



Studije

Izvorni članak UDK 2: 17.022.1: 316.3

Esad Ćimić, Zagreb

Religija, vrijednosna usmjerenost, mladi

I.

Ako kanimo pristupiti religiji iz sociološkijske perspektive, odnosno ako pokušavamo objasniti religijske fenomene ne uzimajući u obzir djelovanje nadnaravnog, mi, u biti, pretpostavljamo da je religija do kraja humani fenomen, čiji se uzročnici gotovo u cijelosti mogu naći u povijesno-prirodnom svijetu. Sociologija religije, nedvojbeno može značajno doprinijeti objašnjenju religijskog doživljaja, premda se on odvija u psihičkom području koje nije pristupačno sociološkijskoj analizi. To joj polazi za rukom kada utvrdi odnose između nekih elemenata toga doživljaja i okvira društva. Njezin mnogo značajniji zadatak zacijelo je da doprijeći do niti koje povezuju višestruko religijski fenomen u, načelno, svim dimenzijama sa svjetovnim uvjetima njegova nastanka i postojanja. Ona se začinje u trenutku kad se javlja priopćenje religioznog doživljaja drugomu, odnosno gdje počinje njegovo prenošenje na drugoga. Poslije toga ona slijedi sudbinu ovih pradoživljaja na crti transpozicije na drugoga posredstvom dogmatskog kristaliziranja (u formule vjerske pouke) do organiziranja superstrukture (organiziranih religioznih zajednica, crkava). Kad bi religiozno produktivan čovjek, kao što je primijetio Durkheim, svoj doživljaj zatomio u sebe, sa stajališta sociologije ne bi postojao značajan povod da se tim doživljajem bavimo. Sociologija religije, svedeno, zaokupljena je procesima prenošenja, rasta i promjene tog doživljaja, iznova skrbeći da otkrije moguće njegove uvjetovanosti određenom društvenom strukturom. Znamo iz literature da u *mističkoj* fazi religija nije sklona, pa čak svojim nositeljima, niti sposobna doživljaj priopćavati drugima, jer se intenzitet tog doživljaja ne podaje primjerenom opisu. Kad je pak doživljaj u *proročkoj* formi, koja je, dakako, kudikamo socijabilnija, onda se takve mogućnosti proširuju. Ona se, međutim, uspostavljaju tek tada kada se individualnom socijalnom doživljaju priključuje socijalni motiv, a to će reći kad vjernik pokušava sebe učiniti razumljivim drugim ljudima – uvjeriti ih, poučiti, animirati ih za aktivnost. Tada doživljaj postaje, kao što kažu teolozi, *vijest*. A to pak znači da više ne djeluju neki izvorni religijski motivi, nego je on izložen – i kada to neće – djelovanju zemaljskih snaga i motiva.

Religija se ne može objasniti njom samom, ali se još manje može objasniti ako se to potpuno isključiti. Uostalom, sigurno je da moderni sociolog pristupajući istraživanju religije želi što više saznati o društvu u kome religija, svakako, ima određeno mjesto. Teolog, primjerice, promatra svaku relevantnu pojavu kao da je uvjetovana apsolutnom i mističnom moći; ne bi se

moglo reći za sociologa da ispituje svaku pojavu *kao da* je ona do kraja i bez ostatka potpuno uvjetovana socijalnim čimbenicima. Svijest o ograničenosti metodâ mora biti prezentna, ali *interakcija* ostaje središnji pojam u sociološkom pristupu.

Po svojoj unutarnjoj strukturi religija sadrži korijen nade, a ta je nada nešto što magično privlači ljude koji su, možebitno, iskusili doseg svjetovnih odgovora s kojima su, možda, najprije bili očarani, pa – u mjeri u kojoj ih ta opsjednutost napušta – razočarani. Iskoračujući u *transcendentno*, ona ne zaboravlja da pruži neke odgovore na *ovozemaljsko*. Tu se, zapravo, nalazi njezino klizište; ako uplitanjem u ovozemaljsko religija ne zadovolji ljude, mnogi od njih iskazuju nagnuće k napuštanju i transcendentnog. Zato su u pravu Rodney Stark i William Sims Bainbridge, kada religiju određuju

»... kao sustave općih pojmova na pretpostavkama nadnaravnog. Nadnaravno se odnosi na sile iznad ili izvan prirode, koje mogu poništiti, promijeniti ili zancemariti fizičke sile...«¹

Jednako tako, religija ima imanentnu prednost jer nas opskrbljuje s nadom i pomiruje s odgađanjem zadovoljenja. Ona može, štoviše, djelovati i kao sedativ za potištenost i nesigurnost, jer nas pobjedonosni *ego* snabdijeva povjerenjem u čovjekove snage koje u njemu drijemaju. Vjera kao socijalna snaga jest volja, emocija, misao. Kao takva, ona će teško utrošiti sebe. Religijske linije tijeka su u mnogo čemu nesumjerljive: čovjekova iskustva mogu ih izbaciti na površinu, sužavati ili proširivati, ali ona nikada ne proizvode izvornu religiju. Trenutačna djelovanja i odnosi, obojena interesima i ispunjena emotivnim nabojem, mogu utjecati na tip religioznosti, ali nikako nisu njezin posljednji, egzistencijalni korijen. Mijenjajući sebe, vjernici mijenjaju i svoga Boga, što je najdublja forma odnosa između društva i religije. Konflikti unutar *ega*, bilo u odnosu na religiju ili u odnosu na društvo, proizvode posebnu energiju. Postizanje sklada unutar sebe postaje uvjetom za perfekcionistički zahtjev spram društva. Transcendiranjem društvenih okvira čovjek izrasta u samosvjesnog, aktivnog pokretača samorazvoja.

Svjedočenje duboke emocije paralelno je izražajnoj ekspresiji i korespondira sa sposobnošću da se dijeli iskustvo s drugim medijima – tekstom, zvukom, linijama. Ako bude sabiralište za skladnu interrelaciju različitih sadržaja, uzmogne li ostati duhovno gipka i osjetljiva na inovacije koje, doduše, ne treba slaviti, ali valja uvažavati – religija može imati blistavu izvjesnost.

Mada izgleda metodologijski nekonzistentno, čini mi se zasnovanim i otkrivalački plodnim poći od pretpostavke da je moguće proučavanje *svih* slojeva religije, i to tako što ćemo pokušati pronaći ono u *prirodi* društva što je potaknulo, ako ne i determiniralo dotični element u određenom sloju religije, što je ono koje (eventualno) u društvu djeluje na održavanje i podržavanje tog elementa, i *vice versa*: kako taj element utječe na neki dio društvene strukture ili, pak, na društvenu strukturu u cjelini. U tom smislu držim da je neosnovano tvrditi kako bitni izazovi za sociologiju religije dolaze *izvan nje*, pod uvjetom da nije riječ o pozitivistički usmjerenom sociologiji religije koja opravdava postojanje »kineskog zida« između filozofije, na jednoj, i sociologije, na drugoj strani.

Odustajući od toga da se pita postoji li Bog, sociolog religije postavlja jedno drugo pitanje: ako ljudi stvarno vjeruju u Boga onda sociologa uvijek zanima bar dvoje: (a) što je u društvu uzrokovalo da ljudi imaju baš takvu predodžbu Boga kakvu imaju; i (b) kakve su posljedice tog vjerovanja na njihov individualni i društveni život. Drugim riječima, sociolog religije utoliko je

uspješniji ukoliko je svjestan ne samo vlastite ograničenosti (što je teže!) nego i ograničenosti metodâ i teorijskog dosega znanosti kojom se bavi. Naime, religijsko vjerovanje i praksa primarno su upućeni prema nadiskustvenoj realnosti; subjektivno stanje mišljenja, imaginarna stvorenja i objekti (bog, duhovi) i transcendentalni završetak (besmrtnost). A bitno obilježje tih objekata jest njihova iskustvena neuhvatljivost: ne mogu biti promotreni izravno nego samo preko simbola.

Jer, čovjek ne otpočinje, kao što je lucidno primijetio Karl Rahner, sa spoznajom svijeta kao neke unaprijed dane stvari, nego s nečim što je i *metafizički* i *historijski* priređeno. Metafizičko, dakako, ne može a da ne nosi niz predempirijskih stavova od kojih se polazi kao od općevaljanih, koji se u partikularnom iskustvu na koje smo upućeni mogu samo dijelom verificirati, ali i to iskustvo u svojoj načelnoj iscrpnosti nikada ih ne može dokazati. Otuda je čovjekova slika svijeta, sa svojim metafizičkim pretpostavkama, svagda i *povijesnog* karaktera, budući da on u svakom trenutku osvaja prostor vlastitog bivstvovanja. Znanost živi od spoznaje koja je u isti mah i *ograničena* i *otvorena*, dok teologija živi upirući pogled »u svjetlotamu božanskih tajni«. Znanstvenik se, uspostavljajući ove tako potrebne distinkcije, ne predaje jednostavno u okrilje neplodne skepse, nego smisao svog ljudskog trajanja i aktiviteta vidi u proširenju povijesnih okvira ljudske egzistencije. Tako, primjerice, sociolog dovodi u vezu religijske predodžbe s ulogom i položajem čovjeka u društvu, pokušavajući otkriti sukladnost *tog* položaja i *tih* predodžbi.

Sve se ovo, *mutatis mutandis*, odnosi na sve društvene znanosti. Na djelu je jedan protuslovan proces: usvajajući, primjerice, standardni jezik klasične sociologije, sociolog se iznova trudi – u nastojanju da otkrije sve nijanse usloženih društvenih odnosa – oblikovati novi, adekvatniji pojmovni aparat. On, pritom, ne treba prenositi mehanički termine iz drugih znanstvenih disciplina, filozofije, pa i književnosti, nego se treba truditi – koristeći se njihovim terminologijskim blagom, ne trudeći se da bi pojmove po svaku cijenu transformirao u metafore, nego metafore »operacionalizirao« – da bi ih prigotovio za proširenje svog pojmovnog aparata. Tako se, ja bar mislim – sociolog može služiti i pojmovima kao što su transcendencija, nad-osjetilno, nad-društveno, nad-prirodno itd., ali pod uvjetom da pokuša utvrditi jesu li uspostavljeni društveni odnosi utjecali na osebujan sadržaj ovih pojmova, da li ih oni bitno ili periferno determiniraju ili, pak, ove misaone konstrukcije nemaju nikakve veze sa socijalnim miljeom.

Što se pak tiče metodâ, teško da se može govoriti o bilo kakvim bitnim inovacijama. To su odjeci krize same sociološke teorije koja ne može a da se ne odrazi na – ma koliko virtuozne – tehnike istraživanja. Raspolućenost između teorijskih i empirijskih aspekata istraživanja odražava se tako što u mnogim studijama domaće sociologije religije, teorijski, a zatim i metodologijski dio figuriraju gotovo posve odvojeno, a empirijski istraživački uvidi samo se verbalno pozivaju na tu svoju teorijsku »situiranost«. Religijski je fenomen, doduše, izazov metodologijskoj razuđenosti. Da bi se tom izazovu udovoljilo potrebno je, uz klasična sociološka znanja, posjedovati sposobnost sociološke imaginacije.

1

Rodney Stark i William Sims Bainbridge, *A Theory of Religion*, Peter Lang Publishing Inc., New York 1987., str. 8.

Što ima više teorija u pristupu ispitivanju religije, možemo reći da se u sociologiji sužavaju mogućnosti da ona (p)ostane funkcija ideologije. I premda se treba radovati bogatstvu teorijskih pristupa, njihovo je postojanje istraživački plodnije u onoj mjeri u kojoj su se one, solidno teorijsko-metodološki utemeljene, i u iskustvenom istraživanju provjerile. Uz svo poštovanje digniteta svake teorije, one se ne mogu stavljati *apriori* u istu ravan, jer se u »praksi« znanstvenog rada provjerava stupanj njihove misaone plodnosti. Tako, primjerice, dijalektička sociologija svojim misaono razuđenim pristupom podrazumijeva, a nipošto ne isključuje: funkcionalno-strukturalistički, fenomenologijski, itd., prilaz. U tom ozračju ona se misli kao *jedinstvo* društvenih znanosti. I *vice versa*: unutar svakog od spomenutih teorijskih stajališta ne uključuje se, nego isključuje *povijesna* dimenzija, nerijetko *dijalektički* pristup i slično. Inkorporiranjem povijesne dimenzije, mi pravimo duhovni spoj univerzalnog i konkretno-povijesnog, čime uspostavljamo utemeljen kriterij samih teorijskih doprinosa. Otuda je odsustvo ove dimenzije, posredstvom strogog odvajanja *logičkog* i *povijesnog*, u činu vrednovanja različitih teorija nešto što nam doduše može donijeti bogate darove u analitičkom promišljanju, ali nam i uskratiti rezultat duhovne sinteze na čijoj će se pozadini i sama logika djelatnije uposliti. Postoje ipak teorije koje, subsumiranjem drugih teorijskih dosega, otklanjaju sebi imanentne slabosti, ali ne dovode u pitanje svoju autonomnost. Uostalom, svaki se znanstvenik odlučuje za stanovitu teorijsku orijentaciju, ne samo nošen nekim izdvojenim logičkim razlozima nego i spoznajama da se upravo *ta* teorija u dosadašnjem znanstvenom istraživanju pokazala koliko-toliko plodnijom od drugih. Izbjegavajući da se odredi bilo za jednu od njih, ili pak da prihvati sve, znanstvenik će se naći u situaciji »organizirane« konfuzije. Bojim se da razdvajanje i suprotstavljanje logičkog i povijesnog, što je postalo manirom mnogih domaćih sociologa, dovodi svakog poslenika u znanosti upravo u misaono neplodnu situaciju.

Još su prostranijeg djelokruga konzekvence kojim smo zatečeni ako previdimo *dijalektičko* promišljanje istraživanih fenomena. Time se lišavamo prodora da otkrijemo mnoštvo finesa, čak i u onom što nam je relativno dostupnije zahvatu. To se, zacijelo, još više odnosi na uskraćivanje »provokacije« onih »pojavnosti« koje su zapretane u dubini latentnih struktura.

Zato uvodim pojam religije *per se* i, ma koliko mogao ići »u prilog« neutemeljenom, čak zlorabećem korišćenju religije, ovo mi se čini dragocjenim iz perspektive otkrivanja onih funkcija što su imanentne, značajne komponente religije, da bismo se, odričući ih se, onemogućili u mnogim prodorima u samo zamršeno tkivo religije. Jer, ne mogu se konkretne povijesne situacije u obzoru aktualnog promišljanja, ma koliko bile bremenite radikalnim promjenama, uznositi na razinu ontologijskog, metafizičkog, izvanvremenskog, transpovijesnog. Ali i obrnuto: ne mogu se neki metafizički, transcendentni, nadempirijski aspekti, jednostavno svoditi na društveno-povijesno, bez obzira na to što se oni preko njega, možebitno, posreduju. Religijsko iskustvo, ma koliko obremenjeno nanosima prinude tradicije, osuđeno je trpjeti istrošenost dijakronije. Otuda izrasta problem, kao što je primijetio Michel Meslin, vremenske istrošenosti koja nagrizava različite načine *izražavanja* svetog. Modificira li to – ovako ili onako – duboko objektivnu viziju koju ljudi posjeduju o sakralnom? Promatrano kroz dijalektičku prizmu, upućeni smo na oslonac psihološke znanosti kojom se suptilnije objašnjavaju načini iskazivanja svetog i pružaju sredstva da se shvati bogat registar

njegovih varijacija. Dovodeći ih u vezu egzistencijalnim posredstvom poimanja njihove interferencije, dovodimo ih u prisnu vezu s ljudskim ponašanjem. Tako će pred očima istraživača izroniti – svjesno ili nesvjesno, individualno ili kolektivno – slika reprezentativnih simbola kao svjedočanstava snova povijesnog čovjeka. Intervencijom analize sakralno-proživljenog, te arhetipskog i nesvjesnog znanja, proširuju se uvidi sociologa dragocjeni za otkriće dijalektičke igre vidljivog i skrivenog. Tako se ispostavlja da bit religijskog fenomena ima svoje ležište u općem, a ne u pojedinačnom proživljavanju osebnih iskustava.

II.

Uvodeći razlikovanje *vrijednosti* i *vrednota*, koje su se do sada uporabljavale sinonimno, čini mi se da nudim dodatnu mogućnost za jasnije i preciznije promišljanje vrijednosnog sustava. Naime, vrijednosti su više »uprljane« zbiljom, imaju – i kada to »neće« – u sebe unesene interese, iako su oni više skriveni nego vidljivi. Kad je govor o vrednotama, onda njima prilazim kao idealnim tipovima u veberovskom smislu. One su nedostignuta paradigma na koju prislanjamo vrijednosti i procjenjujemo stupanj i obujam njihove realizacije. To je pulsirajući proces u kojem participira i tjelesno i osobno, i kulturno i društveno. Otuda mi se čini razložnim izbjegavati lociranje vrednota bilo u *subjekt* (čovjeka), bilo u *objekt* (u čovjekov svijet). One svagda »lebde« između subjekta i objekta, udahnjujući smisao čovjekovoj egzistenciji.

Premda to može izgledati eklektično, ne mogu se oteti navadi da ljudsku prirodu tretiram i kao dobru i kao zlu, smatrajući da u njoj drijemaju obje mogućnosti. Dakle, zlo nije samo odstupanje od dobra, kako zamišlja antropološki optimizam. Pođe li osobi i skupini za rukom uspostaviti vlastitu biološku, duševnu i duhovnu ravnotežu, za taj uspjeh ona mnogo duguje sustavu vrednota, kao i što taj sustav iznova dobiva duhovne impulse iz spomenutih silnica. Još konkretnije, primjerice prema kršćanstvu, usadenost moralnih zakona ne stoji nepromjenjivo kako je dana čovjeku, nego se razvija u njemu s razvitkom uma, posredstvom kojega čovjek čuje glas Božji u sebi – savjest. Time se uspostavlja kriterij za razlikovanje dobra i zla u ovozemaljskom svijetu. Moralnost postaje karakteristična vrijednost pojedinca koja mu omogućuje da živi kao društveno biće, a počinje tamo gdje i kada čovjek svoju individualnost usklađuje sa zahtjevima zajedničkog života.

Promjene u ljestvici vrednota čovjeka spadaju među njegove osnovne duhovne komponente i ne ostaju bez utjecaja na svim područjima ljudskog življenja i djelovanja. Znanosti preostaje racionalno-iskustveno utvrditi koja je ljestvica vrednota trenutačno dominantna u društvu. Primjerice: u predvečerje socijalnog preokreta koji je koincidirao s apsurdnim ratom od 1991. do 1995., sociološki smo utvrdili političku homogenizaciju nacija. Pogubno je – evo jednog vrijednosnog suda! – što je *svjetovni* nasljednik komunizma postao upravo – nacionalizam. I sve crkve, odnosno vjerske zajednice – dođuše neujednačeno – prihvatile su ovaj negativni izazov, koji se sve više unjedrio u tkivo društvenih skupina i pojedinaca. Kako to objasniti?

»Religijske ideje, dakle, određuju društveno djelovanje na dva načina: one mogu predstavljati *sadržaj* onoga što grupa ljudi pokušava činiti; i one mogu oblikovati ljudsku percepciju onoga što je u njihovu interesu.«²

2

Meredith B. McGuire, *Religion in the Social-Context*, Wadsworth Publishing Company, Belmont (California) 1992., str. 223.

Time se otvara prostrano polje utjecaja religije. To otuda što je ona aktivni element socijalne dinamike, koja je uvjetovana socijalnim procesima. Ispostavlja se da ona zaposjeda značajnu ulogu u stvaranju i učvršćivanju dane socijalne strukture. Dijelim mišljenje s onim sociolozima koji pokazuju nagnuće prema identificiranju religije u kome se nadilazi jedan segment – bilo koji! – odnosno iznova se insistira na cjelovitosti prilaza. Ovo pak proizlazi iz razloga što je

»... religijsko iskustvo... odgovor na poticaje koji predstavljaju aktivnu stvarnost viđenu kao božansko ili kao vrijednosno kreativno.«³

Drugim riječima, i umom i osjećajima i voljom, upravo kao integralne osobe, mi se uključujemo u religijsko iskustvo. Ono je odgovor na ono što se doživljava kao konačna zbilja; ne radi se o nečem pojedinačnom i omeđenom, već se radi o reakciji na ono »što shvaćamo kao potporu ili prilagođavanje svega što sačinjava naš svijet iskustava.«⁴ Uostalom, jedna je od provjerenih funkcija religije da

»... sakralizira norme i vrijednosti formiranog društva, održavajući dominaciju grupnih ciljeva nad individualnim željama i grupne discipline nad individualnim impulsima... Religija također obnaša ovu funkciju nudeći putove, često ritualne putove, kojima se *krivica može iskupiti* i pojedinac osloboditi njegove veze s krivicom i reintegrirati u socijalnu grupu. Dakle, religija sakralizira norme i vrijednosti, doprinosi *društvenoj kontroli*; opravdava utemeljenje društvenih obrazaca, tako pomažući redu i stabilnosti...«⁵

Uloga religije u domeni uspostavljanja i zaštite identiteta nije manje važna. Ona je posrednik u samorazumijevanju i samodefiniranju. Ona je oslon u određivanju osebnosti pojedinačnog čovjeka, onoga po čemu on jest to što jest i što ga razdvaja od svih ostalih. To joj je pak moguće zato što je njezino polje djelovanja bezgranično, a budući da je postala i ideal te, u istih mah, društveni fenomen, ona nosi – doduše više potencijalno – inovatorski naboj, koji nije pošteđen ranjivih mjesta upravo u području fokusiranja interesa. Religija, međutim, ne može ni blokirati niti promijeniti evoluciju društva. Za crkvu, odnosno vjersku zajednicu, prije bi se moglo reći da osnažuje no što kreira veze zajedništva. E. Gellner oštromno primjećuje:

»U nju (religiju – E. Č.) se može ubrizgati *svaka* vrsta socijalnog sadržaja, prije svega *političkog*...« (kurziv – E. Č.)⁶

I religija i nacija raspolažu dovoljnim elanom i sugestivnim principima, što im omogućuje da se nameću svojim pripadnicima. Stoga nije neočekivano da se one, u mjeri u kojoj se druga udruživanja i opredjeljenja pokazuju nedostatnim, javljaju kao nezamjenjivi oslonci u potrazi za autentičnim vrijednosnim usmjerenjima. Njihov međudnos najbolje se vidi u tome kako, u pravilu, jedni te isti ljudi, slabeći vezanost uz neki, pohrle u naručje drugom fenomenu.

Već sam primijetio da u tim situacijama religija biva naklonjena transformiranju u nacionalno obličje. To je, dakako, povezano sa socijalnim čimbenicima koji taj proces potiču ili priječe. Nevolja je zapravo u tome što su neke religije u povijesnoj konotaciji više disponirane za takav proces, dok se druge tomu čak odlučno odupiru. Ishodište ovisi često o aktualnoj socijalnoj situaciji. Jasno je, primjerice, da je uvažavanje nacionalnog statusa Bošnjaka poduprlo odvajanje religijskog i nacionalnog, dok je njihovo spajanje u prethodnom razdoblju nužno usmjeravalo na pretakanje religije u naciju i – *vice versa*.

Primjer civilne religije (Bellah) plastično ilustrira spomenuto posredništvo i razvedenu interakciju. Kao simbolički sustav koji određuje ulogu i mjesto građanina u povijesti, prostoru i vremenu s obzirom na uvjete ultimativne egzistencije i značenja – ova religija može služiti kao pouzdan most prema nacionalnom. Ako je ona u prošlosti bila pretežito sredstvo iskazivanja nacionalnog protiv strane dominacije, dotična nacija može se razviti u moćnu formu suvremene civilne religije.

Vrela iluzornog optimizma nalaze se, često, upravo u pogrešnom percipiranju kako su promjene vrijednosti zaista na djelu u našoj svakodnevnici. Ovaj nesporazum vodi podrijetlo ili iz pogrešnog poimanja vrijednosti, ili iz pogrešnog shvaćanja promjena. U našem socijalnom miljeu to je često istodobno.

U opisanom ozračju i samo je postojanje konkurentskih vrijednosnih sustava u mnogo čemu prijeporno. Obično je riječ o pukom prizemljivanju vrijednosti i vještom prikriivanju golih političkih interesa između skupina koje su osviješćene u neučinkovitost vlastitih akcija. Ta se neučinkovitost može ublažiti, ako već ne i otkloniti zaogrtnjem u veo vrijednosnog obličja. Poprište se njihova sukoba u suvremenom društvu gotovo redovito smješta u političko područje, čime postaje razvidnim kakvi mutni motivi vode njihove agense. U svakom takvom slučaju prijeka je potreba znanosti da pokaže kako nije riječ o vrijednosnom sučeljavanju, nego o njegovoj simulaciji. Demaskiranje ovog procesa može biti početni impuls i, štoviše, potporna točka na uzlaznoj crti oblikovanja tablice izvornih vrijednosti.

Još je Hegel lucidno primijetio da ništa veliko u povijesti nije stvoreno bez strasti. Vrijednosti ne bi bile to što jesu ako ih ne bi ispunjavao emotivni naboj koji, dakako, varira u ovisnosti o socijalnoj situaciji i esencijalnim sadržajima koje one nose sa sobom. Sve dok se to zbiva na razini osobe, manje su mogućnosti da nosi obilježja što se iskazuju negativnim terminima. Kad pak to prijede u masu, pa se u njoj amalgamiraju vrijednosti i afekti, onda su ishodišta najčešće negativnog predznaka. Masa nije osviješćena u vlastite interese, odnosno njihovu legitimnost, i nisu joj prezentna sredstva njihove provedbe.

A, znano je, i put u pakao može biti popločan dobrim namjerama! To su trenuci kada probije podsvijest i kada izmiče individualna i društvena kontrola pred stihijom koja obesmišljava život i ukida bitne pretpostavke za uspostavljanje elementarne vrijednosne svijesti, one koja zaslužuje skromnu respektabilnost. Promatrano kroz sociologijsku prizmu, vrijednosne promjene i promjene unutar religije su, u pravilu, simultani a ne sukcesivni procesi. Nema izvorne religije bez vrednota i vrijednosti. Ako je tomu tako, onda je teško razlikovati između pokretača i sljednika u ovome procesu. Predmnijevam da je civiliziranije društvo velik poticaj za kvalitetne vrijednosne promjene, u kojima ne može ne participirati i religija. Jednako tako, vrijednosne promjene unutar religije mogu, prije ili poslije, imati odjeka u metamorfozi dominantnih vrijednosti povijesno-konkretnog društva. Na djelu je interakcija čija dinamika i doseg ovise o stupnju duhovnosti jednoga

³ Louis Schneider (ur.), *Religion, Culture and Society*, John Wiley & Sons, Inc., New York/London/Sydney 1964., str. 39–40.

⁴ Isto, str. 39–40.

⁵ Thomas F. O'Dea, *The Sociology of Religion*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs (New Jersey) 1966., str. 14–16.

⁶ E. Gellner, »A pendulum swing theory of Islam«, *Annales de Sociologie*, 1968., str. 5–14.

društva. Ova potonja zacijelo ne duguje isključivo religiji nego i filozofiji, umjetnosti, znanosti. Ma koliko bila razvijena, religija ne može zauzeti cijeli prostor duhovnosti *per se*, ali će duhovnost višeslojno shvaćena ostati bez nje krnja, nepotpuna.

III.

Meni se čini da je mladež, naša današnja – ne samo prema istraživanjima što se odnose na religiju – sklona jednom pluralizmu perspektiva, prihvaćanju raznih vrednota. Time se podupire stav da čovjek gradi svoj vlastiti svijet duhovnih tvorbi i istrajno se bori za njega, sve manje tražeći univerzalnu bit. Istodobno, a paradoksalno, kao da je u porastu broj ljudi kojima počinje smetati bogatstvo idejâ zbog toga što one, navodno, kultiviraju maštu koja, ojačana, intenzivira neizvjesnost. Ipak, usprkos posvemašnjoj socijalnoj krizi, mladi ljudi trude se produbiti i proširiti poznavanje ljudske sudbine, na crti neutažive potrebe za proširenjem okvira slobode. Sve se više mladež, bilo religijske bilo ateističke usmjerenosti, dijeli po jednoj drugoj osnovi, potiskujući u drugi plan religijsko-ateističku diferencijaciju. Govorim o razlikovanju s obzirom na nagnuće spram *autoritativnih* i *autoritarnih* ličnosti. U njihovu viđenju, one prve svjedoče o kvalitetama što se temelje na povjerenju u sebe i druge ljude. Nasuprot tome, za one druge znakovito je pomanjkanje tih kvaliteta, sklonost stanovitoj intelektualnoj formalizaciji, posezanju za političkom moći, čak primjenjivanje prijetnji. Kod teista je vidljiv porast *antiautoritarnosti*, i to upravo u onih koji su skloniji jednoj osobnoj, izvaninstitucionalnoj religiji. Oni sve više odbijaju pripadati bilo kojoj crkvi, pod motivacijom da crkve, često, svjedoče stanovitu izdaju religije. Sekularizacija u suvremenom društvu sve se više iskazuje kroz gubitak mitске dimenzije, a manje kroz poricanje transcendentnog. Tako često interpretacije koje mu izgledaju najviše prihvatljivim, pojedinac duguje ljudima do kojih najviše drži, koji su mu u mnogo čemu, navlastito na misaonom planu prihvatljivi. Mnoštvo meditacija koje nose osobni pečat često su pod utjecajem – a da toga njihov nositelj nije svjestan – obitelji, prijatelja, institucija i šireg društvenog okruženja.

Sekularno, nedvojbeno, biva usredišteno na one dijelove društva i kulture koji su, u biti, oslobođeni od pretpostavki nadnaravnog.

»Sekularizacija nije samo puka pojava na suvremenoj kulturnoj sceni već permanentan proces u svakoj religijskoj tradiciji. Rezultat, ipak, nije iskorjenjivanje religije, već slabljenje nekih zasebnih religijskih organizacija. Suprotstavljajući procesi revitalizacije i inovacije održavaju, općenito, religiju na životu.«⁷

Johnson je osnovano uspostavio suštinsku dimenziju stupnja napetosti između religijske organizacije i njezina okružujućeg sociokulturnog miljea. Kako se napetost povećava, religijska organizacija postaje sve više zatvorena, dok smanjenje napetosti, religijski organizam čini sve više izvorno crkvenim. To proizlazi otuda što napetost izrasta kao ekvivalent širokoj subkulturnoj devijaciji. Mada toga ne mora biti svjestan, svaki nositelj religije, upravo preko nje, oplemenjuje i ojačava vlastitu pokretačku snagu. Susret unutarnjeg bića s nečim što mu može biti izvanjsko, čak, s vremena na vrijeme, strano, u svojoj biti sadrži jednu novu mogućnost koja nastaje i održava se u napetosti psihe u odnosu na smisao, što je odsjaj križanja individualne i društvene egzistencije čovjeka. Težišnica religijskog angažmana ne mora biti značajna kad je govor o iskustvu vjerojatnoće transcendentalne

moći, ali ne može a da ne nosi izdvojen kvalitet emocija, usredotočenosti i elastičnosti koje silno boje konačna ishodišta. Tvaračke religijske snage korrespondiraju s poimanjem religijske objektivnosti, premda su one formirane *per se*. Sve to potvrđuje pretpostavku da su korijeni religije višeslojni i kompleksni, te da nije dopušteno nijedan od njih apsolutizirati. U tom misaonom kontekstu spasenje kao središnja traverza svih objavljenih religija ne treba locirati isključivo u onostrano, nego ga tretirati kao izlaženje ususret duhovnim čežnjama na crti realizacije duboke duhovne percepcije, čija se bit sastoji u unutarnjem naporu duše i njoj pripadajućeg Boga. Tek ako je postigla ispunjenost spasilačkog htijenja u zemnom tijelu, tek onda ispunjava uvjet trajanja izvan njegovih granica. Njezina lociranost postaje beznačajna, budući da je teško, čak i nemoguće u produbljenom meditiranju čovjeka uspostaviti s nekom diskriminacijskom oštrinom granicu gdje ona prestaje na zemlji i prelazi u transcendentno. Sigurno je da su modusi društvenog života izvorišta religije, ali ona po svom podrijetlu nije, kao što to na prvi pogled izgleda, jedinstvena građevina, budući da je konglomerat neizmjernog broja motiva, među kojim nije niti jedan, uzet zasebito, religija sama, ali to nije niti ako iz nje odsustvuje i jedan – bilo koji od njih. Nadilazeći vlastite korijene, oni poprimaju cjelovitu fiziognomiju religije da bi se napokon, srastajući s drugim »porođenim« motivima, oglasili kao posve nov model, bez izgleda da se vrati bilo kojoj pojedinačnoj formi, a da ne dovede u pitanje vlastiti identitet.

Ova nas cjelina ne priječi, nego naprotiv obvezuje da obratimo pozornost na ono što je središte, a to je – sveto. Uvijek sam se čudio protagonistima religije što su bili zabrinuti zbog, takozvanih, nadirućih procesa sekularizacije. Kao da im je ostala izvan vidokruga spoznaja da je izvorno sveto *a priori* zaštićeno i od najradikalnijih oblika sekularizacije. A ono je upravo, još jednom podcrtajmo, *sama srž religije*. Po svojoj izvornoj strukturiranosti i osebujnoj artikuliranosti, ono jednostavno nije locirano, uzneseno je na orijaške visine transcendentnih prostora, suviše je fluidno, satkano od najdelikatnije duhovnosti – svim tim otporno na najjače prodore sekularnih procesa. Zato, djelujući u svojoj »domeni«, sekularizacija, paradoksalno, može raditi u korist svetog, budući da ugrožava ili pak eliminira ono što je u religiji kao institucionaliziranoj vjeri rubno, efemerno.

Na uzburkani socijalni reljef i duhovnu dramu koja, sa svojim usponima i padovima, neprekidno pulsira – najviše su senzibilizirani mladi ljudi. Naime, dolazi period u zrenju mladosti kad se život prestaje doživljavati kao dječja igra u grupi i kada se počinju *drugi* doživljavati kao nositelji nerazumijevanja. To je teren za cvjetanje narcisoidnosti i gotovo mazohistički užitak zbog konfliktnih situacija. U mjeri postupnog svladavanja ovih prijetućih sila što ga sve više ispunjuju, mladi se čovjek paralelno oslobađa nesigurnosti i uspostavlja samopoštovanje. Bez obzira na to da li se vršnjaci nadilaze ili uravnotežuju, sva istraživanja pokazuju da im mitsko mišljenje prestaje biti strano, čas ugodno, čas neugodno bivaju iznenađeni provalom vlastite imaginacije, budući da mit i jeste iskorak iz prostorno-vremenskih ograničenja. Otuda se nadaže i kao okvir za razumijevanje fenomena što nadilaze svakodnevicu. A sve raskošniji ritual postaje način sudjelovanja u

tome. Procesi adaptacije i korekcije postaju prirodni odgovor na doživljaj mita kao nečeg što artikulira nepoznato, dok se ritual javlja kao element predvidljivog u kapricioznom, neizvjesnom, u čemu se, neočekivano, traži duhovni smiraj. »Otoci ljudskosti« kojim je prošaran mladalački krajolik proširuju u koncentričnim krugovima povjerenje, uzajamno uvažavanje, što sve vrhuni u spontano rođenoj nenasilnoj solidarnosti. Duhovni se iskorak razvidno demonstrira u naporu da se osobe liše steznika odgovornosti, budući da se ona – kako se intenzivno spajaju s Bogom – prenosi na Njega samoga. Tada se doživljava i »nezasluženo« rasterećenje s obzirom da oni previđaju da ih upravo srašćivanje s misterijem suočava s neusporedivo višim stupnjem odgovornosti. Postaje logičnim da se ovo proteže na posvećenu duhovnost koja se sve manje iskazuje u znaku žrtve, a sve više u poklonu *dara* i *radosne vijesti*. Ovo je, opet, moguće zato što se Bog doživljava kao donekle programirano nemoćan, jer ga mladež doživljava ne samo kao oslonac čovjeku nego, istodobno, čovjek postaje osloncem samome sebi. To je pak moguće zbog uspostavljanja ravnovjesja u življenju i redefiniciji smisla života. Ovi mladi ljudi, gotovo svakodnevno, iskušavaju istinu da kad ih napuste *svi*, Bog im pohita ususret. Pritom je nebitno što se to može tako često javiti samo u sferi doživljaja, a ne i doslovno shvaćene zbilje. Crkva kao institucija postaje privlačnija za mladež ako svojom usmjerenošću skladno isprepliće svjetovno i duhovno, odmjeravajući njihov odnos posredstvom prosudbe veće prijemčivosti prema jednom ili drugom. Poremećaj ravnoteže između ova dva momenta nije nipošto fatalan, pače, on je koristan jer udovoljava trenutačnoj preokupaciji. Ovim kao da se kompletiraju uvjeti u kojima postaje prirodnim da se *uvjerenje* pretpostavlja *znanju*, još više – prije ili kasnije – oni će se uskladiti i time postići konačni cilj. Jedan primjer može biti dovoljno poučan. Ako mlado pokoljenje ispunjava ono što se od njega očekuje, ukoliko je proces njegove socijalizacije sretno prošao kroz sve faze i formirao očekivanu duhovnu fizionomiju, ono će, primjerice, naciji prilaziti lišeno bilo kakvog oblika *ignoriranja* i *fetišiziranja*. Usmjerenost crkve da sraste s nacionalnim, da ga koristi u svoje svrhe, ima za posljedicu trošenje duhovnih energija s povratnim negativnim učinkom. Ako se to zbiva u dužem razdoblju, mladi se ljudi navikavaju da »rasteraju« crkvu i dragocjen dio duhovnih potencijala upravljenih prema religiji transformiraju u svjetovno koje ne obogaćuje, nego osiromašuje spiritualnu dimenziju pristupa svijetu u cjelini. Zato se i događa da se religija u tom procesu pretvara u socijalnu ljušturu ispunjenu isuviše prolaznim političkim sadržajima. Na toj crti splašnja kritička svijest mladih spram socijalnog poretka s kojim su nezadovoljni, što ne može a da se ne odrazi na narastanje beznadnosti u društvu kao cjelini. U konačnici, svaka vjerska zajednica koja daje impuls ovakvim stremljenjima riskira da se njezina *crkvenost* upravo među mladima poistovjećuje s *klerikalnošću*. Jer, politika ima specifičnu racionalnost i iz nje emanira osebujno zlo. Ukoliko je ono u njoj djelatno, gotovo se redovito javlja kao *organizirano*: opsežno, sustavno, usredišteno. Iznova se uvjeravamo da mlad čovjek – pod pretpostavkom da nije indoktriniran – teži postati ne samo subjektom *kontemplacije* nego i subjektom *akcije*. Izvorna demokracija i politika trebaju stvoriti i zaštititi onaj prostor u društvu koji jamči jednako individualnu, kao i društvenu slobodu. A ona će sama doprinijeti da splasne strast za vladanjem. Ako smo upućeni da živimo u zajednici, nismo osuđeni da nam njezin oblik determinira naša instinktivna priroda, nego je bitno određuje naša dispozicija za reakciju i neusahla težnja za trajnim angažmanom.

Upitna svijest što se porađa u kontekstu spomenutih događanja posebno je izražena unutar suvremenog bosansko-hercegovačkog društva. Lišeni spoznaje povijesnih korijena bliže i dalje njegove prošlosti, ljudi često bivaju potaknuti da se predaju surovom zagrljaju nemoći ili, u najmanju ruku, ostanu u stanju začudnosti koje, završno, biva nadgrađena ravnodušnošću ili pak – apatijom. U sklopu tih okolnosti koje djeluju latentno, u ovom je času dostatno spomenuti suodnos »etničkih crkava« i etnija, odnosno nacionalnih zajednica. Evidentno je da etničke veze na bilo kom stupnju razvoja nadilaze lokalističke, u kojima je bitna značajka »samoidentitet i mjesto podrijetla«. To otuda što je etnička crkva bila – i u promijenjenim je društvenim uvjetima često ostala – čimbenikom etničkog oblikovanja. Etničke razlike nisu se pokazale rezidualnim, s nagnućem k iščezavanju. Religijsko kao takvo dobija na značenju ne u smislu aktualnog pripadanja religijskoj grupi, još manje sudjelovanja u njezinim djelatnostima i, štoviše, uznošenja sustava vjerovanja grupe, nego, sve više, kao osnova identifikacije i smještanja u određene društvene okvire. Povijesno gledano, *bošnjaštvo*, manje ili više, integriralo je pripadnike »etničkih crkava« (čitaj: katoličke, pravoslavne i islamske religijske grupe), ali je radijus njegova utjecaja bio diktiran sviješću o zajedničkoj državi, odnosno bosanskom društvu koje se homogenizira usporedo s intenzivnim doživljavanjem bošnjaštva kao etničke, a ne nipošto kao geografske kategorije. Pod promjenjivim utjecajem svojih matičnih središta, »etničke crkve« katolika i pravoslavnih djelovale su integrativno unutar vlastitih pripadnika, a dezintegrativno u domeni bosanskog društva kao cjeline. »Etnička crkva« muslimana bila je zatečena takvim stavom i ponašanjem, pa je bila osuđena na izolaciju. To je išlo u prilog njezino zatvaranju i predaji pred silama konzervativizma. U ovoj situaciji, istrajavanje na »svojim« interesima učinilo je bosansko društvo slablašnim spram izvanjskih nasrtaja i priređivalo ga za pogodan objekt izvanjskog plijena. Ispostavilo se da religija postaje učinkovitim čimbenikom razlikovnosti, postajući oslon određivanja i lociranja ljudi u širem društvu. Zato su se ljudi sve intenzivnije vezali za jednu od tri »službene« religijske zajednice, čak i tada kada nisu prakticirali dotičnu religiju i nisu prihvaćali njezina načela. Budući da se radi o monoteističkim, univerzalnim religijama, ovakva usmjerenost religijskih zajednica – uz obilnu asistenciju etničkih vođa – silno je potaknula uzajamnu udaljenost njihovih pripadnika, prigotivljujući društvo za anarhiju gotovo kao prirodno stanje. Penetrirajući u sva područja društvenog života, politika je uvelike pridonosila negativnim ishodištima, a lideri »etničkih crkava« – prikriveno ili otvoreno – u tome su je podržavali, ne susprežući se odstupiti od univerzalnog učenja svojih vjerskih zajednica.⁸

Suočen s takvim procesima, manji dio intelektualaca nije se pomirio s rastakanjem bosanskog društva. Oni su djelovali na polju transformacije svijesti usprkos ukletosti povijesnih prilika. Za njih je područje socijalizacije bilo izazov s obzirom da ono pretežito podrazumijeva razvitak stavova i vrednota pojedinca, pri čemu su svoju pozornost usredotočili na religiju, i to ne samo kao tip mišljenja nego, nadalje, i kao način življenja. Diskrepancija između *moгуće* svijesti i realnih društvenih odnosa često ih je uvjeravala u zaludnost takvog pothvata. Zanemarivanje socijalnih čimbenika, koji su od presudne važnosti u oblikovanju određene religije pojedinca, urodilo je raz-

8

Usp.: Meredith B. McGuire, *Religion in the Social-Context*, Wadsworth Publishing Company, Belmont (California) 1992., str. 39.

vidnom neučinkovitošću, a svi oblici revolucionarnih perturbacija postali su zatočenci političke sfere, nosili su pečat plošnosti i privremenosti. Politička ideologizacija pokazala se kao grobar spontanosti, ali i zapreka svake temeljite socijalne promjene. Vrijednosni angažman »etničkih crkava« reducira se na ideologijski nazivnik: one su potiskivale u drugi plan izvornu univerzalnost vlastitih koncepata i postajale sve više žrtvama nositelja partikularne svijesti, odnosno sužene spoznajne perspektive. Osiromašena tablica vrednota ugrađena u njihove ideologijske koncepte pokazala je razvidnim kako valjano racionalno odlučivanje nije temeljna, nego *izvedena* ideja koja je u svakodnevici povećavala broj izopačenih i izopćenih ljudi. Ona je »povjeravala« jednom čovjeku da može uraditi drugom štogod hoće! Javnost se, što traje i danas, izlagala zloporabi, jer se ona u odnosu na javno mnijenje odnosi kao ideja prema *ideologiji*.

Suvremenost je u znaku povećanja ravnodušnih ljudi, što sve više prelaze u nositelje apatije koja se zarazno širi zahvaljujući društvenim mehanizmima »organizirane anarhije«. Stvara se ozračje u kome sve više cvate svijest beznađa. Bez ozbiljnijih zahvata na globalnom društvenom planu, posljednji angažirani ljudi uvjeravaju se u vlastitu nemoć: *sve više znaju što ne mogu, a sve manje bivaju osvjješćeni u to što mogu*.

Budući da na *mladima svijet* ne ostaje, nego im *pripada*, prihvatljiva je usmjerenost na institucije posvemašnjeg i posebno intelektualnog formiranja, ali samo kao uvjet a ne i determinanta radikalnijih izmjena. Ako se ovo shvati kao proboj paklenog kruga nemoći, uspostaviti će se izvjesnost sudbonosnog iskoraka. Jer, neprisutnost *praksisa* u ideologijama našeg vremena bilo koje provenijencije, pa tako i u konkretno-povijesnoj religiji, dobroano uvjetuje pojavnost opominjuće ravnodušnosti. Doduše, u optimističkom viđenju, ravnodušnost može biti znak »umora«, »predaha« za nova i drukčija traženja. Ne napušta nas nada da će život ići dalje, što zacijelo ne znači da jedan segment određenog kulturno-sociološkog kruga neće biti žrtvom takvih opredjeljenja. Poučan je primjer religije u kojoj uskraćivanje pomaka nije samo u funkciji socijalizacije i odgoja, posebno djece, nego, prvenstveno, u funkciji odsustva religijske atmosfere posvemašnje socijalizacije. Otuda religijski odgoj kao izdvojena djelatnost može inhibirati, prijeći, jer ravnodušnima postaju i oni koji su bili podvrgnuti takvom odgoju. »Željena« djeca, a to su mahom djeca današnje biološke prokreativne generacije, od kratkih se nogu odgajaju da *imaju*, a ne da *traže*, te im se sve što traže pruža takoreći nadohvat ruke. Njima je stran napor traženja. Metaforički rečeno: Bog koji se nekome samo »dade«, a nije plod osobnih traženja, i nije Bog. Do teističkog, jednako kao i ateističkog osobno izgrađenog stava dolazi se *naporom*, a u okrilje ravnodušnosti dospijeva se samo – puzanjem. Dežurni ideolozi znaju da, ako se želi nekoga idejno srozati, treba mu omogućiti da ima što zaželi. Time postaje čuvar postojećeg a ne tražitelj novoga, onog što ideologe svagda uznemiruje. Tako se postupno stvara generacija koja je samo *funkcionalno*, a ne i *egzistencijalno* idejno zainteresirana. Zato je razložito pitanje da li da tražimo korijene ravnodušnosti u odsutnosti transcendentnih pitanja u zasebiti tretiranom čovjeku, ili u izgubljenosti smisla vlastite egzistencije čitave ili skoro čitave generacije. (Ako u jednoj populaciji – prema rezultatima istraživanja u zagrebačkoj regiji – 75% ispitanika vjeruje da postoji Bog, a samo 36% vjeruje u osobni zagrobni život, pitanje je više no urgentno!)

U svakom slučaju, nije u funkciji mentalnog zdravlja dva odnosa prema svijetu, religiju i ateizam, donositi u crno-bijelom ozračju. To je siguran put

da nam izmakne sva složenost i bogatstvo odnosa čovjeka i svijeta. Svaka isključivost u tematizaciji i artikulaciji ovog posvemašnjeg odnosa povratno nam donosi gorke plodove (ne)sagledavanja i (ne)razumijevanja, kako religije tako i ateizma, koji mogu biti, u sintezi, oslonac uspješnom zahvatu u totalitet bivstvujućeg. Ostajanje u monologu odlaženje je u procjep vlastita samozaborava; odluka za dijalog plodonosna je, uz ostalo, i po tome što je pouzdan put otkrivanja imanentnih granica unutar ove dvije koncepcije.

Čovjek se zacijelo ne rađa ni kao teist niti kao ateist. Po rođenju je, može bitno, skeptik. Naime, ne vjeruje ni u Boga, niti u Čovjeka, dok ih ne pronađe, a tada je to već kasno – i za jednog i za drugog. Iznova tragajući za Bogom, često mu izmiče viđenje čovjeka i *vice versa*: u potrazi za čovjekom, rijetko mu uspijeva da u njemu ugleda Boga. Ovaj tužni skeptik pomirio je sijaset uzroka i posljedica, onog *zašto* i onog *zato*, pri čemu se sve mijenja, ali ostaju upitnici koji nikad ne napuštaju pojedinačne i ograničene egzistencije.

Nedavno preminuli katolički mislitelj Tomo Vereš – upravo razmišljajući na tragu Marxa – pokazuje da negacijom Boga nikada ne postizemo afirmaciju čovjeka.

»Povijesno iskustvo pokazuje... da je teorijski ateizam pogrešno, da ne kažem sudbonosno, usmjerio marxizam (a ne Marx! – E. Č.) na borbu protiv Boga i religijskih zajednica, a odvratio od borbe za slobodu od zemaljskih bogova koji svijetom i dalje vladaju.«⁹

Je li moguće, u obliku skice, fiksirati neke faze koje se, s jedne strane, javljaju u čovjekovu zrenju do relativno formirane osobe i, s druge se strane, u zgusnutom obliku naizmjenično javljaju tijekom cijeloga života? Čini nam se instruktivnim napor i rezultat Friedricha von Hugelera u studiji *The Three Elements of Religion*,¹⁰ koji donosi »tri elementa, koji se sukcesivno pojavljuju kod djeteta, adolescenta i odraslog čovjeka«:

1. Osjećaj i pamćenje, dječja sredstva u razumijevanju religije.

Teško je rekonstruirati povijest čovjekove svijesti, ali je dosta logično pretpostaviti da su dječja osjetila izvanjskim religijskim simbolom, slikom ili statuom, stanovitim pokretom ruku i očiju, dobivala poticaj u kome se začinje odgovor na prva pitanja. No raspon od osjetila do imaginativne moći spoznaje bio je prvotni poticaj u kome se uspostavio autoritet u svoj svojoj jednostavnosti i »nenametljivosti«. Ovi dojmovi prethode mogućnosti izbora koje će se tek kasnije javiti. Tu se vjeruje »na riječ«, usvaja nekritički viđeno, sve lako dobija status činjenice na kojoj se kasnije sve nadgrađuje. Istina se prihvaća bez suočavanja s njezinim antipodom. Uostalom, potreba za »provjerom« duguje relativno formiranom, zaokruženom razvoju.

2. Pitanje i argument, mladalački način pristupa religiji.

Prethodna faza nosi sobom stanovitu uznositost religije kao izvanjske činjenice, u kojoj se korijeni strahopoštovanje na kome postupno izrasta razgarajuća znatiželja. Zasićeni monologom, mladi se sve više povjeravaju jedni drugima, podvrgavajući se samoispitivanju i ispitivanju drugih. Bolno se otkrivaju protuslovlja, narastaju dvojbe; stari dojmovi i pojmovi pokazuju se ranjivim, krhkim, istrošenim.

⁹ Tomo Vereš, »Marxov prometejski manifest«, *Kulturni radnik*, Zagreb (2/1983), str. 24.

¹⁰ Citirano po: Jaroslav Pelikan (ur.), *The World Treasury of Modern Religious Thought*, Little Brown and Company, 1990., str. 8, 499–502.

»Potvrda je početak da se bude svjesno isključiv prema suprotnom: ja počinjem osjećati da ja držim do *ovoga*, a da *ti* držiš do drugoga; i ja ne mogu učiniti oboje; i da ja činim ono prethodno, a isključujem ili odbacujem ono naknadno.«¹¹

Ubrzo isplutava na površinu istina da ovakva suočavanja i ovakve bitke nikad nemaju ni pobjednika niti pobijedenog. To su sofistička nadmetanja, koja mogu biti manje ili više uspješna gimnastika intelekta, a unaprijed su uskraćena za nesumnjivo intelektualno ishodište. U toj smo sferi uvijek na početku. (Tek da napomenem da mi se osnovano pripisuje ideja kako sam i ateiste dijelio na one katoličkoga, pravoslavnog i muslimanskog tipa. Bijaše mi razvidno da ateisti ne mogu biti izopćeni iz konfesionalne i nacionalne tradicije naroda čiji su integralni dio. Svatko u svom mentalnom sklopu nosi dublje ili pliće tragove socijalizacije određenog predznaka koja, dakako, začinje rođenjem i prestaje smrću. Religija i ateizam sastavnice su određene nacionalne kulture. Ako ateizam nije ispražnjen od bilo kakva sadržaja, mora nositi elemente religije iz koje je potekao i zadržati ih u ukinutom obliku. Domaća sociologijska istraživanja ponajviše pate od toga što ne tretiraju iznijansirano, tipologijski, i ateiste, kao što je slučaj s vjernicima.)

Prezentno je da ovdje rezoniranje, argumentativna, apstraktna strana ljudske naravi počinje dobivati svoju ulogu; činjenice same po sebi sada počinju zastupati ideje ili imati prisustvo u njima ili iza njih. Religija se trudi da ustraje postajući Misao, Sustav, Filozofija. Po zakonu spojenih posuda, religija i ateizam uzajamno se prate u istoj ravni odgovarajući jedan drugome sve više u vidu afirmacije ili pak odricanja.

Tragovi ranije faze zadržavaju se trajno u suočavanju *ratia* s kompleksnošću *vjere*.

3. Intuicija, osjećanje, težnje k izboru i dokazi, posebni pristupi zrelog čovjeka vjeri.

Intenzivirajući refleksiju, pojedinac se približuje – unatoč različitim predznacima – duhovnoj sintezi pretvarajući moćne ulomke u još moćniju cjelinu. I kad se to uspostavi, duhovni rezultat nije statičan, nego trajno otvoren s pulsirajućom cjelinom koja je, dakako, budući proces, podložna mijeni. Stoga je završni stadij, ma koliko bio utemeljen, na momente zdvojan, pa se, kako vjernici tako i ateisti, ne baš rijetko nalaze združeni u zajedničkom nazivniku koji se zove – *skepticizam*. Skeptik, zacijelo, samim tim što on jest, nije prestao biti skeptičan i prema vlastitoj »konačnoj« odluci.

»Za čovjeka je neophodna kreacija djelovanja, čak i više od osjećanja i refleksije; i u ovom djelovanju njegova dijela protiv drugih dijelova, ili njega protiv drugog čovjeka, s (njome) ili protiv ove ili one vanjske činjenice ili stanja, on raste i postupno dolazi do pravoga sebe, zadobiva određena iskustva u postojanju i naravi, te razvitku svoje dublje osebnosti.«¹²

Pa ipak, utemeljeno primjećuje autor:

»Ovdje se religija više osjeća no što se vidi i promišlja, više se voli i proživljava no što se analizira, više je *djelovanje* i *moć* no što je bilo *vanjska* činjenica, bilo intelektualna potvrda.«¹³

U ovoj složenoj duhovnoj tvorbi, u ishodištu višeznačnog religijskog fenomena – bez obzira na to bio on afirmiran ili porican – participira individualna duhovnost, tako što je pokušava zahvatiti u cjelini: u isti mah kao osobnu i socijalnu, tradicionalnu i inovatorsku, institucionalnu i izvornu, racionalnu i nadracionalnu pojavu.

Svaka od spomenutih faza oduhovljavaće se u svojoj integralnosti u kontekstu najnovijih sociologijskih uvida u suvremeno društvo. Oni nas, naime, uvjeravaju kako možemo s dosta pouzdanja očekivati *privremenu* ekspanziju

svih vjerskih zajednica, jednako kao što se može očekivati *trajni* preporod izvorne religije. Religiozni će ljudi sve više tražiti autentičnu religiju posredstvom molitve, meditacije, usmjerenja prema izboru moralnih vrednota. Već je sada moguće naslutiti liniju toga gibanja. Ako religija bude više moralna nego dogmatska, više osobna nego institucionalna, onda će biti na djelu njezina revitalizacija i pomak u kvaliteti. Prateći je, i ateizam će se duhovno oploditi.

Tko može iznijeti tu promjenu?

Predmnijevam da će se pokret sigurno dogoditi u jednom duhovno elitnom sloju, čiji će se opseg širiti u ovisnosti o temeljitim socijalnim promjenama, te djelokrugu i usmjerenju samih crkava, odnosno vjerskih zajednica. Njihova afirmacija izravno ovisi ne samo o inkorporiranju u ove naviještene tijekomove nego i o njihovoj sposobnosti da daju osebusni pečat izrastajućoj duhovnoj fiziognomiji društva u gibanju. Ovaj gotovo mitski zahtjev pri-maknut će nas zvjezdanom trenutku u kome ćemo

»... ispod ruševina naše civilizacije koja je, kao i sve ostale, smrtna, vidjeti kako cvjetaju mladi izdanci jednog novog humanizma«. (Michel Meslin)

Esad Ćimić

Religion, Value Orientation,
Young People

By its inner structure, religion contains the roots of hope, and that hope is something that magically attracts people who had probably experienced the range of secular answers, which, at first, enchanted them, and then, in a situation where such fascination has left them – they were disappointed. Transgressing into the realm of *transcendence*, that hope does not forget to give some answers for *this-worldly*. That is exactly where it can slip away. If conjoining with this-worldly, religion does not satisfy people, many of them would leave the realm of *transcendence*. Morality becomes characteristic value of an individual that enables him/her to live as social being, and begins where human harmonize his/hers individuality with demands of common life. Seen through sociological prism, changes in values as well as changes inside religion are, as a rule, simultaneous, and not successive processes.

In a described atmosphere, the existence of rival value-systems in itself is mainly questionable. It is a question of degradation in values and of concealing of bare political interests between groups, consciencious in ineffectivity of their actions. That ineffectivity could be alleviated, if not removed, by putting the veil of value shape. The terrain of clash between them is regularly on the realm of political, where motives of theirs become clear, as well as of their agents. In each such case, it is necessary for science simply to show that it is not a question of value confrontation but of its simulation. Unmasking this process could be initial impulse, as well as basic point in ascending line of shaping the table of originary values.

Young people, whether religious ones or atheists, more and more, divide themselves by another foundation, leaving religious-atheists differentiation backyards. It is already now possible to anticipate the lines of these movements. If religion would be more moral than dogmatic, more personal than institutional, then its revitalization and quality ascendance would take place. Accompanying atheism would also become spiritually fertile.

11
Isto, str. 500–501.

13
Isto, str. 501.

12
Isto, str. 501.