

Lino Veljak

Zagorska 22, HR-10000 Zagreb
lveljak@ffzg.hr

Religija između fundamentalizma i relativizma

Sažetak

U ovom prilogu razmatra se rascjep između integrističkog (odnosno fundamentalističkog) razumijevanja i prakticiranja religioznosti i različitih relativizmom obilježenih oblika nove religioznosti. Postavlja se pitanje o naravi tog rascjepa: radi li se ovdje o nekoj supstancijalnoj i neprevladivoj razdvojenosti ili je pak riječ o očitovanju još jedne antitetičke solidarnosti između prividno temeljito suprotstavljenih pozicija? U tom sklopu svakako bi valjalo uzeti u obzir dogmatske (zapravo podjednako fundamentalističke) inačice naturalizma obilježene antireligioznim nabojima. Te su varijante naturalizma kompatibilne s integrističkim oblicima religijskog vjerovanja. Ipak, ključno pitanje glasi: kakva je uloga filozofije (ali i duhovnih i društvenih znanosti) u razjašnjavanju složenih odnosa između prividno nespojivih nazora?

Ključne riječi

religija, vjera, integrizam, fundamentalizam, relativizam, naturalizam, antitetička solidarnost

Uvod

Davnih godina – ima tomu više od pola stoljeća – jedan kolega sa studija filozofije, praktički (i gorljiv) vjernik objašnjavao je kako je bilo moguće da je na nekom međunarodnom skupu katoličke mladeži u Francuskoj zajedno s drugim sudionicima skupa pjevao Internacionalu, te tvrdio da se razlika između kršćanstva i marksizma (štogod ta riječ značila) sastoji isključivo u ontologiji: dok kršćani vjeruju u Božju opstojnost, dotle je marksisti niječu. Ostavimo po strani njegovo brkanje ontologije i metafizike (prva, pojednostavljeno, razmatra pitanje kako je moguće i na kojim pretpostavkama misliti bitak i biće, a metafizika pita što bitak uistinu jest),¹ koje kao da je bilo motivirano Kangrginom postavkom prema kojoj je svaka ontologija zapravo metafizika,² rečena nam tvrdnja može poslužiti kao izvrsno upućivanje na uvodnu tezu ove rasprave.

A ta, po svojoj naravi metodska, teza glasi: neadekvatan je onaj pristup problematici religije koji se zasniva na teorijskoj filozofiji (metafizici, ontologiji, epistemologiji, pa ako se hoće i logici), pristup koji se usredotočuje na

1

Za opsežniju argumentaciju u pogledu razlike između ontologije i metafizike usp. Lino Veljak, *Uvod u ontologiju*, Naklada Breza, Zagreb 2019., str. 23–35. Možda će i dio dobronamjernog čitateljstva kritički primijetiti da u bilješkama koje slijede ima velik broj autocitata. Jedini razlog tomu sastoji se u težnji da ne proširujem argumentaciju izvodima koji se nalaze u mojim ranijim radovima;

ukoliko bih pokušavao da za svaku postavku ponudim kompletnu argumentaciju, utoliko bi ova rasprava svojom veličinom nadmašila svaki prihvatljiv opseg.

2

Usp. Lino Veljak, »Povijesno mišljenje u djelu Milana Kangrgića«, *Filozofska istraživanja* 24 (2004) 3–4, str. 701–706.

pitanje o Božjoj opstojnosti i na dokazivosti vjerskih istina. Krenemo li tim putem, zaplest ćemo se u neplodne (netko bi rekao: skolastičke) rasprave između zagovornika aristotelovskih (tomističkih i neotomističkih), platonovskih, kartezijanskih te drugih teorijskih (ili racionalnih) modela dokazivanja Božje opstojnosti i zagovornika empirijskom i eksperimentalnom znanosti (ili pukim zdravim razumom) legitimiranih naturalističkih (materijalističkih, fizikalističkih i inih) modela opovrgavanja spomenute opstojnosti, te time i opovrgavanja opravdanosti i smislenosti vjerovanja u bilo kakvu transcenciju, odakle, dakako, slijedi i delegitimiranje svake moguće religije. Ne vidim što bi iz takvih sučeljavanja moglo proizaći, a da se to smije ocijeniti kao nešto produktivno, niti vidim što bismo na takav način doznali o religiji i kako bismo time obogatili naše uvide u fenomen religije i religioznosti.

Na tom putu nedvojbeno bismo izgubili iz vida jednu neospornu činjenicu: ljudi vjeruju ili ne vjeruju, te na temelju tog vjerovanja prihvaćaju određene vjerske istine i u danim okolnostima postaju ili ostaju pripadnicima neke organizirane vjerske zajednice (odnosno ne vjeruju, pa onda i nemaju potrebu priključivanja nekoj vjerskoj zajednici).³ Netko vjeruje u Boga i/ili u objavljene ili tradicijom prenesene vjerske istine, netko pak ne vjeruje. I adekvatan bi pristup morao krenuti upravo odatle! Konkretizirano, za onoga tko vjeruje, Bog postoji, a vjerske dogme su neupitne istine. Za onoga tko ne vjeruje – nema nikakva boga (pa stoga niti Boga objave) niti bilo kakve transcencije.

Međutim, ako jedan nevjernik iskusi (bilo u pozitivnom, bilo u negativnom smislu) učinke djelovanja nekog vjernika koji postupa u skladu sa svojim vjerovanjem u Boga, onda se i njemu objavljuje Božja opstojnost. Važi i obrnuto: vjernik koji je žrtva nevjerničkog postupanja motiviranoga poricanjem Božje opstojnosti iskusit će odsutnost Boga. Iz svega slijedi: fenomen religije, kao i svaki drugi fenomen u području duhovnih tvorbi, valja se promišljati i istraživati na temelju uspostavljanja kriterija koji daju prvenstvo praktičkim učincima nekog uvjerenja, a ne na temelju nekakvih doktrinarnih mjerila.⁴

Podemo li odatle, moći ćemo oblikovati primjeren pristup problematici. U tom će nam pogledu koristiti interdisciplinarno i multidisciplinarno korištenje rezultata istraživanja u poljima društvenih znanosti. Pri tom je važno napomenuti da iz korištenja takvih istraživanja nipošto ne bi smio slijediti zaključak da će nam ona bezostatno otkriti nekakve konačne istine i dati potpun uvid u zbiljsko stanje stvari, a to posebice važi ako su ta istraživanja zasnovana isključivo na dimenziji kvantitativnoga te ako ona apsolutiziraju valjanost uvjerenja da nam brojke i brojevi odnose otkrivaju potpunu istinu o predmetu istraživanja.⁵ Redukcionizam obično (ako ikako i ikada) ne može voditi do valjanih spoznaja.⁶

Porast religioznosti u Srednjoj i Istočnoj Europi

Imajući rečeno u vidu, kao primjer korištenja znanstvenih empirijskih istraživanja u okviru onoga što bi pretendiralo da bude adekvatan pristup mogu se navesti neki hrvatski rezultati istraživanja u sferi sociologije religije. Još su 1980. godine djelomično prepoznati znaci rasta otvorenosti mladih prema religijskom obzoru i to na temelju istraživanja koje je provedeno među studentima Sveučilišta u Splitu,⁷ a posve nedvosmislena revitalizacija religije empirijski je ustanovljena na temelju istraživanja provedenoga među splitskim srednjoškolicima 1984. godine.⁸ Taj se trend izrazito povećao nakon

1990. godine, kako to uvjerljivo pokazuje komparativno istraživanje koje je provela Jadranka Goja.⁹ Dok se 1986. godine 72,2 % ispitanika izjasnilo kao vjernici (i to u konfesionalnom smislu), taj je postotak 1999. godine porastao na 90,8 % (od toga katolika 87,6 %), a za razliku od 1986. godine, kada se uvjerenim vjernicima smatralo 12,0 % ispitanika, 1999. godine takvih je bilo 33,1 %.¹⁰ To istraživanje otkriva još jedan podatak: najveći broj od oko 90 % ispitanika koji primjećuju da danas ljudi kod nas više idu u crkvu smatra da to čine »zato što je to danas poželjno«.¹¹

Do sličnih je rezultata došla i Jasminka Lažnjak: ispitavši uzorak studentske populacije na Zagrebačkom sveučilištu 1990. godine, te onda 1994. godine, ustanovljeno je da je u prvom istraživanju konfesionalnih ispitanika bilo 71,6 %, a nekonfesionalnih 28,4 %, dok je četiri godine kasnije konfesionalnih bilo 89,2 % a nekonfesionalnih tek 10,4 %.¹² Uspoređujući osobnu religioznost, konfesionalnost i oblike religijske prakse u spomenute dvije godine, autorica

3

Ovdje se ne bi trebalo razmatrati pitanje o nereligijskim (ili svjetovnim, pragmatičnim, koristoljubivim i sličnim) motivima pripadanja određenoj vjerskoj zajednici ili nekoj crkvi i ispovijedanja vjere kakvu ta zajednica propovijeda i pripisuje, kao niti pitanje o praktičnim (opet koristoljubivim) motivima poricanja pripadnosti vjerskoj zajednici i zatajivanju vjere. Indikacija o mogućem smjeru takvog razmatranja mogla bi se sastojati u činjenici da su mnogi vjernici nakon 1945. godine kod nas (kao i u drugim zemljama u kojima su na vlast došli deklarirani protivnici religije) zatajili svoju vjeru i pripadnost Crkvi, a da to nipošto nije bilo motivirano nekakvim ateističkim ili materijalističkim prosvjetljenjem, nego posve pragmatičnim razlozima. Slično se, ali u obrnutom smjeru, dogodilo nakon 1990. godine: koliko je dojučerašnjih komunista otkrilo u sebi vjerski zanos (drugo je pitanje u kojoj je on mjeri bio zbiljski ili pak hinjen).

4

Usp. Lino Veljak, »About the Primacy of Practice«, *Logos* 11 (2013) 1, str. 67–81.

5

Za opsežniju argumentaciju u pogledu granica redukcije istraživanja na kvantitativnu dimenziju usp. Lino Veljak, »O utemeljenju metodologije znanstvenog istraživanja«, u: Boran Berčić, Aleksandra Golubović, Majda Trobok (ur.), *Human Rationality. Festschrift for Nenad Smokrović*, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Rijeka, Rijeka 2022., str. 251–263. Također, usp. Lino Veljak, »Kvantitativno i kvalitativno u metodologiji društvenih znanosti«, u: Dario Čepo, Siniša Zrinščak, Ksenija Grubišić (ur.), *Sloboda i društvo u 21. stoljeću*, Sveučilište u Zagrebu, Pravni fakultet – Leksikografski zavod »Miroslav Krleža«, Zagreb 2025., str. 171–181. Inače, opravdanost problematiziranja aktualnog konteksta religije može se,

među ostalim, argumentirati posredstvom napomene sociologa Tomislava Tadića, prema kojoj se bez razumijevanja religije ne može shvatiti cjelina socijalne zbilje koju se želi istražiti (usp. Tomislav Tadić, »Prijeponi u suvremenoj sociologiji religije – aporije religijskog u tribalnom društvu Bosne i Hercegovine«, *Logos* 11 (2023) 1, str. 9–28, ovdje str. 10).

6

Usp. John C. Polkinghorne, »Riduzionismo«, u: Giuseppe Tanzella-Nitti, Alberto Strumia (ur.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, Urbaniana University Press – Città Nuova Editrice, Rim 2002. Dostupno na: <https://disf.org/riduzionismo> (pristupljeno 23. 12. 2025.).

7

Usp. Srđan Vrcan, *Od krize religije k religiji krize*, Školska knjiga, Zagreb 1986., str. 157.

8

Usp. Boris Vušković, »Rast otvorenosti mladih prema religijskom obzoru«, *Sociologija* 30 (1988) 2–3, str. 443–459.

9

Usp. Jadranka Goja, »Neki aspekti religioznosti hrvatske mladeži 1986. i 1999. godine«, *Politička misao* 38 (2000), 1, str. 148–160.

10

Isto, str. 149 i 151.

11

Isto, str. 156.

12

Usp. Jasminka Lažnjak, »Tradicionalna i nova religioznost u postkomunizmu. Promjene u religioznosti studenata 1990. – 1994.«, *Društvena istraživanja* 6 (1997) 1, str. 49–70.

zaključuje da se i ovim istraživanjem potvrđuje konstatacija o porastu religioznosti te podatak da se ne tako malen broj nereligioznih i bez konfesije preselio u skupinu koja sebe smatra religioznom i katoličkom (a potvrđuje se i podatak o porastu manifestne dimenzije religijske prakse).¹³

Siniša Zrinščak, polazeći od pokušaja objašnjenja društvenih i religijskih promjena koje je oblikovao mađarski sociolog Miklós Tomka, interpretirao je razliku između religijskog razvoja u Hrvatskoj i Sloveniji, čime je ukazao na relevantnost podataka o religioznosti mladih u razdoblju komunističke vladavine i u razdoblju nakon njega. Na temelju toga ustanovio je da je u zemljama koje su bile pod komunističkom vladavinom nakon njezina okončanja došlo do procvata religije (ne samo u Češkoj, Mađarskoj i Sloveniji, nego i u bivšem DDR-u), kao i to da u tom pogledu razlike između Hrvatske i Mađarske nisu nepremostivo velike. Njegovo tumačenje te revitalizacije zasniva se na postavci da je ono bilo povezano s obnovom autonomije društva (mnogi se dijelovi društva oslobađaju političkog pritiska, i u tom se sklopu religijska kultura i religijske zajednice iskazuju kao snažni elementi rekonstrukcije društva, a sâm religijski procvat predstavlja prvu posljedicu regeneracije društva).¹⁴

Isti autor, međutim, upozorava kako se u Europi, zbog opadanja crkvene religioznosti i širenja opće postmodernizacijske klime, sve veća pozornost posvećuje alternativnim oblicima religioznosti i drugim društveno oblikovanim načinima spiritualnog transcendiranja, dok istovremeno kod nas valja uzeti u obzir specifičnu kombinaciju »kritičkih, ciničkih, konformističkih, defetističkih ili skeptičnih sastavnica ponašanja mladih koji s kristalno jasnom preciznošću indiciraju neuralgičnosti aktualnog društvenog razvoja Hrvatske«.¹⁵

Kada je riječ o našim prostorima, pojedini autori ukazuju na to da se revitalizacija religije zbiva u sklopu desekularizacije i retradicionalizacije društva, te da je ona posljedica politizacije religije i religizacije politike, kao i sakralizacije nacionalnoga i nacionalizacije svetoga.¹⁶ Referirajući se na Bosnu i Hercegovinu te Zapadni Balkan, sociolog Tomislav Tadić označava te desekularizacijske procese kao deprivatizaciju religije i vrednuje ih kao jednu anomaliju.¹⁷ S druge strane, ima i autora, kao što je primjerice Ivan Cifrić, koji predviđaju (odnosno upozoravaju na prognoze) da će nakon jačanja desekularizacije nastupiti pravi sekularizacijski procesi i da je to budućnost koju nećemo moći izbjeći.¹⁸

Neovisno o tomu hoće li se obistiniti takva predviđanja, nedvojbeno je da je, barem kada je riječ o Srednjoj i Istočnoj Europi, na djelu porast religioznosti. Broj agnostika i općenito nevjernika i dalje se smanjuje, dok se povećava broj mladih koji se priklanjaju ovakvoj ili onakvoj inačici religioznosti. Stoga se postavlja pitanje kakva je narav te rastuće religioznosti.

Integrizam / fundamentalizam

Jedna iznimno važna tendencija u oblikovanju karaktera nove religioznosti upućuje na obnavljanje integrizma i jačanje fundamentalizma. Ona je prisutna na globalnom planu, svakako također u Istočnoj i Srednjoj Europi, kao i u našoj sredini, što se – ako je riječ o Katoličkoj crkvi – može sažeti u pitanje: »Je li papa Franjo katolik?« (kako stvari stoje, to će se pitanje uskoro čuti u obliku: »Je li Lav XIV. katolik?«).¹⁹

No, najprije valja definirati o čemu se ovdje radi! Pojam *integrizam* potječe iz Francuske, a nastao je u sklopu suzbijanja modernističkih tendencija u

Katoličkoj crkvi na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće. Načelno je identičan s pojmovima *tradicionalizam* i *konzervativizam*, koji su se kod nas koristili više od pojma *integrizam*.²⁰ Označava katoličku nepopustljivost u pogledu bezuvjetnog važenja svih dogmi, ali i svih tradicijom determiniranih tumačenja dogmi, te i osebujno tumačenje katoličkog socijalnog nauka prema kojemu katolička vjera mora biti temelj javnog prava i javnih politika u svim sredinama, gdje katolici čine većinu; utoliko je integrizam obilježen snažnim antipluralističkim nabojem.²¹ Polazeći od učenja pape Pija VI. (enciklika *Quanta cura* iz 1864. godine) i Lava XIII. (enciklika *Immortale Dei*), zagovornici integrizma zahtijevali su dominaciju katoličke vjere u rješavanju građanskih pitanja, te se odlučno protivili svim pokušajima sinteze kršćanske teologije s liberalnom filozofijom sekularne modernosti. No, deklaracijom Drugoga vatikanskog koncila (1965.) o vjerskoj slobodi, u kojoj se navodi kako ljudska osoba ima pravo na slobodu vjeroispovijesti, integrizam se pomiče na crkvenu marginu, postajući baštinom tradicionalističkih katolika, poput nadbiskupa Marcela Lefebvrea.²²

Premda pojedini autori proširuju značenje pojma *integrizam* i na nekatoličke vjerske pokrete poput protestantskog fundamentalizma i islamizma,²³ a drugi čak i na generičku oznaku za tradicionalistički konzervativizam i slična kre-

13

Isto, str. 65.

14

Usp. Siniša Zrinščak, »Ima neka tajna veza. Religioznost mladih kao indikator društvenih i religijskih promjena«, *Društvena istraživanja* 10 (2001) 1–2, str. 19–40, posebno str. 22.

15

Siniša Zrinščak, »Kriticizam i defetizam u hrvatskom društvu. Pogled sociologa«, u: Stjepan Baloban (ur.), *Kršćanin u javnom životu*, Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, Zagreb 1999., str. 34.

16

Usp. npr. Srđan Vrcan, »Politizacija religije i religizacija politike u postkomunizmu«, *Revija za sociologiju* 30 (1999) 1–2, str. 45–65. U tom je sklopu teolog Branko Sekulić skovao sintagmu *etnoreligijantstvo*, po analogiji s pojmom (*etno*)*politikantstvo*: kao što su politika i političko po svojoj definiciji usmjerene na potragu za općim dobrom, pa onda doživljavaju degeneraciju u politikantstvo, kada se parcijalni (pa i privatni) interesi nadređuju zbiljskim interesima zajednice, tako se i religija i ono religijsko iskripljuju i izopačuju kroz sakralizaciju parcijalnih identiteta i sljedstvenu etnifikaciju evanđeoske poruke (usp. Branko Sekulić, *Prodor u srce sakraliziranog zločina*, XX vek, Beograd 2024.).

17

Usp. T. Tadić, »Prijepori u suvremenoj sociologiji religije – aporije religijskog u tribalnom društvu Bosne i Hercegovine«.

18

Usp. Ivan Cifrić, »Vjernička struktura u tranzicijskom kontekstu hrvatskog društva«, *Društvena istraživanja* 4 (1995) 4, str. 819–837.

19

Usp. kritičko razračunavanje s tom tendencijom uspostavljanja samozvane nove pravovjernosti u: Tonči Matulić, »Je li papa Franjo katolik?«, *Nova prisutnost* 19 (2021) 2, str. 255–286, doi: <https://doi.org/10.31192/np.19.2.3>.

20

Usp. Vjera Marini, »Integrizam i progresizam«, *Crkva u svijetu* 1 (1966) 2, str. 7–9.

21

Usp. Christopher van der Krogt, »Catholic Fundamentalism or Catholic Integrism?«, u: Colin Brown (ur.), *To Strive and Not to Yield*, Department of World Religions, Victoria University of Wellington, Wellington 1992., str. 123–129.

22

Usp. Philip A. Egan, *Philosophy and Catholic Theology. A Primer*, Liturgical Press, Collegeville 2009., str. 56.

23

Usp. William Shepard, »‘Fundamentalism’ Christian and Islamic«, *Religion* 17 (1987) 4, str. 355–378, kao i kritiku Shepardova pristupa u: Bruce Lawrence, »Critique of William Shepard, ‘Fundamentalism’ Christian and Islamic«, *Religion* 19 (1989), str. 275–280.

tanja na desnom kraju političkog spektra,²⁴ čini se da je s obzirom na izvorno značenje tog pojma prikladnije koristiti pojam *fundamentalizam*. No, što bi to bio fundamentalizam?

U skladu s preciznim distinkcijama koje je dala Marta Zorko, ponajprije je nužno razlikovati fundamentalizam od konzervativizma i tradicionalizma, s kojima se on često brka.²⁵ Za razliku od autora poput Shmuela Eisenstadta, koji današnji fundamentalizam definira kao jakobinsku protumodernu utopiju i heterodoksiju, ova se autorica ne ograničava na islamski fundamentalizam, već problematizira modernizaciju fundamentalizma kao ideologije koja bi davala poticaj paralelnoj promjeni njegovih karakteristika u svim religijama.²⁶ Kako ističe Donald Taylor, sâm se fundamentalizam može pak opisati pomoću situacije u kojoj

»... skupina ljudi drži da se nedodirljivi vrhunski autoritet (obično Bog u kojeg vjeruju) dovodi u pitanje, ta skupina odlučna je da se ta prijetnja ne može tolerirati. Oni zatim jasno potvrđuju svoju vjeru u autoritet koji je doveden u pitanje. Pri tom se suprotstavljaju onima koji dovode u pitanje tradicionalno vjerovanje pri čemu često koriste politička sredstva u cilju promicanja ideja za koje se zalažu [...]. Fundamentalizam je ideologija koja polazi od redefiniranja i ponovnog isticanja važnosti moralnih i religioznih vrijednosti u trenutku kada dođe do evidentnih promjena. Protivi se takvim promjenama i pojedincima ili grupama koji ih podupiru. Ako se fundamentalisti u danoj situaciji pokažu uspješnima, brane tradicionalni sustav vrijednosti, ali uzrokujući promjene u tom društvu odbacivanjem promjena koje su se prethodno dogodile.«²⁷

Fundamentalizam bi se u sažetom obliku mogao definirati kao težnja nekih pojedinaca ili skupina da doslovce tumače spise (odnosno svete spise),²⁸ dogme ili ideologije, te ih tako doslovno shvaćene i primjenjuju.²⁹ Kao pojam fundamentalizam oblikuje se u okružju američkih radikalnih evangelika, koji počevši od druge polovine 19. stoljeća inzistiraju na doslovnom tumačenju Biblije (uključujući osobito Stari zavjet),³⁰ ali danas – makar ako je riječ o njegovom korištenju u masovnim medijima i prisutnosti u javnom mnijenju i popularnoj kulturi – prvenstveno asocira na islamski fundamentalizam, što, međutim, protuslovi evidentnoj činjenici da se na iskazan način definiran fundamentalizam sreće u svim religijama svijeta. Fundamentalizam nije prisutan samo u sve tri monoteističke (abrahamovske) religije i nema ga samo u svim njihovim važnijim denominacijama (pa tako možemo govoriti o protestantskim, pravoslavnim i katoličkim inačicama fundamentalizma, o šiitskom i sunitskom fundamentalizmu i o fundamentalizmima među judaističkim sljedbama),³¹ nego je on veoma vidljiv i u drugim, uključujući i azijske religije.³²

Ukratko, nema te religije (kao što nema nijedne ideje niti teorije) koja nije podložna fundamentalističkoj degeneraciji (a niti slobodna od svih mogućih iskrivljavanja i zloraba). Na teozolima (ali i svim drugim mislećim ljudima) leži zadaća da ukazuju na tendencije izopačavanja i instrumentalizacije odgovarajućih učenja.

Relativizam

Ne predstavlja, međutim, tek fundamentalizam iskušenje za religije. Danas je na djelu još jedna problematična tendencija. Riječ je o *relativizmu*! Iz antropocentrički konotiranog subjektiviziranja istine, procesa koji je započeo – ne nužno uvijek u antropocentričkim oblicima – još mnogo prije novovjekovlja i moderne, ali bitno obilježava razdoblja nakon kraja srednjeg vijeka, u postmodernom i postmodernističkom se kontekstu izvodi opravdavanje jednakopravnosti svake pretenzije na istinu, kao i jednakopravnosti svih pretendenata

na posjedovanje i propovijedanje istine, bila ta istina apsolutna ili relativna, cjelovita ili parcijalna, bitna, manje bitna ili posve nebitna. Postmodernistički relativizam oblikuje se nerijetko i u veoma radikalnim, za pojam istine i za smislenost ideje istine kobnim varijantama. Upravo je duh tog relativizma, koji započinje s opovrgavanjem opravdanosti korištenja »velikih riječi« (i to samo zato što su one bivale instrumentalizirane i što su ih iz pragmatičkih motiva pretvarali u prazne floskule) i tzv. meta-pripovijesti (poput prosvjetiteljstva, idealizma i historizma) omogućio – upravo po njezinim dometima globalnu – afirmaciju tzv. *post-istine* (engl. *post-truth*), što u značajnoj mjeri kontaminira (pa i blokira) svaku mogućnost smislene komunikacije.³³

24

Usp. Mark Jensen, »The Integralist Objection to Political Liberalism«, *Social Theory and Practice* 31 (2005) 2, str. 157–171.

25

Marta Zorko, »Suvremeni fundamentalizam«, *Međunarodne studije* 7 (2007) 1, str. 72–94.

26

Usp. isto, str. 74.

27

Isto, str. 75.

28

Premda se pojam fundamentalizma primarno odnosi na religijske orijentacije koje su obilježene naznačenim karakteristikama, ima autora koji njegovo značenje proširuju i na sekularnu sferu. Tako, primjerice, Zvonimir Baletić izjednačava neoliberalizam s privatnim kapitalističkim fundamentalizmom, što posebno snažno rezultira sužavanjem kritičkog promišljanja suvremenih realnih problema svjetskog razvitka (usp. Zvonimir Baletić, »Privatni kapitalistički fundamentalizam, ekonomski liberalizam i ekonomska znanost«, *Ekonomski pregled* 57 (2006) 7–8, str. 563–591). To širenje rečenog pojma na sferu ekonomije nije naizgled relevantno za pitanje o vjerskim fundamentalizmima. No, usput se može napomenuti kako je u vremenima oblikovanja katoličkog integriteta uspostavljena (katoličkim socijalnim naukom legitimirana) sekularna dogma prema kojoj kapitalizam nema alternative, na temelju koje će se kasnije oblikovati tzv. ordoliberalizam, iz kojega će se nakon Drugoga svjetskog rata u SR Njemačkoj izgraditi teorija i praksa socijalne tržišne privrede, bitno različit od neoliberalizma kakav je formiran u okružju Čikaške škole (usp. Ralf Ptak, *Vom Ordoliberalismus zur Sozialen Marktwirtschaft. Stationen des Neoliberalismus in Deutschland*, Leske + Budrich, Opladen 2007.), ali podjednako ukotvljen u vjerovanju kako logika profita ne može imati alternative (doduše, za razliku od čikaškog neoliberalizma socijalna tržišna ekonomija usmjerena je na ublažavanje učinaka slobodnog tržišta državnim intervencionizmom). Jednako kao

o ekonomijskom neoliberalnom fundamentalizmu može se govoriti i o scijentističkom fundamentalizmu, posebice kada se iz njega izvodi zaključak da se svako pitanje vezano uz transcendenciju i religiju bez ostatka može riješiti znanstvenim dokazivanjem opravdanosti ateističkog svjetonazora (usp. npr. Christopher Hitchens, *God is not Great. How Religion Poisons Everything*, Hachette Book Group, New York – Boston 2007.).

29

Usp. npr. Bruce Hunsberger, »Religion and Prejudice«, *Journal of Social Issues* 51 (1995) 2, str. 113–129.

30

Usp. George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth Century Evangelicals 1875-1925*, Oxford University Press, Oxford 1998.

31

Usp. Martin E. Marty, R. Scott Appleby, *Herausforderung Fundamentalismus. Radikalen Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen Moderne*, Campus-Verlag, Frankfurt na Majni 1996.

32

Usp. Wolfgang Wippermann, *Fundamentalismus. Radikale Strömungen in der Weltreligionen*, Herder, Freiburg – Basel – Beč 2013. Moram spomenuti da sam prije dvadesetak godina u jednoj diskusiji brzopleto ustvrdio kako su sve religije podložne iskušenju pada u fundamentalizam (barem ako se uzme u obzir nasilje koje u pravilu proistječe iz fundamentalističkog formatiranja neke vjeroispovijesti), s iznimkom budizma zbog njegove tobožnje miroljubivosti. Empirijski uvidi su me, međutim, jednoznačno demantirali: dovoljno je spomenuti budističkim fundamentalizmom motiviran (ili makar legitimiran) genocid nad muslimanima u Mijanmaru.

33

Opsežnija argumentacija u: Lino Veljak, »Zastarjelost istine?«, *In medias res* 7 (2018) 1, str. 1799–1806.

Kritika dogmatskih pretenzija na izricanje konačne i definitivne istine, kakve se sreću u postmodernističkom okružju ne znači, međutim, da se u ime tog antidogmatskog naboja (koji dospjeva u očigledno protuslovlje apodiktičkim afirmativnim odgovorom nekoga postmodernista na pitanje treba li odbaciti jednoznačnu suglasnost s bilo kojom definitivnom tvrdnjom) smije previdjeti to da se upravo u tom okružju u ime tzv. kritike metafizike osporava svaka mogućnost objektivne istine (pa bila ona makar i visokim stupnjem vjerojatnosti opskrbjeno opravdano vjerovanje), te se onda tvrdi kako sve ljudske spoznaje i sva naša znanja o prirodi, društvu, povijesti, idejama i vrednotama predstavljaju tek subjektivne stavove, konvencije, izraze emocija, plodove ideologija ili pak rezultate pravila upotrebe jezika. Brojni nas zastupnici raznih varijanti postmodernizma uvjeravaju kako sve što držimo istinitim predstavlja isključivo proizvod ljudske kreacije, imaginacije i (pluralne, na bilo kakav zajednički nazivnik nesvodljive) kulture.³⁴

U tom sklopu, paralelno s fundamentalističkim poimanjima i upražnjivanjima religije, oblikuju se i novi tipovi duhovnosti. Kako to formulira Mijo Nikić, danas, na početku 21. stoljeća, živimo u eri postmodernog društva, obilježena prenatlaženim subjektivizmom, emocionalnošću, liberalizmom i relativizmom. To je prevlast »diktature narcističke kulture života i cjelokupnog ponašanja«, a ta se diktatura veoma agresivno širi preko masovnih medija. Žrtve su te agresivnosti najčešće mladi koji još nemaju izgrađene čvrste životne stavove. Odatle slijedi da će i duhovnost i religioznost biti pod velikim utjecajem te narcističke kulture postmodernog društva (ili, u najmanju ruku, izložena velikim iskušenjima).³⁵ Tako se oblikuje i duhovnost tzv. *New Age*-a. U ocjeni tih novih tipova duhovnosti još je radikalniji David Spangler, koji u *New Age*-u vidi otuđenje od prošlosti u ime budućnosti, obožavanje novoga samo zato što je novo, »nerazlikovanje i pomanjkanje rasuđivanja u ime cjelovitosti i zajedništva, dakle manjak razumijevanja odnosno poštivanja uloge granica; brkanje psihičkih pojava sa sviješću, *channelling*-a s duhovnošću, perspektive *New Age*-a s konačnom istinom«. ³⁶ Josip Blažević pak vidi u *New Age*-u, nastalom kao odgovor na glad današnjih ljudi za duhovnošću, značajnu prisutnost elemenata vještičarenja, sotonizma i komunikacije sa zlim duhovima, te upozorava na opasnosti koje odatle prijete.³⁷ Nije ni osobito pozitivna ocjena koju *New Age*-u daje Željka Matijašević, koja tom duhovnom gibanju pripisuje nekoherentnost i ne smatra ga naročito vrijednim poštovanja: u njemu vidi indikaciju duboke bolesti suvremenog čovjeka.³⁸ Za razliku od prethodnika, Blaženka Despot – ne bez plauzibilne argumentacije – u *New Age*-u uočila je značajne emancipacijske momente i potencijale.³⁹

Ne bi, međutim, bilo uputno svoditi današnju dominantnu prisutnost relativizma na nove oblike duhovnosti poput *New Age*-a. Relativizam je podjednako vidljiv i među vjerničkom populacijom institucionaliziranih i tradicionalnih vjerskih zajednica (što u Hrvatskoj primarno znači: među katolicima). Dva istraživanja provedena u našoj sredini prilično jasno upućuju na to. Dok je istraživanje provedeno koncem 90-ih godina prošlog stoljeća među vjernicima u franjevačkim provincijama Hrvatske i Bosne i Hercegovine pokazalo da 75,7 % vjernika prihvaća sve što Crkva uči (a 78,7 % ide redovito na nedjeljnu misu),⁴⁰ dotle je drugo istraživanje, provedeno približno istovremeno na uzorku ukupne populacije u Hrvatskoj (od čega se 89,7 % ispitanika izjasnilo katolicima), ustanovilo kako samo 55,3 % vjeruje u Boga u skladu s crkvenim naučavanjem (a među deklariranim katoličkim vjernicima takvih je bilo 60,2 %), ali da vjeruje u sve što Crkva naučava tvrdi 47,7 %; međutim, u

život nakon smrti vjeruje samo 38,2 % ispitanika.⁴¹ Proizlazi: posve u skladu s duhom konzumerizma, koji, dakako, nije tuđ duhu postmodernizma, ljudi uzimaju iz ponuđenoga ono što im se dopada, a ono što drže suvišnim ili opterećujućim – preskaču i ignoriraju!

A da ne spominjemo nalaze istoga istraživanja prema kojima 73,4 % ispitanika koji su se izjasnili kao nereligiozni želi krstiti dijete, 65,3 % se želi crkveno vjenčati, a 72,7 % biti sahranjeno uz vjerski obred. Među onima koji se izjašnjavaju kao ateisti krštenje prihvaća 35,1 %, crkveno vjenčanje – 30,8 %, a crkveni sprovod – 44,2 % ispitanika.⁴² Što je to drugo doli relativizam na djelu?

Zaključak

Nema dvojbe da u osnovi opreke između fundamentalističkog priklanjanja religiji i njezina relativističkog razvodnjavanja leži jedna lažna dilema. Kao što fundamentalizmi potiču širenje relativizma (a onda i indiferentnosti), tako i relativizam otvara prostor za širenje potrebe za hvatanjem neke izvjesnosti (a tu se onda nameće i privlačnost jednostavnih odgovora na tu potrebu, kakve nude razne inačice fundamentalizma). Stoga se smije zaključiti kako se narav te lažne alternative može tumačiti u ključu modela antitetičke solidarnosti.⁴³

No, valja reći još nešto: u korijenu problema srećemo dogmatizam! Dogmatizam treba razlikovati od vjerske dogme. Toma Akvinski, primjerice, ne samo što prihvaća neupitnu istinitost svih dogmi što su ih utvrdili crkveni sabori, nego ih i zdušno opravdava, ali on nije zastupnik dogmatizma, kao što to nije nijedan veliki mislilac bilo koje epohe. Dogmatizam je svojstven kako integrističko/fundamentalističkom tumačenju i primjeni odgovarajućeg vjerskog nauka, tako i zagovornicima relativističke dogme prema kojoj bi svi pretendenti na istinitost svojih iskaza imali biti jednakopravni. A nipošto ne

34

Usp. Paolo Rossi, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bologna 2009.; Stuart Jeffries, *Everything, Al the Time, Everywhere. How We Became Post-modern*, Verso, London 2021.

35

Usp. Mijo Nikić, »Suvremena duhovnost mladih između tradicije i nove religioznosti«, *Diacovensia* 16 (2008) 1–2, str. 115–133.

36

David Spangler, *The New Age*, Mornington Press, Issaquah 1988., str. 14, citirano prema: M. Nikić, »Suvremena duhovnost mladih između tradicije i nove religioznosti«.

37

Usp. Josip Blažević, *New Age i kršćanstvo*, Verbum, Split 2023.

38

Usp. Željka Matijašević, »Psihoanaliza i *New Age*«, *Filozofska istraživanja* 27 (2007) 1, br. 105, str. 47–56.

39

Usp. Blaženka Despot, *New Age i Moderna*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1995.

40

Usp. Neven Duvnjak, »Rezultati socioreligijskog istraživanja u franjevačkim provincijama Hrvatske i Bosne i Hercegovine«, *Crkva u svijetu* 34 (1999) 2, str. 141–196.

41

Usp. Gordan Črpić, Stjepan Kušar, »Neki aspekti religioznosti u Hrvatskoj«, *Bogoslovska smotra* 68 (1998) 4, str. 513–563.

42

Isto, str. 518.

43

O pojmu antitetičke solidarnosti usp. Lino Veljak, *Prilozi kritici lažnih alternativa*, Otkrovenje, Beograd 2010., str. 148 i dalje.

bi trebalo zanemariti dogmatizam prisutan u dominantnim varijantama naturalizma i na njemu utemeljenoga »znanstvenog ateizma«. ⁴⁴

U tom se sklopu otvara i pitanje o zadaćama filozofije, kao i duhovnih te društvenih znanosti suočenih s naznačenim očitovanjem antitetičke solidarnosti prividno posve suprotstavljenih pozicija. Na filozofiji je (ali i na teologiji, religijologiji, sociologiji, osobito sociologiji religije, politologiji i drugim duhovnim i društvenim znanostima da – kada je god to prikladno interdisciplinarno i multidisciplinarno – razotkrivaju proizvoljnost i neautentičnost fundamentalističkih tumačenja i prakticiranja ove ili one religije (to bi, dakako, u prvom redu bila zadaća teologa specijaliziranih za konkretnu religiju koja je u danom slučaju izložena iskrivljavanju vlastitih polazišta i postulata); jednako tako na filozofima i drugim zagovornicima istine leži zadaća razotkrivanja neodrživosti i unutarnje kontradiktornosti relativizma. A na svima je zajedno (u prvom redu na interdisciplinarno usmjerenim socijalnim znanstvenicima) da detektiraju socijalne funkcije tih tendencija, koje opasno kontaminiraju polje duha, a time i okružje ljudskog opstanka, otvarajući zastrašujuće distopijske perspektive budućnosti.

Lino Veljak

Religion zwischen Fundamentalismus und Relativismus

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz wird über die Spaltung zwischen dem integristischen (bzw. fundamentalistischen) Verständnis sowie der Ausübung des religiösen Glaubens und verschiedenen durch den Relativismus determinierten Formen neuer Religiosität nachgedacht. Es wird die Frage über die Natur dieser Spaltung gestellt: Geht es um eine substantielle und unverrückbare Trennung oder doch um eine Äußerung noch einer antithetischen Solidarität zwischen den scheinbar gründlich entgegengesetzten Ansichten? Selbstverständlich sollten in diesem Gefüge dogmatische (eigentlich gleichermaßen fundamentalistische) Versionen des Naturalismus in Betracht genommen werden, die von einer antireligiösen Ladung geprägt sind. Solche Varianten des Naturalismus sind vereinbar mit integristischen Formen des religiösen Glaubens. Die entscheidende Frage lautet jedoch: Welche Rolle spielt die Philosophie (ebenso wie die Geistes- und Gesellschaftswissenschaften) bei der Erklärung vielfältig verflochtener Beziehungen zwischen scheinbar unvereinbaren Ansichten?

Schlüsselwörter

Religion, Glaube, Integritismus, Fundamentalismus, Relativismus, Naturalismus, antithetische Solidarität

44

Instruktivna je u tom pogledu sljedeća knjiga: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 2005.