

UDK: [27:329.15](497.6)"19"  
[27-732.2-284:329.15](497.6)

Pregledni rad  
Primljeno: siječanj 2013.

Ivan MARKEŠIĆ  
Institut društvenih znanosti „Ivo Pilar“  
Marulićev trg 19/I, HR – 10000 Zagreb  
ivan.markesic@pilar.hr

## VJERA U KOMUNISTIČKOME OKVIRU<sup>1</sup>

### Sažetak

*U analizi odnosa jugoslavenskih socijalističkih vlasti prema religiji, Crkvama i vjerskim zajednicama autor u ovome radu istražuje u kojoj mjeri je socijalistički sustav, predvođen Komunističkom partijom Jugoslavije (KPJ), odnosno Savezom komunista Jugoslavije (SKJ), uspio u razdoblju od 1945. do 1989. godine dovesti ne samo do slabljenja vezanosti uz Crkvu, odnosno do smanjenja broja članova Crkava i vjerskih zajednica nego i do njihova isključivanja, odnosno „izgraničenja“ iz političkoga i društvenog života, kao i do smanjenja njihova društvenog značenja uopće.*

*Sve to bit će obrađeno u četiri zasebna poglavlja, pri čemu će se u prvome poglavlju naznačiti bit međusobnoga „sporenja“ Katoličke crkve i novouspostavljene vlasti koju su činili članovi KPJ, dok će ostala tri poglavlja odgovarati trima vremenskim razdobljima povijesnoga razvoja odnosa između države i Crkava i vjerskih zajednica: 1) vrijeme između kraja II. svjetskoga rata (1945.) i završetka sukoba sa Staljinom (1950.); 2) razdoblje pedesetih, šezdesetih i sedamdesetih godina i 3) razdoblje od kraja sedamdesetih do kraja osamdesetih. U svakome od tih razdoblja analizira se odnos jugoslavenskih marksističkih teoretičara prema religiji, Crkvama i vjerskim zajednicama te slijedom toga 2) odnos socijalističkih vlasti prema Crkvama i vjerskim zajednicama 3) odnos Crkava i vjerskih zajednica prema socijalističkome sustavu. Kroz neposrednu razradbu ovih triju odnosa bit će riječi i o međusobnome odnosu unutar pojedinih vjerskih zajednica (npr. odnos službene katoličke crkvene hijerarhije prema nekim redovničkim zajednicama i njihovim udruženjima, kao npr. Udruženju katoličkih svećenika „Dobri Pastir“) jer su ti unutarcrkveni odnosi bili posljedica sveukupnih odnosa Crkve i države.*

**Ključne riječi:** *Bosna i Hercegovina, Alojzije Stepinac, Katolička crkva, Komunistička partija Jugoslavije (KPJ), Sveta Stolica, Savez komunista Jugoslavije (SKJ).*

<sup>1</sup> U daljnjemu tekstu koristit ću se pojmom „socijalistički“, umjesto „komunistički“. Iako se kod nas, kao i u drugim europskim zemljama, uobičajio svepokrivajući pojam „komunistički“, ipak ni jedna od država niti državna vlast u njima nisu se nazivali „komunistički“ nego „socijalistički“. Nastojao sam, stoga, držati se u ovome članku temeljne odrednice da za procese, institucije i pojedinačna i skupna djelovanja treba koristiti službeno određene nazive.

## Uvod

Govoreći o suvremenoj socioreligijskoj situaciji u Europi, posebice u svjetlu odnosa prema islamu, u članku pod naslovom „Der Ort der Religion im säkularen Europa“ (Mjesto religije u sekularnoj Europi), José Casanova kaže da se trenutno u Europi vodi vjerska borba (*Glau-benskampf*) između sekularnih europskih elita, s jedne, i njihovih religioznih građana, s druge strane, pri čemu se sekularno veže uz ono što je društveno „prosvijećeno“ i „napredno“, a sve ono što je religiozno uz društveno „nazadno“ i „retrogradno“.<sup>2</sup>

Da nije riječ o suvremenome španjolsko-američkom sociologu religije i da ne govori o suvremenoj europskoj zbilji, pomislili bismo da Casanova govori o situaciji u bivšoj Jugoslaviji i o odnosu ondašnjih „prosvijećenih“, sekularnih, komunističko-partijskih elita prema svemu što je religijsko i sljedno tome „nazadno“. A u tome razdoblju (1945.-1989.) „napredno“ je bilo, prema mišljenju Partije i njezinih činovnika, sve ono što je ona promovirala, a „nazadno“ sve ono što je dolazilo iz crkvenih krugova, pa time ni religija nije mogla biti drugo negoli „nazadna“.

Tema vjere, ili bolje reći, tema religije, nudi mnoštvo mogućnosti govora i o vjeri i o religiji. Međutim, govor o religiji u jednome okviru – onome jugoslavensko-socijalističkom – znači istodobno i govor o povijesnoj i duhovnoj situaciji vremena, o povijesnome, društvenom, političkom kontekstu u kojem se djelovanje Katoličke crkve odvijalo u jednome „društvenom i političkome getu“ i da je ta izoliranost imala negativne posljedice ne samo za širu društvenu zajednicu nego i za odnose unutar same Crkve.<sup>3</sup> Stoga ponuda prof. dr. Nike Ikića da govorim o religiji u okviru u kojemu je činjeno sve da je ne bude, odnosno da je bude što je moguće manje, bila je za mene veoma izazovna i rado sam prihvatio poziv.

Koristim stoga ovu prigodu te iskreno zahvaljujem Fakultetskom vijeću Katoličkoga bogoslovnog fakulteta u Sarajevu, posebice Povjerenstvu na čijem je čelu prof. dr. Niko Ikić, na upućenome pozivu da u *Godini vjere* govorim o vjeri, o vjerničkoj praksi, o religiji i vjerskim zajednicama, a time zapravo ponajviše o odnosu ondašnjih marksističkih mislilaca, ali i socijalističkih vlasti prema religiji, Crkvama i vjerskim zajednicama.

---

<sup>2</sup> José CASANOVA, „Der Ort der Religion im säkularen Europa“, u: [www.eurozine.com](http://www.eurozine.com), 29. srpnja 2004., (9. X. 2012.).

<sup>3</sup> Zdenko ROTER, „Cerkev in novo politično življenje v Sloveniji“, *Sodobnost* 38 (1990.), <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-7NX61EJW>.

Da bi moje izlaganje ipak imalo svoju „glavu i rep“, metodološki sam ga podijelio u tri zasebna, međusobno povezana poglavlja koja obasežu vremensko razdoblje od 1945. do 1989. godine.<sup>4</sup>

Prvo poglavlje „pokriva“ razdoblje od 1945. do 1950. godine. U tome razdoblju, nakon završetka II. svjetskog rata, komunisti na području bivše Jugoslavije uspostavljaju svoju vlast s kojom su vjerske zajednice još uvijek imale izgleda kako-tako dijalogizirati. Činilo se da su u situaciji međusobno „odmjeravati snage“ – s jedne strane vjerničko mnoštvo, a s druge strane ratni pobjednički zanos komunističkih prvaka.

U drugome, mnogo dužem razdoblju, od 1950. do kraja 1970-ih godina, bit će riječi o načinima prakticiranja kršćanske vjere u društvu u kojem se ponajprije administrativnim putem religiju, crkve i vjerske zajednice isključuje iz danoga društvenog i političkog života, ali potom i vrijeme „povratka religije“ u javni život, krajem 1970-ih. Sve to događa se u vremenu u kojemu se Partija koristi državnim aparatom u ateizaciji jugoslavenskoga društva, ali i u vremenu dubokih procesa industrijalizacije, urbanizacije i sekularizacije. U tome razdoblju vidljivi su veliki obrati u odnosima između Katoličke crkve i jugoslavenske države – od potpunoga prekida diplomatskih odnosa između Jugoslavije i Vatikana do njihove uspostave u punini i do posjeta Josipa Broza Tita Vatikanu 1971. i njegova susreta s papom Pavlom VI.

U trećemu dijelu koji obaseže posljednje desetljeće socijalističke vlasti (1980.-1989.) bit će govora o revitalizaciji religije, ali i o

---

<sup>4</sup> U ovome radu slijedio sam podjelu ovoga vremenskog razdoblja (1945.-1989.) na tri idealna tipa poslijeratnih jugoslavenskih marksističkih teorija religije koju je uradio dr. Toni Stres: 1) klasični dijalektički povijesni materijalizam i religija; 2) marksistički humanizam i religija; 3) marksizam kao strukturalno funkcionalistička znanstvena teorija o društvu i o religiji u društvu, jer je svakome od tih tipova odgovarao i poseban oblik odnosa države, odnosno Partije prema religiji, a posebice prema Katoličkoj crkvi.

Istina, postoje i druge podjele ovoga razdoblja, kao što je npr. ona fra Luke Markešića u intervjuu DANI-ma koji navodi tri razdoblja položaja Crkve u socijalizmu: 1) prvo razdoblje ili staljinistički socijalizam od 1945. do cca. 1960-ih; 2) drugo razdoblje koje znači i „početak rađanja humanističkog socijalizma“ od 1960-ih do početka 1980-ih kada nastupa 3) treće razdoblje koje se može nazvati „demokratski socijalizam“ i koje traje od početka do kraja 1980-ih, u: fra Luka MARKEŠIĆ, „Pašalić nije dobio podršku“ (intervju), DANI, br. 193. od 16. veljače 2001. Šire na: <http://www.bhdani.com/arhiva/193/intervju.shtml> (12. X. 2012.).

Posebnu periodizaciju odnosa jugoslavenske države prema Katoličkoj crkvi dao je i slovenski sociolog Zdenko Roter u svojoj knjizi *Katoliška cerkev i država v Jugoslaviji 1945-1973* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1976.).

zaokretu jugoslavenskih komunista u njihovoj borbi protiv religije i o njihovu odnosu prema vjerskim zajednicama. Riječ je o vremenu u kojem se ne promovira ateizam kao središnja odrednica borbe Saveza komunista protiv religije, nego se oštrica borbe usredotočuje protiv klerikalizma, protiv nastojanja Crkve da „uskoči“ u prazan prostor neispunjenih komunističkih obećanja o postizanju životnoga blagostanja u društvu.

Međusobni odnosi socijalističkih vlasti te Crkava i vjerskih zajednica u bitnome su utjecali na unutarnje odnose pojedinih vjerskih zajednica, pa tako i na međusobnome odnosu unutar Katoličke crkve u Jugoslaviji, posebno u Bosni i Hercegovini. U tome smislu kroz navedena poglavlja govorit će o odnosu službene katoličke crkvene hijerarhije prema franjevačkoj redovničkoj zajednici u Bosni i Hercegovini i Udruženju katoličkih svećenika „Dobri Pastir“ kao izravnoj posljedici njihova različitog pristupa postojećoj socijalističkoj vlasti.

Budući da odnosi KPJ, odnosno SKJ, prema religiji i vjerskim zajednicama nisu nastali odjednom, nego, posebno kad je riječ o Katoličkoj crkvi, imaju i svoju „uvertiru“, uvodno će biti riječi o odnosu Katoličke crkve prema komunizmu i socijalizmu, odnosno o odnosu marksističkih mislilaca prema religiji, ali i prema Katoličkoj crkvi. A to, zapravo, znači da je crkveno-partijski prijepor bio već davno (za) počeo, dakle znatno prije 1945. godine.

## **1. U čemu je bît prijepora?**

Gledano povijesno, „izvorni marksizam shvaća religiju na dva dopunjujuća i susljedna načina: kao otuđenje i ideologiju“, i to tako što je u prvome slučaju religijsko otuđenje samo „izvanjski oblik dubljega društvenog i političkog otuđenja“, dok se u drugome slučaju - kad se religija izjednačuje s ideologijom - „svijet cijepa na ekonomski temelj i nadgradnju, gospodarsku proizvodnju i teorijsko razmišljanje“.<sup>5</sup> Govoreći u daljnjem tekstu o marksističkome shvaćanju religije, Jukić ističe da je ona u marksizmu, u smislu lažne svijesti, „fantastičan i imaginaran odsjev određenoga društvenog i ekonomskog stanja“, pa stoga „religija i nije drugo doli svijest o transcenciji, koja se stvara zbog zbiljskih nedostataka, oskudica, prisiljenosti, stega i tjeskoba u čovjeku.“ U članku „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“ dr. Tone Stres raspravlja o različitim razinama odnosa bivše

---

<sup>5</sup> Jakov JUKIĆ, „Ideologija i religija“, *Crkva u svijetu* 32 (1997.), 116-132; citat na stranici 117.

jugoslavenske marksističke i marksistički „usmjerene“ političke elite prema vjerovanju u Boga, prema religiji i Crkvama.<sup>6</sup> O tome odnosu napisano je jako puno knjiga i članaka. Išlo se za tim da bi se dokazalo da su marksizam i religioznost dvije potpuno nespojive stvarnosti jer, prema tome shvaćanju, nije moguće istodobno biti i marksist i vjernik. Dakle, govoreći marksističkim rječnikom, moglo bi se reći da se rješenje religijske 'zagonetke' nalazi u društvenome životu, u čovjekovoj praktičnoj djelatnosti, „da su se mijenjanjem društvenog života i čovjekove prakse, mijenjale i religije i da je postanak svake religije vezan uz stanje različitih društvenih formacija u kojima su one nastale“.<sup>7</sup> Budući da je religija trebala potisnuti postojeću društvenu bijedu, ona je stoga u Marxovu razumijevanju bila *opijum naroda* (*Opium des Volkes*).<sup>8</sup>

Među klasične marksističke oznake religije Stres ubraja sljedeće:<sup>9</sup>

1. religija je ljudski, odnosno društveni proizvod;
2. religija je oblik društvene (i to ideološke) svijesti i kao takva spada u područje nadgradnje;
3. religija je iluzija koja izvire iz neznanja o naravnim i društvenim pojavama;
4. religija je iluzijska kompenzacija neriješenih društvenih i individualnih frustracija;
5. religija je jedan od najznačajnijih oblika legitimiranja društvenih klasa (opijum za narod);<sup>10</sup>
6. religija je nastala iz straha pred rušilačkim prirodnim silama (oluja, poplave, potresi itd.) pred kojima je čovjek potpuno nemoćan;
7. religija je „savršeni tip idealističke ludorije, idealističke mistifikacije iluzije svijesti“, ona je religiozna zabluda pomiješana s idealističkom zabludom (O. Ducattillon);<sup>11</sup>

---

6 Tone STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, *Bogoslovska smotra* 46 (1977.), 258-271.

7 Ivan CVITKOVIĆ, *Religija: pitanja i odgovori. Marginalije uz razgovor o temi „Mladi i religija“* (Sarajevo: Centar društvenih aktivnosti RKSSO BiH, 1983.), 9.

8 A da religija može uistinu biti *opijum naroda* (*Opium des Volkes*), potvrđuju i nemarksistički autori poput Hansa Kunga (Hans KÜNG, *Existiert Gott?* [München: Piper Verlag, 1981.] str. 338. i dalje), kao i svakodnevna zloraba religije u političke svrhe kako u Bosni i Hercegovini tako i u njezinu okružju, ali i na mnogo mjesta u svijetu.

9 Tone STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 256.

10 Tone STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 256.

11 Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija* (Sarajevo: Svjetlost, 1980), 16.

8. religija je društvena pojava. Svako društvo stvara onakvu religiju kakva odgovara njegovu trenutnom ekonomskom razvoju. Religija je stoga „odraz abnormalnog ekonomskog stanja društva“;<sup>12</sup>
9. religija je posljedica, izvor i oblik ljudske otuđenosti;
10. religiju su „stvorili“ posrednici, ponajprije svećenici kako bi mogli „vladati“ vjernicima;
11. religija je iskrivljena, fantastična slika materijalnog života koja prikriva stvarni položaj čovjeka u prirodi i društvu;
12. religija je izraz ljudske bijede. Materijalna bijeda je uzrok svake, pa i religiozne iluzije (Spinoza);
13. religija je ujedno i protest protiv te bijede (opijum za narod);<sup>13</sup>
14. religija je odraz materijalnih društvenih odnosa jer, po Marxu, „svijest ljudi ne određuje njihovo biće, nego obratno, njihovo društveno biće određuje njihovu svijest“.

U tome smislu moguće je naznačiti i najvažnije marksističke stavove o religiji unutar bivše jugoslavenske zajednice. Iako su ti stavovi bili višestruki, ipak se može reći, smatra Stres, da je postojalo nekoliko odrednica koje su bile zajedničke najvećem broju marksističkih teoretičara. A riječ je o sljedećim oznakama:

1. polemički i radikalno kritički ton, a što treba dovesti u svezu ne samo s načelnim nego i s metodičkim ateizmom;
2. jako, možda čak i isključivo naglašavanje društvene, klasne i reakcionarne funkcije religije;
3. religija ne može biti ništa drugo negoli nadomjestak za manjkavost humanijeg i prihvatljivijeg ljudskog iskustva; ona nije ireduktibilna ljudska djelatnost kao što su npr. umjetnost, moral, znanost, ekonomija, politika i drugi društveni podsustavi;
4. potrebno je boriti se protiv religije, iako nikada u potpunosti nisu navedeni svi oblici te borbe;
5. religija će odumrijeti, pa ako ne svaka, onda se predviđa da će zacijelo odumrijeti tradicionalna religija;
6. većinu jugoslavenskih poslijeratnih teoretičara religije nije zanimala razlika između religije, magije i mistike. Sve to bilo je gotovo pa identično.<sup>14</sup>

Da bi se moglo razumjeti ondašnju poslijeratnu jugoslavensku zbilju, posebice odnos državne vlasti, čiji su nositelji u cijelosti bili ko-

---

<sup>12</sup> Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija*, 16.

<sup>13</sup> Tone STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 256.

<sup>14</sup> Tone STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 256.



munisti, prema religijskim zajednicama, k tome posebice prema Katoličkoj crkvi, potrebno je reći u čemu je bit sporenja između Katoličke crkve i Komunističke partije Jugoslavije.

Od nastanka komunističkoga i socijalističkog pokreta katolički teolozi nastoje ukazati na sve zablude koje sa sobom donose komunizam i socijalizam ističući da oni u bitnome naglašavaju bezvjerstvo, naučavaju da Bog ne postoji, nadaju se da će religija iščeznuti, teže da Crkva i religija nestanu i da potom stvore „bezbožna društva“. I ne samo to, katolički teolozi ističu da komunizam i socijalizam progone vjernike, da religiju žele ukinuti administrativnim putem i da stoga u komunizmu i socijalizmu i nema sloboda.

U predratnome razdoblju katolički teolozi i svećenici svoj stav prema komunizmu i socijalističkim strujanjima gradili su na stavovima rimskih papâ za koje je komunizam imao ateistički, bezbožnički karakter, a pripisivani su mu i „antihumanizam i agresivnost“. U tome smislu, vjernici su bili uvjeravani da je komunizam usmjeren protiv vjere i da je potrebno boriti se s njim, a što je zapravo značilo sljedeće: biti pravi vjernik, znači biti antikomunist.<sup>15</sup>

Prvi Papa koji se negativno izjasnio protiv komunizma kao jedne od mnogobrojnih „zabluda“ onoga vremena (a te zablude su još: demokracija, liberalizam, socijalizam), kao i „pogubnoga i naravnome pravu potpuno protivnoga nauka“, bio je Pio IX. koji je svoj stav iznio u enciklici *Qui pluribus*, izdanoj 9. XI. 1846. U njoj Papa navodi da je komunizam toliko poguban nauka da prijeti opasnost ako bi se jednom prihvatio da bi potpuno uništio „prava, ustanove, vlasništva svih, pa i samo ljudsko društvo“. Papa Lav XIII. u enciklici *Quod apostolici muneris* (28. 12. 1878.) navodi da su socijalizam i komunizam „smrtonosne zaraze što napadaju sami korijen ljudskoga društva da bi ga uništile“, da bi isti Papa u *Enciklici o slobodnome zidarstvu* (Đakovo, 1884.) ustvrdio da bi trebalo utući „grdobe socijalističkih i komunističkih zabluda“, jer „(...) crne nakaze svakojakih zabluda postadoše jake“.<sup>16</sup>

U enciklici *Rerum novarum* (15. V. 1891.) Lav XIII. navodi za socijalizam sljedeće: „Osim nepravедnosti ne vide se u njihovom sistemu nego vrlo kobne posljedice: poremećenje u svim redovima društva, gnjusno i nesnosno ropstvo za sve građane, koje otvara vrata svakovrsnoj zavisti, svim nezadovoljstvima, svim neslogama; dar i sposobnost bez njihovih poticala i kao najglavnija posljedica ne vide se nego bogatstva, koja su presušila u svom izvoru, i napokon mjesto te tako

<sup>15</sup> Ivan CVITKOVIĆ, *Religija: pitanja i odgovori*, 43.

<sup>16</sup> Citirano prema: Ivan CVITKOVIĆ, *Religija: pitanja i odgovori*, 44, bilješka 31.

žudene jednakosti ne vidi se nego jednakost u oskudici, u siromaštvu i bijedi“.<sup>17</sup>

U predratnome razdoblju među katoličkim teolozima smatralo se da je marksizam pokret koji je uperen protiv svake vjere, a što je izneseno u poznatoj enciklici protiv komunizma pape Pija XI. *Divini redemptoris*. Enciklika ima pet dijelova: 1) Crkva protiv komunizma, 2) nauka i plodovi komunizma, 3) nauk Crkve; 4) lijekovi i sredstva, 5) službenici i pomoćnici socijalnog rada sv. Crkve. U njoj Pio XI. govori o komunizmu kao velikoj opasnosti koja svojim nasiljem „nadvisuje sve dosadašnje progone protiv sv. Crkve“. Svoje negativno stajalište o komunizmu on iznosi u drugim svojim enciklikama, kao npr. *Miserentissimus Redemptor* (1928.), *Quadragesimo anno* (1931.), *Caritate Christi* (1932.), *Acerba animi* (1932.) i *Dilectissima nobis* (1933.). On smatra da pred takvom opasnošću Crkva nije mogla i nije smjela šutjeti. Posebno naglašava da to nije mogla činiti Sveta Stolica čija je „najspećijalnija misija obrana istine i pravde i svih vjećnih dobara, koje komunizam ne priznaje“,<sup>18</sup> upozoravajući pri tome, kao i njegovi prethodnici, da promicatelji komunistićkih ideja žele osloboditi „ćovjeću civilizaciju od veza morala i religije“.

Temeljem takvih stavova poglavara Katolićke crkve ne treba ćuditi ni ćinjenica da je odnos prema komunizmu i socijalizmu na prostoru bivše Jugoslavije, kako u predratnome tako i u razdoblju tijekom i nakon završetka II. svjetskog rata, bio negativan. S crkvene strane smatralo se da s komunistima nije moguće surađivati i da se s njima moguće boriti jedino vršeći u svagdašnjemu životu djela pravde, ćineći korisna karitativna djela te jaćanjem vjerskoga života, posebno radnika, uz napomenu da se ne smije dozvoliti da komunisti obećavaju radnicima „raj na zemlji“.<sup>19</sup> Dakle, „biti kršćanin vjernik“ nespojivo je s „biti komunist, socijalist“. Odnosno, pristati uz jedno od dvoga: uz socijalizam ili komunizam, znaćilo je prestati vjerovati u Boga. Stoga su pape i biskupi preporučivali vjernicima ostanak u vjeri, molitvu te ćitanje vjerskoga štiva.

S druge strane, nova državna vlast, koju je u poslijeratnome razdoblju uspostavila Komunistićka partija Jugoslavije, pošla je od stava da je potrebno izvršiti „rastavu Crkve od države“, da država treba biti laićka, sekularna, a ne podrećena bilo kojemu teokratskome sustavu. Država se odnosila prema religiji i religioznosti kao privatnoj stvari. Iako su to vrijednosti svih današnjih suvremenih modernih i postmodernih

<sup>17</sup> Citirano prema: Ivan CVITKOVIĆ, *Religija: pitanja i odgovori*, 44, bilješka 32.

<sup>18</sup> Ante ALFIREVIĆ, „Pijo XI. protiv komunizma“, *Obnovljeni život* 18 (1937.), 193.

<sup>19</sup> Joso FELCINOVIĆ, *Izgradimo našu Hrvatsku*, I. dio, (274 str.) i *Izgradimo socijalnu Hrvatsku*, II. dio (227 stranica). Križarski priručnici br. 4 i 5 (Preko: 1941.), 11.



društava, u to vrijeme u Katoličkoj crkvi, međutim, smatralo se da je nemoguće razdvajati te dvije zbiljnosti – Crkvu i državu. Takvo stajalište u Crkvi temeljilo se na postavkama okružnice Lava XIII. *Tamtesis futura*, od 1. studenoga 1900., u kojoj se kaže da se „ne može dobro upravljati društvom bez religije“. Naime, temeljem shvaćanja o upućenosti države na Crkvu i Crkve na državu, „država je trebala, da bi opstala, poštivanje morala, autoriteta, vjernosti“. No, to je bilo moguće osigurati jedino religijom. U tome smislu religijska zajednica je trebala imati zaštitu države.<sup>20</sup>

Kad je riječ o odnosu Katoličke crkve prema komunizmu, vidljivo je da su katolički teolozi i biskupi vidjeli u njemu opasnost ne samo za Crkvu i vjeru, nego još i više: za cijeli hrvatski narod, a što se posebno očitovalo u govoru nadbiskupa Alojzija Stepinca na Marijanskome kongresu u Glogovici, 15. srpnja 1940. godine, na kojem je rekao:

„Hrvatski narod je doživio često, da su ga razni silnici klali i ubijali. Ali on je ipak ostao bogat jer je nosio Boga u svojoj duši sa živom vjerom da ga on može očuvati makar trunuo u grobu kao Lazar iz evanđelja, ako se to svidi Pravednosti Božjoj. Ali danas smo svjedoci nečega gorega, kad su poput gladnih skakavaca s istoka napali našu domovinu oni koji bi htjeli nešto više, to jest iščupati mu Boga iz srca i duše i tako ga učiniti najvećim siromahom na zemlji (...) život bez Boga – gotov pakao. Takav pakao stvorila je u nekim državama družba onih zločinaca, koje svijet naziva komunistima. Takav pakao želili bi sada dok traje rat (...) stvoriti i u našoj domovini Hrvatskoj. Uspostavom diplomatskih veza htjeli bi začepiti usta predstavnicima Katoličke Crkve. Ali taj hrvatski narod (...) nije bio narod kukavica, pa neće ni odgovorni njegovi poglavari.

Niti nas mogu na čas pokolebati u našem djelovanju njihova prijeteća pisma, koja nerijetko primamo, što nas tobože čeka, kad oni dođu na kormilo. Mi im poručujemo, da se baš ništa ne bojimo, držeći na umu opomenu Krista Spasitelja: ‘Ne bojte se onih koji ubijaju tijelo, ali duše ne mogu ubiti’ (...) Mnogi su pomislili, da se valjda borimo za sebe i za svoj tobožnji imetak. Ali što se mene lično tiče, neće naći u grunтовnici ni pola pare upisano na moje ime. U tome smo jednaki prosjacima (...) I zato ih se baš ništa ne bojimo (...)“<sup>21</sup>

Benigar navodi i sljedeći Stepinčev iskaz s toga skupa: „Nas su kušali u zadnje vrijeme uvjeriti da nema za naš Hrvatski Narod pogi-

<sup>20</sup> Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija*, 55.

<sup>21</sup> Celestin TOMIĆ, „Proročki duh Alojzija Stepinca – propovijedi, pisma, javni nastupi“, *Obnovljeni život* 53 (1998.), 65-66.

belji od suradnje s komunizmom. Ali mi nismo zaboravili naše narodne poslovice: *‘Tko s đavlom tikve sadi, tikve mu se o glavu razbijaju!’* A nismo zaboravili ni one latinske: *‘Timeo Danaos et dona ferentes – bojim se Danajaca i onda kada nose darove’*. Mi nismo zaboravili iskustva katoličke Španjolske niti smo slijepi, a da ne bismo vidjeli sudbine koja je stigla male narode, koji su dospjeli pod njihovu vlast pa da bismo si pravili iluzije o tome, što čeka Hrvatski Narod pod njihovom kontrolom (...)“.<sup>22</sup>

Ovim je Stepinac zapravo iznio ono što se njemu i Crkvi dogodilo nakon 1945. kada su komunisti došli na vlast.

## 2. Nove okolnosti – novi izazovi

U prvome razdoblju (1945.-1950.), u kojem se događa bolno suočavanje vjerskih zajednica s novom društvenom i političkom zbi-ljom, najveći dio jugoslavenskoga stanovništva (83,0%) živio je na selu. U Bosni i Hercegovini je bilo preko 70% nepismenih, od čega je najveći dio živio na selu; blizu pola milijuna ljudi nosilo je vlastoručno, od goveđe kože izrađene opanke.<sup>23</sup> Vladalo je siromaštvo i neimaština. U mnogim mjestima, kako navodi Kamberović, umiralo se od gladi (Kupres, Prozor, okolica Sarajeva). Popravljala se u ratu porušena rudarska i bazna industrija. Novouspostavljena socijalistička vlast započela je s prisilnom kolektivizacijom sela. Ljudi su ostali zatečeni „novostima“ koje je nudila nova vlast, posebice gledom na privatno vlasništvo i religiju.

Iako seljačko, društvo u Bosni i Hercegovini u tome razdoblju nije bilo homogeno. Činile su ga dvije, odnosno tri zasebne i zatvorene, međusobno odvojene religijske makrocjeline – muslimanska i kršćanska, odnosno muslimanska, pravoslavna i katolička. Narodni običaji određivali su njegov društveni, kulturni i politički razvoj.<sup>24</sup> A to će u bitnome utjecati i na regrutiranje ateista - članova Saveza komunista - iz postojeće vjerničke populacije.

Potrebno je kazati da u tome razdoblju nije bilo „preporučljivo“ baviti se suvremenom poslijeratnom jugoslavenskom društvenom zbi-ljom, niti je bilo „preporučljivo“ provoditi bilo kakva empirijska istraživanja, zbog čega i ne postoje točni podaci o religioznosti i crkvenosti

<sup>22</sup> Aleksa BENIGAR, *Alojzije Stepinac* (Rim: Ziral, 1974), 455.

<sup>23</sup> Husnija KAMBEROVIĆ, „Karakteristike društva u Bosni i Hercegovini neposredno nakon Drugoga svjetskog rata“, 214, <http://www.anubih.ba/speceditions/socialspeceditions/fulltext/social37/KamberovicHusnija.pdf> (10. XI. 2012.).

<sup>24</sup> Husnija KAMBEROVIĆ, „Karakteristike društva u Bosni i Hercegovini“, 214.

ondašnjih jugoslavenskih građana. Istina, objavljeno je nekoliko djela iz povijesti religija, ali njihovi autori se u njima nisu bavili suvremenom socioreligijskom zbiljom.<sup>25</sup>

Tako je zaključke o religioznosti bosanskohercegovačkih građana u tome razdoblju bilo moguće izvoditi temeljem rezultata *Popisa pučanstva* iz 1948. godine, kada se uopće prvi put moglo izjasniti nacionalno, jer se u svim dotadašnjim popisima izjašnjavalo po religijskoj pripadnosti ili po jeziku. Prema tome popisu u Jugoslaviji se 99,2% građana izjasnilo religioznom.<sup>26</sup> Prema istome popisu, u Bosni i Hercegovini je živjelo ukupno 2.564.308 stanovnika koji su se nacionalno izjasnili na sljedeći način: 1.135.147 ili 44.3% Srba, odnosno pravoslavaca; 788.403 ili 30,7% neopredijeljenih, odnosno muslimana<sup>27</sup>; 614.123 ili 23,94% Hrvata, odnosno katolika te tek 680 ili 0,0 % ostalih i nepoznatih.

<sup>25</sup> Kao potvrdu nepostojanja znanstvene literature o socioreligijskoj situaciji u poslijeratnome jugoslavenskome razdoblju navodim knjigu Bosiljke MILINKOVIĆ, *Bibliografija radova o religiji, crkvi i ateizmu 1945.-1985.* (Zagreb: Stvarnost, 1986.). Prema podacima iz ove knjige, u bivšoj Jugoslaviji je u tridesetogodišnjem razdoblju između 1945. i 1985. godine objavljeno 5000 naslova (knjiga, članaka, prikaza) na temu vjere, religije i religijskih zajednica. Međutim, radovi nisu poredani po godinama objavljivanja, nego abecednim redom po autorima. Iako time nije na prvi pogled moguće vidjeti koje su to „religijske teme“ prevladavale u poslijeratnom izdavaštvu niti koji su to autori koji su bili „podobni“ baviti se natražnjačkim religijskim temama, ipak je uz malo truda moguće vidjeti da bismo u skupinu djela objavljenih u tome prvom razdoblju mogli kao najznačajnije uvrstiti djela Friedricha Engelsa *Prilog historiji ranoga kršćanstva* (Beograd: 1951.) potom djela Olega Mandića *Od kulta lubanje do kršćanstva* (Zagreb: 1954.), *Istočne religije* (Zagreb: 1956.), *Objavljene religije* (Zagreb: 1956.), *Prirodne religije* (Zagreb: 1956.), te članci „Antropomorfne religije“, „Naravne religije“, „Razodete religije“ objavljeni u časopisu *Mlada pota* 6/1957., ili npr. članak „Panorama suvremenih kršćanskih religija“ objavljen u časopisu *Naše teme*, 11/1967. Također tu su npr. i djela Ante Fiamenga *Kako je postala religija* (Beograd: 1952.) te *Porijeklo i društvena uloga religije* (Zagreb: 1950.). Iz ovih naslova vidljivo je da su se autori bavili religijom kao povijesnom činjenicom, ali nikako religijom, religijskim zajednicama i njihovim položajem ili pak vjerničkom praksom u novonastajućemu socijalističkom društvu u kojemu su na vlasti bili članovi Komunističke partije Jugoslavije.

<sup>26</sup> Podatak preuzet iz tablice u tekstu „Religijska samoidentifikacija u Jugoslaviji“, *Glaube in der 2. Welt*, 1983., br. 1.

<sup>27</sup> Muslimani su u rezultatima jugoslavenskih popisa prikazivani različitim imenima. Tako su po popisu 1948. prikazani kao „neopredijeljeni muslimani“, 1953. kao „Jugoslaveni neopredijeljeni“, 1961. kao „Muslimani (etnička pripadnost)“, a 1971., 1981. i 1991. kao „Muslimani u smislu narodnosti“. Usp.: *Stanovništvo Bosne i Hercegovine. Narodnosni sastav po naseljima* (Zagreb: Državni zavod za statistiku, travanj 1995.), 9, bilješka br. 2.

<b>Izvod iz popisa stanovništva BiH 1948. godine</b>		
<b>Narodnost</b>	<b>Broj</b>	<b>Udio</b>
Srbi	1.135.147	<b>44.3 %</b>
Neopredijeljeni	788.403	<b>30.7 %</b>
Hrvati	614.123	<b>23.9 %</b>
Ostali i nepoznato	680	<b>0,0 %</b>

Tablica: 2. *Stalno stanovništvo Bosne i Hercegovine prema narodnosti po popisu iz 1948.*<sup>28</sup>

Međutim, ako se pođe od toga da se od ukupnog broja tada popisanih u Jugoslaviji, ali i u Bosni i Hercegovini, njih 99,0% izjasnilo da su religiozni, a što je vidljivo iz obiju tablica, onda se postavlja sasvim logično pitanje, kako je bilo moguće da tako mali broj nevjerujućih, odnosno da je tako mali broj članova Partije koji su imali negativan stav prema religiji uspio uspostaviti vlast u državi s tako velikim postotkom vjernika!? Protivnici i kritičari Komunističke partije Jugoslavije, posebno kritičari (zlo) djela koja su u svojem postupanju s vjernicima i posebno s katoličkim svećenstvom, počinili njezini članovi, reći će da je to bilo moguće jedino terorom straha, progonom i ubijanjem. Na takav zaključak ukazuje prof. dr. Šaćir Filandra ističući kao primjer zapadnu Hercegovinu koja je poslije Drugoga svjetskog rata bila „kažnjeničko područje“ na kojem su „vladali teror, strah, tajna i javna ubijanja, lov na škripare, špijunaža, potkazivanje, progon svećenika, zatvaranje samostana, denunciranje kolaboracionista i traženje novih saveznika, a sve u režiji moćne tajne policije“. Filandra dalje navodi da je „strahovlada novouspostavljene komunističke vlasti, zasnovana na opravdanom traženju i kažnjavanju ratnih zločinaca, njihovih slugu i pomagača, a kojih je, zaista, na tom području bilo podosta, često prelazila svaku razumnu mjeru“ i da su posebno „na meti bili svećenici“. Sve to ima, navodi on, potvrdu u jednoj informaciji tadašnje tajne policije iz 1955. godine, u kojoj stoji da je zbog neprijateljske aktivnosti u Bosni i Hercegovini „uhapšeno i suđeno 319 svećenika, i to 154 katolička, 48 pravoslavnih i 110 muslimanskih“.<sup>29</sup> Na žalost, u tome zapadna Hercegovina nije bila usamljen slučaj. Takvo postupanje tajne policije koja je bila u službi nove državne vlasti, na čijem čelu su bili članovi Komunističke partije, opravdavano je zlodjelima koja su pripadnici „porażenih snaga“ uz prešutnu suglasnost, a ponekad i uz neposrednu svekoliku pomoć ka-

<sup>28</sup> „Stalno stanovništvo prema narodnosti po popisima“, *Stanovništvo Bosne i Hercegovine. Narodnosni sastav po naseljima* (Zagreb: Državni zavod za statistiku, travanj 1995.), 9.

<sup>29</sup> Šaćir FILANDRA, „Hrvatsko kao bosansko pitanje“, *DANI*, 16. 3. 2011.

toličkih i pravoslavnih svećenika i službenika Islamske zajednice počinili tijekom Drugoga svjetskog rata nad pripadnicima drugih naroda i vjera, kao i nad pripadnicima partizanske vojske.

Sadržajno, dijametralno sasvim drukčiji odgovor na to pitanje nude simpatizeri i članovi KPJ. Takav odgovor moguće je prepoznati u stavu prof. dr. Srđana Vrcana u njegovoj knjizi *Od krize religije k religiji krize*. Naime, Vrcan smatra da je jugoslavenski društveni sustav u tome povijesnom razdoblju uspostavljen „revolucionarnom akcijom autohtonog revolucionarnog pokreta“ koji je uspio osigurati „većinsku podršku u najkritičnijim trenucima novijeg društvenog života“. A taj pokret je, po Vrcanovim riječima, uspio to ostvariti time što je „postigao i osvojio kulturnu hegemoniju u društvu te je nedvojbeno bio nosilac povijesne i kulturne inicijative u epohalnom smislu“, pa se stoga taj pokret, zaključuje Vrcan, „uspio ukorijeniti u širokim dijelovima stanovništva“.<sup>30</sup>

A da se pokret uspio, kako Vrcan kaže „ukorijeniti u širokim dijelovima stanovništva“, treba „zahvaliti“ činjenici što su državne vlasti u svim zemljama tzv. *realnog socijalizma*, smatra Pollack, nastojale i uspjevale ustrojiti društvo po uzoru na Sovjetski Savez, a to znači da su težile 1) društvene institucije staviti pod vlastitu kontrolu, 2) u cijelosti istrijebiti kulturne tradicije i 3) centralizirati društvene strukture.<sup>31</sup>

Potrebno je, međutim, na ovome mjestu kazati da su u tome razdoblju u svim ondašnjim, tek nastajućim socijalističkim zemljama, koje su bile pod sovjetskim utjecajem, postojali legitimni otpori nastojanjima komunista k centralizaciji i detradicionalizaciji. Stoga su često, i ne svojom voljom, Crkve i vjerske zajednice bile silom prilika uvučene u pružanje otpora jer su bile „reprezentanti tradicije“ - čuvarice narodne, kulturne i vjerske tradicije. U odnosu na kasnija vremena, Crkve su se u ovome razdoblju, navodi Pollack, još uvijek relativno dobro suprotstavljale komunistima, kao npr. u Mađarskoj, Istočnoj Njemačkoj, Čehoslovačkoj te Bugarskoj. One su to, smatra on, mogle činiti u onome početnom poslijeratnom razdoblju jer su ljudi nakon užasnih razaranja i ubijanja nalazili u Crkvama jedino iskreno i sigurno utočište. Istodobno, Crkve i vjerske zajednice nastojale su iznova oblikovati svoj rad u novim okolnostima, nadajući se da novouspostavljena vlast neće biti „dugoga

---

<sup>30</sup> Srđan VRCAN, *Od krize religije k religiji krize* (Zagreb: Školska knjiga, 1986.), 151.

<sup>31</sup> Detlef POLLACK, „Einleitung. Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa“, Detlef POLLACK – Irena BOROWIK – Wolfgang JAGODZINSKI, ur., *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas* (Würzburg: Ergon Verlag, 1998), 13.

trajanja“.<sup>32</sup>

No, očito do toga nije došlo. Stvari su krenule sasvim drukčijim tijekom. Novonastale jednopartijske, nedemokratske i totalitarne države vidjele su u Crkvama i vjerskim zajednicama prikladan predmet „vježbanja strogoće“. Naravno, ni Crkve ni vjerske zajednice nisu to prihvaćale skrštenih ruku. Stoga razloge zašto su ondašnje državne vlasti pod vodstvom komunističkih partija tlačile Crkve i njihove članove treba tražiti „u objema strukturama“, kako u partijsko-državnim tako i u crkvenim, a što Katrin Boeckh obrazlaže sljedećom postavkom: kao prvo, komunistički vođe željeli su „vladati društvima koja su se mogla kontrolirati i iz kojih su opozicijski elementi više ili manje bili odstranjeni“, dok su, s druge strane, Crkve, ovisno o njihovu političkom angažmanu, nudile svojim pripadnicima, ali i drugima izvan njih, „mjesto za razmjenu kritičkih ideja i razmišljanja“. A one su to mogle činiti jer su „posjedovale nemali utjecaj na široke dijelove stanovništva u Jugoslaviji, unatoč procesu sekularizacije započetom na prijelazu stoljeća“.<sup>33</sup> Zbog toga i dolazi do tzv. „sraza“ između vladajuće komunističke političke elite, koja je imala potpuno negativan stav prema religiji i religijskim zajednicama, i religijskih zajednica koje su svojim djelovanjem kroz povijest ostavile dubokoga traga u narodnoj kulturnoj i religijskoj memoriji, kao što je to posebno bio slučaj s Katoličkom crkvom i hrvatskim narodom.

Kao i Katrin Boeckh, i Jakov Jukić navodi da je u tome razdoblju „na djelu bio sukob dviju religija: jedne kršćanske i druge svjetovne“, iako je možda izgledalo da je riječ o „sukobu svjetovne ideologije i religije“.<sup>34</sup> Kako je u socijalističkim zemljama ideologizacija vodila uvijek „stvaranju svjetovne religije“, kojoj se suprotstavljala „crkvena religija“, i jedni i drugi koristili su se kolektivitetima. Po uzoru na Sovjetski Savez, jugoslavenski komunisti u poslijeratnome razdoblju započinju s uvođenjem kolektivizacije, a kršćani, s druge strane, s organiziranjem velikih hodočašća, pa se slijedom takve logike u Hrvatskoj, a i u Bosni i Herce-

<sup>32</sup> Pollack navodi da je prema rezultatima istraživanja koja je 1993. godine u Čehoslovačkoj proveo Ladislav Prokůpek i koje je (rezultate) objavio u članku „Säkularisierungsprozesse in der ČSSR“, *Säkularisierung in Ost und West* (Berlin: Institut für vergleichende Staat-Kirche-Forschung, 1995.), 56-73, u Republici Češkoj 49% stanovnika izjavilo da su svoju vjeru u Boga izgubili ne u prvim poslijeratnim godinama, nego krajem druge polovice dvadesetog stoljeća, dakle neposredno prije nastupajućih demokratskih promjena.

<sup>33</sup> Katrin BOECKH, „Vjerski progoni u Jugoslaviji 1944.-1953.“, *Časopis za suvremenu povijest* 38 (2006.), 407.

<sup>34</sup> Jakov JUKIĆ, „Hrvatski katolici u vremenu postkomunizma“, *Crkva u svijetu* 29 (1994.), 365.



govini, „organiziraju blagdanski skupovi, pohađaju se marijanska svetišta, slave mjesni zaštitnici i javno štuju crkveni sveci“.<sup>35</sup>

Jukić naznačuje da tada u Jugoslaviji nije bilo vremena za izgradnju bilo kakva vjerskog individualizma. Izvanjski oblik religioznosti očitovao se u kolektivitetu, u susretu i sukobu dviju religija: svjetovne i crkvene. Kako su takvi sukobi uvijek snažni i oštri, u ovome slučaju došlo je do sraza svjetonazora „koji obuhvaćaju cijeloga čovjeka i stavljaju u pitanje ulog svega njegovog življenja“, iz čega će proizići i tolika isključivost i potpuna oprečnost i krajnja nepodnošljivost“.<sup>36</sup> Uostalom, nastavlja dalje Jukić, „u pitanju je bio sudar dviju doista različitih religija s potpuno suprotnim vjerovanjima, dogmama, etikama, obredima, teologijama, eshatologijama, apokalipsama, ustanovama i masovnim pristalicama“.

Navedeni sukob imao je veoma „pozitivne“ posljedice za članove obiju zajednica: vjerničke i komunističke. Njime se učvršćivao kolektivni vjernički identitet – kako u crkvenoj zajednici vjernika (zbog čega i nije došlo do opadanja religioznosti, nego sasvim suprotno: do učvršćivanja vjerničke pripadnosti) tako isto i u partijskoj skupini komunista (gdje nije došlo do slabljenja ateističke ideologije, nego do njezine divinizacije). Svi su ostali na svojim pozicijama i ustrajavali u svojim nakanama. Bio je to razlog, zaključuje Jukić, da se religija u tome prvom razdoblju prvenstveno očitovala kao „masovna, pučka, borbena, snažna, izdržljiva i pravovjerna“.<sup>37</sup> A to je zapravo značilo da u nepluralističkome društvu nije moglo biti mjesta za dvije istine, za dva svjetonazora. I jednima i drugima, njihove religije služile su kao važno i korisno ratničko sredstvo.

Naime, u takvu ozračju kršćanstvo nije bilo shvaćano u duhovno dubljem smislu, nego je, kako navodi A. Bekavac, ono služilo ponajprije tomu da se što bezopasnije izrazi dvostruko nezadovoljstvo:

- 1) *nezadovoljstvo socijalističkim kolektivizmom* – jer socijalizam nije nudio odgovarajuće odgovore na sudbinska pitanja u traženju osobnoga i zajedničkog smisla života;
- 2) *nezadovoljstvo represivnim sustavom jednopartijskoga političkog ustroja javnosti* – jer se u njemu nije moglo naći prostora za osjećaj slobode i neovisnosti koji je svakom čovjeku duboko usađen.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Jakov JUKIĆ, „Hrvatski katolici u vremenu postkomunizma“, 365-366.

<sup>36</sup> Jakov JUKIĆ, „Hrvatski katolici u vremenu postkomunizma“, 366.

<sup>37</sup> Jakov JUKIĆ, „Hrvatski katolici u vremenu postkomunizma“, 366.

<sup>38</sup> Ante BEKAVAC, „Željko Mardešić i Drugi vatikanski koncil“, *Nova prisutnost* 9 (2011.), 463.

Uporište za svoje praktično djelovanje poslijeratni jugoslaven-ski komunisti nalazili su u marksističkoj teoriji koja se u to vrijeme oslanjala na filozofiju većine ondašnjih komunističkih partija, a to znači na dijalektički i povijesni materijalizam, na teoriju koja je u vrijeme III. internacionale, nakon siječnja 1931. godine, postala službenom filozofijom svih komunističkih partija, pa tako i Komunističke partije Jugoslavije. U vrijeme staljinizma ta se filozofija previše dogmatizirala, pa su je mnogi izjednačavali sa „staljinizmom u filozofiji“, u okviru kojeg je postojala svima već dobro poznata „teorija odraza“, koju se opet povezuje s Lenjinom, teorija o bazi i superstrukturi, odnosno o bazi i nadgradnji.<sup>39</sup>

Potrebno je ovdje naznačiti da se najvećim dijelom ta teorija dijalektičkoga i povijesnog materijalizma temeljila na postavkama Friedricha Engelsa, iznesenim u njegovu djelu „Anti-Dühring“, u kojem se naglašuje da „nemoć rađa neznanje, neznanje čuva nemoć, oboje pak zajedno kristaliziraju se u religioznu sliku svijeta“. Moglo bi se stoga kazati da je za ovu dijalektičko-materijalističku sliku svijeta religija „neznanstveno, mističko i iracionalno tumačenje svijeta i društva, opijum ljudi i opijum za ljude, združena s osjećajem ovisnosti i straha“ i da ju se shvaća kao isključivo društvenu svijest i time kao odraz zbivanja u postojećem društvu, zbog čega onda religija „predstavlja iluziju rješavanja tih problema“.<sup>40</sup>

Imajući sve ovo u vidu, ne treba stoga čuditi da su mnogi „revni“ komunisti u tome poslijeratnom razdoblju, kad su uspostavili vlast, a što su prakticirali i mnogo godina kasnije, smatrali da se protiv religije treba boriti administrativnim sredstvima – zabraniti je i iskorijeniti, unatoč činjenici što u marksističkoj kritici religije nisu mogli (pro)naći uporište za svoje postupke. Zapravo, kao najefikasnija, zagovarala se izravna borba protiv religije i religijskih zajednica. Svoj stav temeljili su na uvjerenju da su religija i religijske zajednice „a priori reakcionarne“ i „štetne društvene pojave koje treba što prije otkloniti iz društvenoga života“,<sup>41</sup> i to s obrazloženjem da bi temeljitim „raščišćavanjem“ s religijom bilo moguće brže izgrađivati socijalizam kao željeni pravedniji društveni sustav“. Osim toga, marksistički teoretičari toga razdoblja predviđali su da će religija iščeznuti, odumrijeti, i to veoma uskoro, jer će revolucija koja je trajala nužno osloboditi i čovjekovu svijest o „zaostalim natruhama“ i da će u tom smislu religiju zamijeniti znanost.

<sup>39</sup> Tone STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 257.

<sup>40</sup> Tone STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 257-258.

<sup>41</sup> Zdenko ROTER, *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945-1973*, 188.

Osim toga, komunisti su u tome razdoblju, pozivajući se na Marxovu kritiku religije, započeli sa „sustavnom ateizacijom društva“,<sup>42</sup> koja je imala svoje četiri razine:

1. *humanistička razina ateizma* - religija je negacija čovjekova sa-mostvarenja, osporavanje njegove slobode i ropsko podvrgavanje autoritetima;
2. *ideološka razina ateizma* - kako prema Feuerbachu „čovjek stvara religiju, a ne religija čovjeka“, da država i društvo proizvode religiju, religija se javlja kao „izokrenuta svijest o svijetu, jer je sam svijet izopačen; ona opravdava *status quo*, pa je stoga vladajuća klasa koristi za manipulaciju siromašnima i iskorištavanima. Zaključak: religija će nestati kada postojeće okolnosti postanu stvarno ljudske“;
3. *znanstvena razina ateizma* - dijalektički materijalizam trebao bi na znanstvenoj osnovi dati sva potrebna objašnjenja. Materija je u dijalektičkom kretanju razvila ljudsku vrstu i ljudski duh; u tome smislu religija je zastarjela i praznovjerni pogled na svijet pa je treba nadomjestiti dijalektički materijalizam;
4. *borbena/militantna razina ateizma* - prema kojoj je religiju trebalo u potpunosti iskorijeniti. Tim borbenim načinom nametanja ateizma koristio se Lenjin, čime je ateizam bio postao državna religija u Sovjetskome Savezu.<sup>43</sup>

Kratko rečeno, marksistički teoretičari ovoga razdoblja predviđali su da će religija iščeznuti, odumrijeti, i to veoma uskoro, jer će revolucija koja je trajala nužno osloboditi i čovjekovu svijest od „zaostalih natruha“ i da će u tom smislu religiju zamijeniti znanost. Ateizam se postavljao kao cilj društvenog razvoja. Sve što je izdavano služilo je propagandi ateističkoga, marksističko-dijalektičko-materijalističkog pogleda na svijet.

### **3. Značenje i uloga *Pastirskoga pisma katoličkih biskupa u zauzimanju stava prema Komunističkoj partiji Jugoslavije i njezinoj državnoj vlasti***

Kako je već u dosadašnjemu tekstu navedeno, u bivšoj Jugoslaviji razdoblje od 1945. do 1950. godine karakterizira ponajviše otvo-

<sup>42</sup> Tonči MATULIĆ, „Čovjeku se krade duh, a nude mu se jeftine kategorije i površnost“, intervju u *Večernji list*, 28. 3. 2009.; Siniša ZRINŠČAK, „Sociologija religije i sustavni ateizam“, *Gradina* 26 (1992.), 202-210.

<sup>43</sup> Slavko ESEŠ, „Je li ateizam bitan za marksizam“, *Crkva u svijetu* 21 (1986.), 329.

reni sukob Katoličke crkve i državne vlasti predvođene komunistima. Došavši na vlast „u svojoj najgoroj boljševičkoj varijanti“, novi sustav otkrio je „lice strahovlade, autoritarizma, totalitarizma i diktature“, a što je podupirala ideologija marksizma.<sup>44</sup> Tako su, odmah nakon ulaska partizanskih postrojba u Zagreb, pripadnici nove vlasti počeli pokazivati kakav je njihov odnos prema Katoličkoj crkvi. Započelo se s uhićivanjem svećenika i biskupa. Nadbiskup Stepinac uhićen je prvi put već 17. svibnja 1945. A, zapravo, sve je počelo zapljenjivanjem crkvene imovine, ukidanjem vjeronauka u višim razredima i njegovim svođenjem na izborni predmet u nižim razredima te otežanim izlaženjem vjerskog tiska.

No, Crkva je, prema pisanju M. Akmadže, bila uvjerena da je glavni razlog napetih odnosa bio u tome što je „Tito želio odvajanje Katoličke crkve u Hrvatskoj od Rima“, tj. što je želio i tražio stvaranje samostalne Katoličke crkve u Hrvatskoj prema uzoru na Pravoslavnu crkvu u Srbiji kako bi je time stavio pod državni utjecaj.<sup>45</sup>

Sve to bio je povod za otvoreno *Pastirsko pismo katoličkih biskupa* upućeno katoličkim vjernicima s općih Biskupskih konferencija u Zagrebu. U pismu se navodi da je tijekom rata poginuo veliki broj svećenika, ali ne u ratnim borbama „koliko više uslijed osuda sadanjih

<sup>44</sup> Jakov JUKIĆ, *Lica i maske svetoga* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1997.), 448.

<sup>45</sup> Miroslav AKMADŽA, *Katolička crkva u Hrvatskoj i komunistički režim 1945. – 1966.* (Rijeka: Otokar Keršovani, 2004.). Potrebno je reći da je, kako navodi Akmadža, Tito, kao predsjednik Savezne vlade, održao 2. lipnja 1945., dakle mjesec dana prije slanja *Pastirskoga pisma*, sastanak s biskupima Zagrebačke nadbiskupije. Prema Akmadžinu navođenju Tito je tom prigodom, govoreći u svoje ime o odnosima Crkve i države i o odnosima naroda i Crkve, kazao sljedeće: „Moram vam kazati, da ja kao Hrvat i kao katolik nisam bio zadovoljan s držanjem katoličkog svećenstva u ovim teškim historijskim momentima, koji su koštali velikih žrtava“, naznačujući pri tome da ne misli i ne osuđuje sve katoličko svećenstvo. Tom prigodom je također rekao da se odnosi Crkve i države ne mogu riješiti dekretom, pa je, navodi Akmadža, zatražio od prisutnih biskupa da se izradi „jedan elaborat kako Katolička crkva misli da treba riješiti njezin položaj u novonastalim okolnostima.“ Međutim, Tito nije ostao samo na tome, nego je tom prigodom uputio velike kritike Svetoj Stolici zbog njezine naklonjenosti Italiji. Također je rekao da „Katolička crkva u Hrvatskoj treba biti više nacionalna“, odnosno da bi njegova želja bila „da Katolička crkva u Hrvatskoj sada, kad imamo sve uslove tu, ima više samostalnosti“. Zapravo, Tito je smatrao da je to „osnovno pitanje“ i da su „sva druga pitanja sekundarna.“ Međutim, biskupi Zagrebačke nadbiskupije nisu bili impresionirani Titovim govorom, posebno nisu bili zadovoljni njegovom kritikom Svete Stolice, ali ni oduševljeni ponudom da Katolička crkva u Hrvatskoj bude više nacionalna – hrvatska. Rekli su mu toliko da se oni osjećaju slobodni u okviru Katoličke crkve. Miroslav AKMADŽA, *Katolička crkva u Hrvatskoj*, 173.

vojnih i građanskih vlasti“ jer ni nakon završetka ratnih operacija nije prestalo ubijanje katoličkih svećenika. Njihov broj prema biskupskim podacima iznosi: „243 mrtva, 169 u zatvorima i logorima, 89 nestalih, svega 491. K tome pridolazi 19 ubijenih klerika, tri ubijena laika redovnika i četiri časne sestre.“ Biskupi zaključuju: „To je broj, kakvog ne pozna povijest balkanskih zemalja kroz duga stoljeća. A što je najbolnije, njima, kao ni drugim stotinama ni tisućama, nije bilo dozvoljeno, što je inače dozvoljeno u civiliziranim zemljama i najgorim zločincima: da u posljednjim časovima prime sv. Sakramente.“ A to nije dozvoljavano stoga jer sudovi, koji su izricali te smrtne osude „vršili su svoj postupak kratko i sumarno“. I sve tako da optuženici „najčešće nisu znali za svoju optužnicu do pred samu raspravu“, a nije im dano ni da se brane „pomoću svjedoka i odvjetnika“. Stoga se biskupi pitaju, može li se dokazati da su toliki pobijeni svećenici bili zločinci, koljači, ili bilo što drugo. Navodi se i podatak o 28 ubijenih fratara u Franjevačkome samostanu u Širokome Brijegu. Istina, biskupi u Pismu navode i to da oni ne drže da su svi biskupi i svećenici bili „čisti“ i da nisu možebitno sudjelovali u nečasnim radnjama. Ali ne toliki broj, zacijelo.

Koliko je važna bila okružnica, na samome kraju navodi se sljedeće: „Za ovu okružnicu snosi isključivu odgovornost cjelokupni katolički Episkopat D. F. Jugoslavije“. Potpisuje ga prvi nadbiskup Stepinac. Biskupi - potpisnici s područja Bosne i Hercegovine bili su: dr. Petar Čule, biskup mostarski; dr. Antun Buljan, gen. vikar sarajevski v. r.; mons. Božo Ivaniš, gen. vikar banjalučki v. r.

Pismo je 30. rujna 1945. godine pročitano u crkvama cijele države.<sup>46</sup>

Akmadža navodi da je *Pastirsko pismo* došlo u jako nezgodno vrijeme. Pripremali su se izbori za Ustavotvornu skupštinu, a ni međunarodni položaj Jugoslavije u to vrijeme nije bio sasvim dobar. No, međusobno nepovjerenje vodstva Katoličke crkve i jugoslavenskoga državnog vodstva kulminira sudskom odlukom od 11. listopada 1946. kojom se Stepinac „osuđuje na 16 godina zatvora s prisilnim radom i gubitkom političkih i građanskih prava u trajanju od 5 godina“,<sup>47</sup> zbog čega će, smatrajući to gotovo pa neprijateljskim odnosom prema Katoličkoj crkvi, Sveta Stolica uputiti 18. listopada 1946. službeni pisani prosvjed jugoslavenskim državnim vlastima. Tito je na *Pastirsko pismo*

<sup>46</sup> Miroslav AKMADŽA, „Položaj Katoličke crkve u Hercegovini u prvim godinama komunističke vladavine“, Ivica LUČIĆ, ur., *Hum i Hercegovina kroz povijest*, sv. 2 (Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 2011.), 492.

<sup>47</sup> Miroslav AKMADŽA, *Katolička crkva u Hrvatskoj*, 181.

odgovorio desetak dana nakon presude Stepincu, 25. listopada 1946. prigovarajući katoličkim biskupima zašto s takvim pismom nisu izašli u vrijeme ustaške vlasti u NDH te se isto tako javno usprotivili ustaškim zločinima nad Srbima, optužujući biskupe da su u vrijeme NDH šutjeli, ali ne zato jer ih je bilo strah, nego zato jer su najvećim dijelom podržavali ustaše i njihov režim. No, kad je riječ o ubijenim svećenicima, navodi Akmadža, to Tito nije priznao, nego je tek rekao „da su kažnjeni samo oni koji su bili krivi“.<sup>48</sup>

Rezimirajući poslijeratnu situaciju u Jugoslaviju, K. Boeckh u svojem članku „Vjerski progoni u Jugoslaviji 1944.-1953.“ navodi, pozivajući se u svakoj od navedenih tvrdnji na korištenu literaturu, da su socijalističke vlasti upotrijebile sve opće mjere kako bi iz javnoga života u cijelosti istisnule vjerske zajednice: reducirale su crkveni tisak na minimum; crkveni zavodi za bolesne i siročad, škole i starački domovi bili su ukinuti, odnosno stavljani su pod državni nadzor; teološki fakulteti isključeni su sa sveučilišta; uhićeno je nekoliko stotina svećenika, mnogi su bili i pobijeni; ukinut je vjeronauk kao obvezni predmet; do kraja ljeta 1945. sva groblja s grobovima bivših ratnih neprijatelja srasnjena su sa zemljom (nije se smjelo znati gdje su bili pokopani); vjerski običaji bili su zabranjeni, a javno slavljenje Božića i drugih vjerskih blagdana bilo je ukinuto; sve gotovo do 1952. godine bila je zabrana prodaje božićnih jelki; sva crkvena obilježja uklonjena su s ceste; posebno obučeni ovčarski psi služili su za napade na svećenike i redovnike koji su išli cestom u svojim odorama; muslimanske vjernike posebno je pogodilo ukidanje nekih islamskih institucija kao

---

<sup>48</sup> Na ovome mjestu potrebno je reći da unatoč protoku vremena, a prošlo je već preko šezdeset godina, još uvijek traju unutarhrvatska „povjesničarska“ sporenja oko toga jesu li i, ako jesu, u kojoj su mjeri katolički svećenici, iznevjeravajući svoj svećenički poziv, dragovoljno surađivali s ustaškim režimom i svojim neprotivljenjem tome režimu pomagali u progonu i ubijanju mnogih nedužnih civila, odnosno u kojoj mjeri je antifašistički oslobodilački pokret bio antifašistički, a koliko boljševički, jugoslavenski i time antihrvatski. Kao i u svemu ostalome, tako u bitnome vrijedi i ovdje: težina krivnje za stradanje nedužnih civila, odnosno težina zasluga za njihovo spašavanje zavisi iz kojeg se kuta promatra. Promatra li se iz kuta Katoličke crkve, najveću krivnju snose komunisti – kako za stradanja hrvatskoga naroda i katoličkih svećenika, redovnika i časnih sestara tijekom i nakon rata, tako i za stradanja civila drugih nacionalnosti. No, promatraju li se stradanja nedužnih civila sa stajališta pripadnika antifašističkoga pokreta, veliku odgovornost i krivnju snose katolički biskupi i njihovi svećenici koji su, prema njihovom mišljenju, davali neupitnu potporu ustaškome režimu. Miroslav AKMADŽA, „Položaj Katoličke crkve u Hercegovini u prvim godinama komunističke vladavine“, 493.



što su šerijatski sudovi, islamske osnovne škole (mektebi), samostani (tekije) i kulturna udruženja; agrarnom i zemljišnom reformom 1945. samostanima, islamskim zakladama i drugim crkvenim ustanovama oduzete su mnoge zgrade i imanja.<sup>49</sup>

S druge strane, jugoslavenski marksisti ovo razdoblje odnosa religijskih zajednica prema državnoj vlasti ne ocjenjuju nimalo pozitivno. Za njih je najveći „crimen“ katoličkog svećenstva u tome što je u mnogočemu bio na strani ustaškoga režima, a suprotstavljen antifašističkome narodnooslobodilačkom pokretu pod vodstvom Komunističke partije Jugoslavije s J. B. Titom na čelu. Ne treba stoga čuditi da su i komunisti imali svoje primjedbe, koje se svode na sljedeće:

1. religijske zajednice zadržale su negativan stav prema revoluciji i njezinim tekovinama jer je u teološkome tumačenju revolucija suprotnost univerzalnoj ljubavi;
2. religijske zajednice nisu podržavale odvajanje Crkve (religijskih zajednica) i države, uz napomenu da će odvojenost religijskih zajednica i države prihvatiti novoutemeljena svećenička staleška društva, kao npr. „Dobri Pastir“ u Sarajevu;<sup>50</sup> biskupi

<sup>49</sup> Katrin BOECKH, „Vjerski progoni u Jugoslaviji 1944.-1953.“, 412.

<sup>50</sup> Smatrajući važnim istaknuti značenje ovoga Udruženja, ovdje donosim cjelovit tekst o njemu iz *Hrvatske enciklopedije Bosne i Hercegovine*, I. sv. A-Đ (Mostar: Hrvatski leksikografski institut Bosne i Hercegovine, 2009.), 585. Navedeni tekst priredio sam prema glavnim postavkama koje je o Dobrome Pastiru za ovu ediciju napisao dr. sc. fra Ignacije Gavran. Stoga je tekst u HEBiH i potpisan inicijalima I. G./I. M.

„**DOBRI PASTIR**, udruženje katoličkih svećenika Bosne i Hercegovine. Nakon II. svj. rata u komunističkom svijetu pa tako i u Jugoslaviji pojavila su se razna svećenička udruženja: pravoslavna, muslimanska pa i katolička – u Istri, Sloveniji i Bosni (25. I. 1950.). Bosansko udruženje *Dobri Pastir* imalo je na početku 197 članova: od toga broja 57% bili su bosanski, 29% hercegovački franjevci, a 14% članovi dijecezanskog klera. Prije njegova osnivanja svoj pristanak na taj čin dale su uprave Sarajevske i Banjalučke biskupije; Mostarska je to uskratila. U travnju 1950. Biskupska konferencija Jugoslavije izjavila je da članstvo u udruženjima nije probitačno (*non expedit*), da bi već 1952. odlučila da ono nije ni dopušteno (*non licet*). Sva tri tadašnja katolička udruženja imala su po smislu istovjetna pravila, ali nijedno od njih nije bilo zabranjeno. Prema tome, ni Udruženje *Dobri Pastir* u Bosni nije bilo zabranjeno jer crkvene uprave u Sarajevu i Banjoj Luci nisu proglasile tu zabranu. Tako je *Dobri Pastir* nastavio svoj rad, iako su neki (osobito iz dijecezanskog klera) iz njega istupili.

*Dobri Pastir* je svojim postojanjem i radom stvarao bolje ozračje između katoličkih svećenika i komunističkih vlasti; želio je pokazati da je Bosna i Hercegovina njihova zemlja i da je katoličkim svećenicima stalo do obnove vlastite zemlje, što su profesori i studenti Franjevačke teologije u Sarajevu i profesori i đaci Franjevačke klasične gimnazije iz Visokog pokazali vlastitim sudjelovanjem na

su smatrali da se sve odvija pod patronatom Partije, a utemeljivači tih udruženja, pak, da je riječ o *modus vivendi* u danim okolnostima. Ne čudi stoga da još i danas traju prijepori o Udruženju katoličkih svećenika „Dobri Pastir“;

3. zbog svoje „dubinske“ vezanosti za poražene snage u II. svjetskome ratu marksisti su bili mišljenja da se religijske zajednice protive angažiranju vjernika u izgradnji samoupravnog socijalizma.

Kad je riječ o položaju Katoličke crkve u Bosni i Hercegovini, ovdje se oslanjam na tekst prof. dr. don Tome Vukšića objavljen u već spomenutom prvom svesku (A-Đ) *Hrvatske enciklopedije Bosne i Hercegovine* pod naslovom: „Crkvena povijest – Katolička crkva u Bosni i Hercegovini“. U tome tekstu don Tomo navodi da je Crkva u Bosni i Hercegovini tijekom II. svjetskog rata i neposredno poslije njega „uvelike stradala“ i da su u tome razdoblju izginuli mnogi vjernici i svećenici, porušene crkve i uništena druga kulturna dobra. Međutim, stradanja nakon rata, naznačuje prof. Vukšić, „bila su katastrofalna“, i to osobito 1945. godine kada je ubijeno mnogo katolika, čime je strahovito bila ugrožena „biološka reprodukcija stanovništva.“ Prof. Vukšić dalje navodi da je „do 1949. godine u Bosni i Hercegovini ubijeno čak 127 svećenika, mnogi su, iako nedužni, osuđeni na dugogodišnje robije, a kroz neko vrijeme krajem 1940-ih i početkom 1950-ih godina u Bosni i Hercegovini nije bilo na slobodi ni jednoga biskupa jer je jedini preostali, mostarski biskup Petar Čule, na montiranome procesu 1948. godine bio osuđen na dugogodišnju robiju“. No, država ne staje samo na tome. Don Tomo navodi da je ona u to vrijeme nastojala ma-

---

radnim akcijama. Na temelju toga *Dobri Pastir* mogao je tražiti da javne ustanove i privatnici napuste zaposjednute župne stanove i samostane, da se ne zabrani rad sjemeništa, da se porez odmjerava pravedno, da se vrate matice, da se dopusti vjeronauk u crkvenim prostorima, da se pomogne utamničenicima, da se odobre popravci i novogradnje crkvenih zgrada, da se dobije zdravstveno i mirovinsko osiguranje crkvenih osoba itd. *Dobri Pastir* omogućio je tiskanje potrebnih vjerskih knjiga (npr. *Katekizma*, *Novog zavjeta*, molitvenika, pučkog vjerskog kalendara i dr.) u vrijeme kada toga nije bilo.

Strah biskupa na početku toga razvoja pokazao se neopravdanim: *Dobri Pastir* nije stvorio neku zasebnu narodnu crkvu i nije ni u čemu oslabio crkvenu stegu, nego je u Bosni omogućio koegzistenciju i blagotvorno djelovanje Crkve. U nedostatku hrvatskih nacionalnih institucija u Bosni i Hercegovini u tom poslijeratnom razdoblju, *Dobri Pastir* je svojim djelovanjem na kulturnom i vjerskom polju čuvao i očuvao ne samo katoličku vjeru nego i hrvatsku nacionalnu svijest i hrvatski jezik. Njegovo je značenje nemjerljivo za očuvanje kulturnog, vjerskog i nacionalnog identiteta bosanskohercegovačkih Hrvata. I. G / I. M.“

nipulirati svećenicima koji nisu u zatvorima kroz staleško udruženje *Dobri Pastir* koje je, smatra on, „država dala osnovati 1950., tj. baš u vrijeme kad je Crkva bila bez ijednoga biskupa na slobodi“. U tome vremenu, zatvorena je međubiskupijska bogoslovija u Sarajevu i franjevačka u Mostaru te mala sjemeništa u Travniku i u Širokome Brijegu. Također, u tekstu se dalje navodi da je gotovo sve časne sestre ondašnja vlast protjerala iz Bosne i Hercegovine, dok su neke, zahvaljujući opet manipulacijama, „ostale u civilnom odijelu“. Uz sve to, tada je gotovo sva crkvena imovina oduzeta, a djelovanje svim crkvenim, dobrotvornim, kulturnim i školskim ustanovama, osim Franjevačkome sjemeništu u Visokom i Franjevačkoj teologiji u Sarajevu, posvema zabranjeno. Katolički tisak je uništen i dugo više neće postojati<sup>51</sup>

Zaključujući ovaj dio izlaganja, potrebno je reći da je država u tome razdoblju administrativnim putem uspjela barem nakratko „ušutkati“ vjerske zajednice i isključiti ih iz društvenoga života, a vjeru učiniti privatnom stvari. No, kada se početkom šezdesetih shvatilo da je, kako ističe Nenad Kecmanović u predgovoru knjige Tode Kutrovića *Crkva i religija u socijalističkom samoupravnom društvu*, religija „nadživjela naivni optimizam svih onih u cjelini progresivnih pokreta koji su kroz istoriju od prosvjetiteljstva i različito predznačenih vulgarizacija marksizma imali ambiciju da preko noći, po jednostavnim receptima pa i administrativnim rješenjima po kratkom postupku likvidiraju ovaj i danas vrlo vitalni oblik ljudske svijesti“,<sup>52</sup> jugoslavenski komunisti su počeli tražiti druga rješenja, okrećući oš-

51 Tomo VUKŠIĆ, „Crkvena povijest – Katolička crkva u Bosni i Hercegovini“, *Hrvatska enciklopedija Bosne i Hercegovine* (Mostar: Hrvatski leksikografski institut Bosne i Hercegovine, 2009.), 349. Naravno, sada se postavlja ono temeljno pitanje uloge i značenja *Dobroga Pastira*, ali ovo nije ni vrijeme ni mjesto za produbljivanje već odavno otvorene prijeporne točke. Da ne bih ostao nedorečen, osobno smatram da je u danim okolnostima bilo potrebno naći *modus vivendi* i omogućiti život kršćanskoj zajednici u Jugoslaviji. Stoga držim utemeljivanje *Dobroga Pastira* mudrim i za kršćansku zajednicu u Bosni i Hercegovini veoma korisnim činom. Na žalost, i to moram ovdje reći, nadležni u Katoličkoj crkvi nisu ni tada, kao ni mnogo puta ranije, mogli ispravno procijeniti postojeću situaciju niti pak anticipirati budućnost. Nadbiskup Stepinac i ondašnji biskupi reagirali su modelom „piramidalne poslušnosti“, a što se nije pokazalo mudrim rješenjem za ono vrijeme i ovo područje. Da je ovo što govorim istina, pokazat će u kasnijem vremenu i sâm Vatikan održavanjem II. vatikanskog sabora, na kojem se proklamira „aggiornamento“ (otvaranje Crkve svijetu u kojem se živi) i promjenom „istočne politike“. Vrhunac će se zbiti posjetom Josipa Broza Tita u Vatikan, Papi Pavlu VI., i to u vrijeme trajanja Hrvatskoga proljeća, 1971. godine, odnosno u vrijeme trajanja hrvatske „crkvene šutnje“, točno šest mjeseci prije kraha prosvjeda hrvatskih sveučilištaraca.

52 Nenad KECMANOVIĆ, „Predgovor“, Tomo KURTOVIĆ, *Crkva i religija u socijalističkom samoupravnom društvu* (Sarajevo: Marksistički studijski centar Gradske konferencije SKBiH Sarajevo, 1978.), 5.

tricu svoje borbe protiv religije u borbu protiv klerikalizma u religijskim zajednicama, o čemu će biti riječi kasnije. Kecmanović, stupajući u obranu dotadašnjega partijskog političko-praktičnog djelovanja, a i u obranu postavki koje Todo Kutrović iznosi u svojoj knjizi, navodi da komunističkome pokretu, kojem je imanentan ateistički pogled na svijet, ateizam u znanstveno-teorijskom smislu nije identičan antiteizmu, niti je Pokret ikada „praktično-politički upadao u dogmatske zamke militantnog ateizma koji bi vršio pritisak bilo kakve vrste na crkvene institucije, potiskivao vjernike iz javnog i društvenog života i tome slično“, iako je, priznaje prof. Kecmanović, u jugoslavenskome komunističkom pokretu bilo „pojedinačnih sektaških skretanja“, ali da ona nisu bila toliko brojna niti su se politički uspjela nametnuti i dominirati.<sup>53</sup>

Na žalost, činjenice su ga demantirale. Do promjena u stavovima je došlo jer se administrativnim putem nije moglo ukloniti religiju niti izbrisati čovjekovu težnju za vjerovanjem u Nadnaravno. U svakome slučaju, novo razdoblje odnosa jugoslavenskih komunista prema religiji, koje nastupa pedesetih godina, temeljit će se na Marxovoj teoriji otuđenja, prema kojoj je emancipacija od religije samo jedan dio općeljudske emancipacije.

#### **4. Razdoblje „popuštanja napetosti“**

*Drugo razdoblje* obuhvaća razdoblje početka pedesetih, šezdesete i sedamdesete godine. Naime, početkom pedesetih napuštaju se već započeti procesi kolektivizacije. Uz društvena, omogućuje se postojanje i privatnih gazdinstava, što se posebno uređuje Zakonom iz 1953. U to vrijeme, u Bosnu se premješta vojna industrija, čime zapravo započinju pravi procesi industrijalizacije i urbanizacije; agrarno stanovništvo polako se preseljava u gradove, čime se u državi smanjuje udio seoskog stanovništva. Sve to bit će podloga za snažnije procese političkim sredstvima uvedene sekularizacije društva, odnosno bit će to podloga za početak sustavne ateizacije društva. Temeljem modela odvojenosti države i Crkve, vjera je proglašena za privatnu stvar, a sloboda vjeroispovijesti bila je zagarantirana Ustavom i zakonima, iako su prema navodima Fikreta Karčića, ovi zakonski okviri bili „ispod standarda uspostavljenih kodifikacijama ljudskih prava u drugoj polovini 20. vijeka“. No, oni su omogućili dominaciju marksističke ideologije u okviru koje je došlo „do društvene marginalizacije vjere i vjernika, a imovina crkava i vjerskih zajednica postala je predmet politike nacio-

---

<sup>53</sup> Nenad KECCMANOVIĆ, „Predgovor“, 7.

nalizacije i eksproprijacije".<sup>54</sup>

Dodatno, u Hrvatskoj, a time naravno i u Bosni i Hercegovini, ovo razdoblje bit će opterećeno odnosom Crkve i države, posebice zbog odnosa Partije prema kardinalu Stepincu, ali i Katoličkoj crkvi uopće. Kako je već rečeno, u ovome razdoblju dolazi do potpunog prekida diplomatskih odnosa Jugoslavije sa Svetom Stolicom. Međutim, do određenih pozitivnih pomaka u tim odnosima dolazi početkom 1960-ih, i to nakon Stepinčeve smrti. Tada započinju pripreme za ponovnu uspostavu diplomatskih odnosa sa Svetom Stolicom. U Rimu se održava Drugi vatikanski koncil, Crkva se počinje otvarati prema svijetu, započinje dijalog ateista i kršćana, osniva se *Kršćanska sadašnjost*, počinju izlaziti *Glas Koncila*, *Crkva u svijetu*, *Bogoslovska smotra*, tiska se hrvatski prijevod *Biblije*, itd., itd.

Nalazeći se u procjepu između vanjskopolitičkih težnji rimskih biskupa (Papâ) – da svoj utjecaj šire i prema istoku, pravoslavnim zemljama,<sup>55</sup> i svojih nacionalnih, antikomunističkih i antijugoslavenskih stavova, katolički biskupi će u tome vremenu uputiti zahtjev Saveznom izvršnom vijeću za normalizaciju odnosa prema odredbama Ustava i Zakona o pravnome položaju vjerskih zajednica. Međutim, tek će u drugoj polovici toga desetljeća doći do „zatopljavanja“ crkvenodržavnih odnosa, na što će u mnogome utjecati i zbivanja u svijetu, međublokovske napetosti, otvaranje jugoslavenskih granica te procesi početne demokratizacije jugoslavenskoga društva, uvođenje radničkog samoupravljanja, itd.

Kad je riječ o Katoličkoj crkvi u Jugoslaviji važan poticaj uspostavljanju njezinih boljih odnosa s državom bilo je svakako održavanje Drugoga vatikanskog koncila, kao i usvajanje za Katoličku crkvu „smjelih“ smjernica novoga djelovanja u suvremenome svijetu. Temeleći svoje djelovanje na „aggiornamentu“, Katolička crkva se opredijelila za „razumijevanje recentnih društvenih procesa“ na čijem tragu je bilo i „saborsko eksplicitno priznavanje autonomije ovozemnih stva-

---

<sup>54</sup> Fikret KARČIĆ, "Religija i društveni život u BiH", <http://fikretkarcic.wordpress.com/2009/08/01/religija-i-drustveni-zivot-u-bih/> (7. XI. 2012.).

<sup>55</sup> U vremenu snažnih međublokovskih natjecanja, permanentnih kriza (Kuba) i ratova (Vijetnamski rat) te položaja Katoličke crkve i katolika u zemljama tzv. realnog socijalizma, sve to bit će poticaji Papi Pavlu VI. i njegovu državnome tajniku Casaroliju za (u)vođenje tzv. istočne vatikanske politike, ali i za zauzimanje za mirno rješavanje sukoba u svijetu. Kako se Jugoslavija nalazila među zemljama predvodnicama tzv. Pokreta nesvrstanih, čiji su ciljevi bili slični ondašnjim crkvenim ciljevima, pružile su se Crkvi veće mogućnosti uspostave boljih odnosa s jugoslavenskim državnim vlastima.

ri, posebnog prava političkih zajednica i shvaćanja Crkve kao 'znaka i čuvara transcendentnosti ljudske osobe'".<sup>56</sup> Za Jakova Jukića i njegovu generaciju „Drugi vatikanski koncil značio je otkriće kršćanstva, a otkriće kršćanstva potvrdu Drugoga vatikanskog koncila“.<sup>57</sup>

Bilo je to razdoblje u kojem su se velike nade polagale u svjetovnost društva, u sekularizaciju. Religiozni čovjek se buni protiv religijskoga mentaliteta i njegovih okova. Stoga je nadmoć svjetovnog mentaliteta bila vidljiva u cijelome društvu. Taj mentalitet bio je duboko zašao u Crkvu i njezinu teologiju. U isto vrijeme, naglašava Jukić „nudile su se lijeve marksističke utopije i Koncilski novi zanos“.<sup>58</sup> Govorilo se o „zalasku Svetoga“, o potpunom nestanku religije.

No, to ushićenje u komunističku utopiju ubrzo će splasnuti pa će doći do potpunog preokreta, do „povratka Svetoga“. Čovjek se počinje buniti protiv svega svjetovnoga. Traži neke nove načine odnosa s Nepoznatim. U čovjekovu traženju Svetoga pučka religioznost postaje oblik pobune protiv svjetovnosti svjetovnoga, ali i svjetovnosti Crkve ili religije. Marijanski kongres u Mariji Bistrici (od 12. do 14. VIII. 1971.) predstavljao je snažnu pobunu protiv postojeće društvene stvarnosti.

Također, u javnim istupima katoličkih teologa, npr. u *Glasi Koncila*, upozoravalo se na diskriminiranost vjernika u odnosu na članove Saveza komunista, posebice kad je riječ o dobivanju posla i napredovanja na društvenoj ljestvici.

No, i u ovome razdoblju postoje unutarcrkvena sporenja. Tako se npr. u *Glasi Koncila*, u broju 6 od 21. ožujka 1971., donosi sadržaj anonimnog letka u kojem se osuđuju svećenici i teolozi koji žele modernizirati Crkvu, posebno oni svećenici okupljeni oko *Kršćanske sadašnjosti*, ali i oni oko *Glasa Koncila*. Napadaju se, posebno, Šagi-Bunić, Mijo Škvorc i drugi koji svojim djelovanjem žele otvoriti „prozore i vrata“ novim vjetrovima koji su dolazili u Crkvu u Hrvata nakon II. vatikanskoga koncila.<sup>59</sup> U navedenom broju su i tekstovi o novim tribinama na kojima se razgovara o stanju u Crkvi i odgovornosti vjerni-

---

<sup>56</sup> Siniša ZRINŠČAK, *Sociologija religije. Hrvatsko iskustvo* (Zagreb: Pravni fakultet, 1999.), 53.

<sup>57</sup> Željko MARDEŠIĆ, *Rascjep u svetom. Sjećanje na Drugi vatikanski koncil* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007.), 10.

<sup>58</sup> Jakov JUKIĆ, *Budućnost religije. Sveto u vremenu svjetovnosti* (Split: Matica hrvatska, 1991.), 6.

<sup>59</sup> Ivan MARKEŠIĆ, „Crkvena šutnja‘ u vrijeme Hrvatskog proljeća“, Tvrtko JAKOVINA, ur., *Hrvatsko proljeće – 40 godina poslije* (Zagreb: Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo, 2012.), 252.



ka za svoju vjerničku, ali i nacionalnu zajednicu, kao i tekst o „Rehabilitaciji religije kao kulturne činjenice“, a sve temeljem stajališta prof. dr. Esada Ćimića o administrativnom ukidanju religije koje on naziva „sakaćenje čovjeka“.

To vrijeme obilježilo je još nekoliko velikih događaja, kao što su npr. nastavak studentskih prosvjeda u Hrvatskoj 1970-ih, Hrvatsko proljeće, početak dijaloga s marksistima. U Crkvi su tekla dva usporedna procesa. Jedni su bili za duhovnu, koncilsku obnovu koja nije mogla uključivati samo nacionalno, a drugi su smatrali da treba slijediti „nacionalni pravac“ koji se oslanjao na povijest, na kršćanske kraljeve, na *antemuralis christianitatis* i u njihovim nastupima nije bilo mjesta za kršćansku koncilsku obnovu.<sup>60</sup>

Kao i u drugim državama ondašnjega socijalističkog bloka, i u Jugoslaviji su, a time naravno i u Bosni i Hercegovini, socijalističke vlasti uspjele formirati društva prema svojim planovima te Crkve i vjerske zajednice staviti pod svoju kontrolu, odnosno potpuno ih kao političke suparnike „izgraničiti“, isključiti iz društvenoga i političkog života.<sup>61</sup> O iskustveno prepoznatljivom padu prisutnosti i značenja religije i vjerskih zajednica „u životu masovnih dijelova stanovništva“ govori i Srđan Vrcan, navodeći da se to vidjelo u faktičnome slabljenju „ukupne vezanosti ljudi za religiju i crkvu“.<sup>62</sup> Na to opadanje značenja religije i vjerskih zajednica u jugoslavenskome društvu utjecale su odredbe partijskih kongresa na kojima se ustrajavalo u stavu o nepojivosti članstva u Partiji i osobne religioznosti, ali i javne crkvene pripadnosti. Osim toga, Crkva je bila isključena iz svih društveno-relevantnih segmenata. Međutim, kad je u Bosni i Hercegovini na red došla rasprava o *Nacrtu zakona o pravnom položaju vjerskih zajednica*, država je, što je bilo u suprotnosti s dotadašnjom državnom i partij-

<sup>60</sup> S Koncilom Crkva je ušla u prijateljski odnos s modernim svijetom. Posebne stranice o tome ispisuje Željko Mardešić, jedan od sudionika toga događaja. Mardešića će, međutim, duboko pogađati činjenica da Koncil nije našao odjeka u Hrvatskoj, čak ni među biskupima kojima je, po njemu, teško bilo prihvatiti opću katoličku viziju Koncila u odnosu na partikularne nacionalne interese hrvatske Crkve. Naznačivao je da je upravo u ovome razdoblju došlo do snažnoga i iskrenog dijaloga s pravoslavnima i marksistima. Bilo je čak takmičenja u tome između *Crkve u svijetu* u kojoj je on radio i *Kršćanske sadašnjosti* i njezina uredništva. Međutim, ostat će, prema njegovu mišljenju, nešto što nije dobro za Crkvu: nije bilo i nema unutarcrkvenoga dijaloga. Može svaki, ali nikako unutarkatolički dijalog.

<sup>61</sup> Detlef POLLACK, „Einleitung. Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa“, 13.

<sup>62</sup> Srđan VRCAN, *Od krize religije k religiji krize*, 156.

skom praksom, taj *Nacrt* poslala svim vjerskim zajednicama, a za što su bili zaslužni članovi ondašnje Komisije Izvršnog vijeća za odnose s vjerskim zajednicama, o čemu sam s nekima od njih o tome i razgovarao. O *Nacrtu* se, što se moglo i očekivati, raspravljalo u podružnicama staleških udruženja vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini, među kojima, naravno, i u podružnicama *Dobroga Pastira*. Na taj način su neki katolički svećenici, koji su se bavili crkvenim pravom, svojim sudjelovanjem u raspravi o ovome zakonu doprinijeli boljoj formulaciji mnogih mjesta u tekstu tog *Nacrta*.

S druge strane, Detlef Pollack navodi da je u većini novouspostavljenih socijalističkih zemalja u tome razdoblju opao broj članova Crkava i vjerskih zajednica,<sup>63</sup> smanjilo se aktivno sudjelovanje vjernika u crkvenome životu i, prema raspoloživim empirijskim podacima, bila je opala i osobna religioznost, a što je moguće vidjeti i prema podacima iskazanim za bivšu Jugoslaviju. Sekularizacijski procesi toga vremena doveli su, prema Vrcanu, do subjektivizacije i privatizacije religije, a time i do pada društvenoga značenja i društvene uloge religije. U tablici na kojoj se pokazuje osobna religijska samoidentifikacija vidljivo je da se u Jugoslaviji 1948. godine vjernicima izjasnilo 99,2% građana, 1953. godine bilo ih je 87,0%, da bi 1964. bilo 70% onih koji su se smatrali vjernicima.

1948.	1953.	1964.
99,2	87,0	70,3

Tablica: 3. „Religijska samoidentifikacija u Jugoslaviji (u %)“, u: *Glaube in der 2. Welt*, 1983., br. 1.

Međutim, rezultati *Popisa pučanstva iz 1953. godine*, kada su se građani još mogli izjasniti jesu li vjernici ili nisu, pokazuju „brojčano“ stanje kako onih koji su se konfesionalno izjasnili, tako i onih koji su se izjasnili da su „bez vjere“, među kojima bi trebao biti najveći broj onih koji su „raščistili s religijom“, dakle članova Partije. A članstvo u Partiji omogućivalo je napredovanje na društvenoj ljestvici. A to je bio i jedan od glavnih razloga „ulaska“ u Partiju.

<sup>63</sup> Prema dostupnim podacima, a što se može vidjeti iz tablice koju Pollack donosi u navedenom zborniku, najveći pad konfesionalnog udjela tijekom komunističke vlasti bio je u Istočnoj Njemačkoj. Od ukupnog broja građana DDR-a, protestanti su nakon rata činili 81,5%, katolici 12,2% a konfesionalno neopredijeljeni 5,9%. Krajem osamdesetih, konfesionalni udio protestanata bio je 26,0% (smanjenje za 68,1%), katolika 4,6% (smanjenje za 63,3%), dok se udio konfesionalno neopredijeljenih popeo na 68%.

Stanovništvo prema religijskoj pripadnosti u Jugoslaviji 1953. godine

<b>Izvod iz Popisa stanovništva Jugoslavije 1953. godine</b>		
<b>Konfesija</b>	<b>Broj</b>	<b>Udio</b>
<b>Ukupno stanovništvo</b>	<b>16,926.573</b>	<b>100,00 %</b>
Pripadnici Srpske pravoslavne crkve	6,984.686	41,26 %
Pripadnici Katoličke crkve	5,370.760	31,73 %
Muslimani	2,080.380	31,73 %
Druge vjere	362.872	2,15 %
Bez vjere	2,127.875	12,57 %

Stanovništvo prema nacionalnoj pripadnosti u BiH 1953.

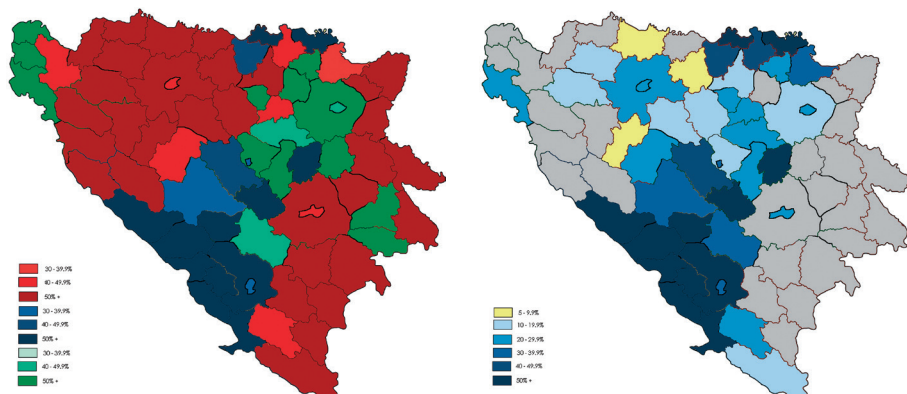
<b>Izvod iz Popisa stanovništva BiH 1953. godine<sup>64</sup></b>		
<b>Narod</b>	<b>Broj</b>	<b>Udio</b>
<b>Ukupno</b>	<b>2.847.459</b>	<b>100,00 %</b>
Srbi	1.264.045	44.40 %
Muslimani <sup>65</sup>	891.798	31.32 %
Hrvati	654.227	22.97 %
Ostali	37.389	1.31 %

Tablica: 4. Ukupni rezultati po nacionalnoj osnovi

<sup>64</sup> „Stalno stanovništvo prema narodnosti po popisima – 1953.“, *Stanovništvo Bosne i Hercegovine. Narodnosni sastav po naseljima* (Zagreb: Državni zavod za statistiku, travanj 1995.), 9.

<sup>65</sup> U rezultatima popisa stanovništva „Muslimani“ su prikazivani pod različitim imenima: 1948. kao „neopredijeljeni muslimani“, 1953. kao „Jugoslaveni neopredijeljeni“, 1961. kao „Muslimani (etnička pripadnost)“, a 1971., 1981. i 1991. kao „Muslimani u smislu narodnosti“, u: „Stalno stanovništvo prema narodnosti po popisima – 1953.“, 9, bilješka br. 2.

Kartografski prikaz rezultata Popisa prema konfesionalnoj pripadnosti u BiH 1953. godine<sup>66</sup>



Procesi sekularizacije, odnosno „nereligiozne orijentacije“ započinju krajem pedesetih i početkom šezdesetih godina. Svoj vrhunac doseći će u razdoblju od 1968. do 1978. Temeljem usporedbenih rezultata istraživanja javnoga mnijenja u Sloveniji (koja su bila i jedina sustavna i redovito ponavljana u tome vremenu u Jugoslaviji) navodi se da je u Sloveniji najveći udio nereligioznih (42,8%) bio 1974. godine. Broj vjerujućih od 45,3% za pet godina (u 1983.) povisio se na 47,7%. Vrcan navodi da su istraživanja studentske i srednjoškolske omladine u Splitu, provedena 1984. godine pokazivala da su procesi sekularizacije na nekim splitskim fakultetima bili već zaustavljeni i da je u odnosu na 1967. godinu porastao broj religioznih srednjoškolaca.

U ovome razdoblju započinju i prva socioreligijska istraživanja, čime zapravo započinje i razdoblje nastanka i razvijanja sociologije religije.<sup>67</sup> Prvo uopće empirijsko istraživanje na području bivše Jugoslavije proveo je 1963. godine prof. Esad Ćimić. Istraživanje je provedeno na području Hercegovine i odnosilo se na stavove ispitanika o odnosu „između samoupravljanja i prevladavanja tradicionalne religije“, a što je Ćimić, nakon obranjene doktorske disertacije s tom temom, objavio u knjizi *Socijalističko društvo i religija*, s podnaslovom: *Ispitivanje odnosa između samoupravljanja i procesa prevladavanja tradicionalne religije*.

<sup>66</sup> „Stanovništvo Bosne i Hercegovine po kotarima prema Popisu iz 1953. godine“, <http://hr.wikipedia.org/wiki/Datoteka:1953total.GIF> (17. XI. 2012.).

<sup>67</sup> *Sociologija religije* izučava se od 1964. na *Odsjeku sociologije* Fakulteta političkih nauka u Sarajevu, najprije u okviru četverosemestarskog predmeta *Sociologija kulture* – 1 semestar, a poslije i kao zasebni predmet. Usp.: Siniša ZRINŠČAK, *Sociologija religije. Hrvatsko iskustvo*.

Cilj navedenog istraživanja bio je utvrditi stupanj povezanosti između društvene angažiranosti (samoupravljačka praksa) i religijske svijesti (pojedince). Odnosno, utvrditi stupanj utjecaja jačanja društvene angažiranosti na stupanj slabljenja, odnosno iščezavanja religioznosti.<sup>68</sup> U istraživanju se potvrdilo da je nacionalnost u Hercegovini bila jedan od glavnih stupova religije, čak i kod Muslimana koji su tada bili „bez izraženog nacionalnog individualiteta“, ali je „njihova etnička posebnost“ još više potencirana življenjem s Hrvatima i Srbima.<sup>69</sup>

Temeljem dobivenih rezultata Ćimić će zaključiti da su ondašnji ateisti postajali iz već postojećih religijskih zajednica (islamske, katoličke i pravoslavne) pa se stoga i može govoriti o konfesionalnome podrijetlu jugoslavenskih (hercegovačkih) komunista. Navedenim empirijskim istraživanjem pokazao je ne samo da su postojali, nego i kako su se „rađali“ konfesionalni ateisti. Dakle, članovima Saveza komunista postajali su oni koji su odrastali u nekoj od prevladavajućih nacionalnih religijskih tradicija, u hrvatskome katoličanstvu, u islamu kojeg su ispovijedali Muslimani ili u srpskome pravoslavlju, a to znači „da su pripadnici poslijeratne generacije Saveza komunista, na kojima je počivala uspostava nove socijalističke vlasti i izgradnja Titove Jugoslavije, potjecali iz religijskih, i to strogo konfesionalno određenih sredina“.<sup>70</sup>

Ćimić je temeljem toga uradio i posebnu tipologiju ateista: islamski, katolički i pravoslavni ateisti, pri čemu je naznačio da je pripadanje nekoj od religijskih tradicija u bitnome „određivalo i čovjekovu društvenu angažiranost u okviru postojećeg društva“. U tome je trebalo tražiti uzroke koji su doprinijeli da pripadnici neke religijske zajednice (konfesionalnosti) „zgodnije“ postanu ateisti. Ne treba stoga čuditi Ćimićev zaključak da je „najmanje društveno anga-

---

68 Esad ĆIMIĆ, *Socijalističko društvo i religija* (Sarajevo: Svjetlost, 1970.), 90.

69 Esad ĆIMIĆ, *Socijalističko društvo i religija*, 125.

70 Osim toga, navedeno istraživanje pokazalo je i svu dramatičnost preživljavanja onih koji napuštaju religiju, a što sve svjedoči o religijskoj ukorijenjenosti u tome području, o snazi religijske tradicije, veličini otpora te moći odgoja. Da nije toga, kako bi početkom devedesetih iz društvenoga vidokruga nestali gotovo svi članovi SKBiH (SKJ) i kako bi se dogodilo da danas nitko u svojoj biografiji ne navodi kao pozitivnu činjenicu članstvo u Partiji. Opširnije u: Ivan MARKEŠIĆ, „S Ćimićem od Hercegovine preko Bosne do Hrvatske i natrag“, *Esadu Ćimiću u čast – Zbornik radova* (Zadar: Sveučilište u Zadru, 2011.).

žiranih ateista potjecalo iz katoličke religijske tradicije“.<sup>71</sup>

Nakon objavljivanja rezultata iz gore navedenoga istraživanja Ćimić objavljuje knjigu signifikantnoga naziva „Drama ateizacije“ (1971.). Knjiga je doživjela pet izdanja (Sarajevo: 1971. i 1974., Ljubljana: 1972., Beograd: 1984., te posljednje izdanje s nadopunjenim naslovom „Drama (a)teizacije“, Sarajevo - Zagreb: 2007.). Tu se knjigu s pravom može nazvati knjigom međašem u našoj sociologiji religije. U njoj je Ćimić progovorio ne samo o neuspjehu političke, odnosno partijske (komunističke) ateizacije ondašnjega duboko religioznog društva nego i o osobnim, ljudskim dramama koje su proživljavali oni pojedinci koji su „dragovoljno“ prihvaćali biti članovi Saveza komunista i koji su se zaklinjali da samim činom učlanjenja u SK prestaju biti vjernici i da postaju ateisti, a to znači da postaju istinski graditelji socijalističkoga samoupravljanja. Ćimić se nije kolebao već na samom početku knjige javno iznijeti svoju osobnu dramu koju je proživjavao postajući ‘praktični ateist’: „Srećom ili ne, spadam u red onih ljudi koji nikada nisu bili ravnodušni prema religiji, pogotovu ne onda kada se s njom, možebitno, trebalo rastajati. Još kao mladić preživjavao sam unutarnju dramu kad god sam pokušao srušiti taj ugodni svijet koji, čak i pod pretpostavkom da je *imaginaran*, za onoga tko ga živi – ipak je *stvaran*. Jer, srušiti njega, značilo je porušiti mostove do svojih najbližih koji su već tada bili mrtvi“.<sup>72</sup>

U navedenom razdoblju vršena su, posebice u Hrvatskoj, mno-

<sup>71</sup> Međutim, početkom devedesetih završava se proces „ateizacije“, a započinje proces „teizacije“, što je Ćimić apostrofirao i u naslovu petoga izdanja knjige *Drama ateizacije*, koji sada glasi: *Drama a/teizacije* (Sarajevo: Šahinpašić, 2007.). Ovdje je potrebno reći da su oba procesa bili i jesu „anti“, a to znači neprijateljski usmjereni: proces ateizacije bio je u razdoblju od 1945. do 1990-ih u različitim intenzitetima usmjeren protiv religije i religijskoga, dok je proces teizacije u razdoblju nakon 1990-ih do danas, također, u različitim intenzitetima, usmjeren protiv sekularnoga i (post)modernog. U oba slučaja to su bili procesi koje se željelo uokviriti u prevladavajuće zapadnoeuropske procese sekularizacije, odnosno u procese povratka Svetoga. Jedan (proces ateizacije) bio je „dijete“ jugoslavenskoga shvaćanja sekularizacije, dok je drugi proces (proces teizacije) bio također „dijete“ rođeno tijekom nastanka i stasanja novonastalih država Bosne i Hercegovine i Hrvatske kojim se afirmiralo povratak Svetoga i snaga i legitimacija Nacionalnoga. Opširnije u: Ivan MARKEŠIĆ, „S Ćimićem od Hercegovine preko Bosne do Hrvatske i natrag“, 130.

<sup>72</sup> Ivan MARKEŠIĆ, „S Ćimićem od Hercegovine preko Bosne do Hrvatske i natrag“, 132.



ga istraživanja religioznosti i crkvenosti.<sup>73</sup>

Također, to je vrijeme kada marksistički teoretičari u područjima izvan utjecaja politike realnoga socijalizma, dakle izvan Staljinova utjecaja, počinju prihvaćati ideje egzistencijalizma kao i pitanja o smislu života, o smrti, koja se inače nije smjelo postavljati u Staljinovo vrijeme jer su tražila sasvim drukčiji odgovor negoli ga je nudila socijalistička teorija utemeljena na „dijalektičkome materijalizmu“. Stoga Stres i navodi da se humanistički marksizam javlja kao „alternativa staljinizmu“.<sup>74</sup> Bit će to, također, razdoblje kada će početi zaživljavati i ideja o samoupravljanju.

Međutim, jugoslavenski komunisti unatoč svim tim promjenama „na bolje“ svoj stav prema religiji u bitnome neće mijenjati. Naime, iako se u *Programu Saveza komunista Jugoslavije*, prihvaćenom na Sedmom kongresu SKJ (22. - 26. travnja 1958. u Ljubljani), u poglavlju pod naslovom *Idejna borba komunista protiv religioznih i drugih zablude i predrasuda* polazi sa stajališta „da se religija, koja se rađa i održava u određenim historijskim uvjetima materijalne i duhovne zastošlosti ljudi, ne može otkloniti administrativnim sredstvima“, ipak se ostaje pri uvjerenju da jugoslavenski komunisti „dosljedno zastupajući svoj marksistički materijalistički pogled na svijet“, smatraju da je „marksizam kao pogled na svijet i idejna osnova praktične djelatnosti komunista, nespojiv s bilo kakvim religioznim uvjerenjima“, pa stoga „pripadnost Savezu komunista Jugoslavije<sup>75</sup> ne dopušta nikakvo

---

<sup>73</sup> Zrinščak navodi da je Institut za društvena istraživanja (IDIS) iz Zagreba u razdoblju od 1968. do 1988. godine kontinuirano provodio istraživanja u kojima je u fokusu istraživanja bila religija i religijsko. Provedeno je ukupno 12 istraživanja s područja sociologije religije: *Analiza vjerske štampe* (1970.); *Porodica – Crkva i religija* (1970.); *Socijalističko društvo – Crkva i religija* (1970.); *Škola – Crkva i religija* (1970.-1973.); *Fenomen ateizma i religije u uvjetima izgradnje socijalizma* (1971.-1975.); *Manifestacija religioznog ponašanja stanovništva zagrebačke regije* (1973.); *Religijski fenomen u suvremenom svijetu* (1976.-1980.); *Religijske i vjerske zajednice – projekt istraživanja* (1977.); *Religijski fenomen u Jugoslaviji* (1981.-1985.); *Religijska situacija na području zagrebačke regije* (1983.-1985.); *Religija i društveni razvoj* (1986.-1990.); *Male vjerske zajednice* (1988.). Također, u navedenome razdoblju u Hrvatskoj je izvršeno i jedno ispitivanje javnoga mnijenja (tek 1987.) te istraživanje omladine Hrvatske (1986.), dok su u Splitu ispitivani studenti srednjoškolci (1967. i 1984.).

<sup>74</sup> Tone STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 259.

<sup>75</sup> Ovdje treba napomenuti da *Komunistička partija Jugoslavije (KPJ)* mijenja 1952. godine ime u *Savez komunista Jugoslavije (SKJ)*, čime se, nakon uvođenja samoupravljanja, željelo ukazati na novu, manje administrativnu ulogu Partije u jugoslavenskome društvu (Siniša ZRINŠČAK, *Sociologija religije. Hrvatsko iskustvo*, 57).

religiozno vjerovanje“. Držeći zacijelo i religiju predrasudom, tadašnji komunisti najavljuju nastavljanje svoje borbe „protiv svake vrste predrasuda“, i to ovaj put samo „idejnim sredstvima“, oslanjajući se pri tome „na tekovine prirodnih i društvenih nauka“. Ne zaboravljaju pri tome naglasiti da oni poštuju pravo svih jugoslavenskih građana „da pripadaju ili ne pripadaju jednoj od vjerskih zajednica priznatih Ustavom i zakonima i da praktički vrše svoje religiozne običaje i da zbog svoga religioznog uvjerenja i vršenja religioznih običaja ne snose nikakve posljedice u svojim društvenim i političkim pravima.“ No, zaključuju, međutim, da će se „odlučno suprotstavljati svim pokušajima da se religiozna osjećanja iskoriste u političke svrhe ili da crkva bude uporište antisocijalističkih snaga“. Na kraju poglavlja nalazi se sljedeći stav: „Smatrajući vjerska osjećanja ličnom i privatnom stvari svakoga građanina, komunisti su za dosljednu primjenu principa slobode vjeroispovijesti i za dosljedno ostvarivanje načela o odvajanju crkve od države i škole od crkve.“<sup>76</sup>

Trideset godina kasnije (1958.-1988.) prof. Cvitković će pokušati potaknuti promjene u stavu SKJ prema religiji na bolje. U svojoj knjizi *Savez komunista i religija* navodi da je „uznapredovala i naša teorijska misao, a i društvena praksa“ i da će se prigodom izmjena Programa SKJ-a, „naravno kad se za to steknu društveni i politički uvjeti, o tome morati voditi računa“ jer među jugoslavenskim autorima nema dileme „da li treba mijenjati stav koji kaže da se religija rađa kao rezultat materijalne i duhovne zaostalosti ljudi, ili da se mijenja stav koji govori o religiji kao zabludi ili iluziji“ jer su, prema njegovim riječima, programski stavovi zapravo „natruhe prosvjetiteljstva, a ne marksističkog učenja“.<sup>77</sup> Sličan stav Cvitković je iznio i ranije rekavši da je prosvjetiteljska kritika religije dovela do veoma krivih teza. Jedna od njih je i ona koja kaže da će se socijalizam brže razvijati ako se svijest ljudi bude brže razvijala, a to znači ako se „brže bude vodila borba protiv religije, brže će se razvijati i socijalizam“.<sup>78</sup> U tome smislu on je uradio i usporedbu između prosvjetiteljskog i Marxova pristupa religiji.

Za prosvjetitelje religija je:

a) besmislica, praznovjerje, predrasuda, zabluda

<sup>76</sup> Program Saveza komunista Jugoslavije prihvaćen na Sedmom kongresu Saveza komunista Jugoslavije (22. – 26. travnja 1958. u Ljubljani) (Zagreb: Stvarnost, 1965.), 237-238.

<sup>77</sup> Opširnije u: Ivan CVITKOVIĆ, *Savez komunista i religija* (Sarajevo: NIŠRO „Oslobođenje“, 1989.).

<sup>78</sup> Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija*, 191.

- b) nju su izmislili popovi i lažljivci
- c) širi se zbog neprosvijećenosti i neobrazovanosti
- d) prevladava se prosvjećivanjem i obrazovanjem.

Za Marxa religija je:

- a) specifičan oblik proizvodnje i prisvajanja svijeta
- b) društvena pojava objektivno nastala u društvu
- c) širi se zbog društvenih okolnosti u kojima ljudi žive
- d) nestaje kao rezultat radikalnih društvenih promjena.<sup>79</sup>

### **5. Stav katoličkih teologa prema položaju religije u socijalističkome društvu**

Katolički teolozi sredinom šezdesetih godina ukazuju na negativan stav socijalističkih sustava prema religiji i vjerskim slobodama upućujući komuniste na činjenicu da su vjerske slobode „urođeno pravo“, njih država niti daje niti odobrava i država ih stoga mora poštovati ne pitajući za njihov sadržaj. Zapravo, pozivajući se na kardinala Šepera, Zdenko Roter navodi da su katolički teolozi polazili od toga da nije posao države baviti se vjerom i čovjekovom savješću, nego osiguravati građanima miran i uredan život.<sup>80</sup> Iako su vjerske slobode bile zajamčene ustavom i zakonom, rijetki su bili oni koji su vjerovali u to. Smatrali su da tako formulirane ustavne i zakonske odredbe služe ponajprije interesima „ateističke ideologije“. Cvitković također napominje kako su teolozi upozoravali da „ateistički orijentirani građani“ smatraju da se ustavom i zakonom propisane vjerske slobode odnose samo na vjernike, ali ne i na sve građane bez obzira na to vjeruju li ili ne vjeruju, jesu li teisti li ateisti.<sup>81</sup>

U svojem članku „Koncilska nauka o vjerskoj slobodi“ Mato Zovkić navodi da pod pojmom vjerska sloboda ne treba razumijevati samo slobodu slavljenja kulta, dakle slobodu odlaska na bogoslužje, nego bi trebala značiti čovjekovo praktično javno djelovanje temeljem svojih vjerskih uvjerenja.<sup>82</sup>

Nakon izlaska iz tiska knjige Branka Bošnjaka *Filozofija i kršćanstvo: Racionalna kritika iracionalnog shvaćanja* (Zagreb: 1966.), na Studentskoj tribini u Studentskome centru u Zagrebu organizirana je 1967. godine javna diskusija – dijalog pod naslovom „O religiji“ koji

---

<sup>79</sup> Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija*, 190.

<sup>80</sup> Zdenko ROTER, *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945-1973*, 185.

<sup>81</sup> Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija*, 63.

<sup>82</sup> Mato ZOVKIĆ, „Koncilska nauka o vjerskoj slobodi“, *Jukić* 4 (1974.), 8.

su vodili već spomenuti filozof Branko Bošnjak i teolog Mijo Škvorc, kasniji pomoćni biskup zagrebački. Kao posljedica te rasprave izdana je posebna knjiga: *Marksist i kršćani*, s podnaslovom: *Dijalog prof. Branka Bošnjaka i prof. o. Mije Škvorca o nekim temama knjige 'Filozofija i kršćanstvo'*. Bio je to početak uspostave dijaloga kršćana i ateista, početak razgovora o zajedničkim temama suvremene filozofije i teologije. Ta će javna tribina biti preteča kasnijih događanja 1971. godine.

Ipak, Bošnjak će svoju početnu kritiku religije u kasnijim tekstovima znatno ublažiti, odnosno pokazat će, kako navodi Mislav Kukoč, „mnogo tolerantniji odnos prema problemu religije, uz mnogo više uvažavanja vrijednosti nasuprotnog vjerskog stajališta“ zalažući se za ideju „dijaloga i koegzistencije“, posvećujući uvijek više pozornosti „kritici institucionaliziranog, ideologiziranog marksizma negoli kršćanstva“, zbog čega „danas socijalizam postaje sam sebi veća opasnost nego ono što se prije zvalo kapitalističko okruženje“ pa je sasvim normalno očekivati, nastavlja dalje Bošnjak, „da će socijalizam, ako bude napuštao svoje principe, sebe ukinuti bez djelovanja i angažiranja izvana, dakle bez učešća onih koji ga kao princip ne prihvaćaju“.<sup>83</sup>

Međutim, potrebno je kazati da u tome razdoblju glavni predstavnici vjerskih zajednica imaju različita stajališta o vjerskim slobodama. Negativno o njima izjasnili su se, navodi Cvitković, kako Tomislav Šagi-Bunić koji je smatrao da vjerske slobode ne postoje ako će netko zbog svojih vjerskih uvjerenja biti uskraćen u nekim drugima pravima koja su zajednička svim građanima<sup>84</sup> tako i Franjo Kuharić koji u svojoj Korizmenoj poslanici iz 1977. godine ističe da „narodi u društvenim uređenjima koja usvajaju ateistički nazor na svijet kao jedino istinit i isključiv u javnom životu, dok je vjera samo privatna stvar, imaju iskustva da se zbog vjerskog uvjerenja može biti potisnut, prikraćen u ljudskim pravima; zbog vjerskog uvjerenja čovjeku može biti spriječen pristup određenim odgovornostima i službama u javnom životu (...) Ne stvara li to psihozu ideološkog aparthejda, jednako opasnog kao što je i rasni aparthejd“.<sup>85</sup> Slično piše i biskup Ratko Perić koji navodi da su zakone o vjerskoj slobodi pisali oni koji nisu vjernici, dakle oni koji protežiraju „ateizaciju društva“.<sup>86</sup>

<sup>83</sup> Branko BOŠNJAK, „Ideja humanizma između ideologiziranog marksizma i politiziranog kršćanstva“, *Praxis* 7 (1970.), 104.

<sup>84</sup> Tomislav ŠAGI-BUNIĆ, *Ali drugog puta nema* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1972.), 274.

<sup>85</sup> Franjo KUHARIĆ, „Korizmena poslanica zagrebačkog nadbiskupa“, *AKSA* 9 (1977), Prilog 1, str. 5.

<sup>86</sup> Ratko PERIĆ, „Naša situacija kao mjesto evangelizacije“, *Bogoslovska smotra* 45 (1975.), 198.

No, bilo je i onih, navodi dalje Cvitković, koji su kao npr. Jože Pogačnik i fra Vitomir Slugić pozitivno vrednovali ustavne odredbe o vjerskim slobodama. Tako je Pogačnik zastupao stav da „Ustav ozakonjuje dostojanstvo ljudske ličnosti stavom da su građani jednaki u pravima i dužnostima bez obzira na vjeroispovijest“;<sup>87</sup> dok će fra Vitomir Slugić istaknuti da su religiozni građani slobodni kao i areligiozni jer se „vjerske slobode“ ne mogu smatrati „nikakvim darom ili privremenom suspenzijom mišljenja“. Cvitković dalje navodi da je najpozitivniju ocjenu o vjerskim slobodama u socijalističkoj Jugoslaviji dao reis ul-ulema hadži Naim ef. Hadžiabdić u intervjuu „Preporodu“ od 1. svibnja 1977. godine navodeći da su „članovi religijskih zajednica u novoj stvarnosti doživjeli mogućnost pune ravnopravnosti i društvene afirmacije, a što ranije nije bio slučaj“.<sup>88</sup>

Naravno, bilo je u ovome vremenu i katoličkih teologa koji su „kao pozitivnu činjenicu“ prihvaćali postojanje socijalističkog samoupravnog društva. U njihovu pozitivnom stavu prema tome društvu neki su marksisti čak govorili da prema nekim kršćanskim teolozima izgradnja socijalizma ne proturječi svetim religijskim spisima jer socijalističko društvo svoje podrijetlo ima upravo u svetim knjigama.

Marksisti postaju polako uvjereni da je religiju nemoguće uklopiti administrativnim putem. Prevladavanje religije trebalo je sada početi vršiti nekim drugim metodama, jer su temeljem poslijeratnih iskustava jugoslavenski komunisti postali svjesni da borba protiv religije i religijskih zajednica administrativnim mjerama može doprinijeti samo „učvršćivanju religijskoga fanatizma“ i te bi mjere dovele vjernike „u konfrontaciju sa socijalističkim društvom“.<sup>89</sup>

S druge strane, katolički teolozi prigovarali su jugoslavenskim marksistima što na religiju gledaju kao na „negativnu društvenu pojavu“ (V. Slugić) i što u samoupravnome socijalizmu, smatrajući vjernike „konzervativnim građanima“, favoriziraju ateiste. Ukazivali su na Engelsov stav da „konzervativan katolik ne može biti uporabljiv državljanin“. Taj stav Engels je gradio na postavci da katolici ovdje na zemlji žive „predškolu neba“ i da je stoga kod njih sve posvećeno nebu, onostranosti. No, bio je također i svjestan činjenice da svatko onaj tko polazi u hajku protiv religije, „pribavlja joj na taj način vijenac mučeništva i produžuje joj vijek“.<sup>90</sup>

87 „Mi vjernici ne želimo da budemo gundala“, iz intervjua ljubljanskog nadbiskupa dra Jože Pogačnika „Delu“, *Oslobođenje (Prilog 'Nedjelja')*, od 9. 4. 1977., str. 4-5.

88 Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija*, 65.

89 Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija*, 189.

90 Friedrich ENGELS, *Anti-Duehring* (Zagreb: Kultura, <sup>2</sup>1937.), 350.

Kad je riječ o položaju Crkve u Bosni i Hercegovini u ovome razdoblju, ovdje se ponovno oslanjam na već spomenuti tekst prof. dr. Tome Vukšića u *Hrvatskoj enciklopediji Bosne i Hercegovine*. U tome članku Vukšić navodi da će se tek nakon 1960. „malo smanjiti državni progoni Katoličke crkve“. Naime do 1970. tiskan je samo pučki kalendar *Dobri Pastir*, a nakon toga pojavljuju se nove katoličke tiskovine te danas izlaze tri mjesečnika: *Naša ognjišta* (Tomislavgrad), *Crkva na kamenu* (Mostar) i *Svjetlo riječi* (Sarajevo) te nekoliko stručnih revija.

U ovome razdoblju, a posebno nakon održavanja *IV. stručnoga sastanka Jugoslavenskog udruženja za filozofiju* na Bledu, 10. i 11. studenoga 1960.,<sup>91</sup> započinje tzv. „humanistički smjer unutar jugoslavenske marksističke misli“, što će donekle, ali ne u bitnome, promijeniti dotadašnji stav marksistički orijentiranih teoretičara prema religiji, Crkvama i religijskim zajednicama.

Također, u tome vremenu, ističe prof. Vukšić, počet će se u Bosni i Hercegovinu vraćati i časne sestre pa će Crkva sve bolje nalaziti načine djelovanja u tadašnjim prilikama. Međutim, tek 1969. sarajevska Bogoslovija dobiva dozvolu za ponovni rad, i to tako da su biskupi

<sup>91</sup> Stres navodi da se humanistički smjer unutar jugoslavenske marksističke misli javlja već na *IV. stručnom sastanku Jugoslavenskog udruženja za filozofiju*, održanom na Bledu 10. i 11. studenoga 1960. Među najznačajnije zastupnike ideje da je čovjek, a ne materija, glavni nositelj dijalektike, spadaju Mihailo Marković, Milan Kangrga i Gajo Petrović. Zapravo, marksistička teorija humanizma, odnosno humanistički marksizam, bila je snažna kritika staljinističkoga shvaćanja čovjeka i povijesti, Marxa i njegova djela, ali i promocija čovjeka pojedinca i njegove slobode. Više se ne govori o čovjekovu otuđenju od njegova rada, proizvoda i od samoga sebe, već o čovjekovu otuđenju od politike, od društva u kojemu on živi. A to znači, čovjeka se počinje shvaćati kao cjelinu, posebnost, koja nije utopljena „u društvo“. Dakle, čovjek se nalazi u stalnoj suprotstavljenosti s društvom u kojemu živi.

U tome smislu, ni religija se ne definira na stari način, kao neznanje, kao opijum, kao otuđenje. Religija se u ovome razdoblju u analizama marksističkih autora pojavljuje i kao sredstvo čovjekove dezalijenacije, kao mogućnost čovjekova razotuđenja (STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 261). Te stavove nalazimo kod S. Kavčića, Z. Roteru, S. Vrcanu te posebice, kako navodi Stres, kod M. Stankovića koji kaže „da se u religiji čovjek ne otuđuje nego, barem u svijesti, usavršava i dovršuje.“ (M. STANKOVIĆ, „Čovjek i religija“, *Praxis* 7 [1970.]). Uz napomenu da ovi autori naznačuju da religija služi kao dezalijenirajući čimbenik samo ukoliko nema nekih drugih mogućnosti.

Međutim, religija za njih ne predstavlja nikakvo obogaćenje, nego osiromašenje. Polazi se od toga da čovjek sve ono što je dobro, lijepo, korisno projicira na nekoga drugoga, na Boga, na neko izmišljeno, nestvarno i u mašti. Mnogi marksisti postavljaju sljedeću tezu: „što više čovjek daje Bogu, manje ostaje njemu“ (STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 261).



„morali od države otkupiti svoju nekadašnju zgradu“.<sup>92</sup> Travničko sjemenište i gimnazija oživjet će istom 1998., dok u Hercegovini poslije 1945. nema više ni sjemenišne gimnazije ni bogoslovije. U Mostaru je 1987. osnovan *Teološki institut za izobrazbu laika*, a početkom devedesetih još po jedan u Sarajevu i Banjoj Luci.<sup>93</sup>

## 6. Razdoblje međusobnoga zbližavanja

*Treće razdoblje* počinje sredinom sedamdesetih i traje do kraja osamdesetih godina, do propasti socijalističkih sustava predvođenih članovima komunističkih partija. U tome razdoblju, u kojem dolazi do uspona i uspostave boljih državno-crkvenih odnosa, počinju se u srednjo-, istočno- i jugoistočnoeuropskim zemljama odvijati naočigled suprotstavljeni procesi. S jedne strane, nastavlja se već započeti trend opadanja crkvenosti, dakle sve veći broj ljudi prestaju biti članovi Crkva i vjerskih zajednica, dok, s druge strane, počinje oživljavati vjerski život, kako na individualnoj, tako i na institucionalnoj razini, a što su pokazivala i sociološka i crkvena istraživanja u tome razdoblju.<sup>94</sup>

Da je u tome razdoblju došlo do poboljšanja odnosa između države i vjerskih zajednica, odnosno da su u to vrijeme vjerske zajednice u Bosni i Hercegovini imale više slobode u svojem djelovanju negoli

---

92 O čemu je ovdje riječ? Koliko mi je poznato iz razgovora s članovima Komisije Izvršnoga vijeća za odnose s vjerskim zajednicama nekadašnju zgradu Bogoslovije poslijeratne državne vlasti bile su pretvorile u studentski dom. I ona je funkcionirala kao studentski dom. Međutim, u novim okolnostima, kada su se šezdesetih godina stvari okrenule nabolje, vlasti su nakon opetovanih zahtjeva bile spremne zgradu Bogoslovije vratiti Vrhbosanskoj nadbiskupiji. Međutim, za takvo nešto nije bilo zakonskih mogućnosti. Naime, nije bilo *Zakona o denacionalizaciji* po kojemu bi bilo moguće izvršiti povrat imovine. U razgovoru s već spomenutim članovima Komisije koji su bili u potpunosti upoznati s ovom problematikom saznao sam kako je taj problem riješen. Naime, **dogovorno** je nađeno moguće rješenje: država će iseliti Studentski dom, a Crkva će platiti jedan iznos novca (onaj iznos koji se vodio u knjigama kao vrijednost izgrađenog objekta, a nikako iznos tržišne vrijednosti). Isto je rješenje nađeno i za Islamsku zajednicu kojoj je vraćen Đulagin dvor za potrebe otvaranja Islamskoga teološkog fakulteta. I Katolička crkva i Islamska zajednica su tada, kao jedino moguće rješenje, prihvatile tu varijantu. Polazeći od vjerodostojnosti iskaza onih s kojima sam razgovarao i uvjeren da za to postoje i arhivski dokazi, cijeli slučaj spominjem, jer bez poznavanja ovoga konteksta, koji sam saznao pišući ovaj tekst, navedene informacije o tome da je Crkva od države morala otkupiti svoju nekadašnju zgradu, dobivaju sasvim drugo značenje.

93 Tomo VUKŠIĆ, „Crkvena povijest – Katolička crkva u Bosni i Hercegovini“, 350.

94 Detlef POLLACK, „Einleitung. Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa“, 13.

ranije, pa čak i danas, potvrđuje i fra Luka Markešić u svojem intervjuu tjedniku DANI, u kojemu navodi da je to (treće) razdoblje bilo mnogo bolje „nego što je to položaj Crkve, mislim općenito vjerskih zajednica, u sadašnjoj situaciji u BiH.“ Kako je bitna odlika svake religije „osjećaj za slobodu i vrednovanje slobode u zajednici, kao i stvaranje prostora slobode u društvu“, potrebno je reći da je u ovome trećem razdoblju socijalizma Crkva velikim dijelom mogla biti slobodna i mogla je vršiti svoju vjersku i društvenu funkciju i zbog toga što nije bila vezana uz vlast, dok je u sadašnjoj situaciji to prividno.“ Naime, navodi dalje fra Luka, „ona sada ima prividnu slobodu, vanjsku slobodu, ali je svoju unutarnju slobodu toliko povezala s političkim strankama da je u stvari ugrozila svoju slobodu“.<sup>95</sup>

U tome razdoblju predstavnici Katoličke crkve mogli su otvorenije i glasnije zalagati se „za priznavanje, promicanje i poštovanje temeljnih ljudskih prava i građanskih sloboda, kako individualnih tako i kolektivnih te nacionalne ravnopravnosti i demokratizacije društva“, uz napomenu fra Velimira Blaževića da je angažiranje hrvatskih biskupa, zajedničko i pojedinačno, kao i većega broja različitih crkvenih institucija u Hrvatskoj, „bilo osobito snažno izraženo krajem 80-ih i početkom 90-ih godina minulog stoljeća i tijekom ratnih godina 1991.-1995.“<sup>96</sup>

U većini istočnoeuropskih socijalističkih zemalja, kao i u Jugoslaviji, javljaju se tada neformalni pokreti (npr. mirovni, ekološki, ženski, pokreti za zaštitu ljudskih prava) koji svojim djelovanjem pokazuju odmak od partijski proklamirane vjere u napredak i blagostanje. U DDR-u, na primjer, krajem 1980-ih bilo ih je preko 500 i svi su djelovali pod okriljem Crkve u kojoj su tražili zaštitu od progona socijalističkih vlasti. S druge strane, takvi pokreti nisu se mogli formirati npr. u Bugarskoj i Rumunjskoj kako zbog represivnog sustava, tako i zbog držanja tamošnjih nacionalnih pravoslavnih Crkava.

Značajno za ovo razdoblje je to da u tim zemljama, pa tako i u Jugoslaviji, plodno tlo za svoje djelovanje nalaze razni alternativni oblici religiozne prakse, inspirirani istočnoazijskim religijama i filozofijama (kao što su Hare Krišna, Transcendentalna meditacija, Scijentološka crkva, Moon-sljedba, itd.), koji iznenada dolaze na mjesto tradicionalnih, kod nas ponajprije kršćanskih religijskih praksa.

Do uzleta religioznosti i crkvenosti u tome - trećem - razdoblju dolazi i zbog „relativne liberalizacije političkih odnosa“ u zemljama realnoga socijalizma. Pollack navodi da se vlast komunističkih partija

<sup>95</sup> Luka MARKEŠIĆ, „Pašalić nije dobio podršku“.

<sup>96</sup> Velimir BLAŽEVIĆ, *Katolička crkva u službi istine, pravde i mira u samostalnoj i suverenoj Republici Hrvatskoj* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009.).

okreće od totalitarizma k autoritarno-paternalističkom stilu vladanja.<sup>97</sup> Stvaraju se, rekli bismo, određene slobodne zone, slobodna područja djelovanja, u koja „uskaču“, razni građanski pokreti kroz koje se pokušavalo promovirati drukčije ideje i stavove od onih koje su promovirali zagovornici totalitarnih ideja. Novi pokreti postali su jedan dio društvene subkulture.

S druge strane, do uzleta religioznosti i crkvenosti dolazi i stoga što nestaje socijalističkoga zanosa, što blijede obećanja o nekoj nadolazećoj i boljoj budućnosti. Otvaranje granica i susret s vrijednostima zapadne kulture pokolebat će u mnogome i najokorjelije zastupnike socijalističke ideje.

Istraživanja pokazuju da se u trećoj fazi zaustavlja trend opadanja crkvenosti, na što su utjecali liberalizacija političkih odnosa, ali i međunarodni položaj. Naime, uključivanje Jugoslavije u međunarodne procese, a što se posebice postiglo potpisivanjem završnog akta usvojenog na Konferenciji o europskoj sigurnosti i suradnji u Helsinkiju, 1. kolovoza 1975.,<sup>98</sup> utjecat će donekle na stavove komunista prema vjericima i vjerskim organizacijama.

Međutim, snažni procesi modernizacije i urbanizacije te, što nije nevažno, a što je time povezano, školovanje žena i njihovo zapošljavanje, odnosno nova podjela rada, imat će također snažan utjecaj na religijsko-crkveno polje i dovesti do snaženja procesa sekularizacije.

Kad je riječ o jugoslavenskome području, Vrcan smatra da usporavanje i zaustavljanje sekularizacije i stanovita revitalizacija religije u ovome razdoblju predstavljaju „društvenom krizom uvjetovane pojave“, pa ih se može interpretirati kao svojevrsne krizne fenomene, a djelomično i kao normalnu reakciju na izazove krize.<sup>99</sup> On ovdje, međutim, ipak priznaje da su u mnogim slučajevima procesi sekularizacije bili „stihijski“ i da su bili rezultat manje-više stabilnog privrednog rasta i napretka u materijalnom bogatstvu, kao i pozitivnih društvenih promjena „općih životnih prilika masovnih dijelova stanovništva“.

Također, u trećemu razdoblju kršćanski teolozi u Jugoslaviji prihvaćat će kao sasvim normalnu činjenicu odvojenost Crkve i države jer na taj način Crkve, odnosno svaka religijska zajednica, ima mogućnost samostalnog i slobodnog vlastitog razvoja, bez upletanja sa strane. To

---

<sup>97</sup> Detlef POLLACK, „Einleitung. Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa“, 22.

<sup>98</sup> Konferencija je započeta u Helsinkiju 3. srpnja 1973., nastavljena u Ženevi od 18. rujna 1973. do 21. srpnja 1975., da bi se završila 1. kolovoza 1975. u Helsinkiju.

<sup>99</sup> Srđan VRCAN, *Od krize religije k religiji krize*, 162.

znači da se mogu slobodno razvijati. Prihvaća se odrednica da je religija privatna stvar.<sup>100</sup> Teolozi su naravno ukazivali da socijalizmu nedostaje duhovna dimenzija i da ga je u tome smislu potrebno nadograđivati.

Tomo Vereš u svojoj knjizi *Filozofsko-teološki dijalog s Marxom* navodi da se „marksistički ateizam“ ne bavi Bogom već „ljudskim aspektom“ religije – dakle čovjekom i njegovim društvenim odnosima.<sup>101</sup> No, ono najvažnije što se u postkoncilskom vremenu pojavljuje – jest dijalog marksista i kršćana, ali ne radi dijaloga kao dijaloga, nego radi toga, naglašava Vereš, „da dva čovjeka ili dvije ljudske skupine u razgovoru izmjenjuju svoje misli i zamisli s ciljem da zajednički traže istinu i zajednički rade na zajedničkom dobru.“

S druge strane, ono što je i dalje smetalo marksističkim teoretičarima bila je tzv. „negativna politizacija“ vjerskih zajednica. Očekivalo se da se taj pojam preinači (preokrene) u „pozitivnu politizaciju“ ne bi li time religijske zajednice prihvatile socijalizam i socijalističko samoupravljanje. Stoga, u tome razdoblju socijalističke političke elite premeštaju oštricu svoje borbe: umjesto protiv religije, usredotočuju je protiv klerikalizma, kleronacionalizma i svih izvedenica iz toga pojma. Iako taj cilj ima drugo i drukčije ime, on je uvijek isti: religija.

Pregledamo li literaturu iz toga vremena, vidjet ćemo da se više ne govori o religiji kao nečemu zaostalom i retrogradnom, nego o vjerskim institucijama kao glavnim protivnicima socijalističkoga samoupravljanja, dakle o onima koji svojim djelovanjem ugrožavaju tekovine „bratstva i jedinstva“. Crkvi se spočitava posredništvo između građana (vjernika) i društva (države i politike). Time se neizravno pokazuje da se upravo zbog slabosti samoga sustava Crkva pojavila kao tzv. „paralelna struktura“ u društvu, a što se ni u kojem slučaju nije smjelo prihvatiti. Smatralo se da cijeli nadzor u društvu i državi pripada Savezu komunista.<sup>102</sup>

U zborniku radova pod naslovom „O klerikalizmu danas i odnosu prema njemu“<sup>103</sup> navodi se stav Anđelka Obada da je „suštinska

---

<sup>100</sup> Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija*, 198-199.

<sup>101</sup> Ivan CVITKOVIĆ, *Marksistička misao i religija*, 113.

<sup>102</sup> Tone STRES, „Marksistička teorija religije u Jugoslaviji jučer i danas“, 263.

<sup>103</sup> Zbornik pod naslovom *O klerikalizmu danas i odnosu prema njemu* (Sarajevo: 1983.), u izdanju Marksističkoga centra CKSKBiH „Veljko Vlahović“, sadržava rezultate rasprave o istoimenoj temi: „O klerikalizmu danas i odnosu prema njemu“ vođene 11. studenoga 1982. u Mostaru, u organizaciji Međuopćinske konferencije SKBiH Mostar i Marksističkoga studijskog centra SKBiH „Veljko Vlahović“ iz Sarajeva. Zbornik je uredio Nikola FILIPOVIĆ.

odrednica klerikalizma „antisocijalistički i antisamoupravni karakter“ i da je klerikalizam stoga „na liniji jačanja duha konzervativizma, „fundamentalizma“ i „integralizma“ u vjerskim zajednicama. Kao antisocijalistička, antisamoupravna i antihumana forma djelovanja klerikalizam je usmjeren „na izazivanje vjerske i nacionalne netrpeljivosti i isključivosti nacionalizama svih boja, manipulisanja vjerskim i nacionalnim osjećajima radnih ljudi i građana, poistovjećivanja vjerskog i nacionalnog, kao i niza drugih negativnih implikacija“.<sup>104</sup> U istome zborniku Cvitković u uvodnome izlaganju pod naslovom „Klerikalizam danas“ sasvim jasno navodi da, unatoč problemima o kojima se govori u bosanskohercegovačkom društvu, „postoje i pozitivni procesi u religijskim zajednicama kod nas, a oni su posebno uočljivi u razvoju odnosa između društva i vjerskih zajednica“.<sup>105</sup> Također, u istome tekstu sasvim jasno se navodi da ateizam nije „specifikum Saveza komunista“ niti je njegov program zasnovan na ateizmu ili „ateističko-materijalističkom pogledu na svijet“, nego je za komuniste „marksizam teorijski fundament programa“, koji je, istina, „ateističan“, a ta ateističnost potječe ne samo iz marksističke teorije nego se nalazi i u socijalističkoj revoluciji, kao i u „ponašanju religije i religijskih zajednica u toj revoluciji“. A to dalje znači da Savez komunista nije „savez bezbožnika“ niti je ateizam uvjet prijema u SKJ. Primarna zadaća komunista nije ateizam, nego izgradnja socijalističkog samoupravnog društva. No, i dalje se ostaje na pozicijama Programa SKJ iz 1958.

Da bi se istražilo klerikalističko, antisocijalističko i antisamoupravno djelovanje vjerskih zajednica, počelo se analizirati pisanje vjerskog tiska. Istraživanja te vrste vršena su kako u Bosni i Hercegovini tako i u drugim jugoslavenskim republikama.<sup>106</sup>

<sup>104</sup> Anđelko OBAD, „O klerikalizmu danas i odnosu prema njemu“, 7.

<sup>105</sup> Ivan CVITKOVIĆ, *Religija: pitanja i odgovori*, 9-10.

<sup>106</sup> Institut CKSKBiH za proučavanje nacionalnih i religijskih odnosa iz Sarajeva proveo je u okviru projekta „Nacionalni i religijski odnosi na selu“ pod vodstvom prof. dr. Rudija Stojaka i posebno istraživanje pod naslovom: *Religijski i društveni problemi u vjerskoj štampi (analiza sadržaja)*. Zadaća istraživanja bila je istražiti „problematiku tretmana društvenih fenomena u vjerskoj štampi“. Rezultati su objavljeni kao posebno interno izdanje Instituta: Rudi STOJAK i dr., *Religijski i društveni problemi u vjerskoj štampi (analiza sadržaja)* (Sarajevo: Institut CKSKBiH za proučavanje nacionalnih i religijskih odnosa, 1988.), (490 stranica). Odmah na početku ove publikacije (stranice 4-7) navedena su neka ranija istraživanja koja su vršena kako u Bosni i Hercegovini tako i u Hrvatskoj i Srbiji. To su sljedeća istraživanja: a) Istraživanje „Tendencije u politizaciji vjerske štampe (1982.-1983.)“ obavljeno je 1984. u organizaciji Marksističkoga studijskog centra SKBiH „Veljko Vlahović“ u Sarajevu, a pod vodstvom prof. dr.

Počinju se raditi i empirijska istraživanja. Rezultati istraživanja koje je na reprezentativnom uzorku od 3120 ispitanika proveo Institut CKSKBiH za proučavanje nacionalnih odnosa u Sarajevu sre-

Ratka Dunderovića. Zadaća istraživanja bila je da se „utvrde dometi i metode politizacije tih glasila u toku 1983. i 1984. godine“. Analizirani su brojevi u 1982. i 1983. godini sljedećih katoličkih tiskovina: *Glas Koncila*, *Crkva na kamenu*, *Radosna vijest*, *Naša ognjišta*, odn. *Sveta baština*, *Svjetlo riječi*, *Kana*, *Crkva u svijetu*, *Jukić*, *Kršni zavičaj*. Od pravoslavnih analizirani su *Pravoslavljje*, *Pravoslavni misionar* i *Vesnik*, dok su od islamskih glasila analizom obuhvaćeni *Preporod*, *Glasnik Islamskog vrhovnog starješinstva u SFRJ*, *Islamska misao*, *Zemzem* i *Takvim*. b) U organizaciji Fakulteta političkih nauka, a pod vodstvom prof. dr. Stojana Tomića, provedeno je 1974. istraživanje pod naslovom „Analiza štampe vjerskih zajednica“. Istraživanjem se željelo utvrditi kvantitativni i kvalitativni proces politizacije štampe vjerskih zajednica, tj. politički odnos prema socijalizmu, marksizmu, SKJ, samoupravljanju, naciji i nacionalnim odnosima, samoupravnim pitanjima (način tretiranja), ustavnom reguliranju odnosa Crkva – država u SFRJ, izgradnji novih objekata vjerskih zajednica, ateizmu, našim radnicima na privremenom radu u inozemstvu, sustavu obrazovanja te (elementima) panislamizacije. Više u: Stojan TOMIĆ, *Analiza štampe vjerskih zajednica* (Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu, Fakultet političkih nauka, 1975.). c) Istraživanje s istim predmetom istraživanja ponovljeno je godinu dana kasnije, 1975. godine. Kao nadopunu na ranije, ovo istraživanje je sadržavalo i analizu političkog odnosa vjerskih zajednica prema omladini. Više, u: Stojan TOMIĆ, *Analiza štampe vjerskih zajednica* (Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu, Fakultet političkih nauka, 1976.). d) Analiza sadržaja *Glasa Koncila* i *Pravoslavlja* za 1982. i 1983. godinu objavljena je u publikaciji: Ljudevit PLAČKO, *Djelovanje crkve i prihvaćanje religijsko-crkvene doktrine* (Zagreb: Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, 1985.). Analizom se željelo saznati temeljne društveno relevantne poruke ovih vjerskih glasila, ali i pomicanje smjera njihova izvješćivanja. e) Analiza sadržaja poruka i stavova nekih vjerskih zajednica iznesenih u listovima *Glas Koncila*, *Preporod* i *Pravoslavljje* iz 1973. objavljena je u publikaciji: Dušan STANIŠIĆ – Šefko MEĐEDOVIĆ – Nedžad HADŽIDEDIĆ, *Oblici politizacije vjerskih zajednica kroz vjersku štampu* (Sarajevo: Fakultet političkih nauka, 1974.). f) U Beogradu je Mirjana Bačević izvršila analizu sadržaja 52 broja lista *Pravoslavljje* – i to po 12 brojeva iz 1983. i 1984., po osam brojeva iz 1981. i 1982. i po četiri broja iz 1968., 1971. i 1976. godine. Analizirane teme svrstane su u sedam funkcionalnih kategorija: 1) organizacijska, 2) poticanje i razvijanje religioznosti, 3) obrazovna, 4) integrativna, 5) usmjeravanje i oblikovanje idejama, 6) usmjeravanje i oblikovanje primjerom i djelom i 7) mobilizatorska. Više u: Mirjana BAČEVIĆ, „Crkva i njena štampa“, *Kultura* 78-79 (1987.), 133-145. g) U svojoj knjizi *Nacija i religija* dr. Ibrahim Bakić navodi da su u pripremi projekta istraživanja „Nacionalni i religijski odnosi u Bosni i Hercegovini“ korištena teorijska istraživanja (analize) o doktrinarnim stavovima islama, katoličanstva, pravoslavlja i malih vjerskih zajednica (sekti) prema naciji i nacionalizmu (Ibrahim BAKIĆ, *Nacija i religija* [Sarajevo: Bosna Public, 1994.], 14, bilješka br. 4).



dinom 1988. godine na području cijele Bosne i Hercegovine objavljeni su 1994. u knjizi *Nacija i religija*, autora dr. sc. Ibrahima Bakića, inače voditelja ovoga istraživanja.

Temeljem tih rezultata prepoznatljivo je da Hrvati imaju najveću religijsku samoidentifikaciju (88,87%), potom Muslimani (82,82%), zatim Srbi (72,62%) te na kraju Jugoslaveni (25,92%), među kojima su vidljive sve tri religijske opcije: islamska (10,77%), pravoslavna (9,43%) i najmanje katolička (5,72%). Zaključno se može reći da „najveću religijsku vezanost pokazuju Hrvati, zatim Muslimani, pa Srbi, dok najveću udaljenost (distanču) od religije pokazuju Jugoslaveni (74,07%).<sup>107</sup>

Prema tome istraživanju odnos nacionalne i religijske pripadnosti vidljiv je iz sljedeće tablice:

<i>Nacionalna pripadnost</i>	<i>%</i>	<i>Religijska pripadnost</i>	<i>%</i>
Musliman	35,79	Islamska	31,87
Hrvat	22,40	Katolička	20,61
Srbin	31,10	Pravoslavna	23,39
Jugoslaven	9,81	Nijednoj	23,46

Tablica: 5. *Nacionalna i religijska pripadnost*<sup>108</sup>

Istraživanje je također pokazalo da je najviše uvjerenih vjernika među Hrvatima (55,78%), zatim Muslimanima (37,32%), potom Srbima (18,60%) dok ih među Jugoslavenima ima tek 2,28%. Kod kuće se najviše mole Hrvati (65,9%) i najčešće (72,32%) odlaze u bogomolju (crkvu); slijede ih Muslimani od kojih se 50,09% moli kod kuće, a 51,34% redovito odlazi u džamiju, zatim Srbi od kojih 33,41% mole kod kuće, a 32,47% redovito odlazi u crkvu, dok se među Jugoslavenima kod kuće moli njih 8,14%, a redovito u bogomolje (crkve ili džamije) odlazi 8,79%.

<sup>107</sup> Ibrahim BAKIĆ, *Nacija i religija*, 53.

<sup>108</sup> Ibrahim BAKIĆ, *Nacija i religija*, 37.

Odnos nacionalnosti i vjeroispovijesti ogleda se u sljedećoj tablici:

<i>Nacionalnost</i>	<i>Vjeroispovijest</i>	<i>%</i>	
Muslimani	Islamskoj	82,28	(7 ispitanika) (1 ispitanik)
	Nijednoj	17,00	
	Katoličkoj	0,63	
	Pravoslavnoj	0,09	
Srbi	Pravoslavnoj	72,62	(16 ispitanika) (4 ispitanika)
	Nijednoj	25,29	
	Islamskoj	1,67	
	Katoličkoj	0,42	
Hrvati	Katoličkoj	88,87	(4 ispitanika) (3 ispitanika)
	Nijednoj	10,12	
	Pravoslavnoj	0,58	
	Islamskoj	0,43	
Jugoslaveni	Nijednoj	77,07	
	Islamskoj	10,77	
	Pravoslavnoj	9,43	
	Katoličkoj	5,72	

Tablica: 6. Nacionalnost i vjeroispovijest<sup>109</sup>

### Umjesto zaključka

Ovim radom želio sam pokazati da se vjernički život u okviru socijalističkog sustava u bivšoj Jugoslaviji, u razdoblju od 1945. do 1989. godine, odvijao u neprestanoj oporbi vjerskih zajednica i vladajuće partijske političke elite i u različitome intenzitetu: od potpunoga negiranja religije i isključivanja vjerskih zajednica iz društvenoga i političkog života, do postupnog prihvaćanja realnosti i značenja religijskoga i vjerskog u društvu, kao i do prihvaćanja uloge vjerskih zajednica u postojećemu društvu. Padom socijalističkog sustava krajem 1980-ih godina postat će vidljivim da kod nas počinju teći procesi koji su u razvijenome zapadnome društvu već bili davno završeni, zbog čega je „marksistički socijalizam bio neizbježno pretkapitalistički sustav“.<sup>110</sup> Stoga će se raspadom toga sustava srušiti i nestati jedna svjetovna religija i jedan kolektivistički poredak, a što je bila „samo izokrenuta i svjetovna slika feudalnog srednjovjekovlja“.

<sup>109</sup> Ibrahim BAKIĆ, *Nacija i religija*, 38.

<sup>110</sup> Željko MARDEŠIĆ, „Oktobar prije Bastille“, *Obnovljeni život* 45 (1990.), 217.

Moglo bi se stoga sa Željkom Mardešićem reći da su u tome sustavu na cijeni bile iste one stvari kao i u feudalizmu: „ideologija, vojska, izmišljanje neprijatelja, davanje povlastica, samovolja lokalnih moćnika, nagrada za vjernost a ne za rad, podmitljivost, pravna anarhija, raskošni život vlastodržaca, sluganstvo intelektualaca, davanje prava vlasništva na korištenje, izvanekonomijska prisila, pretkapitalistička produktivnost, briga za raspodjelu a ne za proizvodnju ...“.<sup>111</sup> Ne čudi stoga da na ovim područjima tek krajem 1980-ih počinjemo otkrivati stvari koje su već dva stoljeća bile poznate: demokraciju, slobodne izbore, samostalne sindikate, privatno vlasništvo, tržišno gospodarstvo, nezaposlenost, političke stranke, ideologiju nacionalizma, borbu za državnost, osvještavanje naroda i sl.<sup>112</sup>

Uzimajući u obzir gore navedeno društveno, ekonomsko, političko stanje, ovim radom želio sam u najkraćim crtama naznačiti društvene i povijesne okolnosti, ali i politički i vremenski okvir (1945.-1989.) u kojem se odvijao vjerski život u bivšoj jugoslavenskoj zajednici, posebice u Bosni i Hercegovini. Nastojao sam istražiti i pokazati u kojoj mjeri je socijalistički sustav u tome razdoblju uspio doprinijeti isključivanju religije i vjerskih zajednica iz društvenoga života, ali isto tako ukazati na sve mijene odnosa između tih dviju društvenih zbiljnosti: države i religijskih zajednica. Polazio sam od stajališta da taj, ponekad, veoma imaginarni okvir nije uvijek bio potpuno zatvoren. A nije ni mogao biti zatvoren jer religija i vjera nisu statične i nepromjenjive pojave, kao što ni društveni i politički život nisu statične kategorije. Religija i vjera bile se i ostale pokretači kako osobnoga tako i života društvene zajednice.

Navedenu temu „Vjera u komunističkome okviru“ obradio sam kroz četiri zasebna, međusobno povezana i događajima isprepletana poglavlja. Osim triju vremenskim okvirima točno određena razdoblja, a time i točno naslovljena poglavlja, jedno poglavlje sam posvetio temeljnim odrednicama i povijesnim uvjetovanostima odnosa religije i vjerskih zajednica prema komunizmu i socijalizmu, kao i odnosa socijalističkih sustava prema religiji i vjerskim zajednicama. Kako je u sažetku i uvodu i bilo predviđeno, u svakome od tih poglavlja analizirao sam 1) odnos jugoslavenskih marksističkih teoretičara prema religiji, Crkvama i vjerskim zajednicama, te slijedom toga 2) odnos socijalističkih vlasti prema Crkvama i vjerskim zajednicama te 3) odnos Crkva i vjerskih zajednica prema socijalističkim vlastima. No, radi boljeg

<sup>111</sup> Željko MARDEŠIĆ, „Oktobar prije Bastille“, 217.

<sup>112</sup> Željko MARDEŠIĆ, „Oktobar prije Bastille“, 217.

razumijevanja tih triju odnosa nastojao sam kroz njihovu neposrednu razradbu govoriti i o međusobnome odnosu unutar pojedinih vjerskih zajednica (npr. odnos službene katoličke crkvene hijerarhije prema nekim redovničkim zajednicama i njihovim udruženjima jer su ti unutarcrkveni odnosi i nesporazumi bili posljedica sveukupnih odnosa Crkve i države, odnosno različitoga pristupa pojedinih crkvenih zajednica (npr. Udruženja „Dobri Pastir“) prema postojećoj socijalističkoj vlasti.

Ne želeći donositi konačnu prosudbu jesu li u danim povijesnim, društvenim okolnostima zbog za to vrijeme „samorazumljivih“ stavova uvijek „vučeni“ pravi potezi, kako na strani Partije, tako i na strani Crkve, i bi li bilo bolje da je nešto drukčije bilo učinjeno zbog čega bi vjernički život bio bogatiji, svoje razmatranje o trima fazama odnosa jugoslavenskih komunista prema religiji i vjerskim organizacijama, posebice Katoličkoj crkvi, završavam stavom fra Luke Markešića da se mora poći od temeljne činjenice da religija i Crkva nisu negdje izvan postojeće društvene zbilje, svejedno kako je mi definirali, ali da i jedna i druga trebaju sačuvati „svoju vlastitu funkciju u toj stvarnosti, izbjegavajući opasnost neosmišljenog prilagođavanja kao i apriornog protivljenja“. U tome smislu, „i religija i Crkva kreću se između ovih dviju krajnosti, izgrađujući svoj vlastiti identitet i poslanje u konkretnoj povijesnoj situaciji“.<sup>113</sup>

## THE RELATIONSHIP OF FAITH TO A COMMUNIST SOCIETY

### Summary

*The author analyzes the relationship between the Socialist authorities in former-Yugoslavia and religion, the Church and religious communities, and explores the degree to which the Socialist system led by the Communist Party of Yugoslavia (KPJ), or, more correctly, the Communist Alliance of Yugoslavia (SKJ), from 1945-1989, was responsible for weakening the bonds between the people and the Church and religious communities, with falling Church membership as a result. The article also analyzes the degree to which believers were excluded from political and social life, which resulted in their social marginalization.*

*The article is divided into four sections. The first deals with the essence of the “conflict” between the Catholic Church and the KPJ authorities. The next three sections correspond to three phases in the relationship between the state and the Church and religious communities. These are: 1) from the end of WWII (1945) to the end of the confrontation with Stalin (1950); 2) the 1950s, 1960s and 1970s; and 3) from the end of*

---

<sup>113</sup> Luka MARKEŠIĆ, *Crkva u samoupravnom socijalizmu* (Sarajevo: Svjetlo riječi, 1986.), 5.

*the 1970s to the end of the 1980s. In each period, the author analyzes the relationship between Yugoslav Marxist theory and religion, the Church and religious communities, the relationship of the Socialist authorities with the Church and religious communities, and the relationship of the Church and religious communities with the Socialist system. The article also deals with relationships inside one of the religious communities. It examines the relationship between the Catholic hierarchy and some Franciscans and their associations, namely "The Good Shepherd Association of Catholic Priests". This is important because the relationship between the church hierarchy and this association reflected the broader relationship between the Church and the state at that time.*

**Key words:** *Bosnia and Herzegovina, Aloysius Stepinac, Catholic Church, Communist Party of Yugoslavia (KPJ), Holy See, Communist Alliance of Yugoslavia (SKJ).*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan