

## PROBLEM FUNDAMENTALIZMA U HRVATSKOJ

IVAN BUBALO, SARAJEVO (SAMOBOR)

Ove godine, 1995., navršava se točno 70 godina otkako se na jednom neobičnom suđenju u gradiću Daytonu u američkoj državi Tennessee jedan pokret konzervativnog smjera američkog protestantizma teško blamirao ne samo pred američkom nego i pred europskom javnosti. Time je, s jedne strane, okončana prva etapa tog pokreta, a, s druge je njegov naziv postao općepoznat. Riječ je, dakako, o tzv. »majmunskom procesu« zahvaljujući kojemu se proširio i učvrstio pojam fundamentalizma, dotad poznat uglavnom samo u američkom protestantskom okružju.

Na tom je suđenju mlad učitelj biologije J. T. Scopes optužen da u nastavi zastupa teoriju evolucije koja je zakonom zabranjena kao protivna biblijskom učenju o Božjem stvaranju čovjeka, bio doduše osuđen, ali su se njegovi tužitelji, tzv. fundamentalisti, teško kompromitirali u javnosti, odajući dojam zadržanih neznanica, što će još dugo određivati opću sliku o njima.

Njihovo ime potječe od teološkog naziva *The fundamentals* što ga je od 1910. do 1915. izdavala konzervativno usmjerena protestantska struja radi obrane temelja kršćanske vjere. S istom svrhom nešto kasnije bit će osnovana i organizacija *World's Christian Fundamentals Association* (1919.). Temelji koje je trebalo braniti od opasnosti modernizma, i u crkvi i u društvu, a koji su dolazili ponajprije od liberalnog krila u protestantizmu i od moderne znanosti, svodili su se zapravo na Bibliju koja je shvaćena kao Božja objava slobodna od bilo kakve pogreške u bilo kojem pogledu. Kad bi se dovela u pitanje pouzdanost bilo kojeg biblijskog iskaza u njegovu doslovnom značenju, kako bi to mogla biti istinita riječ Božja i kako bi bilo vjerodostojno i ono što se odnosi na Isusovo spasiteljsko djelo? Stoga po mišljenju fundamentalista treba odbaciti nastojanja moderne biblijske znanosti s njezinom povijesno-kritičkom metodom i rezultate moderne prirodne znanosti ako su u suprotnosti s biblijskim tekstom, kao što je npr. teorija o prirodnoj evoluciji ljudskog roda.

Suđenje u Daytonu bilo je zapravo završna epizoda jednog razdoblja u razvoju protestantskog fundamentalizma, nipošto i njegov kraj. Uz to se riječ *fundamen-*

talizam kasnije susreće i izvan njegova izvornog prostora i izvan značenja bezuvjetnog pristajanja uz verbalnu inspiraciju i apsolutnu nepogrešivost Biblije. Opisujući »karijeru«<sup>1</sup> te riječi, Thomas Meyer navodi još tri njezine povijesno važne primjene.<sup>2</sup> Ona se po drugi put pojavljuje šezdesetih godina, kad je zastupnici kritičkog racionalizma primjenjuju protiv svih koji pretpostavljaju neki apsolutno siguran temelj znanja koji se ničim i nikad ne bi mogao uzdrmati. Takvog fundamenta, prema kritičko-racionalnom načelu, ne samo da nema, nego ga ni ne smije biti, budući da znanje i zahvaljujemo jedino radikalnoj sumnji u sve, te trajnom kritičkom procesu traženja istine koji se ne smije zaustaviti ni pred čim što bi se trebalo držati neupitnom polaznom osnovom.

Koncem sedamdesetih godina fundamentalizam postaje brizantnom riječi političkog rječnika, kakva je još i danas. Posrijedi je, dakako, njezino vezanje uz islamsku revoluciju u Iranu. »Riječ se tu primjenjuje za ono tumačenje islama koje protiv svake kritike brani pretenzije svetih tekstova i tradicije na apsolutnu istinu, koje osuđuje modernu zapadnu znanost te teži za jedinstvom religije i politike u kojemu su religiozni zakoni i pravila neposredan temelj političkog uređenja i javnog života.« Taj zahtjev »neposrednog jedinstva politike i religije okreće se protiv temelja i prakse demokracije i ljudskih prava, koji su smisleno središte moderne političke teorije i prakse Zapada.«<sup>3</sup>

Četvrta važna primjena riječi fundamentalizam odnosi se, prema mišljenju Meyera, na zeleno-alternativni pokret u današnjim zapadnim industrijskim društvima, a podrazumijeva beskompromisnost, dapače i militantnost u političkoj konfrontaciji, što se temelji na tobožnjem znanju o zakonima života koje je po njihovu mišljenju nadmoćno razumskom diskursu i otuda izuzeto od diskusija u procesu donošenja odluka o važnim pitanjima društva.

Nema nikakve dvojbe da je ta riječ postala jedna od dominantnih u rječniku današnjeg vremena, što je opet barem znatnim dijelom povezano s raširenošću tog fenomena. Zabrinuti glasovi vezani uz jačanje fundamentalističkih tendencija dolaze s najrazličitijih strana, od uglednog politologa Iringa Fetschera koji drži da »fundamentalizam ugrožava miran suživot ljudi na mnogim mjestima već više nego što su to nekoć činile društvene interesne suprotnosti«<sup>4</sup>, preko Rimskog kluba koji u svojem izvještaju za 1991. godinu upozorava na očiglednu težnju za po-

<sup>1</sup> Th. Meyer, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbek bei Hamburg 1989., 15.

<sup>2</sup> Usp. isto 15–20; također »Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung«, u: Isti (izd.), *Fundamentalismus in der modernen Welt*, Frankfurt/M., 1989., 13–15.

<sup>3</sup> Th. Meyer, »Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung«, nav. mj. 14–15.

<sup>4</sup> *Basler Magazin* od 17. 6. 1989. (nav. prema: Ch. J. Jaggi, »Fundamentalismus heute – eine vielschichtige Erscheinung«, u: Isti i D. J. Krieger, *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart*, Zürich-Wiesbaden, 1991., 15.

vratkom religioznim načelima ili za nalaženjem utjehe u kultovima i pseudoreligijama te zaključuje da je »u mnogim slučajevima ta potreba, dakako, pervertirala u fundamentalizam i fanatizam«<sup>5</sup>, do pape Ivana Pavla II. koji u poruci pred Dan svjetskog mira 1. 1. 1992. upozorava kako bi bila zabluda kad bi religije ili religiozne skupine pri tumačenju ili prakticiranju svoje vjere »podlegle formama fundamentalizma ili fanatizma te borbe i konflikte s drugima opravdavale religioznom motivacijom«<sup>6</sup>.

Iz tog pregleda glavnih povijesnih primjena pojma fundamentalizma i iz primjera njegove aktualne uporabe lako se može razabrati da je, s jedne strane, njegovo značenje vrlo kompleksno te da je, s druge strane, u vrijednosnom pogledu izrazito negativno obilježen. Nameće se, stoga, potreba da se po mogućnosti što točnije odredi što se ovdje misli pod tom riječi.

Ono početno što određuje taj stav čini se da je sadržano u definiciji Karla Hoheisela, prema čijem mišljenju je to »sigurnost nekog čvrstog temelja na kojemu se u bujici moda, znanstvenih teorija i suprotnih shvaćanja može pouzdano stajati, nekog fundamenta s onu stranu svih povijesnih uvjetovanosti i društvenih promjena«<sup>7</sup>. Time je istaknuta opća i stalna intencija i dimenzija fundamentalizma: pokušaj da se, nasuprot novovjekovnom dovođenju u pitanje svih dotad neupitnih izvjesnosti, pribjegne posljednjem temelju koji će biti apsolutno siguran i postojan, *fundamentum inconcussum*, koji se ni na koji način neće dovoditi u pitanje. Stoga se ne drži potrebnim, nego, dapače, opasnim, prihvaćanje diskusije, ulaženje u proces traženja istine, preuzimanje vlastite odgovornosti. Umjesto toga se isključivo nastoji na zadanim temeljima koji jamče pouzdanu orijentaciju i osjećaj sigurnosti i zaštićenosti.

Takav stav može se zastupati u svim područjima života: religioznom, kulturnom, intelektualnom, političkom. Prema riječima Th. Meyera, kulturni fundamentalizam bio bi bijeg pojedinca iz životnog projekta za koji se preuzima vlastita odgovornost u ropsku potčinjenost zatvorenih kolektiva; intelektualan bi bio bijeg iz otvorenog nedovršivog diskursa u neutemeljive tajne njegovih tobožnjih temelja, dok bi politički fundamentalizam bio metapolitika koja, polazeći od neke apsolutne istine odozgor ili iznutra, pretendira na pravo da bude izuzeta od demokratskih pravila ponašanja, nedodirljivosti ljudskih prava, zakona tolerancije i pluralizma.<sup>8</sup>

Nas ovdje zanima ponajprije religiozni fundamentalizam, i to u onom obliku koji je karakterističan za njegovu pojavu u Katoličkoj crkvi. Kao polazište dobro

<sup>5</sup> A. King – B. Schneider, »Die globale Revolution. Ein Bericht des Club of Rome« (= SPIEGEL–Spezial 2/1991.), Hamburg 1991., 71 (nav. prema: W. Beinert, *Christentum und Fundamentalismus*, Nettetal, 1992., 6).

<sup>6</sup> Ivan Pavao II., »Vjernici ujedinjeni u izgradnji mira«, br. 7 (nav. prema: W. Beinert, nav. mj. 6).

<sup>7</sup> K. Hoheisel, »Religiöser Fundamentalismus: Herkunft und Begriff«, u: H. Kochanek (izd.), *Die verdrängte Freiheit, Fundamentalismus in den Kirchen*, Freiburg/Br. 1991., 12.

<sup>8</sup> Usp. Th. Meyer, »Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung«, nav. mj. 21–22.

nam može poslužiti određenje Michaela Ebertza koji pod religioznim fundamentalizmom razumijeva takve protestne pokrete koji ponajprije modernim znanstvenim uvidima i shvaćanjima života suprotstavljaju »vjerske sadržaje vlastite religiozne tradicije kao pred-određenu istinu objave. 'Svetost', tj. kongitivna i normativna nedodirljivost te 'druge istine' treba biti afirmirana kao zadnja vrednota i treba misaono-praktično i također djelatno-praktično pripomoći da se potpuno probije njezina superiorna težnja za vrijednost. Već prema dosegu te težnje za vrijednost moguće je razlikovati između... religiozno-unutarnjeg i religiozno-vanjskog fundamentalizma, dakle s obzirom na to proteže li se težnja za vrijednost samo na religiozno specifične odnose komunikacije i djelovanja (recimo liturgiju, naviještanje i dijakonije Crkve i njezinih nižih jedinica) ili također – kao u nekim društvima koja su određena islamom – i na religiozno nespecifična životna područja (kao što su obitelj, obrazovanje, gospodarstvo, politika, pravo, znanost).«<sup>9</sup>

Vidjeli smo da je bit fundamentalističkog pokreta u američkom protestantizmu bila u radikalnom nastojanju na učenju o verbalnoj inspiraciji i bezizmnoj nepogrešivosti Biblije, ili, drugim riječima, na povijesnoj činjeničnosti svih biblijskih izvješća, na doslovnoj točnosti svih povijesnih, zemljopisnih i drugih podataka, a sve to radi obrane od utjecaja modernističkih nazora liberalnog protestantizma. I katolički je fundamentalizam antimodernistički i protestni pokret koji za svoj temelj ima načelo apsolutne točnosti biblijskih tekstova koja proizlazi iz Božjeg autorstva i nadahnuća, što se u reduciranom razumijevanju povijesti i književnih vrsta svodi na shvaćanje o posvemašnjem »podudaranju stvarnog događaja i biblijskih opisa«<sup>10</sup>. No, za razliku od protestantskog poimanja objave, izraženog načelom »sola scriptura«, katoličko shvaćanje za izvor objave drži i predaju, uz to da i jedan i drugi izvor vjerodostojno tumači crkveno učiteljstvo.

Tako se i s katoličke strane, s obzirom na religiozno-unutarnje gledište može zastupati fundamentalizam u shvaćanju Biblije kad se, ponajčešće, u obrani od nekih novih znanstvenih teorija, također nastoji na doslovnom značenju teksta kao neupitnog temelja, apsolutno nedodirljivog zahvaljujući jednostrano shvaćenoj božanskoj inspiraciji, pa npr. ustrajava na tzv. kreacionizmu, tj. shvaćanju da je Bog, prema izvješću Knjige Postanka, u šest dana stvorio sav svijet u njegovu konačnom izgledu. Ali se, uz to, na gotovo jednak način, u okviru reduciranog shvaćanja predaje i autoriteta, neki teološki izričaj ili shvaćanje iz tradicije, određen oblik ili jezik liturgije, određene strukture crkvenog života i norme ponašanja, ili pak shvaćanje odnosa autoriteta i osobne slobode i savjesti, mogu apsolutizirati i sakralizirati kao nepromjenljiv, povijesti nepodložan temelj koji tobože jedini može odoljeti razornom duhu modernizma i sekularizma.

<sup>9</sup> M. N. Ebertz, »Treue zur einzigen Wahrheit. Religionsinterner Fundamentalismus im Katholizismus«, u: H. Kochanek, nav. mj. 31.

<sup>10</sup> J. Barr, *Fundamentalismus*, München, 1981., 71 (nav. prema: M. Ebertz, nav. mj. 35).

Na religiozno-vanjskoj razini fundamentalizam je ponajčešće moguć kao njezanje autonomije svjetovnog područja s težnjom da se uspostavi integralno katoličko društvo, zatim kao nepriznavanje vjerske slobode, kao sumnjičavost prema ljudskim pravima ili kao odbacivanje ekumenizma, odnosno dijaloga s nekršćanskim religijama i drugim svjetonazorima.

Treba reći da na katoličkoj strani nema nekih značajnijih težnji prema izgradnji integralnog društva, pogotovu ne bilo kakvim nasilnim sredstvima ili metodama, za razliku od nekih drugih fundamentalizama.

Pogledamo li otvorenim očima povijest susreta Crkve i novovjekovnog svijeta sa svime što je on donio sa sobom, morat ćemo priznati da se sve do početka druge polovice našega stoljeća odgovor Crkve na mnoge, ponekad dramatične izazove često sastojao u defenzivnom nastojanju na onome što se držalo temeljnim, u povlačenju u zaštićenost vlastitog prostora i razgraničenju prema novom i drukčijem, u prekidanju komunikacije i odbacivanju svega što se doživljavalo kao prijeteće. Epohalnu prekretnicu u tom pogledu donio je sa sobom II. vaticanški sabor. Na njemu se Crkva otvorila u dvostrukom smislu: otvorila se svijetu svojega vremena kako bi se s razumijevanjem i bez osude susrela sa svim njegovim pitanjima i problemima, a otvorila se i zato da bi njezinim prostorima zapuhao vjetar obnove i svježine.

U okviru naše teme valja istaknuti neke nezaobilazne nove naglaske Koncila<sup>11</sup>: priznavanje povijesno-kritičke metode u razumijevanju Biblije, visoko vrednovanje načela kolegijalитета, uvažavanje vjerske slobode i slobode savjesti, otvaranje svijetu i vrednotama moderne, spremnost na dijalog s drugima i na vlastitu obnovu, uviđanje temeljne važnosti dimenzije povijesnosti vjere i potrebe njezina posadašnjenja. Umjesto kao monolitno »savršeno društvo«, Crkva je sebe shvatila više kao dinamičnu zajednicu: ona je »ecclesia semper reformanda«<sup>12</sup>, narod Božji koji je pod vodstvom njegova Duha na povijesnom putu stalne obnove prema punini i dovršenju u kraljevstvu Božjem.

Time su, s jedne strane, načelno prevladane fundamentalističke opcije, a s druge strane su opet izazvane fundamentalističke reakcije, čak i u organiziranom obliku, od kojih je najotvoreniji i najutjecajniji bio Lefebvreov pokret. »Fundament« vjere za njega je zapravo onaj »antimodernistički« crkveni mentalitet XIX. stoljeća za koji su karakteristični inzistiranje na principu dogme te odbacivanje i osuda svijeta i drugih religija: »Ako Rim... želi opet prihvatiti dijalog, mi bismo u prednji plan stavili dogmatske probleme... Sad oni moraju Koncil i Dekret o vjerskoj slobodi uskladiti s

<sup>11</sup> Usp. A. Schilson, »Fundamentalistische Tendenzen in kirchlicher Lehre und Praxis«, u: H. Kochanek, nav. mj. 115–116.

<sup>12</sup> Usp. »Lumen gentium«, br. 8–9.

tradicijom. Prvo dogma i opet dogma.«<sup>13</sup> A što se tiče odnosa prema ideji dijaloga, dovoljno je čuti ono što Lefebvre kaže o molitvenom skupu religija u Asizu: »Još nikad u Crkvi nije bilo veće bezbožnosti... nego što je onaj asiški dan koji je zgriješio protiv prve Božje zapovijedi i isto tako prvog članka Creda.«<sup>14</sup>

Uz to su nazočna i ne tako organizirana fundamentalistička strujanja, koja, ponajčešće bez otvorene konfrontacije s Koncilom, stoje u službi restauracijskih tendencija. »Jednostrani akcenti, isključivanja čitavih spektara vjerskih istina, manjkav osjećaj za trnovit problem vjere i povijesti, novo određenje odnosa Crkve i svijeta« neki su od uočljivih »aspekata jednog vrlo sublimnog fundamentalizma«<sup>15</sup>

Razloga za pokušaje selektivnog vraćanja na pretkoncilsko vrijeme ima, dakako, više. Čini se da su u kontekstu ove teme bitna dva: mišljenje da se na Koncilu išlo predaleko, da su poljuljani neki nedodirljivi temelji i promijenjene neke nepromjenjive norme i ustaljeni oblici, što je urodilo osjećajem nesigurnosti i nesnalaženja; zatim mišljenje da su prihvaćeni neki neprihvatljivi kompromisi u odnosu na duh moderne. Time bi, dakle, Koncil izazvao duboku krizu identiteta Crkve i njezina poslanja, što bi trebalo riješiti povratkom na ono pravovjerno i dugom tradicijom potvrđeno, na ono stanje prije Koncila, kad se točno znalo što je istina, što je ispravno, na što se može osloniti.

Pri promišljanju tih problema nužno je barem ukratko dotaknuti dva pitanja: pitanje pravih temelja kršćanske vjere i pitanje odnosa prema modernoj.

Često se nameće dojam kao da fundamentalistički mentalitet, iako se on sam tako ne imenuje, ozbiljno i odgovorno smjera na ono bitno i neotuđivo u vjeri, dok bi se antifundamentalistički stav zadržavao na površini, na onome pomodnom, neobvezujućem i kršćanski neautentičnom. Pozorniji pogled otkrit će, međutim, da nije u pitanju prihvaćanje ili neprihvaćanje temelja, nego je u pitanju što je zapravo taj temelj kršćanstva. Na to posve određeno, slijedeći novozavjetnu vjeru, odgovara upravo Koncil. To je »Krist koji je za nas umro i uskrsnuo« te »nema pod nebom drugog imena danog ljudima po kojemu oni treba da se spase«. Stoga se »na dnu svih promjena nalazi puno toga što je nepromjenljivo i što ima svoj najdublji temelj u Kristu koji je isti jučer, danas i uvijek«<sup>16</sup>.

Komentirajući to mjesto, Ratzinger piše: »Krajnje je važno naglasiti tu činjenicu. Ono što Crkva donosi po samoj stvari nije neki sustav, neka 'ideologija', kako bi se reklo, nego naviještanje Isusove osobe i djela.« Nastavljajući, Ratzinger ističe »da ima nešto 'nepromjenljivo', koje međutim, još jedanput, svoj te-

<sup>13</sup> Nav. prema: J. Niewiadomski, »'Wohl tobet um die Mauern...'«, u: H. Kochanek, nav. mj. 158.

<sup>14</sup> *Isto*, 159.

<sup>15</sup> A. Schilson, nav. mj. 115.

<sup>16</sup> »Gaudium et spes«, br. 10.

melj ima u Kristu«<sup>17</sup>. Božja samoobjava u povijesti se dogodila u Kristu te u njemu valja Boga kao nedokučivu i neizrecivu tajnu uvijek iznova otkrivati, krećući na put slijedom Kristovih stopa. Ljudski izričaji uvijek ostaju nepotpuni, nikad ne dosežući na primjeren način apsolutnu Božju zbilju. »Otuda se na njima sama ne da zapravo graditi... Tek ono što se u njima natučajući i nepotpuno izriče, što se u njima prije povlači u nepojmljivo nego što se izriče u spretnim formulama, tek tajna živoga Boga koji se u njima nagovješćuje, daje istinski oslonac i posljednju sigurnost.«<sup>18</sup> Pritom položaj vjernika uvijek ostaje onakvim kakvim ga je Ratzinger opisao na početku svojega *Uvoda u kršćanstvo*: oslonjen na gredu koja pluta na uzburkanom oceanu, stalno u opasnosti nad bezdanom, ali ipak u pouzdanoj nadi da će nadvladati prijetnju ništavila.<sup>19</sup> Bit čitavog problema nije, dakle, u tome da fundamentalizam teži graditi na temeljima, nego u tome da pri svojim nastojanjima ne ide dovoljno duboko do zbiljskog temelja, pa onda apsolutizira ono sekundarno i relativno.

Pravi temelj zapravo je nedohvatljiv i neizreciv, a fundamentalistički inspirirani pokreti i pojedinci upravo ga hoće dosegnuti, zahvatiti svojim izražajnim sredstvima i načinima komunikacije s njim te tako u biti njime raspolagati i u konačnici ga instrumentalizirati za vlastitu moć nad ljudima. Stoga je fundamentalizam zapravo fanatično nastojanje da se silom ovlada onim što je bitno transcendentno i da ga se svede u granice imanentnoga pa je zato objektivno izraz fundamentalne nevjere i krajnjeg prezira prema slobodi i odgovornosti osobe.

Što se tiče odnosa prema modernoj, valja ponajprije podsjetiti da se fundamentalističko stajalište izgradilo u opoziciji prema bitnoj dimenziji moderne, naime, njezinoj kritici tradicije sa stajališta prosvjetiteljskog uma. Zato su u optici moderne fundamentalisti oni koji »odbacuju kritičku racionalnost, demokratske forme postizanja konsenzusa i apstraktni, univerzalni skupni identitet«<sup>20</sup>. Problematičnost te slike proizlazi iz toga što ona implicite ili eksplicite pretpostavlja moderno zapadno shvaćanje čovjeka i svijeta, koje je izraslo iz prosvjetiteljstva, kao neupitnu općevaljanu normu, a svaki alternativni koncept diskvalificira kao odstupanje i pad ispod toga tobože univerzalnog standarda. Međutim, budući da je i samo prosvjetiteljstvo više nego jasno očitivalo svoju jednostranost i bitnu nedostatnost, reakcije na njega ne mogu se omalovažiti već na temelju toga što su reakcije, odnosno što ne odgovaraju modernoj kao kritičkom načelu. Stoga se ne treba ustručavati apsolutiziranje moderne nazvati onim što ono jest: fundamentalizam moderne. Ali jednako tako, ni fundamentalizam se kao stav ne može

<sup>17</sup> *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil III.*, 312.

<sup>18</sup> A. Schilson, nav. mj. 130.

<sup>19</sup> Usp. J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb, 1993., 19ss.

<sup>20</sup> Tako D. J. Krieger rezimira standardnu sliku o fundamentalizmu, usp. Ch. J. Jäggi i D. J. Krieger, nav. mj. 187.

opravdati neuspjehom prosvjetiteljskog koncepta. Posezanje za integralističkim organiziranjem društva, radikalno razgraničenje sa svim što se doživljava opasnim samo zato što je nepoznato ili strano, zatvaranje u vlastitu »čistu kulturu«, prezir ljudskih prava te slobode i dostojanstva pojedinca i sl. doista vode u propast i pojedinca i zajednice. U tom smislu nema povratka u pretprosvjetiteljstvo.

Stoga, s obzirom na vjerski stav valja reći da traganje za smislom, pouzdanom orijentacijom, sigurnošću i zaštićenošću u zajednici nije nelegitimno i nemumno samim tim što sve to ne može pružiti moderna kultura jednostrane racionalnosti. Sa stajališta kršćanske vjere, smisao i zaštićenost moguće je naći na putu odvažnog traženja i uvijek novog nalaženja Boga koji i sam izlazi u susret čovjeku tražitelju. »Božja samoobjava nije... jednostavno odgovor koji poučava i čini raspoloživom svu istinu. Kršćanska vjera je vjera koja pouzdano, ponekad i tjeskobno, pita dalje. Samo tko pita dalje, može naći dalje, može ići dalje na putu koji On s nama traži, kojim On s nama ide; na putu od kojega još nešto – dapače sve – očekujemo, jer On njime ide s nama.«<sup>21</sup>

Sigurnost i zaštićenost neće, dakle, nikad biti posve neupitne i definitivne: neće biti onakve na kakve pretendira fundamentalizam. Ali neće biti ni radikalno osporene, kako to sugerira po svojoj biti hipotetična moderna. Temeljna opcija za smisao moći će se umski obrazložiti te na taj način zadovoljiti i potreba za sigurnošću, u onoj mjeri u kojoj je to čovjeku u svoj njegovoj uvjetovanosti moguće – ne isključujući nikad daljnje izazove i kušnje, traganja i promišljanja.

Kako je s problemom fundamentalizma u našoj domaćoj Crkvi? Ponajprije, što se tiče religiozno-*vanjske* dimenzije fundamentalizma, mislim da Crkva nema nikakvih važnijih pretenzija da se nametne društvu i državi na njihovim specifičnim područjima. U tom pogledu ona u načelu slijedi stav II. vatikanskog sabora: »Veoma je važno, osobito u pluralističkom društvu, da se ima ispravan pojam o odnosima između političke zajednice i Crkve te da se jasno razlikuje ono što vjernici – bilo pojedinačno bilo udruženi – rade u svoje ime kao građani vođeni svojom kršćanskom savješću od onoga što oni rade u ime Crkve zajedno sa svojim duhovnim pastirima. Crkva koja se, zbog svoje službe i nadležnosti, nikako ne podudara s političkom zajednicom niti se veže uz bilo koji politički sustav, znak je ujedno i čuvar transcendentnosti ljudske osobe. Politička zajednica i Crkva su, svaka na svojem području, neovisne jedna o drugoj i autonomne.«<sup>22</sup>

Ne bi se, međutim, moglo reći da nema pojedinačnih slučajeva u kojima pojedinci ili skupine u Crkvi, svjesno ili nesvjesno, presežu na političko područje.

---

<sup>21</sup> J. Werbick, »Der Streit um den 'Begriff' der Offenbarung und die fundamentalistische Versuchung der Theologie« (Einleitung), u: *Isti* (izd.), *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*, Freiburg/Br., 1991., 34.

<sup>22</sup> »Gaudium et spes«, br. 76.



Te pojave čine mi se rubnim i iznimnim, ali u Crkvi mora ostati nazočnom živa svijest o tome da bi orijentacijom na specifično političko područje zamaglila dimenziju transcendentnoga i čovjekovu bitnu upućenost na transcendentno spasenje. Ta opasnost koja Crkvu prati manje-više posvuda, u nas objektivno ima povećane prilike, to više što je, na jednoj strani, Crkva u našem narodu u povijesti odigrala odlučujuću ulogu u očuvanju kulturnog i nacionalnog identiteta te što, na drugoj strani, zbog poznatih okolnosti u nas nisu dostatno izgrađeni ni politička svijest ni profesionalan politički sloj u društvu te što, konačno, priličan dio naroda pokazuje nepovjerenje prema političkoj sceni, i to i na temelju iskustva s komunizmom i na temelju iskustva s »mladom demokracijom«. Zbog svega toga mogla bi se na različitim razinama javljati želja da se Crkva više politički angažira.

Međutim, možda su ipak više nazočna presezanja politike. Uočljivo je ponajprije – opet sporadično – nastojanje politike da se prikaže s određenim religioznim crtama. Tako se npr. zna govoriti o »vječnoj Hrvatskoj«, o Hrvatskoj kao »katoličkoj državi« ili o hrvatskom narodu kao »papinskom narodu«. Nije uvijek jasno što se pod tim izrazima doista misli i što se takvim jezikom zapravo hoće. No, nije loše upozoriti da dimenzija vječnoga i djelo spasenja po svojoj biti transcendiraju razinu povijesti te su stoga u načelu s onu stranu političke prakse.

Uz to se mogu uočiti i znakovi gotovo neizbježnog iskušenja za svaku politiku, naime da instrumentalizira ili svojim ciljevima podredi religioznu sferu. Prigovori nekim dijelovima Crkve u nas da katoličkom daju prednost pred hrvatskim, ili kritika crkvenog stava kao katoličkog univerzalizma s negativnom konotacijom, u svojoj fragmentarnosti ne daju zaključiti na koje se činjenice oslanjaju i što se točno pod tim misli, ali se čini da također preokreću odnos apsolutnoga i relativnoga, moralnoga i korisnoga, vječnoga i prolaznoga. (Isto vrijedi i za poneku podršku Crkvi od onih od kojih bi se inače najmanje očekivalo, ponajprije zato da bi se na svoju stranu dobila Crkva u političkim borbama).

Kad pak govorimo o fundamentalizmu u nas na razini religiozno-*unutar-njega*, potrebno je imati u vidu naš ukupan unutarcrkveni pejisaž. Moglo bi se reći da ga u općenitim obrisima određuju četiri sastavnice. Prva bi bio pučki katolicizam koji živi od specifičnih pučko-religioznih tradicija koje vjersku pripadnost čine više dijelom pučke kulture nego osobno prihvaćenim životnim stavom. Drugu komponentu, koju David Seeber naziva kulturno-kršćanskom<sup>23</sup>, mogli bismo označiti civilno-etičkim kršćanstvom, a tvorilo bi ga više elemenata: tradicionalno kršćanstvo bez teoloških i kristoloških osnova kršćanske vjere; životna praksa utemeljena na nejasno formuliranim kršćanskim vrednotama, bez upućenosti na

<sup>23</sup> D. Seeber, »Zurück an die Wurzeln«, u: *Herder Korrespondenz*, 1989/1, 1. Opis ovih pravaca temelji se na Seeberovoj tipologiji, ali je ne slijedi u potpunosti.

biblijsku objavu i Crkvu kao sakramentalnu zbilju; elementi civilne religije koja kršćanstvo svodi na povremen svečan aranžman građanske svakodnevice i sredstvo zadovoljenja religioznih potreba – ukratko: kršćanstvo bez istinitog odnosa prema transcendenciji. Treća bi sastavnica bila fundamentalistička. U nas, doduše, nema jasno deklariranog niti organiziranog fundamentalizma, ali bi neke ideje, težnje i praktično oblikovanje života u Crkvi najprimjerenije bilo označiti fundamentalističkim. Konačno, za četvrtu sastavnicu mogli bismo uzeti one snage i skupine koje su usmjerene na obnovu i intenziviranje kršćanskog života u duhu intencija i smjernica II. vatikanskog sabora: nazovimo je koncilskom.

Od navedenih komponenti, koje su ponajčešće međusobno izmiješane te njih više istodobno zajednički određuje skupine ili pojedince, u nas je još uvijek dominantno pučko kršćanstvo. No, ako je suditi po dosadašnjim tijekovima, i u nas i u Europi, onda valja očekivati daljnje raslojavanje tog tipa religioznosti. Taj se proces, dakako, odvija pod utjecajem sekularnog svijeta koji se u nas u doba komunizma javljao uglavnom u dva oblika: pretežito u obliku marksizma kao privilegirane državne ideologije i nešto manje zamjetno u obliku ideologije potrošačkog društva. Ako je u doba komunizma pritisak sekularizma rezultirao stvaranjem ateistički određene javnosti i čestim otuđenjem pojedinca od Crkve, u postkomunističkom vremenu, zbog propasti projekta marksističke utopije, možemo očekivati jačanje civilno-etičkog kršćanstva, na jednoj strani, i fundamentalističkih težnji, na drugoj strani.

Pritisak sekularnog duha i mentaliteta, lišen represivnih metoda državnog ateizma u slučaju kad se taj pritisak prihvaća, povoljno utječe na jačanje konformističkog reduciranog tipa kršćanstva, onog koji smo ovdje nazvali civilno-etičkim kršćanstvom. U slučaju pak otpora tom sekularnom pristisku odgovor će biti nekonformistički, u većini slučajeva upravo s crtama fundamentalizma. Povlačenje u vlastiti zaštićeni prostor, gdje se traži sigurnost, prepoznatljivost i skrovičnost, reakcija je osobito na višeznačnost i otvorenost svjetonazornog i vrijednosnog pluralizma moderne.

Uz to će iskušenje fundamentalizma u nas biti i pojačano nekim specifičnim okolnostima. To je ponajprije teško iskustvo mahom uspješne borbe za održanje u komunizmu, koju su neki skloni interpretirati kao rezultat beskompromisnog odgovora katoličanstva utemeljenog na monolitnoj i antimodernističkoj idejnoj osnovi i koji stoga ima trajnu vrijednost u konfrontaciji sa svim pojavnim oblicima sekularizma. A kao jedan od tih, za nas ovdje posebno opasnih oblika sekularizma, pokazuje se današnja dominantna svjetska politika koja je pokazala da ne drži baš puno do svojih proklamiranih moralnih načela, koja smo bili shvatili kao jamstvo svojega opstanka, te zbog toga negdje pod površinom jača stav odbijanja onoga što se često neodređeno naziva Europom, zajedno s težnjom povlačenja u granice samodostatne vlastite »čiste kulture«.

Na posljetku valja imati na umu da se nalazimo na prostoru ukrštanja različitih civilizacija i religija te stoga i na prostoru utjecaja drugih fundamentalizama u

usponu, ponajprije u njegovoj pravoslavnoj i islamskoj varijanti. To bi moglo favorizirati fundamentalistički odgovor na fundamentalizam drugih, pri čemu bi jedan drugi uzajamno pospješivali, što bi stvorilo duhovnu atmosferu u kojoj ne bi bilo mjesta za dijalošku komunikaciju s drugim i različitim.

Primjeren odgovor Crkve na problem fundamentalizma može biti samo fundamentalni odgovor: promišljanje problema svojega vremena i vlastitog poslanja u njemu iz svojih temelja. Potrebno je, dakako, odgovoriti koji su to temelji. »Jesu li to temelji koji imaju neke veze s nenasilnim Božjim ophođenjem s čovjekom, s Isusovim govorom na gori, s njegovim križem kao znakom pretrpljenog nasilja i iz toga izvedenih vrednota tolerancije, spremnosti na razgovor i slobode ili je to lik gnjevnog, svijetu neprijateljskog, netolerantnog i nasilnog, na autoritetu i podvrgavanju inzistirajućeg Boga, kojemu se Crkva drži obvezanom?«<sup>24</sup> Koncil je na to pitanje odgovorio u smislu prve alternative. Odgovorio je fundamentalno, dakle antifundamentalistički.

### Zusammenfassung

*Im Artikel »Das Problem des Fundamentalismus in Kroatien« werden zunächst die Grundbedeutungen und die maßgeblichen Verwendungen des Wortes »Fundamentalismus« dargestellt. Danach wird die Aufmerksamkeit auf den religiösen Fundamentalismus gerichtet, und zwar in jener Form die für seine Manifestation in der katholischen Kirche charakteristisch ist. Dabei zeigt sich, daß man Fundamentalismus überwinden kann nur durch die Rückkehr zu den authentischen Fundamenten des christlichen Glaubens, in jenem Sinne in dem das auf dem II. Vatikanischen Konzil versucht wurde. Zum Schluß werden die Elemente des religiös-externen und religiös-internen Fundamentalismus hier in unserer Kirche angegeben.*

<sup>24</sup> J. Niewiadomski, nav. mj. 169.