

priopćenja

NAŠI MLADI IZMEĐU RELIGIJE I ATEIZMA DANAS U NAS

Esad ČIMIĆ

Veličina je to da mi ljudi i kao vrsta, a ne samo kao djeca, nismo rođeni dovršeni.

Ernst Bloch

Čovjek nije slobodan da izabere između imanjanja i neimanjanja „ideala“, ali on je slobodan da bira između različitih vrsta ideala, između toga da bude sklon obožavanju sile i uništavanju i predanosti razumu i ljubavi.

Erich Fromm

I.

Religija je *per definitionem* (religio 1, religio, onis, f.) vezanost čovjeka za nadljudsko, nadnaravno biće ili bića, a time i *ovisnost* o njima. Bez obzira na to da li se u razvijenijim religijama i njihovim teologijama (osobito kršćanskoj) Bog predočavao i shvaćao u *pozitivnim* određenjima kao apsolutan, savršen, vječan, sveznajući, slobodan, prapočelo, stvoritelj, istina, dobrotu, ljepota, ljubav, što se kao takav naravnim ljudskim umom može spoznati, ili u *negativnim* određenjima po kojima je Božja narav i bit ljudskom umu do kraja neshvatljiva i neizreciva, bilo da se shvaća kao apsolutna transcendencija, apsolutno natprirodan, izvan i iznad svijeta, ili pak kao osoba milostiva i pravedna koja ljubi, ali i suđi, Bog se čovjeku kao svom stvorenju i svojoj „slici“ objavio kao „istina, put i život“, što treba slijediti, čije zakone treba poštovati i kome se čovjek osobno obraća kao ocu, moli za pomoć, žali se, kaje, zahvaljuje i slavi, o kome, dakle, neminovno i neizbježno ontički, egzistencijalno, moralno i psihički ovisi.

Tu, znači, nema mjesta čovjekovoj autonomiji. Naprotiv, ona — ako se ne svodi na dobrovoljno prihvaćanje i pridržavanje Božjih zakona — vodi čak u grijeh.

No, valja primijetiti da u suvremenoj teologiji teocentrizam i antropocentrizam, heteronomija i autonomija nisu zacijelo više dijametralno suprotstavljeni i da ne postoji prije por između transcendentnog Boga i čovjeka. Uvidanjem božanske crte ljudske osobe i svjetovne komponente Božje osobe, smatra npr. Karl Rahner, prevlađaće se jaz između teocentrizma i antropocentrizma i ostat će dva aspekta iste bitnosti. Suvremena teološka misao ne odbacuje izravno transcendentnog Boga

tradicionalne teologije, nego joj u sprezi s imanencijom iznalazi prihvatljivije značenje za novi duh vremena i suvremenog čovjeka. Taj je odnos dvostruk. Bog je čovjeku i transcendentan i imanentan. Iz svoje onostranosti božanstvo ulazi u vremenitu ljudsku osobu, čime ljudski duh participira na bezgraničnom božanskom, s kojim je, dakle, *bitno* povezan, ali o njemu *ovisan*.

Teolog piše: „Vjerovati znači povjeriti se smislu koji nosi mene i svijet, uzeti ga kao čvrst temelj na kome mogu stajati bez straha. Vjera izražava predanost onome, što niti možemo učiniti niti trebamo učiniti, predanost temelju svijeta koji mi tek omogućuje slobodu činjenja,... ali to ne znači slijepo izručivanje iracionalnom” (Ratzinger). Ili: „Kod vjere se konačno radi o potpunom predavanju čovjeka Bogu razumom, voljom i srcem” (Holbock).

Marx, filozof nereligijskog ishodišta, piše: „Religija je u svojoj biti ispražnjenje čovjeka i prirode od svakog sadržaja, prenošenje tog sadržaja na fantom onostranog boga, koji onda opet čovjeku i prirodi iz samilosti nešto daje od svog izobilja...” Nije, međutim, suvišna bar jedna napomena o Marxovu poimanju religije. Naime, imajući u svojoj optici ekskluzivistički teocentizam luteranske vizije vjere, po kojoj je Bog apsolutan monarh, samovoljni tiranin, koji osuđuje one koje hoće da osudi i spasava one koje hoće da spasi, Marx drži da je čovjek kao Božji rob lišen svojeg temeljnog prava slobode. Zato je, po njemu, bit religije u apsolutnoj ovisnosti čovjeka o Bogu, a nijekanje Boga je uvjet za priznavanje čovjeka. Kasnije će taj mislilac, posredstvom kritike građanskog društva, pokazati i dokazati da je kršćansko-buržoaski pojam slobode nedostatan, a ne nipošto obmana. još manje – iluzija. Proces čovjekova oslobođenja ne može se isključivo smjestiti i iscrpsti u *duhovnom* području, nego se on mora kompletirati i, štoviše, uvjetovati oslobođenjem u socijalno-povijesnom mediju koji se javlja kao autentičan prostor spoznaje i organiziranja svojih vlastitih snaga kao *društvenih* snaga.

Čovjek se udaljio od samoga sebe kao zemlja od zvijezda. Upinjući se stoljećima da svlada sile mraka, uspio je svjetlošću uma da razazna to zvjezdano rastojanje između svoga korijena i lika, a pronadena veza omogućila mu je pojavu i razvoj nove teorije koja ne pristaje da bude samo promatrač i tumač svijeta, već odlučno zahtijeva da se svijet mijenja. Jer, samo izmjenom svijeta, koja se rukovodi načelima uma i humanuma, čovjek može sačuvati svoj korijen od propasti i potvrđivati svoju čovječnu moć, a tek u izmijenjenom, ljudskom praksom preobraženom, svijetu njegov duhovni razvoj može dobiti silne poticaje i prekoračiti granice koje jedva slutimo. Otuda Marxova potreba za *samotranscendiranjem*, po meni, ima i svoj *duhovni* sloj, jer je čovjek primarno društveno, ali i duhovno biće. Filozofsko-antropološki njegova je vizija čovjeka jednako otvorena i gipka, pa ona i religiji i ateizmu prilazi kao fenomenima podložnim povijesnim mijenama različitog opsega, intenziteta i duhovne artikulacije. Ljudska situacija je svagda specifično povijesno obojena. Zato je i u marksističkom ozračju osnovano pretpostaviti da postoje konstitutivni elementi ljudske situacije koji se mogu tretirati bitnim, trajnim, univerzalnim, ali se oni svagda u određenom kulturno-povijesnom kontekstu osobeno prelamaju, doživljavaju, iskazuju.

Ako *introvertiranost* vodi u povučенost, tihost, kontemplaciju kao samosvrhu, a *ekstravertiranost* – odvođeći od toga – zanemaruje esencijalno, subjektivno, oso-

beno, duhovno, onda se, nedvojbeno, marksizam uspješno opire i jednom i drugom iskušenju. Po njemu ne postoji nepromjenljiva supstanca, pa i otuđenje nije nešto strukturalno, shvaćeno kao refleksija čovjekove egzistencijalne strukture, nego je ono, nadasve, socijalno-povijesna činjenica. U tom viđenju religija je, samo kao afirmacija čovjeka preko *otuđujućeg posrednika*, samoalijenacija. To je utoliko ukoliko je prenošenje čovjekovih vlastitih snaga i svojstava, njegove biti na fantom onostranog bića. Istodobno, ona može biti i jeste posredan način aktiviranja snage, koje, bez religijskog posrednika, ljudi ne bi bili svjesni; ona je „priznanje čovjeka po posredniku” (Marx).

Postaje bjelodano da marksistički opredijeljen sustav vrednota bitno utječe na odnos prema religiji i ateizmu. I prema jednom i prema drugom ne odnosi se zaci-jelo apriorno bilo u pozitivnim ili negativnim terminima, nego ih uvijek smješta u posve određen socijalno-povijesni milje i spram njih uspostavlja odnos koji je u izravnoj ovisnosti o njihovu stavu i stvarnom ponašanju spram radikalnih socijalno-povijesnih pomaka.

Religija je, nedvojbeno, izazov „svetog”, ona je čovjekov odgovor na taj izazov, pa je, kao i sve ljudske stvari, podložna mijeni, prolaznosti, krhkosti. Participirajući u „svetom” čovjek, s jedne strane, sebe poklanja Bogu, u čijem je posjedu sva svetost, i, s druge strane, on može zloupotrebjavati Boga (magija) trudeći se da posve prisvoji, odnosno otme od Boga „sveto”, kako bi njime raspolagao isključivo u svoju korist.

Kao *subjektivni* fenomen religija se korijeni u transcendentalnoj i apsolutnoj receptivnosti svakog čovjeka, na čemu izrasta njegov osoben odnos s Bogom, odnos u kome se on podaje do kraja i bez ostatka. Jednako tako, paradoksalno, čovjek može postići isto angažirajući se na liniji samoafirmacije ili apsolutnosti koja je zatvorena u sebe samu. Tada zapravo on ostavlja nedirnutim svoj religijski stav kao zadnji temelj sebe sama, temelj koji se uspostavlja i da odgovori Božjem pozivu i da bude most njegove ljudske integralnosti.

Kult kao *objektivni* oblik religije može inhibirati spomenutu inverziju individualne pobožnosti; valjano artikuliran, on može biti protuteža tendenciji rasipanja religijskog osjećaja u nešto suviše fluidno, razliveno, neuhvatljivo. Funkcionalisti, primjerice, iznova ustrajavaju na integrativnoj moći religije kako na *individualnoj*, tako i na *društvenoj* razini, pri čemu navode njezine pozitivne učinke. U literaturi se susrećemo s takvim učincima na osobnom planu, kao što je lakša prilagodba na starost, čak i na smrt, zatim manji broj samoubojstava... Navodeći pozitivne posljedice za fizičko i psihičko zdravlje, oni zanemaruju da takve posljedice, u ovisnosti o tipu religije, mogu biti i negativne, kao što su dogmatizam, osjećanje zavisnosti, podložnost krivici, sklonost sugestibilnosti... To sve, *mutatis mutandis*, važi i za ljude *određenog tipa* ateističke usmjerenosti.

Združivanjem religije i kulture, ispreplitanjem religije i društvenih sistema, religija – nerijetko – zadobija privilegirano mjesto kao impuls i kao vezivno tkivo, nesjetno i ustrajno se namećući kao nezamjenljiva duhovna sila. U toj njezinoj rastućoj moći možda se krije i stanovita opasnost da se utopi u fenomene političke vlasti i drugih tvorbi udaljenijih od izrazito duhovnog područja. Ovaj proces postaje izvanjski vidljiv u uvjetima slabljenja potrebe za spasenjem i rastakanja svijesti

o svojoj konačnosti, što često proizlazi sinkretičkom sviješću oblikovanom u jedan, paradoksalno, neograničen svijet što je zatvoren u sebe samog. Minuciozna sociološka analiza vjerojatno bi pokazala da unutar suvremenog religijskog fenomena ne postoji ni jedan oblik religije – ma koliko bio deformiran – u kojem se ne bi krila autentična religijska mogućnost; jednako tako pokazala bi da ne postoji ni jedan – ma koliko razvijen i uzvišen oblik religije – koji bi se mogao u cjelini okarakterizirati kao neokrnjen i cjelovit. Ti se nalazi mogu primijeniti i na ateizam kao mentalitet i način mišljenja i to ne samo u onim slučajevima kad se on rađa i uspostavlja u protivstavu spram posve određene religije nego, štoviše, u nekim slučajevima i posve neovisno o tome kad uznastoji postati svijest univerzalnog, samosvojnog i autonomnog doseg.

Podijeljen unutar svog društvenog bića čovjek, i ne htijući, uspostavlja uvjete za svoju duhovnu podijeljenost. U skladu s tim, nadilaženjem svoje podijeljenosti u socijalno-povijesnom mediju čovjek je na putu da dokine i svoju duhovnu podvojenost. Prestajući biti podanik u socijalno-političkom životu, čovjek sve više stječe duhovnu otpornost na bilo kakav oblik manipulacije – bila ona religijske ili ateističke provenijencije – koji bi ga uspješno „osvješćivao” u ono što *mora* da to i *želi*. Demistificirajući i demokratizirajući odnose u društvu, on postupno u povijesno-socijalnoj sredini eliminira pretpostavke i religije i ateizma kao opijuma što emanira atmosferu u kojoj se prepokrivaju njegove ljudske mogućnosti.

II.

Višeznačnost i mnogovrsnost antropoloških korijena religije i ateizma upućuje i na to da se ta dva odgovora ne javljaju samo iz „saznanja potrebe” čovjeka da odgovori na pitanje o podrijetlu svijeta, već i iz emocionalne potrebe da psihološki nadide stanje ovisnosti o nadmoćnom svijetu, stanje nesigurnosti, slučajnosti, kao i samu svijest o vlastitoj konačnosti. Čovjek iznova pokušava da odgonetne mnoge tajne, svlada protuslovlja i pronade sredstva ublažavanja fundamentalnih kontradikcija koje ga raspinju između mogućnosti dokidanja različitih ograničenosti i fatalnih posljedica usamljenosti kojom ga društvo izdašno izlaže. Rezultati suvremene antropologije i individualne psihologije dosta uvjerljivo demonstriraju tezu kako se nagona priroda čovjeka ne sužava nego čak i – proširuje. Može se govoriti o prirodnoj kulturi i kulturnoj prirodi. „U svojoj želji”, napisao je Fromm, „za fizičkim opstankom pokoravamo se biološkom nagonu koji naš je pokretao od nastanka žive materije i koji se zadržao tokom milijuna godina razvitka. Želja za transutilitarnim životom, naprotiv, tvorevina je povijesnog čovjeka – njegova alternativa očajanju i propasti.”¹

Rudi Supek drži, razmišljajući u spomenutom misaonom kontekstu, da je neosnovano mišljenje po kome nagoni slabe u onoj mjeri u kojoj se razvija kultura; naprotiv: urođeno (nagoni) i stečeno (kultura) raste zajedno, proporcionalno, jer se proširivanje kulturnog modela može vršiti upravo samo na sve široj biološkoj osnovici. Čovjek je bitno nedovršeno biće i njega društvo dovršava kao kulturno biće.

1 Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, Yale Univ. Press New Haven, 1950, p. 1.

Za nadilaženje postojećih društvenih i individualnih stanja do sada je uvijek bilo ljudi koji su morali posegnuti za vjerom u natprirodno i nadsvjetsko biće, vjerom koja može svladati i nadići prirodni determinizam okrećući ga, u određenom smislu, u korist čovjeka. Drugi su nalazili da sve ono što ih okružuje nije, doduše, njima naklonjeno, niti se pak protiv njih urotilo, pa – u skladu s tim – osjećaj ovisnosti isključivo prevladavaju osloncem na sebe, druge ljude, društvo u cjelini. Treći su, međutim, spram svih kozmičkih pitanja na neki način – indiferentni.

Mladi u našem suvremenom društvu, osobito oni manjeg dobnog uzrasta, religijska vjerovanja ne malim dijelom prihvaćaju najčešće nesvjesno, posredstvom sudjelovanja u religijskim grupama ili druženjem s pojedincima koji slijede određene kulturne obrasce, običaje i moralne norme. U našim socijalnim prostorima ateizam njihovih vršnjaka više je odsustvo tih modela i običaja u osobnom i društvenom ponašanju, nego što je prisustvo nečeg drugog što bi se moglo označiti kao samosvjesno ateističko.

U mnoštvu uvjeta i uzročnosti koji – posredno ili neposredno – utječu na uspostavljanje odnosa mladih spram religije, odnosno ateizma, nedopustivo bi bilo previdjeti bar dva:

a) Religija i ateizam izranjaju u određenom smislu kao *prethodnica humanizacije svijeta*. Ako onu sferu koja je zahvaćena znanošću, tehnikom, društvenom praksom uvjetno nazovemo *očovječenom*, a onu koja nije *nečovječenom* sferom, onda se ljudsko transcendiranje – javljalo se u obliku religije ili ateizma – nadaje kao iskorak, smion humanistički uzlet, nemirenje s dosegnutim. To je izražavanje duhovnog aktiviteta u trenucima suočavanja s graničnim pitanjima ljudske egzistencije, otrgnuće iz ravnodušja i samo potvrđivanje vlastitog bića kao bića kome je transcendiranje neotuđujuća sastavnica.

b) Religija, a sve više i ateizam, oglašava se kod mladih kao nostalgija za *cjelinom svijeta*. Dok znanost uvijek drži budnom svijest mladih praveći oštre granice između (fizičke) percepcije i (duhovne) projekcije, dotle religija i ateizam određenog filozofskog digniteta taj rastavljeni subjekt-objekt spajaju, integriraju zadovoljavajući čovjekovu potrebu za duhovnom sintezom, integralnošću.

Transcendirati znači napraviti iskorak, nešto nadići i u nešto radikalno drugo stupiti. Pri tome mi izgleda posve razumljivo da ta transcendencija ne mora biti po svojoj duhovnoj artikulaciji religijske naravi. Tako, primjerice, Ivan Focht, pišući o Bachovom religijskom doživljaju, osnovano nalazi da ga je on „podsticao na transcendenciju pa i tekao možda usporedo s Bachovom izgradnjom jednog metafizičkog svijeta, ali to nam još ne bi dalo dovoljno prava da to metafizičko svedemo na religiozno”.²

Uostalom, „svijet transcendencije, s onu stranu, preostaje i kad se apstrahira od svih ljudskih relacija, kad taj svijet prestane da bude ljudski predmet”.³

2 Ivan Focht, *Tajna umjetnosti*, Školska knjiga, Zagreb, 1976, str. 62.

3 Op. cit., str. 64. „Zamislimo da jedan osvjetljeni krug predstavlja fizičko i sve ono što znamo, a mrak oko njega na sve strane metafizičko i sve što ne znamo, tako da se naše znanje okružava neznanjem kao kakvom svjetlosnom koronom. Ovaj ograničeni svjetlosni krug može se širiti na sve strane i gutati mrak, ali mrak na taj način nije postao manji, jer on se na sve strane pruža u nedogled, u beskraj. Što znači onda otkinuti od njega jedan ko-

Koliko je religijsko, odnosno ateističko, opredjeljenje motivirano spoznajno, moralno, egzistencijalno, psihološki, eshatološki? Na ta pitanja nije moguće znanstveno egzaktno odgovoriti. Osnovano je, dakako, označiti smjerove u duhovnim gibanjima među mladima lišavajući se navade da ih kvantificiramo. (Sociolozi, inače, dosta precizno mjere ispitivane pojave, ali se na kraju tako često ispostavi da se ne zna što je mjereno. To se može najbolje ilustrirati primjerom mjerenja intenziteta religioznosti koja se tako ustrajno protivi egzaktnim zahvatima.) Pristupajući tome kao sociolog, sklon sam predočiti ove socijalno-duhovne momente što – češće posredno, a rjeđe neposredno – utječu na stavove i ponašanje mladih uopće i prema religiji i ateizmu posebno.

1. Znatn dio našeg društva sačinjava još uvijek agrarnoseljački sloj koji je, kao mentalitet, prisutan ne malo i u urbanim područjima. Tradicionalna seoska patrijarhalna obitelj još uvijek vrši stanovit utjecaj na dio omladine što živi na selu. Utjecaj obitelji takve fizionomije i profila na ateističko usmjeravanje nije ni izdaleka onako duhovno artikuliran kao što je to slučaj s religijskim usmjerenjem. Religija na selu još uvijek je funkcionalna i to višestruko: u psihološkom ublažavanju prirodnih nepogoda, neizlječivih bolesti, socijalno-duhovnog kontinuiteta u domenu običajnosti, te socijalno-integrativne funkcije. Socijalni domašaj i kvaliteta ateističkog utjecaja gotovo su srazmjerno proporcionalni nedostatnošću, odnosno neartikuliranošću religije.

2. Socijalna nesigurnost grupa i pojedinaca, posebno u gradovima, snažno opredjeljuje predznak stava na duhovnom planu i to, u pravilu, oblikuje potpuniju intelektualnu formaciju bilo religijskog bilo ateističkog usmjerenja. Svaki promašaj na socijalno-političkom planu – i ne htijući – podgrijava nadu u religijska rješenja i to iz jednostavnog razloga što su nosioci ateističke svijesti najčešće bitni protagonisti aktualnih svjetovnih rješenja.

3. Dio mladih razočaran je u potrošačko društvo i potrošački mentalitet i to utoliko više ukoliko se ignoriraju sustavi kulturno-etičkih vrednota. To zna biti odlučno raskršće što je determinirano misaonim formulama pluralističkog demokratskog društva. Kritički odnos spram „filozofije jagme” pribavlja privilegiranu moralnu i intelektualnu poziciju svim onim snagama koje ga inauguriraju.

4. Razočaranost pojedinaca i grupa u ideale novog društva zna podstaći odlazak u okrilje religije ili pak u okrilje ateizma – sve u ovisnosti o tome koja je od te dvije formule snabdjevena bogatijim duhovnim ishodištima i što manje obojena ideološko-pragmatičkim primjesama dnevnih (zlo)upotreba.

5. Naslijedeno povezivanje etničke i nacionalne pripadnosti s religijskim podrijetlom nekad se nesretno javlja kao poticaj religijsko-ateističkom suparništvu razgarajući konflikte koji izvorno ne vode podrijetlo iz religijskog, odnosno ateističkog opredjeljenja. Između religije i nacije postoji stanovit suodnos, ali smo posve

mađić. U beskonačnosti proporcije između većeg i manjeg ne znači ništa, sve su one anihilizirane. Nije li i u slučaju uspješnog prodora metafizičko s ljudskog stajališta samo ustuknulo, a po sebi ostalo jednako neizmjereno i u svojoj neizmjernosti nedirnuto?” (Ibid., str. 197).

udaljeni od stava da se bilo koja etnička grupa veže uz neku posebnu religiju ili da pripadnici određene religije nužno pripadaju određenoj naciji.⁴ Religiji nije imanentno bilo kakvo vezanje uz nacionalizam, ali ako se to dogodi, onda upućuje na to da unutar nje postoje vjernici koji su skloni takvom ponašanju. Nema vjerske zajednice kojoj je nacionalizam sudbina, kao što nema vjerske zajednice koja, u određenoj situaciji, neće podržati nacionalizam ove ili one provenijencije. Napuštanjem vezanosti za religiju ljudi se ne lišavaju automatski potrebe za nekim drugim oblicima posredništva, koji – kao religija – mogu a ne moraju imati otuđujućí karakter. Kad god se pojavi nacionalizam među mladima, za njegovim korijenima treba posegnuti mnogo dublje od religije i Crkve. Uživajući određenu samostalnost u društvu Crkva je u mogućnosti da razgara ili smiruje nacionalizam uopće, pa i onaj unutar populacije mladih. Svaka orijentacija – bilo religijska bilo ateistička – nema velikih izgleda ako svoju revitalizaciju zasniva na podsticanju i snaženju izopačenog nacionalizma.

III.

Dvoumeći se da li da iznesem dva ili tri značajna nalaza o vezanosti mladih za Crkvu i da ih pokušam temeljitije razložiti ili pak da iznesem pregršt natuknica koje mogu podstaći dijalog, opredijelio sam se za ovu drugu mogućnost.

Čovjek je u sebi jedinstven, osoba, a istodobno on sam sa sobom razgovara, postavlja sebi pitanja, on je podijeljen. Religija se pokazuje najprije kao monolog čovjeka sa sobom a tek onda kao dijalog s Bogom. Iskoračujući iz svoje tzv. singularne-pluralne datosti, čovjek kao da sebe dovodi u pitanje prema vani s obzirom na svoju jedinstvenost i neponovljivost osobne egzistencije. Na pitanje o vezanosti mladih uz Crkvu teško je odgovoriti bez povijesne distance. To nam, dakako, ne uskraćuje mogućnost da pružimo hipotetičke odgovore, kao što su:

– Ako su mladi u (ne)prilici da budu ili ne budu vezani za Crkvu, ako nemaju alternative, onda je normalno što su između jedne postojeće i jedne nepostojeće mogućnosti izabrali postojeću. (Ako imaš radio s jednim kanalom, onda se sloboda izbora sastoji u tome da tu stanicu slušaš ili ne slušaš.)

– Težnja za osobnom afirmacijom, nastojanje – makar toga i ne bili svjesni – da svrate na sebe pozornost drugih faktora može biti moćan poticaj vezanosti za Crkvu na liniji udovoljavanja ekspanziji socijaliteta.

– Crkva nudi određeni *idealni* način pristupa u rješavanju životnih problema, a mladi, zahvaljujući suvremenim iskušenjima, ne prestaju biti zainteresirani za takav pristup ili mu se ponovno vraćaju. Porazen u realitetu, mlad čovjek nikad, u pravilu, ne odbija šansu da se isproba u idealitetu.

– Ostajanje u Crkvi ili povratak njoj može biti iniciran brigom Crkve za kulturne, tradicionalno-običajne vrijednosti određenog naroda.

– U uvjetima distanciranosti Crkve od oficijelnog društva, vezanost za nju može biti i protest protiv postvarenja života, otjelovljenja duha potrošačkog društva.

4 Vidi: Nikola Dugandžija, *Religija i nacija*, Centar za kultumu djelatnost, Zagreb, 1983.

Kriva je pretpostavka da mladi ne posjeduju smisao za religioznu tematiku u smislu muzikalnosti za religijsko i za upitnost uopće, što je, uostalom, pretpostavka i utemeljenog ateističkog stava i opredjeljenja. Moje sociološko iskustvo dopušta mi zaključak da mladi koji su religiozni sve više traže autentičnost kršćanstva, molitvu, meditaciju, uputstvo kako se postaviti spram izbora moralnih vrednota: više vole meditaciju-molitvu nego vjeronauk sa stereotipnim prosedeom. Analogno tome i standardi ateistički orijentirane omladine sve se više uznose i oduhovljavaju napuštajući prizemljujuću zamisao ateizma kao puke negacije, osporavanja, ne-vrijednosti. Ugodno je utvrditi da mladi ateisti sve primjetnije bivaju nošeni zanosom povijesnog humanizma koji je drugo, rekao bih autentično, ime za marksistički impregniran ateizam.

Manipulacija i s vjernicima i s ateistima nije isključena, ali iskustvena građa upućuje na zaključak da je ona više uvjetovana i podsticana osobnim i lokalnim sklonostima, a manje strateškim principima i postupcima. Mladi teisti, srećom, ne označavaju ateizam kao besmislicu, jednako tako kao što mladi ateisti sve manje označavaju vjerovanje kao nešto nesuvislo, neutemeljeno. Tekovina koja plijeni jest otvorenost prema religiji i ateizmu, što znači da se predrasude povlače u paničnom bijegu. Možda su zauvijek prošla vremena u kojima su kršćani „u nevjernicima vidjeli destrukciju svakog reda, svakog ljudskog društva...” predbacujući „nevjernicima njihovo poricanje Boga ne samo kao strašnu aberaciju nego i kao težak zločin. A danas”, nastavlja König, „Crkva ide prema njima, ne s anatemom, ne s mačem i ognjem, nego predlažući im dijalog da ih upozna i razumije, a ne da ih prije svega preobrati.”

A evo šta na drugom, ateističkom polu, piše jedna studentkinja sociologije na beogradskom Filozofskom fakultetu:

„Ali zato mogu, u ime svoje generacije, bez ikakve neodlučnosti da tvrdim kako nam je religija kao fenomen duhovne sfere života od najranijeg djetinjstva pa nadalje direktno ili indirektno prikazivana kao nešto ružno i bezvredno, primitivno i nesuvislo, kao zabluda naše kukavne prošlosti koju treba ostaviti da u zapečku naše napredne sadašnjice istrune kao gubava lešina u svoj svojoj navodnoj dekadenciji, pasivnosti i nemoći da više bilo što pokrene. Bojim se da je ovako nipoštavanje pre plod jedne stihijne a uz to krute, malograđanske uverenosti u ispravnost vulgarno-materijalističkog, tj. pogrešno shvaćenog marksističkog osećanja života, nego plod svesne, promišljene i široko organizovane akcije. Postulati marksističke filozofije – dijalektička metoda, posmatranje fenomena u razvoju i kroz razvoj, uvažavanje mnoštva faktora promene, odbacivanje shematskog pogleda na svet, stalno naglašavanje međuuticaja teorije i prakse sa značajnim naglaskom na praksi – sve to kao da se previdalo.”

Postoje znakovi odredene krize religijske i ateističke imaginacije. Treba, daj ako, izbjeći da je pogrešno identificiramo: ako je religija više moralizatorska nego dogmatska, ako je više osobna nego institucionalna – što se sve može protegnuti i na ateizam – onda je na djelu revitalizacija religije (i ateizma) u jednom, u pozitivnom smislu, elitnom dijelu mladih, revitalizacija koja nije snabdjevena kriznim predznakom na planu duha uopće. Kao da pred našim očima izrasta sve brojnija grupa mladih ljudi ispunjena *osobnom religijom*, religijom koja se odupire svakom obliku institucionalnog vezivanja. To duhovno raskršće možda će uskoro postati odlučno: onaj tko tu omladinu bude „vezao” za sebe, biće obogaćen zavidnim du-

hovnim potencijalom. Bitno duhovno ishodište socijalističkog samoupravnog društva jest razmicanje socijalnih okvira i stvaranje povoljne duhovne klime za pluralizam teoloških i ateističkih orijentacija na putu k osobenoj i dinamičkoj duhovnoj sintezi.

I još nekoliko asocijacija na temu *ravnodušnosti*.

Budući da je kategorija ravnodušnih prema religiji, odnosno ateizmu u porastu, nameće se pitanje: da li korijene toj pojavi tražiti u odsutnosti transcendentnih pitanja ili pak u stalnom izmicanju smislenosti vlastite egzistencije? (Ako u jednoj populaciji 75% vjeruje da postoji Bog, a samo 36% vjeruje u osobni zagrobni život, onda se takvo pitanje osnovano postavlja.) U *Bibliji* piše: „O da si vruć ili hladan, a jer si mlak, ispljunut ću te iz usta svojih.”

Gledano optimistički, ravnodušnost može biti znak „umora”, „predaha” za nova i drukčija traženja. Tada valja očekivati da jedan segment određenog kulturno-sociološkog kruga unutar ove kategorije neće biti beznadnom žrtvom takvih opredjeljenja. Ravnodušnost nije samo u funkciji odgoja, posebno djece, nego u funkciji posvemašnje atmosfere socijalizacije. Tako, kad je riječ o onima koji su imali religijski odgoj, pokazuje se da ih je on inhibirao. „Željena” djeca – a to su mahom djeca današnje biološke prokreativne generacije – odmalena se odgajaju da *imaju*, a ne da *traže*, pa im se – u skladu s mogućnostima – mnogošta što traže i pruži. Oni se lišavaju napora traženja, aktiviteta. Na toj liniji i Bog koji se nekome samo „dade”, a nije plod osobnih traženja, i nije Bog. Ateistički koncept koji se mehanički prihvaća kao oficijelno mišljenje potpuno je stran Marxovom poimanju povijesnog humanizma. Jer, do teističkog ili ateističkog osobno izgrađenog stava svakako se dolazi *naporom*, a u ravnodušnost se dospijeva jedino – puzanjem. Ako se želi nekoga idejno degradirati, treba mu samo omogućiti da ima što zaželi; tada on postaje „ideolog”, čuvar postojećeg, a ne tražitelj *novoga*. Riječju: on je samo *funkcionalno*, a ne *egzistencijalno* duhovno zainteresiran.

Obično se kaže da na mladima svijet ostaje. Mislim da je utemeljenije reći da mladima svijet pripada!

ZUSAMMENFASSUNG

Es gab immer Menschen, die nach dem Glauben in das übernatürliche und überweltliche Wesen griffen, um die gesellschaftlichen und individuellen Zustände zu überwinden. Die anderen stützten sich in sich selbst oder in die anderen Menschen oder in die Gesellschaft als solche und meinten, dass das was sie umkreist zwar ihnen nicht geneigt aber auch nicht gegen sie gemeint ist. Es gab aber auch diejenigen, die sich vor diesen Fragen ganz indifferent hielten.

Die Jungen in unserer modernen Gesellschaft nehmen die religiösen Fragen mittels der religiösen Gruppen oder der Einzelnen, mit denen sie verkehren, meistens unbewusst an. Sie folgen bestimmte kulturellen Formen, Gewohnheiten und ethisch-moralischen Normen. In unserer Gesellschaft ist ihnen Atheismus ihrer Altersgenossen mehr als Abwesenheit dieser Modellen und Gewohnheiten im persönlichen und gesellschaftlichen Benehmen als Anwesenheit von etwas was man als selbständig atheistisch bezeichnen könnte sichtbar.

Folgende Momenten üben auf das Benehmen und Verhältnis der Jungen zur Religion oder zum Atheismus Einfluss aus:

1) Die soziale Unsicherheit der Gruppen und der Einzelnen. Die Verfehlungen auf dem sozial-politischen Gebiet verursachen und stärken die Hoffnungen in die religiösen Lösungen.

2) Ein Teil der Jungen ist an die Konsumgesellschaft und Konsummentalität verzweifelt.

3) Die Verzeiflung der Einzelnen und der Gruppen zur neuen Gesellschaft kann Zuflucht zur Religion oder zum Atheismus verursachen, je nachdem, welche von diesen beiden Formeln mit den geistlichen Werten stärker beinhaltet ist.

4) Die geerbte Bindung an die ethnische und nationale Zugehörigkeit kann sich manchmal als Beweggrund zur religiös-atheistischen Konfrontation auswirken.

Die Voraussetzung, dass die Jungen den Sinn für die religiöse Thematik nicht besitzen, ist falsch. Die jungen Theisten sehnen sich immer mehr nach dem authentisch christlichen, nach dem Gebet, nach der Meditation, nach den moralischen Werten usw. Dem analog bregeistern sich auch die atheistisch orientierten Jungen mit der Vegeistlichung (Spiritualisierung); den Gedanken an den Atheismus als die reine Negation verlassen sie.

Es gibt heute Zeichen einer gewissen Krise der religiösen bzw. atheistischen Imagination, was von richtig verstanen Imagination abhängig ist (die Religion oder der Atheismus als moralisatorisch oder dogmatisch, persönlich oder institutionell usw. verstanden). Vor unseren Augen wachsen zahlreiche Gruppen der Jungen, die mit einer persönlichen Religion gekennzeichnet sind. Das wird vielleicht in unserer Gesellschaft ausschlaggebend sein: derjenige, der die Jungen an sich binden werde, wird einen beneidungswerten Reichtum besitzen. (Übs. von A. Rebić)