski rascjep između »apstraktnog« kršćanstva vjernika i nekršćanske stvarnosti svijeta. Zato spoznaja nas sâmi, okretanje prema korijenjima vlastita bića i otkrivanje unutrašnjih mogućnosti ljudske osobe ne bi trebale biti zanemarene ni u kršćanstvu.

Bez obzira na te savjete, razvoj je religioznog individualizma išao nezaustavljivo dalje i izišao posve izvan crkvenih prostora. Brojna svjedočanstva ukazuju na to da valja očekivati sve jaču sekularizaciju religioznoga individualizma, što je povezano s postmodernističkom težnjom apsolutne slobode. Stoga će naši suvremenici — razapeti između osobnog i svetog u sebi — uvijek radije birati individualizam bez religije nego religiju bez individualizma. Najbolji primjer takva usmjerenja nalazimo u mnogim zajednicama koje svojim pristalicama nude pretežno terapijske učinke, a manje religijske ciljeve. Ovdje zacijelo treba spomenuti različite pokrete za razvoj ljudskih mogućnosti — **Human Potential Movement** — čijoj se pojavi u sociologiji religije posvećuje u zadnje doba iznimna znanstvena pažnja.²⁴ U taj okvir ulaze također skupine što predviđaju ozdravljenje duševno i tjelesno bolesnih ljudi,²⁵ grupe **gestalt**, **yoga** i **zen**, zajednice alternativnih terapija, autogenog treninga, ali jednako već ustojene i poznate sakralne družbe kao što su **Transcendentalna Meditacija** i **Scientologija**. Sve te skupine prilagodavaju svoje ponude težnjama čovjeka postmoderne: jamče njegov unutrašnji mir, neopoisivu osobnu sreću, proširenje svijesti, oslobođenje od frustracija, zdravlje duše i tijela. Štoviše, obećavaju mu — pod uvjetom da se bude strogo pridržavao njihovih uputa — materijalno obilje, novčani uspjeh i promaknuće u struci. Da bi to postigao mora prethodno postati svjestan svojih stvarnih mogućnosti, koristiti vlastita unutrašnja bogatstva, otklanjajući u isti mah duševna kočenja i nesvjesne zabrane. Jer, u čovjeku sigurno postoje mnogi neiskorišteni izvori, nepoznate potencije, skrivene energije. Otud potreba za što boljim poznavanjem svoje vlastite osobnosti u buđenjem svijesti o njezinim dometima. U pitanju je toliko iščekivano oslobođenje od svih društvenih uvjetovanosti, blokada i fizičkih hendikepa, od moralnih pritisaka i psihičkih smetnji.

Po sebi je razvidno da će tom buđenju uspavanih moći u nama najviše pridonijeti uporaba raznih tehnika metadacije i askeze, često posve suprotnog podrijetla, koji se međusobno jedva nadopunjuju. Pokreti se za razvoj ljudskih mogućnosti — **Human Potential Movement** — istodobno nadahnjuju istočnjačkim religijama, koriste zapadnjačke psihoterapijske metode i slijede parapsihološki postupak. Tim se sinkretizmom pokušavaju uspostaviti i stvoriti nove ljudske svijesti. Mnoge skrivene snage spavaju u nama i valja ih samo probuditi. Jednom probudene, one mogu postati gotovo neograničene u svojoj snazi. Nadmoć svijesti nad materijom bit će u budućnosti golema i gotovo neusporediva s današnjim stanjem ropstva duha.²⁶ Sve

²³ Jakob Needleman, *Lost Christianity*, New York, 1980, str. 35.

²⁴ Donald Stone, *The Human Potential Movement*, u zborniku *The New Religious Consciousness*, Berkeley, 1976, str. 93—115; Roy Wallis, *Betwixt Therapy and Salvation, The Changing Form of the Human Potential Movement*, u zborniku *Sickness and Sectarianism*, New York, 1985, str. 23—51; Roy Wallis, *The Dynamics of Change in the Human Potential Movement*, u zborniku *Religious Movements, Genesis, Exodus and Numbers*, New York, 1985, str. 129—156.

²⁵ James A. Beckfort, *Holistic Imagery and Ethics in New Religious and Healing Movements*, u *Social Compass*, 31, 2—3, 1984, str. 259—272.

²⁶ Richard M. Bucke, *Cosmic Consciousness*, New York, 1969, str. 372.

se svodi na svijest, kao u marksizmu na gospodarstvo. Ljudsko biće uopće nije svjesno kakve tajne moći i teško dostupne dragocjenosti skriva u sebi. Njemu je naime bila dosad sasvim nepoznata i vlastita narav i slabo dohvatljivi izravni odnos s duhom svemira.

To stajalište otkriva nove vidike. Religiozni individualizam — jer je djelomično sekulariziran — postaje sve sebičniji i okrenut isključivo sebi. Držeći se hinduističkih izričaja mogli bismo reći da je u današnjem čovjeku ostao samo njegov **Atman**, dok je **Brâhman** potpuno iščeznuo. To je onda širom otvorilo vrata pojavi sakralnog narcizma, kojim upravo i označujemo drugo razdoblje religije postmoderne.

Očito da su zaljubljenost u sebe i obožavanje vlastite unutrašnjosti — izraženi kroz duševni doživljaj svetoga — samo krajnje i sabirne točke razvoja religioznoga individualizma. Tko naime uporno nastavlja živjeti religiozni individualizam, taj teško može izbjeći opasnostima religioznoga narcizma. Jedno bez drugoga jednostavno ne ide. Tijekom vremena potraga za svetim sve više postaje otkriće svetoga u sebi. Zato nova religioznost — u svojem razdoblju narcizma — dobiva svojstva sakralne sebičnosti, oholosti, preuzetosti, dostatnosti i okrenutosti k sebi. Iako religiozan do gorljivosti, čovjek postmoderne traži da se svi bližnji samo s njime bave, a nije spreman na tu skrb nečim djelotvornim uzvratiti. Njegova je religioznost egocentrična, privatistička, samoživiva, izlirana, zatvorena. Egoizam je duboko prodro u područje religioznosti, pa je već uspješno iznutra rastače. Mnoga istraživanja otkrivaju porast narcističkih oznaka u suvremenoj duhovnosti, što se savršeno poklapa s ubrzanim postupkom subjektivizacije i psihologizacije društvenih vrednota. Uz dizanjem i veličanjem ljudska svijest, fenomen se religije počinje svoditi isključivo na usko osobno iskustvo svetoga. Time povijest, svijet, vrijeme društvenosti, solidarnosti i zajedništvo polako nestaju iz kruga utjecaja religioznosti i nepovratno ulaze u prostor svjetovnosti. Narcistički se sadržaji susreću u svim najnovijim religijskim pokretima: u **Međunarodnom društvu za svijest Krišne**, u **Transcendentalnoj Meditaciji**, u **Bhagwan Shree Rajneesh** i **Scientologiji**. Dapače, i pripadnici **Ujedinjene crkve** brane pojam »duhovnog bića« koji nije daleko od shvaćanja religije kao sebeljublja. Neki su sociolozi²⁷ s pravom primijetili da je spomenuta egzaltacija vlastita jamstva i proširenje osobne svijesti zapravo povijesni ostatak od razmrvljene i raspadnute nekadašnje religijske etike i sakralnoga smisla. Ti »ostaci« se dakle uobličuju u stanoviti »mistični narcizam«, koji je stovren na povijesnom poprištu poraza istinski religioznog iskustva i istinski moralnog zalaganja.²⁸ U svakom slučaju pojava narcizma razgovijetno pokazuje da su vrijednosti ljudske osobe definitivno nadvladale vrijednosti njezine religioznosti, što je dosljedno na crti individualizma postmoderne.

Uz gred spomenimo da ima psihologa koji nastoje religiozni narcizam prikazati u pozitivnu svjetlu. Preživljavanje bi svetoga u vremenu svjetovnosti ovisilo o tome da li će moderni religiozni narcizam biti ukinut ili preoblikovan.²⁹ Stoga bismo svi morali poraditi na preobrazbi narcizma, umjesto da ga napadamo kao nagovještaj duhovna i moralna propadanja.³⁰ Sveto će opstati u svjetovnosti samo ako se bude skrivalo u narcističkom obliku religije. U »zaljubljenosti osobe u sâmu sebe« stavljeno je sjeme dobrih ishoda jer omogućuje da se razluči »egoizam« od »osobne samostalnosti« u zapadnjačkom individualizmu. Uostalom, narcizam

²⁷ Thomas Robbins — Anthony Dick, **Kult, Culture and Community**, u **Marriage and Family Review**, 4, 3—4, 1981, str. 57—79.

²⁸ Aldo Natale Terrin, **Nuove religioni, Alla ricerca della terra promessa**, Brescia, 1985, str. 173—175.

²⁹ Donald Capps, **Religion and Psychological Well-Being**, u zborniku **The Sacred in a Secular Age, Toward Revision in the Scientific Study of Religion**, Berkeley, 1985, str. 237—256.

³⁰ Heinz Kohut, **Forms and Transformations of Narcissism**, u zborniku **The Search for the Self, Selected Writings**, I. svezak, New York, 1978, str. 427—460.

nosi — barem s religioznog stajališta — plodnosno značenje ukoliko ljudi okrenuti isključivo sebi hoće ipak znati zašto su toliko nesretni u hedonističkom poretku današnjice.³¹

Unatoč tim primjedbama — o kojima se naravno može raspravljati i djelomično ih čak uvažiti — religiozni narcizam svejedno ostaje istaknuta i nezaobilazna činjenica duhovne situacije zapadnjačkog društva, točno smještena na sredini puta između prethodnog religioznog individualizma i budućeg religioznog nihilizma.

Poslije opisa obično dolazi traženje razloga. A već i sasvim površnu poznavatelju religijskih gibanja u suvremenosti bit će razgovijetno da mnogo toga što se zbiva na društvenoj površini u svojem se najdubljem sloju odčitava kao drama drevne gnostičke pustolovine. Za takav zaključak dana su uvjerljiva obrazloženja,³² iako ne konačna. Brojni primjeri ukazuju na doista čudnovatu podudarnost što se danomice obznanjuje između sadržaja nove religioznosti i gnostičkog učenja iz prošlosti.

U svrhu potvrde tome zaključku napravljeni su brojni pokušaji usporedbe. Moderna je individualistička i narcistička religioznost shvaćena kao ponovno utjelovljenje — avatar — gnostička nasljedica. Od te stare hereze nova je religioznost preuzela cijeli niz istovjetnih značajki: utemeljitelja koji poznaje tajnu nevremenitog duhovnoga iskustva; tumačenje toga iskustva kao uzdizanja, putovanja i posjedovanja duše; otkriće mnoštva nadnaravnih bića u odnosu s čovjekom i svemirom; rabljenje ezoteričkog i antiracionalističkog govora; otklon svakog dogmatskog i crkvenog pravovjerja; uspostavu monističke ontologije u kojoj je božanstvo viđeno kao apstraktno biće, u liku Mudrosti, Energije i Počela; eklektizam i sinkretizam; prvenstvo iskustva svijesti i osobone spoznaje u činu oslobođenja i spasenja; uspostavljanje strogo određenog i propisanog postupka ulaska i uvođenja u vjerničko zajedništvo; ustrajanje na psihičkim u čudotvornim silama; težnja da se osjetilni svijet i materija shvate kao čiste iluzije.³³ Ipak, od tih će obilježja baš dualistička vlastitost biti najprije potisnute, ali sad u korist spoznajnih mogućnosti pojedinca, jer su sve druge njegove moći — poslije pada u narcističku usamljenost — posve izostale.

Bilo bi ovdje svakako preuzetno ne spomenuti da ima stručnjaka — osobito među sociolozima — koji stanovitim nepovjerenjem gledaju na svako olako uspoređivanje stare povišesne gnoze s novim religijskim pokretima. Njima se naime čini da takvo teologijsko gledište pronalazi ideologiju gnoze svuda ondje gdje se danas u području religije javljaju novi tražitelji svetoga koji su izričito protiv ili potpuno izvan židovske i kršćanske tradicije.³⁴ U tom je smislu onda moguće starinsku gnozu i njezine moderne odbleske istodobno teologijski odrediti kao neku tipičnu anti-religiju, što recimo otvoreno zastupa E. Robillard,³⁵ ali polazeći uvijek i isključivo od samo jednog vjerskog svjetonazora.

Pomnija će istraživanja međutim donijeti manje jednostranu sliku stanja. To se prije svega odnosi na nove religijske pokrete što su izravno ili neizravno izrasli iz indijskog hinduizma. Spomenimo **Međunarodno društvo za svijest Krišne, Društvo Vedante, Misiju Božanske Svjetlosti, Transcendentalnu Meditaciju, Meher Babu, Ananda Margu**, ali i sve vrste grupa **yoge**, zajednice **Bhagwan Shree Rajneesha, Središte Sri Chinmoy** i skupine **3 HO**, što je

³¹ Ernest Becker, *The Denial of Death*, New York, 1975, str. 268.

³² Claude Labrecque, *Les voiliers du crépuscule, Sectes et gnozes*, Montréal, 1987, str. 13.

³³ Hans Jonas, *Delimitation of the Gnostic Phenomenon: Typical and Historical*, u zborniku *The Origins of Gnosticism*, Leiden, 1967, str. 91—108.

³⁴ Madeleine Gauthier, *Le problème de la définition sociologique de la gnose*, u zborniku *Gnozes d'hier et d'aujourd'hui*, Guébec, 1986, str. 252—253.

³⁵ Edmond Robillard, *La gnose: une anti-religion*, u zborniku *Gnozes d'hier et d'aujourd'hui*, Québec, 1986, str. 157—165.

skraćena za **Healthy—Happy—Holy Organisation**. Cikličke predodžbe vremena, posebni putevi oslobođenja, pojmovi materije i čovjeka, dualizam, ezoterizam i prihvaćanje sinkretizma, nezaustavljivo približuju njihove pristalice upravo gnostičkom tipu religioznosti. U oba slučaja čovjek oslobađa svoje ja od psihičkih, fizioloških i racionalnih uvjetovanosti s ciljem da bi što uspješnije pronašao onaj dublji i vjerodostojniji dio vlastita bića, koji je uvijek predosoban, nesvediv, slobodan, savršen, vječan i božanski.

Na drugo mjesto dolaze duhovna gibanja u postmodernom društvu što se nadovezuju na mladi budizam. Pritom se dovoljno sjetiti raznih **zen** grupa, **Središta Dharma Milarepa**, skupine **Nicheren Soshu**, odnosno **Soka Gakkai** i druge. Korisno je upozoriti na mnoge sličnosti između budističkog učenja i gnostičke ideologije. Indolog E. Conze ih je nabrojio nekoliko: spasenje dolazi samo putem spoznaje, pa je neznaje izvor svih ljudskih zala; nepreskočiva je razlika između »probuđenih« ili »savršenih« ili »neukih« ili »svjetovna puka«; jednaka je ravnodušnost prema povijesti i težnja da se je zamijeni mitom; u obje religije prevladava praktički i teorijski antinomizam; zajedničko im je učenje ezoterizma i filozofijskog monizma. Te su podudarnosti dakako središnje, ali ima i onih sporedna značenja: sinkretizam, važnost simbolička izražavanja, prosvjetljenje, astrologija i znanje tajnih izreka.³⁶ U istom bi sklopu — poslije budizma — trebalo zacijelo spomenuti islamski sufizam koji također otkriva gnostička svojstva u svojem učenju, kao što su ustrajanje na iskustvima svijesti, potraga za kozmičkim skladom, ezoterija i sinkretizam, učenje o spasenju putem spoznaje. To nam onda dopušta da bez sustezanja primijenimo gnostičku tipologiju i na sufističke zajednice u zapadnjačkom društvu.

Posebnu cjelinu čine družbe za razvoj ljudskih mogućnosti — **Human Potential Movement** — u koje valja obvezno ubrojiti razne grupe za terapiju tijela i duše, ustanove za mentalni nadzor — **Mind Control** — i skupine istraživanja nadosobna iskustva. Pojam čovjekovih mogućnosti — bitan i nezaobilazan u određenju tih pokreta — otkriva velike sličnosti s gnostičkom idejom »božanske cestice« što je bolno utamničena u materiju. Poput te »božanske čestice« i usnule ljudske mogućnosti — **Human Potential** — u svjetovnim terapijama bivaju zarobljene od podsvijesti, duševnih blokada i društvenih ograničenja. Ali jednako se bude i od njih oslobadaju. Čovjek je otvoren svojoj stvaralačkoj samostalnosti i ostvaren u svojoj unutrašnjoj moći u mjeri u kojoj postaje svijestan svojega jedinstva s kozmičkom svijesti. Zato je moguća usporedba između rasta ljudskih mogućnosti u **Human Potential Movement** i gnostičkog uspijavanja duše prema sve savršenijim ispunjenjima; između buđenja zaspalih energija u čovjeku i otkrivanja božanskoga ja u gnozi; između **gestalt** nadzora nad sobom i gnostičkog nijekanja svijeta. Ukratko, sličan jezik, slična tehnika oslobađanja duhovnih snaga, slični društveni poticaji i gotovo isti ciljevi.

Neočekivan ovračanje postmoderna čovjeka na svoje davne gnostičke izvore — u novom **revivalu**³⁷ — ubrzo se proširilo na kršćansku teologiju, koja nije mogla ostati izvan utjecaja duhovnih silnica svojega vremena. To se najviše odnosi na protestantsku teologiju. Usvajanjem gnostičkih tema — a manje postmodernog mentaliteta — ta je teologije priče ušla u prostor sakralnoga individualizma i narcizma. Na nju je naime pala opravdana sumnja gnostičke hereze radi više razloga: zahtjeva da svede sigurnost kršćanske dogme na relativnost povijesne spoznaje; pokušaja deminstifikacije koja bi imala za cilj ogoliti vjeru od svakog misterija; psihologizirajuće namjere koja bi povijest spasenja preoblikovala u jedan osobiti postupak osobne individualizacije. Svi su ti prikloni gnostičkom uvjerenju doveli do narcističkog obilježavanja teologije i njezina određenja vjernika kao onoga koji »želi pobjeći od svega osim od sâma

³⁶ Edward Conze, **Buddhism and Gnosis**, u zborniku **The Origins of Gnosticism**, Leiden, 1967, str. 652—667.

³⁷ Jean Vernet, **Réveil de la gnose**, u **Études**, 366, 3, 1987, str. 375—387.

sebe»,³⁸ što je u isti mah velika tema postmoderne i poglavita gnostička postavka. Slična opasnost jednako prijeti Crkvama koje se pretežito bave sâme sa sobom i svojim teškoćama. To je zapravo verzija eklezijalnog narcizma u kojemu je Crkva pretjerano zaokupljena sobom, a ne s ljudima što po njezinim obrubima — na krajnje dramatičan i izbezumljen način — iznemoglo gladuju i žedaju sveto.

Opisano je širenje gnostičkog svjetonazora dobilo prvorazredno značenje u pogledu razumijevanja suvremene duhovne i religijske situacije. Jer, gnoza je po svojim najdubljim usmjerenjima razorna i razarajuća: ona rastvara, razbija, drobi, uništava, rasklapa i zatire sve čega se uopće dohvati. To je njezin dijabolički vid. Iz toga proistječe zaključak da je upravo dolazak gnoze — kroz vrlo različite oblike — prouzročio povijesni prijelaz iz narcističkog stanja nove religioznosti u stanje njezine postupne nihilističke rastvorbe.

Prije opisa pojave i značajki nihilizma u novoj religioznosti, bit će prijeko potrebno nešto sasvim kratko reći o kritici što se neprestance upućuje — osobito iz teoloških krugova — sakralnom individualizmu i narcizmu. Najbrojniji su teolozi što nastoje strogo razlučiti dobro od lošega u novoj religioznosti, da bi onda dobro usvojili, a loše odbacili.³⁹ U njihovu nastojanju nije teško nadzrijeti metodu klasične apologetike. Nažalost, takvi dobronamjerni savjeti malo vrijede i još manje imaju odjeka u društvu, jer se religioznost razvija po svojoj unutrašnjoj logici, a ne po nečijim pukim željama. Inače, prigovori se zažimlju i tvrđnji da je nova religioznost u stvari antropologija: samoostvarenje, samoiskupljenje i narcističko iskustvo ljudi o sâmima sebi. To je dubina bez temelja, doživljaj bez objekta i smisao bez oduševljenja za nečim stvarnim. Odnos dakle svojega ja prema sebi.⁴⁰ Tako dolazi do kobnog poistovjećivanja između religioznog doživljaja i psihičkog usrećenja ili opuštanja, kao što je u razdoblju političke religije — primjerice u teologiji oslobođenja — dolazilo do izjednačavanja onostranog iskupljenja s društvenim oslobođenjem. A s religijskog je stajališta više nego očito da čovjek sâm sebe nikada ne može potpuno spasiti. To može učiniti jedino netko posve Drugi. Kraće rečeno, nova bi religioznost bila samo projekcija unutrašnjih duševnih procesa, simboličko oblikovanje pokazatelja psihičkih događaja i očitovanje isključivo doživljaja ljudske svijesti. Bez obzira međutim na spomenute kritičke primjedbe, vjernici postmoderne kulture upravo takvu novu religioznost iskreno proživljavaju kao nešto doista samosvojno, vjerodostojno, istinsko i izvorno.

Nihilizam nove religioznosti

Budući da je naš pristup religiji pluralističan, poželjno bi bilo iste zbiljnosti promatrati pod različitim vidicima. Utud pretpostavka da razvoj nove religioznosti — u rasponu od individualizma do narcizma — ima jamačno i neko svoje psihologijsko tumačenje. No podimo od izvorišta. Živeći u svijetu postmoderne — koju obilježava opća ravnodušnost, odsustvo autoriteta i izostanak neprevarljivih ideoloških upustava — mladež se našla u društvenu položaju »siročadi«. Ostala je zapravo »bez oca«. Stoga mladi nemaju nužnih uvjeta za razvoj osobnosti, duševnog sazrijevanja i postignuća identiteta. U pomanjkanju jednog dovoljno određenog ideala za poistovjećivanje ili pogodnog lika za idealizaciju, današnji naraštaji pokazuju vidljivu nemoć u oblikovanju svojega Nad-ja. Slabljenje vlastite osobnosti i fiksacija na narcističku razinu razvoja nužno dovode do krize identiteta. Vrlo brzo međutim ta će kriza identiteta preći u sâmo raspadanje čovjekova identiteta, što se поближе očituje kao »komadanje« slike o sebi i gubitak unutrašnjeg duhovnog ravnovjesja. U svijesti onda nahrupljuju osjećaji meteža, panike

³⁸ Phillip J. Lee, *Against the Protestant Gnostics*, New York, 1988, str. 9—10.

³⁹ Josef Sudbrack, *Neue Religiosität, Herausforderung für die Christen*, Mainz, 1988, str. 5.

⁴⁰ Willy Obrist, *Die Mutation des Bewusstseins*, Frankfurt, 1980, str. 88.

i posvemašnje zbrke, a u težim slučajevima čak i strah od potpuna uništenja vlastite osobnosti.⁴¹ To raspadanje identiteta ima dakle svoje prethodnice: vraćanje na sigurnost djetinjstva, jačanje obrambenih mehanizama putem sebeljublja i »spasonosna« okrenutost k sebi. Tako napredak cijelih naraštaja biva kobno zaustavljen na narcističkoj razini njihova osobna razvoja.

Zanimljivo da na tom stupnju razvoja — koji u stvari znači nazadovanje — počinjemo susretati osobe koje su neutaživo izglednjele duhom, ispražnjene smislom i usamljene društvenošću. One su opsjednute tjeskobom od shizofrena raspadanja i potpuna gubitka psihičke egzistencije. Sigurno da tri spomenuta psihička skretanja — težnja da se problemi riješe regresijom, narcistička fiksacija i difuzija identiteta — ne muče samo mlade nego su zahvatile urbano pučanstvo društva postmoderne. Stoga pribivamo prijelazu od narcističke religioznosti na nihilističku religioznost. Razumljivo je što taj potonji oblik religioznosti ne uzima više tipično postmoderno usmjerenje zadobivanja samostalnosti i osobne slobode nego se nerijetko doživljava kao izvanjska usamljenost i unutrašnja praznina, dotično kao bolesni osjećaj nesigurnosti i rasapa svetoga u duši. Otud zaključak da religioznost u zadnjem razdoblju narcizma nije više vjerodostojan doživljaj svetoga — kao u vremenu individualizma — nego igra ulogu posrednika između iščezlog identiteta i nasušne potrebe za njim. U tom sklopu nova religioznost — kako bi rekao P. H. Zulehner⁴² — igra ulogu »posuđenog identiteta«, koji se ubrzo urušava u vlastitu prazninu. Tako početni narcistički »bijeg unatrag«, preko »posuđenog identiteta« nezaustavljivo dovodi do završnog nihilističkog »odricanja od identiteta«, koje se iskazuje u zaboravu na sebe, gubitku duševnih moći i raspadu duhovna ustroja ljudskoga bića uopće. Još kraće rečeno, put razvoja ide od »rasipanja identiteta« preko uspostavljanja »negativnog identiteta« i »posuđenog identiteta« — što je samo drugo ime za religiju koja je uvijek manje vrijedna od individualizma i samo njemu služi — do »odricanja od identiteta«. Time se napokon ostvaruju svi potrebni uvjeti za pojavu nihilizma u novoj religioznosti.

Sad možemo pitati: kako se opisani »gubitak identiteta« odslikava na prostoru svagdašnjeg života vjernikâ? Zacijelo, vrlo uočljivo i upečatljivo. Najprije im se drobi i razmrvljuje suvisla slika svetoga, a onda dolazi do neizbježnog gubitka njihova »religioznog identiteta«. Sociolozi su o toj pojavi »sakralne shizofrenije« ispisali iznimno sugestivne stranice, koje se dakako temelje na brojnim istraživanjima. Tako doznajemo da u naše doba ljudi slobodno odabiru ne samo pojedine dijelove svojeg vjerovanja — osobito u oblasti dogmatike i etike — prema isključivo osobnim naklonostima i hirovitostima, nego to isto čine s drugim religijama. Zato mnogi naši suvremenici iz razvijenih zapadnjačkih društava često bez ikakve zadržke i kulturnološkog obzira miješaju — stvarajući opasnu okultnu smjesu — poruke Evandjelja i **Kur'ana**, ideje **zena** i budizma, učenje alkemičara i vještine **yoge**. Područje je religije dakle zahvatila destabilizacija na potpuno isti način kao oblast mode i morala. Dapače, sve su učestaliji slučajevi da je netko stanovito vrijeme kršćanin, onda nekoliko mjeseci budist, pokoju godinu učenik Krišne, naposljetku pristalica **Ujedinjene crkve** i tako dalje istim redom do iznemoglosti.

Iz svega proizlazi da je čovjek postmoderne zapravo vrlo religiozan, ali je njegova religioznost bez ikakva identiteta. To je vjerovanje zaista iskreno, iako ustrojeno slobodnim odabirom sakralnih tema i ponuda, u stilu à **la carte**, odnosno onako kako se neke pojedinačno sviđi i prohtije. Religija se redovito uspostavlja po isključivo osobnom ukusu i naklonostima, poticana prevrtljivošću, bez reda, suvislosti i smislenosti. Ne iznenađuje što su vjernici počeli mijenjati svoju religijsku pripadnost isto tako brzo i nestrpljivo — u ozračju potrošačkoga nihilizma — kao ženu, automobil i mjesto življenja. Svaki im je novi izbor svjetonazora izvršen

⁴¹ Erik H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt, 1971, str. 154.

⁴² Paul M. Zulehner, *Destruktive Kulte*, Göttingen, 1983, str. 28.

u funkciji ispunjenja površnih želja i dnevnih potreba, kao u male djece i razmažene mladeži. To je razlogom da u našega suvremenika religija nije nikad idejno odbačena, teorijski obezvrijeđena, politički ukinuta ili znanstveno pobijena — kao što je to do nedavno bio slučaj — nego je jednostavno životno banalizirana i relativizirana. Svatko je nudi u izobilju, pa joj je cijena nisko pala. Njezin se pak nihilizam ogleda u bezvoljnosti, ravnodušnosti, praznini i kratkotrajnosti doživljaja svetoga, što ta slabo »skrpljena« religija obično sa sobom donosi.

Ipak, najveći stupanj razgradnje čovjekova »religioznog identiteta« doživljava naše zapadnjačko postmoderno društvo pojavom spektakularizacije ideja. Civilizacija slike pretvara sve u spektakl, pa tako i religiju. Neki sociolozi više ustraju na isticanju manipulirajuće uloge religijskog spektakla,⁴³ dok su drugi skloniji u njemu vidjeti odrednicu novovjekovna nihilizma.⁴⁴ Danas naime svatko može lako prelistati u knjižari **Talmud**, kupiti tekstove **Vede**, nabaviti izvode iz **Tipitake**, ali i otići nekoliko dana u **ashram** ili vidjeti na televiziji hodočasnike na putu u Meku. Znatiželjnici će novosti, senzacija i ovisnici od **mass-midia** s velikom pažnjom to pročitati, gledati, uživati, uspoređivati, čak se možda i svemu diviti, ali nikad neće htijeti u svetim događajima djelatno sudjelovati, a još manje prihvatiti i živjeti teške moralne dužnosti koje nalažu vjerska učenja. Iz toga slijedi da je upravo spektakularizacija — što se odvija u udobnu razmaku od događanja — postala danas iznimno pogubnom za vjerodostojnost religije, kao što se uostalom pokazala jednako škodljivom za ljubav i umjetnost: površnim se udvaranjem zapravo hini ljubav, dok njezini sudionici ostaju još udaljeniji između sebe; grozničava trka turista kroz svjetske muzeje i brzo fotografiranje slika ih zavarava da su stvarno vidjeli i doživjeli jednoga Van Gogha ili Rembranta, premda su zbog svoje površnosti bili stavljeni izvan utjecaja svake prave umjetnosti. Religija, ljubav i umjetnost skrivaju dakle svoju tajnu onim ljudima koji ih pokušavaju doživjeti jedino na izvanjski način. Jer te tri duhovne tvorbe nužno iziskuju dugotrajno i neposustalo sudjelovanje, iskreno obdržavanje obveza i postupno ulaženje u jedan svijet koji tek na dnu naporna traženja otkriva svoj istinski smisao. Suprotno tome, spektakl samo odvaja, rastavlja, udaljuje, olakšava, obmanjuje, zabavlja, nadražuje, banalizira i izjednačuje. Zato je taj bijeg religije u spektakl istodobno i njezin najdublji pad u nihilizam.

Bit će konačno i ovdje potrebno — kao u slučajevima individualizma i narcizma — spomenuti da su svi dobri poznavatelji povijesti gnoze suglasni kako je to drevno religijsko učenje baš u svojoj etici potpune slobode bilo krajnje nihilističko.

U zaključku recimo da razvoj nove religioznosti — u individualističkom, narcističkom i nihilističkom obličju — polazi zapravo od teološka zahtjeva potpune neovisnosti i bezgranične slobode, ali za još uvijek griješna čovjeka. U tom se protuslovnu ishodištu — kao u nekom rodilištu — začine moderno shvaćanje da su sve ideologije, vjerovanja i religije jednake i uspostavljene na istoj razini značenja. U središtu je uvijek i neopozivo samo čovjek, iako nikad kao kolektivno, društveno ili zajedničarsko biće nego kao isključivo privatistička, narcisoidna, sebična i samodovoljna osoba. Sve se dakle okreće oko pojma slobode i njezina pogrešna značenja. Stoga je u suvremenosti »nihilizam postao naša jedina mogućnost slobode«.⁴⁵ Na kraju je kružnica postmodernih iščekivanja — koja nose neskriveno gnostičko obilježje — polako završila ondje gdje je bila i počela: usamljenošću čovjeka.

⁴³ Dani138le Hervieu-Léger, *Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité*, u zborniku *Christianisme et modernité*, Paris, 1990, str. 300.

⁴⁴ Paul Valadier, *L'Église en procès, Catholicisme et société moderne*, Paris, 1987, str. 242.

⁴⁵ Gianni Vattimo, *La fine della modernità, Nichilismo ed ermeneutica nella cultura contemporanea*, Milano, 1985, str. 38.

U našim prilikama razlaza sa socijalističkim feudalizmom teško da će se uopće moći govoriti o nekim začecima narcističkih ili nihilističkih težnji u religioznosti ljudi. Na redu je tek otkriće i početak individualističke religioznosti. Stoga treba računati da će ubuduće postati redovitom pojava da nedostatan evangelizirani kršćani ispunjavaju svoje vjerske potrebe prihvaćanjem stanovite vrlo neodređene i neuhvatljive naravne religioznosti. Uvučeni u vrtlog sekularizacije, dugo odvajani od crkvene pouke, vjerski neupućeni, površno sakramentalizirani, duševno opustošeni konzumističkim ponašanjem i razočarani od neuspjeha političke eshatologije komunizma, sigurno da će mnogi biti više upravljani na uporišta naravne religioznosti u sebi nego ne eklezijalne ponude izvan sebe. Na to treba svakako računati. Kriza Crkve neće dakle biti ni manja niti kratkotrajnija od krize društva, ako se obje uopće mogu ikada sasama razriješiti.

Humoristički striptiz ateizma u postmodernosti

Ne bi valjalo preskočiti prosudbu o sudbini ateizma — tog vječnog pratitelja svake religioznosti — u postmodernom društvu. Iz povijesti dobro znamo da se ateizam u daleko većoj mjeri iskazivao kao ideološka tvorba, borbeni pokret, optimistički projekt svjetovne utopije nego što je to činila sama religija. Stoga je današnja eksplozija ravnodušnosti — što je inače bitna oznaka postmoderne — tako primjetljivo pomela ateizam i spektakularno ga izbacila s društvene pozornice. Dok se naime religija barem uspjela skriti i pritajiti u unutrašnjosti ljudske osobe i tu napraviti nečuvenu pustolovinu individualizacije, dotle je ateizam u općem naletu deideologizacije ostao bez svake potpore i doslovce iščeznuo. Biti danas ateist jest čisti anakronizam. Taj rod pobunjenika brzo odumire, iako je bilo predviđeno da nestanu baš njegovi ljuti protivnici, vjernici. Nije onda čudo što su Crkve u naše dane zabrinutije zbog plime religiozne ravnodušnosti nego zbog ateističke pobune. Jer nje jednostavno više ni nema.

Oni što ih još zovu ateistima ili sebe tako nazivaju, često su osobe koje se zalažu za borbu »zdravog razuma« protiv raznih vrsta »mračnjaštva« ili pak predvode pokrete za oslobođenje čovjeka od presizanja klerikalizma.⁴⁶ No taj problem povijesno pripada dalekom prosvjetiteljstvu i stvarno je razriješen uspostavom moderne pravne države. Zato se borbeni ateizam polako smirio, pripitomio, omlohavio, otopio. U njega više nema ni traga borbenosti, nasrtljivosti, izazovnosti, polemičnosti, tjeskobnosti i pobjedničke kretnje bivših ratnika bezvjerja. To je ateizam koji se možda negdje još pretpostavlja, ali nikad ne dokazuje. Otud i nije više riječ o ateizmu nego o religioznoj ravnodušnosti. Ateizam se zapravo banalizirao, ispraznio od herojstva, strasti, veličine, utopičnosti, mitskih odrednica i tragičnosti, a ispunio ispraznošću, lakomislenošću, beznačajnošću i neznatnošću.

Najdalje je u toj demistifikaciji ateizma otišla sociologija postmoderne kad je problem nevjere uvrstila u suvremeni obzor humora.⁴⁷ Premda naime svaka kultura razvija i komičnu stranu života, jedino se postmoderno društvo može nazvati istinski humorističkim poretkom jer se uspostavilo isključivo pod okriljem postupka koji teži da poništi i dokine opreke — dotad strogo pridržavane — između ozbiljnog i neozbiljnog, komičnog i uzvišenog, svečanog i običnoga. Nije riječ o bergsonovskom tipu smiješnoga, nego o novom humoru koji se hrani ravnodušnošću. To bizarno stajalište najprije uočava da kulturu postmoderne prožimaju obilježja spomenuta humora. Nema u njoj naime ništa više ozbiljna i uzvišena jer je potrošački **eros** prethodno sve nemilosrdno izdrobio i nepovratno unizio. U trenutku kad humor prevladava u mišljenju, braneći nas od sivila »jednodimenzionalne« civilizacije, ateistička ideologija u svo-

⁴⁶ René Le Corre, *Athéisme*, u zborniku *L'état des religions dans le monde*, Paris, 1987, str. 499—500.

⁴⁷ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, 1983, str. 194—246.

jim krutostima i nepromjenjivostima nužno slabi. Dok takva ideologija kani dostići nešto apsolutno istinito i vrlo općenito, dotle humor — kroz moderni publicitet i reklamu — želi priopćiti samo banalne poruke i korisne poduke. Humoristički pristup stvarima, događajima i ljudima potkopava preuzetost istine i zahtjev za smislom. Razložno je onda očekivati da uzvisivanje smisla bude zamijenjeno s jednim izrazito ludičkim omalovažavanjem svih velikih značenja, a među koja ateizam jamačno zauzima prvo mjesto, barem u novovjekovnom mišljenju.

U tom sklopu posebnu ulogu igra današnja moda koja u svojoj suludoj promjenljivosti i hirovitosti — što je samo drugi izraz za humor — postaje najuspješnijim sredstvom snižavanja ozbiljnosti ideja. Više su demitizirali i učinili smiješnim ratove i revoluciju proleterijata modni kreatori kad su neozbiljnu mladež odjenuli u vojnike i radništvo nego sva sredstva specijalnoga rata u političkoj propagandi. Zato u humorističkom društvu postmoderne ništa nije sveto, svemu se možemo dobro narugati, osobito kroz lakrdiju promjenljive mode. Današnji stil mode u stvari sve relativizira, izruguju, parodira, podcjenjuje, podsmjehuje. Time je stavljeno sve u istu razinu, izjednačeno i poništeno, što je čista suprotnost ozbiljnosti ateizma. Reciklirano u registru mode, ono što je bilo obredno i ideološko u ateizmu — a to je gotovo sve — gubi također težinu i pada u burlesku i maskaradu. Nevjera u postmoderne dakle nije ni ateistična, niti ubojita nego je odsada i unaprijed mišljena samo kao obična humoristička pojava.

New Age ili doba Vodenjaka: ponovno otkriće gnoze

Krkha, protudruštvena i oslonjena isključivo na nestalnost osobne čuvstvenosti, nova religija nije bila ni po čemu pogodna da postane ideologijom svijeta postmodernosti. No još je manje mogao taj svijet opstati i zdržati bez uspostave stanovite — pa i najneodređenije — ideologije. Stoga na pojavu nove ideologije nije trebalo odveć dugo čekati. Ubrzo sam sama navijestila u liku pokreta **New Age** koji će istodobno pokušati sabrati raspršene ideje postmoderne u jednu cjelinu i opravdati društvo individualizma i privatnosti. Sve tri odrednice postmodernosti — individualizam, narcizam i nihilizam — dobili su tako svoje ideološko osmišljenje.

Budući da se nalazi u stanju nastajanja i početna oblikovanja, tu novu ideologiju neće biti lako točno odrediti. Zato ideje i pokreti **Novoga doba** pokrivaju jednu duhovnu zbiljnost koja je šarolika u svojim porukama i nestalna u svojem razvoju. Dapače, na djelu je više težnja i zahtjev nego dovršeni teorijski sustav. Tome treba pridodati činjenicu da svjetonazor **New Agea** nastoji povezati — na tragu postmoderne — često sasama oprečne ideje i posve različita znanstvena područja. U velikim ideologijama XIX. i XX. stoljeća — liberalizmu, nacionalizmu, fašizmu i komunizmu — u središtu su uvijek i jedno bile pojedine ideje, ali nikad odnosi između tih ideja. Sva je novost **New Agea** u tome što njegova ideologija ne živi toliko od samih ideja koliko od načina kako su te ideje međusobno povezane. Ukratko rečeno, ovdje je ishod povezanosti u stvari ideologija, a ne njezin sadržaj. U takvim okolnostima doista neće biti jednostavno utvrditi čvrste obrise novoga svjetonazora.

Bez obzira međutim na te teškoće, moguće je novu ideologiju barem uvjetno, privremeno i kratko definirati — različito u pučkim i elitističkim očitovanjima — ostavljajući tek za kraj njezino točnije određenje.

Prema astrološkom shvaćanju — koje je rašireno u pučkim sredinama — pokret **New Age** najavljuje vrijeme prijelaza iz horoskopskog razdoblja Ribe u novo razdoblje Vodenjaka. Dok je prvo bilo obilježeno patnjom, žalošću, strepnjom, nesrećom, fanatizmom, sumnjama i drugim nevoljama, dotle će drugo — suprotno prvome — resiti vrline sveopće mudrosti i

duhovnosti. Prema tom uvjerenju, čovječanstvo se sprema ući u jedan potpuno »novi eon«: onaj osobne savršenosti i društvena sklada. Raste uvjerenje da upravo u naše dane počinje utopijsko vrijeme Vodenjaka. Trajat će 2155 godina, isto onoliko dugo koliko je trajalo strahovlade astrološkoga znaka Ribe. Stoga valja očekivati proširenje ljudske svijesti i otkriće novih duhovnih moći u čovjeku. Prema znanstvenom pak shvaćanju — koje je rašireno u odabranim krugovima intelektualaca — o pokretu se **New Age** radije govori kao »drugoj paradigmi« koja označuje novi način da se vide stvari ili pak novi oblik da se misle stari problemi. Znanstveni obrat donosi promjenu slike svijeta i obećava ispunjenje čovjeka kao holistička — dakle cjelovitosti — bića. Otud tvrdnja da sutrašnji model ljudskih odnosa neće biti onaj izvanjski i iskoristavan prirode nego onaj unutrašnji duhovnoga bogatstva i ekološkoga zajedništva sa svemirnom. Zbog jednakih razloga dolazi do otklona svakog suprostavljanja duha i materije, subjektivnog i objektivnog, svijesti i stvari, misli i tijela, što se u povijesnim mijenama objavljuje kao nagovještaj novoga doba postmodernosti.

Svaka ideologija — osobito ako je tek u stvaranju — ima svoje mnogobrojne prethodnike na koje se stalno poziva jer u njima nalazi trajno i nezamjenjivo nadahnuće. Nije drugačije ni sa svjetonazorom **New Agea**. Tako se današnji predstavnici **Novoga doba** hvale i diče dugim duhovnim i znanstvenim rodoslovljem koji ide vrlo daleko u prošlost. Spomenut ćemo samo kratko taj kaleidoskop zaista najrazličitijih izvora: istočnjačke drevne religije, taoizam, alkemija, gnosticizam, ezoterizam, okultizam i židovska kabbala. Dalje treba pridodati i najrazličitija učenja: mističara Eckharta, renesansnog humanista Pico Della Mirandola, teologa i metafizičara J. Böhmea, velikoga vidovnjaka E. Swednorga, tankočudnog pjesnika W. Blakea, psihologa religije W. Jamesa i C. G. Junga, paleontologa i teologa Teilhard de Chardina, književnika A. Huxleya, publiciste L. Pauwelsa i J. Bergiera, što ispisaše poznatu knjigu **Zora čarobnjaka**, filozofa G. Duranda, sociologa D. Riesmana, suvremenih američkih psihologa A. Maslowa i C. Rogersa.

To je dakako samo daljnje srodstvo **New Agea**. Bliže se njegovo podrijetlo gotovo u cjelosti nadovezuje na evropsku ezoterijsku tradiciju prošloga stoljeća.⁴⁸ U vremenskom slijedu raznih preteča obično se na prvo mjesto stavlja A. Kadrec, obnovitelj modernoga spiritističkog pokreta, čije će učenje djelomično biti preuzeto od ideologije **New Agea** u pojmu **channellinga**. Tu je onda i predstavnik okultizma E. Lévy. Za njega bolesti tijela dolaze od poremećenja duha. Zato je ozdravljenje plod preobrazbe ljudske duše, što je također omiljena tema nove ideologije. Slične misli mogu se naći u R. Guénona koji proriče dolazak zlatnoga doba i uzvisuje ulogu elite u tom povijesnom prijelomu. Prvi će međutim o idejama **New Agea** — iako tek u nerazgovjetnu izričaju — pisati P. Le Cour u svojoj knjizi **Doba Vodenjaka** koja je objavljena davne 1926. godine u Francuskoj. Njegove slutnje — preoblikovanje društvenih ustanova, nužnost međusobna priopćivanja, ukidanje državnih granica, uspostava planetarne svijesti i ustanovljenje jedne svjetske vlade — pokazuju vidne podudarnosti s današnjim shvaćanjima **New Agea**. Čini se da je ipak najveći utjecaj na novu ideologiju izvršila A. Bailey iz krugova evropske disidentske teozofije. Jer ona je dala jamačno najrazrađenije tumačenje pojma **Novoga doba**, navješćivala je Kristov drugi dolazak i zastupala potrebu oblikovanja jedne zajedničke svjetske religije.

Ovdje je važno uočiti da se u svih spomenutih prethodnika **New Agea** zapravo uvijek radi o tradicionalnim ezoteričkim vjerovanjima, koje su ponovno stavljena u optjecaj i oživljena od strane zapadnjačke teozofije XIX. i XX. stoljeća. U tom je onda smislu dopušteno zaključiti kako je i pojava pokreta **New Agea** samo jedan od velikih povijesnih valova buđenja ezoterijskih

⁴⁸ Marie-France James, *Les Précurseurs de l'ère du Verseau*, Montréal, 1985, str. 5—7.

ideja. Štoviše, moguće je ustvrditi postojanje stanovite istovjetnosti između učenja ezoterizma i **New Agea**, no što ćemo se poslije opet vratiti kad budemo govorili o gnozi u oba sustava.

Bez obzira na te prethodnike — jednako one daljnje i bliže — ideologija je **New Agea** izrazito samosvojna i posve moderna pojava, nastala i razrasla prije tridesetak godina u visoko razvijenim i urbaniziranim sredinama Sjedinjenih Država, što ne znači da je lišena sinkretičkih priliva. U središtu njezina pothvata — netom smo pokazali da je isto bilo u novoj religioznosti — nalazi se pokušaj produblivanja i proširivanja svijesti kao jedinog puta spasenja ljudske vrste. Sve vrijednosti proistjeću iz svijesti što je čovjek ima o sebi.⁴⁹ Otud potreba da joj se nepovratno vrati. Riječ je dakle o tome da se razvijaju unutrašnje sposobnosti i mogućnosti koje svatko — najčešće nezajući — posjeduje. Jer u nama su pohranjene čudnovate sile, moći sjedinjanja i težnje skladu, što upravo zagovornici **New Agea** žele produbiti.⁵⁰ Odsad je svatko sebi posrednik, svjetlo, nadahnuće, vrijednost i iskustvo. Promjene su svijesti doživljavane kao neko drugo rođenje, buđenje i oslobođenje. Na taj način nova ideologija sabire brojne suvremene pokušaje »obnove svijesti« — o čemu smo prije više rekli — pa posredno učvršćuje individualizam i psihologizam postmoderne. Stoga svako »putovanje u unutrašnjost vlastite duše« ne treba shvatiti kao puko traženje zakloništa od nevoljâ svijeta nego prvenstveno kao obraćenje i dosegnuće sudbonosne točke preokreta — **turning point** — od koje počinje stvaranje nove zbiljnosti. S obzirom da je izvanjski svijet samo preslikavanje naše unutrašnjosti, ne možemo ga nikad ni učiniti boljim ako prije toga sebe ne popravimo. Za ideologiju **New Agea** revolucija je uvijek unutrašnja, duševna, duhovna i moralna, obavljena u nama sâmima, a ne ona izvanjska, društvena, politička, gospodarstvena ili oružana.

Bilo bi međutim pogrešno misliti da zagovornici idejâ **New Agea** ostaju trajno na razini solipsističke unutrašnjosti čovjeka. Naprotiv, u njoj vide samo bitno ishodište, ali ne i svo dohodište razvoja ljudskoga roda. U tom sklopu nova ideologija traži od svojih privrženika najprije duhovno opredijeljenje, ali također promjenjeni način življenja i drukčiji oblik zajedničkoga djelovanja. Mreža osobnih odnosa — **Network** — satkana je od duhovnih sila, ali ima posve stvarne posljedice.⁵¹ Društvena je preobrazba rezultat osobnoga pregnuća duše. Otud onda — obrnuto uzročnošću — promjene u oblasti zdravlja, odgoja, obrazovanja, rada i sustava vrijednosti. Novija kretanja ukazuju na sve veće značenje što se pridaje kulturnim, društvenim ili čak političkim sastojcima u ideologiji **New Agea**. Dok je naime u prvom razdoblju naglasak bio stavljen na učenje ezoterizma, spiritualnosti, humanističku psihologiju, nove terapije i holistički pristup zdravlju, dotle se danas ističe potreba jačanja društvene i političke svijesti. Zato su ideolozi **New Agea** postali skloni pripustiti i prisvojiti takve »neduhovne« društvene pokrete kao što su primjerice ekološki, feministički ili borbena mirotvorački. Drugim riječima, **Novo doba** ulazi u svoj završni pokušaj sinkretičkog i eklektičkog stvaranja ideologije, što savršeno odgovara stanju trećega — nihilističkoga — razdoblja postmoderne.

To je najzad bilo razlogom da se u naše vrijeme točnije teorijsko određenje **New Agea** učini potpuno nedohvatljivim. Preostalo nam je dakle samo nabrojiti njegove brojne sastavne dijelove. Pritom ispada da je u stvari riječ o jednom neobičnom viđenju svijeta koje je nastalo spajanjem najnovijih znanstvenih prinosa i drevnih poruka različitih mističkih tradicija,⁵² dotično usklađivanjem ideja modernih oporbenih pokreta sa zaboravljenim sakralnim vjerovanjima.⁵³ To će novo viđenje istodobno obuhvatiti istraživanja ljudskoga mozga i njegovih sfera, psihodeličke učinke, skrivene moći duha, tibetanski buddhizam, tehnike zena, kršćanski ezo-

⁴⁹ Fritjof Capra, *Die neue Sicht der Dinge*, u zborniku *New Age, Kritische Anfragen an eine verlockende Bewegung*, Düsseldorf, 1988, str. 19.

⁵⁰ Marilyn Ferguson, *The Aquarian Conspiracy*, London, 1981, str. 31.

⁵¹ Christian Schorsch, *Die New-Age-Bewegung*, Gütersloh, 1988, str. 66.

⁵² Jean Vermette, *Le Nouvel Age, A l'aube de l'ère du Verseau*, Paris, 1990, str. 207.

⁵³ Jean-Marie Schiff, *L'Age comique aux U.S.A.*, Paris, 1981, str. 18.

terizam, sufističku meditaciju, alternativnu medicinu, ekološku svijest, osjećaj svjetskoga zajedništva, spiritizam, mističku ekstazu, feminističku pobunu, reinkarnaciju, novu fiziku, hermetizam, mirotvorne pokrete, **spiritual healing**, akupunkturu, priznanje prava etničkim manjinama, makrobiotičku ishranu, okultizam, bioritam, **peak-experiences**, astralne teme, borbu protiv gladi, horoskop, planetarne političke projekte, čudesna ozdravljenja, erotičko umijeće tantrizma, dinamičku psihologiju, astrologiju, vegetarijanstvo, doticaje s vanzemalcima, šamanistička putovanja, arhaički kult prirode, iskustvo smrti prije smrti, otkriće primitivnih kultura, teozofiju, satanizam, **yoga** vježbe, otkriće magije, parapsihologiju i geodetske sile.

Neke se od nabrojanih sastavnica nerijetko izdvajaju da bi poslije same postale neovisnim ideologijama. Druge su pak i prije toga bile već dobro oblikovani svjetonazori. To je posebice došlo do izražaja u slučajevima raznih ekoloških pokreta. U početku su oni okupljali ljude koji su dobronamjerno kanili jedino spasiti prirodu od zagađenja, upropaštavanja i uništenja. Ubrzo se ta njihova ekolozijska zabrinutost pretvorila u ideologiju, a onda konačno u religiju. O tome se u zadnje vrijeme mnogo piše. Današnji je čovjek postao na religiozan način opsjednut ponudama ekologija. Jer za pristalice toga pokreta, moderno je društvo napravilo svoj iskonski i najveći grijeh kad se isključilo iz ekosustava. Ovdje religioznost ne znači ništa drugo doli povratak upravo tome ekosustavu, čime se misle razriješiti svi dosadašnji problemi svijeta.⁵⁴ Mnoga obilježja upućuju na to da je ekolozijska religija zapravo dvoznačna: trezvena u onome što zapaža, ali utopijska u onome što očekuje. Zato je prijeporna uvjerljivost poruka suvremenih ekolozijskih pokreta. Nekima se čine odveć lijevima jer su samo općenitijim jezikom preuzeli neomarksističku kritiku industrijske civilizacije, drugi vide u njima opasne konzervativce jer su okrenuti isključivo prirodi i prošlosti. Slično je i s feminističkom pobunom, koja još više od drugih, skriva svoje marksističke korijene. To je razlogom da uzima tipično postmodernistički izričaj neodređenosti: u javnim zahtjevima privlačno nejasna, a u prešutnoj oporbi uporno dosljedna.

No vratimo se idologiji **New Agea**. Osim religijskih, mirotvornih, ekoloških i feminističkih sadržaja u njoj je vrlo nazočno elitističko usmjerenje koje izjednačuje pozitivnu znanost s novom paradigmom. Tako je u Princetonu bila utemeljena cijela jedna interdisciplinarna škola fizičara, astronoma, biologa i kozmologa. Nadahnuti panteizmom i gnozom, ti znanstvenici naučavaju da ista svijest prozima jednako čovjekovu dušu i materiju. Svemir je dakle sastavljen i od svijesti.⁵⁵ Za **New Age** je međutim mnogo važnija druga skupina znanstvenika — fizičara, neuropsihijatarata, psihoanalitičara, filozofa i religiologa — što su nedavno upriličili dva plodna susreta u Cordobi i Tsukubiju. Ti zagovornici »nove paradigme« također zaključuju kako svijest nije skrivena samo u ljudskoj duši nego u svim bićima, uključujući prividno neživu prirodu sve do subatomske čestice. J. Charon piše o »mislećim elektronima«, a biolozi o »svijesti stanica«. Radi se o pomirenju najnovije iskustvene znanosti i tisućljetna iskustva o ljudskoj svijesti. Otkrivene su neočekivane podudarnosti između rezultata moderne fizike i tradicionalnih shvaćanja mističke filozofije. Tako F. Capra smatra da suvremeno znanstveno tumačenje međuovisnosti subjekta i objekta ili svakoga dijelka svemira između sebe najviše odgovara baš buddhističkom i taoističkom shvaćanju svijeta. Mnoge se spajaju istočnjačke mistike sve više mogu prepoznati u otkrićima moderne fizike. Te sličnosti — ponekad i istovjetnosti — dolaze zapravo od činjenice da je sav svemir cjelovit, jedinstven i između sebe nerazdvojivo povezan. Sve žive i nežive tvorbe sudjeluju na stanovit način u njegovu postojanju. Zato stare mistike i istočnjačke religije — koje su po svojoj naravi već panteističke — daju daleko bolji i razložitiji

⁵⁴ Hubertus Mynarek, *Ökologische Religion, Ein neues Verständnis der Natur*, München, 1986, str. 246.

⁵⁵ Raymond Ruyer, *La Gnose de Princeton, Des savants à la recherche d'une religion*, Paris, 1974, str. 35.

osnov za razumijevanje današnje holističke znanosti nego što to čini naša zapadnjačka kartezijska slika svijeta.

Iako je postalo gotovo pravilo da se pokret **New Agea** svrstava u područje novih religija,⁵⁶ očito je na djelu zametak ideologije postmodernoga društva. Možda će s vremenom ta ideologija potpuno izgubiti prvobitno ime i vezanost uz religijski pokret **New Agea**, ali joj se sastojci sigurno neće odveć promijeniti. Sinkretična smjesa znanosti, drevnih vjerovanja, mistike i terapeutskih umijeća zacijelo ostaje. Tko dublje ne poznaje mentalitet postmoderne — o čemu smo ranije više napisali — taj doista ništa neće uspjeti razumijeti od onoga što naučava nova ideologija. Kad se sažmu bitnosti i oljušte sporednosti, onda je ideologiju **New Agea** moguće sabrati — kako to čini J. Verette⁵⁷ — u pet poglavitih oznaka:

- **holistička**: stvari su shvaćene u povezanosti između sebe, pa skupa čine jedno veliko Sve u kojemu je svaki dio u uzajamnu međudjelovanju s drugim dijelovima; makrokozmos i mikrokozmos su dakle podudarni i ista ustroja.
- **ekologistička**: Zemlja je jedna živa zbiljnost, razumna i osjetljiva na čovjekovu nježnu pažljivost, ali i na njegovu surovost uništavanja.
- **androginička**: obistinjuje se jedinstvo ženskosti i muškosti u svakom biću.
- **mistička**: traži se nazočnost svetoga u svakoj stvari i u svakome trenutku svakidašnjice.
- **planetarna**: pozvana je svaka osoba, ostajući svejedno ukrijejena u svojoj mjesnoj kulturi, da se otvori planetarnim dimenzijama njezine pripadnosti golemu tijelu čovječanstva.

Postalo je na kraju uobičajeno da se ideologija **New Agea** podvrgne oštroj teorijskoj kritici, za što ima jamačno dostatno povoda. Stoga je u velikoj modi neko preuzetno podcjenjivanje svake njezine tvrdnje, premda bila i istinita. U tome se ide toliko daleko da jedni kritičari pokret **New Agea** shvaćaju kao opasnu apostaziju ili čak demonizam,⁵⁸ dok drugi u njemu hoće vidjeti oživljavanje nacističke poganske mitologije,⁵⁹ što su svakako pretjerano jednostrani sudovi. Valja se dobro čuvati od pridavanja neprimjereno velike uloge teorijskoj kritici uopće. Jer kritika je svake ideologije — pa i najopravdanija — uvijek neuspješna. Ona naime tek izvanjski dira problem i ne pogađa u živo tkivo misaona sustava. Ako jedan naraštaj nije naučio onda je to sigurno naš da ideologije ne iščezavaju od prigovora nesuvislosti što im se upućuje nego od unutrašnje istrošenosti i promašenosti. Razlozi ovdje malo vrijede jer izvori izopačenja nisu u zabludama već u naopakoj logici cijelog ideološkoga pokreta. Kritika još nikoga nije promjenila, učinio je to samo povijesni neuspjeh i promašaj jedne ideologije. Sjetimo se sudbine nacizma ili komunizma. Nitko ih nije dokrajčio dok se u sebi nisu — od posljedica nesmislena i bezobzirna djelovanja — urušili. Ideologije dakle nikad ne umiru od izvanjskih uzroka nego uvijek — ako se tako može metaforički reći — same sebe ubijaju.

To na poseban način vrijedi za ideologiju **New Agea** jer ona u načelu ne može uvažiti nikakve razloge kad uopće od njih ne polazi nego od ravnodušnosti prema svakom razlogu uopće. Ništa čudno kad se znade da izrasta iz **humusa** postmodernosti: privatnosti, sebičnosti, hedonizma, osobne slobode, osamljenosti, nedruštenosti, sinkretizma, dijalektike oprekâ, ira-

⁵⁶ Massimo Introvigne, *Le Nuove religioni*, Milano, 1985, str. 379—408.

⁵⁷ Jean Verette, *Le Nouvel Age, A l'aube de l'ère du Verseau*, Paris, 1990, str. 171—172.

⁵⁸ Constance Cumbrey, *The Hidden Danger of the Rainbow, The New Age Movement and our Coming Age of Barbarism*, Shreport, 1983, str. 268.

⁵⁹ Marie-France James, *Les Précurseurs de l'ère du Verseau*, Montréal, 1985, str. 139.

cionalizma i narcizma. S obzirom da je teorijska kritika tipično prosvjetiteljska kategorija postmodernistička ideologija **New Agea** povijesno uvijek dolazi poslije te kritike, pa je njezini učinci nikad ne dohvaćaju. Druga je stvar što se tek uvidom u ponašanje zagovornika te ideologije može barem približno odrediti stupanj njezine moći i čvrstoće, ali rasapa i klonuća, što je međutim jedva izvedivo bez pomoći najnovije hermeneutičke i fenomenologijske filozofije koje su — da stvar bude do kraja zamršena — upravo neotuđive sastavnice postmodernosti. To je poziv na prihvaćanje posve novog načina razmišljanja koji će biti moguće dostići jedino poništenjem besplodnosti izbora između prihvaćanja i odbacivanja ideologije **New Agea**.

Sad pak dolazi ono najzanimljivije. Sva ta brojna obilježja ideologije **New Agea** nose u sebi neskrivenu oznaku gnostička učenja. Postoji dakle bjelodani gnostički ustroj i gnostička narav shvaćanja **New Agea**,⁶⁰ što poslije svega iznesenoga ne bi trebalo iznenaditi, posebice kad se sjetimo da smo isto gnostičko ishodište susreli u tako različitim pokretima kao što su socijalistički feudalizam, postmoderna i nova religioznost. Jednako svakoj drugoj i moderna gnoza — oličena u idejama **New Agea** — želi dostići jednu višu i odličniju spoznaju koja nadilazi obično i redovno ljudsko znanje. Odatle pokušaji — u suvremenoj znanosti i društvenim pokretima — da se otkrije dublje viđenje svijeta od onoga što je dano u dosadašnjim spoznajama. Jer, moderna je znanost bila rascijepana, raskomadana i raspadnuta u dijelove — svojom specijalizacijom — pa je novo postmoderno i holističko učenje želi vratiti izvornu jedinstvu. Ako je čovjek cjelovito biće, onda takvo mora biti također njegovo znanje o sebi i svijetu. Znakovito je u svemu tome da je sasma istorodna težnja poticala nekad i ideologiju gnoze da pokuša dosegnuti jedno takvo sveopće sjedinjujuće i sjedinjeno znanje.

Iz svega slijedi da postoje neobično upadne, ali očite podudarnosti između brojnih pojmova u modernoj znanosti — osobito u fizici, kemiji, biologiji, kozmologiji — i svjetonazorskih predodžbi što su ih brižljivo izradili stari gnostici. Tu spadaju problemi podrijetla, odnosa duha i prirode, života i neživoga, stvarnoga i apstraktnoga.⁶¹ U novoj je znanosti u optjecaju pojam **holona**, koji napadno podsjeća na gnostičke »eone«, žive čestice **plerome**, označene kao Sve. Ipak, najveća je posudba gnoze ideologiji **New Ageu** ona o središnjem značenju ljudske svijesti za osobni, zajednički i kozmički život. »Duhovna svijest« je u stvari »holistička svijest« koja spoznaje jedinstvo svega jer znade da tvori njegov nerazdvojni dio. S druge pak strane, to znači da sve što postoji jest zapravo svijest. Zato je zadnji temelj bitka uvijek svijest. Slijedom toga, čovjekovo se božanstvo sastoji u činjenicama da on već od rođenja posjeduje i nosi u sebi vječnu iskru svijesti, po kojoj se onda povezuje i srođuje s božanskim Sve. Otud potreba da se u nama ta iskra ponovno probudi jer su iskustveno i društveno »ja« učinili da se posve zaboravi. Posredstvom mnoštva metodâ — od **yoge**, **zena** i meditacije do raznih duševnih terapija i otkrića duhovnih moći u nama — pokušavaju pristalice **New Agea** vratiti natrag zalutala čovjeka — s ugašenom iskrom božanstva u sebi — kozmičkom jedinstvu. Nadilazeći u svijesti svoju osobnu ograničenost, on će biti u stanju uspostaviti raskinute niti s cjelovitošću božanske Energije koja kruži i podržava kozmičko jedinstvo.

I bez mnogo upućenosti u povijest religijâ svakome je odmah jasno da se ovdje radi o klasičnim temama drevne gnoze što su baš u ideologiji **New Agea** našli svoje novo utjelovljenje. Nije naravno riječ samo o gnozi kao svijesti i potrebi njezina proširenja nego prije svega o prepoznavaju u nama sâmima iskre božanstva i izvorišta božanske Energije koja oživljava sve-mir. Ta Energija — shvaćena kao potpuna svijest — budi se u pojedincu i povezuje ga s onim

⁶⁰ Hans-Jürgen Ruppert, *Durchbruch zur Innenwelt*, Stuttgart, 1988, str. 101.

⁶¹ Antoine Faivre, *Les métamorphoses d'Hermès, Cosmologie néognostiques et gnose traditionnelle*, u zborniku *Les yeux de chair et les yeux de feu, La science et la gnose*, Paris, 1979, str. 95—120.

kozmičkim Sve. Drugim riječima, svijest kao apsolutno znanje o vlastitoj božanskoj naravi čini najmanji zajednički nazivnik različitih tradicija gnoze.

Tome je širenju gnostička mentaliteta pogodovalo stanje u postmodernom društvu. Za dobro snalaženje u njegovim složenim uvjetima življenja ne treba posjedovati samo veći broj znanja o prošlosti ili sadašnjosti nego iznad svega »znanje o znanju«, što je tipični gnostički poziv na zadobivanje potpuna i cjelovita uvida u obzorje stvari. Od toga uvida treba onda očekivati da nam donese konačno oslobođenje od svih tjeskobâ djelomičnoga znanja i razbacanoga življenja. Tako su izričiti gnostički sadržaji na stanovit način već upisani u sâm sustav funkcioniranja društvenog poretka postmoderne.

Za razliku od elitističke, pučka se verzija ideologije **New Agea** — kako smo to prije pokazali — još čvršće svezala uz ezoterizam, skinuvši sa sebe znanstvenu oplatu. A suvremeno sve točnije određenje ezoterizma otkriva — na iznimno razvidan način — njegovu istovjetnost s gnozom.⁶² U ezoterizmu se naime radi o ulasku čovjeka u sebe, dotično o njegovu unutrašnjem putu koji prolazi kroz spoznaju — gnozu — da bi dopro čak do osobnoga prosvjetljenja i spasenja.⁶³ Cijela se tehnologija ezoterizma okreće oko čina osobite soterološke spoznaje. Time dolazimo do izjednačavanja djelatnosti ezoterizma s gnostičkim pothvatom — da tako kažemo — epistemološkoga spasenja. Ezoterizam i gnoza postaju praktički istoznačnice. Jer, ezoterizam teži — kao i gnoza — tajnoj spoznaji višega reda i postignuću učinka u kozmičkom prostoru duha.

Tako su se elitistička i pučka verzija ideologije **New Agea** u završnici našli na posve istome putu i ispostavile kao nedvojbene gnostičke tvorbe.

Zaključak

Budući da misaoni sustav **New Agea** samo suvislo zbraja sva obilježja postmoderne i zaključuje njezin povijesni krug, ne mora nas iznenaditi što u isti mah ponavlja — u zaoštrenom i zgusnutom izrazu — sve teme stare gnoze. Mnogo je međutim važnije upozoriti na to kako sve moderne ideologije — socijalistički feudalizam, neoliberalizam, postmoderna i nova religioznost — međusobno povezuje upravo njihovo zajedničko gnostičko stajalište. Zato psihologijski optimizam »proširenja svijesti« nije baš daleko od posvemašnjeg »osobnoga oslobođenja« postmoderne ili eshatološke »gospodarske revolucije« marksizma, premda je sad ishodište premješteno iz područja materije u oblast svijesti. U svakom slučaju, za istinski religiozna čovjeka — koji vjeruje u transcendentno — nije prihvatljiva ni tvrdnja o mogućnosti uspostave tehnološki savršenog društva, ali niti ona o mogućnosti ostvarenja savršenog stanja svijesti. Između jedne i druge svjetovne utopije zapravo nema razlike, makar spominjanje svijesti može nekoga lako zavarati.

Možda se na poprištu povijesnih mijena sprema nadolazak jednog »izvrnutog« marksizma, koji u središtu svojega zanimanja ne stavlja više promjenu proizvodnih odnosa nego promjenu ljudskih svijesti, ali opet naivno i opasno vjerujući da se može napraviti — iako drugim sredstvima — potpuno novi i savršeni čovjek svijet. A poznato je da su nam više nevolja prouzročili fanatici savršenoga svijeta nego sva nesavršena ljudska bića, što je uostalom neprijeporna i sržna istina kršćanstva. Suprotno tome, projekt radikalne promjene paradigme pripada gnozi, pa se u odnosu prema spomenutu izboru obavlja razdioba između kršćanske nade i gnostička samospasenja.

⁶² Jean-Louis Schlegel, *Née-ésoté et modernité*, u zborniku *Christianisme et modernité*, Paris, 1990, str. 275.

⁶³ Antoine Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, 1986, str. 14.

Idući još dublje u prosudbu, dopušteno je ustvrditi kako ta naravna težnja »palog« i »grešnog« čovjeka za savršenstvo — koje će biti postignuto isključivo vlastitim moćima — ima svoj daleki arhetipski uzor u kušnjama Adama u rajskom vrtu Edena. Prvi se čovjek bio naime ponadao da će smijeti jesti plodove sa svih stabala iz rajskoga vrta, što je simbol savršenstva potpune slobode. Bog je međutim odlučio drugačije, pa se napast samodovoljnosti već tada jasno iskazala: kad budete jeli zabranjeno voće otvorit će vam se oči i bit ćete kao bogovi koji razlučuju dobro i zlo (Post 3,2—6). Stoga je u kršćanstvu prvi grijeh oholost — **hybris** — a ne putene nastranosti. U toj duhovnoj napasti da se priklonimo čovjekoboštvu — **critis sicut dii** — a ne Bogočovještvu leži svako kasnije gnostičko opredjeljenje.

Zato otpada prigovor koji je trajno lebdio neizgovoren tijekom cijelog našega raspravljavanja: nije li svodenje na gnozu svih zbivanja u području moderne ideologije — od socijalističkog feudalizma do postmoderne, nove religioznosti i **New Agea** — samo još jedan od onih dopadljivih, ali neplodnih redukcionizama što inače opsjedaju čovjekovu nesmirenu dušu, volju i razum? Zacijelo ne, jer je napast prihvaćanja gnoze neka stalna i neuklonjiva ponuda ljudskome rodu, čija su brojna povijesna ostvarenja — što se susljedno pojavljuju — samo slučajna očitovanja istog temeljnoga gledišta. Ta je gnostička napast opasnija od svih ostalih jer je napast **par excellence** — skolastici bi rekli da je naravna — koja sažimlje sve druge. Dapače, kako misli teologija, gnoza je zapravo jedina religija koju ljudski rod može živjeti kad je odalečen od Boga. U tom smislu prihvatanje gnoze nije još izbor nego stanje u kojemu se svaki izbor tek može početi obavljati.

Na koncu recimo kako pojava ideologije **New Agea** ovdje ništa ne uspijeva promijeniti, jer ona u društvenoj stvarnosti još više ubrzava rasap iz trećeg nihilističkog razdoblja postmodernosti. Vidjeli smo da ne samo socijalistički feudalizam nego također i društvo postmoderne sadrže razgovjetne crte starih gnostičkih sustava, te se konačno zato i razgrađuju. A upravo ideologija **New Agea** hoće postići nemoguće: **da taj svijet koji se zbog gnoze doista raspao ili je u stanju raspadanja ponovno obnovi, ali i ovaj put posredstvom gnoze**, čime se na spektakularan način potvrđuje sva uzaludnost obećanja iz zemaljskoga raja: **eritis sicut dii**.

Po sebi se razumije da je u našem razlaganju bila riječ jedino o tijeku vladajućih ideja u suvremenom društvu, a nikako o tjeskobi osobnih ljudskih izbora i njihovoj božanskoj tajni. Uostalom, o idejama se može uvijek slobodno suditi, dok bi o bližnjima trebalo barem šutjeti ako im već ne možemo oprostiti što su od nas tako različiti.

SOCIALIST FEUDALISM, POSTMODERNISM AND CHARISMATIC RELIGIOSITY (PART TWO)

JAKOV JUKIĆ

Split

In part one of this work a description of the contemporary society's development had been given moving from socialist feudalism and its downfall to the emergence of neoliberalism and postmodernism. Presently included in this social context is a description of the development of religiosity. Socialist feudalism is well suited by collectivist popular religiosity and its typical features. Postmodernism first brought forth charismatic religious belief expressed in the qualities of emotionality, material existence, irrationality, free choice in community and ecumenicity. Later, appearing in that same postmodern climate was individual religious belief which has slowly and with many of its runners reached nihilist religiosity. This sacral nihilism is manifested in apathy, indifference, emptiness of the short-lived and in the spectacularization of the experience of the sacred. It has been none other than the New Age movement that attempted to gather together all these scattered postmodern ideas and find justification for the society of individualism and privacy.

Finally, it turned out that the ideology of gnosis is present in all forms of today's society — from socialist feudalism to postmodernism and the new religiosity — of which the New Age movement is an extension. That is why this new ideology enterprise attempts the impossible: to renew by means of gnosis, again, the world which fell apart or is falling apart due to gnosis, and this cannot result in anything else but a quicker downfall which has already begun in the third nihilistic postmodern period.