

MARKSISTIČKA TEORIJA RELIGIJE U JUGOSLAVIJI JUČER I DANAS

Dr. Tone STRES (Ljubljana)

O globalnom odnosu marksizma prema religiji napisano je veoma mnogo rasprava. Pokušaji se kreću u najrazličitijim smjerovima. A tu su skoro brojniji oni koji više ili manje kategorički naglašavaju nespojivost marksizma i religioznosti. Veoma mi se dobrom čini ocjena koju je o stanovištu, što ga marksisti imaju prema religiji, izrazio francuski marksist M. Verret: »Marksisti se ne zadovoljavaju s nijekanjem religije, nego je žele i razumjeti. Ako Bog ne postoji, kako protumačiti opstojnost vjernikâ? Da li je vjera zabluda? Jest. Ali odakle onda moć njene povijesne otpornosti? Pitanje je akutnije, što manje u Boga vjerujemo. Marksistički ateizam želi protumačiti, zašto Bog ne postoji, a zašto postoje takvi ljudi koji u nj vjeruju«¹. U marksizmu je ipak više istaknut ovaj drugi vid: protumačiti naime zašto uopće postoje takvi ljudi koji vjeruju u Boga. Kad bi uspjelo protumačiti, zašto uopće ljudi vjeruju, s time bi — misli većina marksista — bilo dokazano nepostojanje Boga. Ali već je sama ta pretpostavka sumnjiva. Samo je načelno moguće razlikovati uvjete, u kojima se nekakva istina ili vrednota otkrila, od vrijednosti same te istine ili vrednote. Ako su ljudi započeli računati radi trgovine, ako su započeli mjeriti površine i baviti se geometrijom radi gospodarskih i državnih ili upravnih potreba, time još nije rečeno da matematička i geometrijska »istina« nema nikakve svoje vlastite i unutarnje istinitosti i važnosti. Ako smo moralne i etičke norme naučili od roditelja, a diktirale su ih potrebe za bolji suživot s ljudima, odatle ne slijedi da moralne vrijednosti nemaju imanentne, o društvenim potrebama neovisne vrijednosti i važnosti². Zato još ni izdaleka nije jasno da bismo s razumijevanjem povijesnih okolnosti nastanka religiozne pojave ocijenili svu njezinu unutrašnju i transcendentnu istinitost.

Ni sami klasici marksizma nemaju cjelovitu i koherentnu teoriju o religiji. Njihov stav prema religioznosti izražen je u nekoliko slogana

¹ M. VERRET, *Les marxistes et la religion*, Paris 1965, 7.

² Usp. J. de FINANCE, *Éthique Générale*, Rome 1967, 131.

od kojih je svaki više kao neki »epiteton defigurans« nego opredjeljenje koje bi moglo postati ishodište za znanstvenu teoriju o religiji. Među najvažnije klasične marksističke oznake religije spadaju slijedeće tvrdnje: religija je čovječji i, napose, društveni proizvod; religija je oblik društvene svijesti i to ideološke, te kao takva spada u područje nadgradnje; religija je iluzija koja izvire iz neznanja o naravnim i društvenim pojavama; religija je iluziona kompenzacija neriješenih društvenih i individualnih frustracija; religija je jedan od najznačajnijih načina legitimiranja društvenih klasa (opijum za narod); religija je ujedno posljedica, izvor i oblik ljudske otuđenosti; religija je izraz ljudske bijede; ujedno i protest protiv nje (opijum za narod); religija je odraz materijalnih društvenih ekonomskih odnosa...

Već je iz svega toga vidljivo da sva ta »opredjeljenja« nisu međusobno posvema usklađena i ne mogu imati istu vrijednost u cjelokupnom nazoru. Zato je razumljivo da se na klasike marksizma mogu osloniti i pozivati inače prilično različite i heterogene marksističke teorije religije. Ako H. Desroche tvrdi da marksizma nema nego da postoje samo marksizmi³, to još više vrijedi za marksističku teoriju religije. I pojam »marksistička teorija religije« je apstraktan i zahvaća razmjerno različito intonirane religijske teorije.

Pokušavajući dakle dati pregled najvažnijih poslijeratnih jugoslavenskih marksističkih teoretskih stavova prema religiji, želimo najprije upozoriti na relativni pluralizam tih stavova. Ipak možemo ukazati i na neke stalne i zajedničke značajke skoro svih tih stavova. Za većinu dosadašnjih poslijeratnih jugoslavenskih marksističkih teorija religije značajne su slijedeće vlastitosti:

— polemički i radikalno kritički ton, koji je u funkcionalnoj svezi s načelnim a ne samo s metodičkim ateizmom, skoro sve dosadašnje marksističke teorije kao takve;

— jako, ako ne i isključivo, naglašavanje društvene, klasne i reakcionarne funkcije religije;

— izvorna i apriorna pretpostavka da religija ne može biti drugo nego nadomjestak za manjkavost humanijeg i prihvatljivijeg ljudskog iskustva; religija nije ireduktibilna ljudska dimenzija kao što su umjetnost, moral, znanost, ekonomija, politika i druge;

— navještaj borbe protiv religije, mada su modaliteti te borbe različiti;

— predviđa se da će religija odumrijeti; ako već ne svaka religija a ono barem tradicionalna;

— većinu teoretičara mnogo ne zanima razlika među pojedinim religijama pa ni razlika između magije, religije i mistike nije u većine njih uvijek jasno zacrtana.

Poznato je da P. Vranicki razlikuje tri smjera sadašnje marksističke filozofije⁴. Središnje pitanje oko kojeg se ti smjerovi razilaze jest pitanje dijalektike i njezina nosioca: da li je glavni nosilac svakog dijalektičkog procesa materija ili čovjek ili, konačno, oboje zajedno, s tim

³ Usp. H. DESROCHE, *Marxisme et religions*, Paris 1962, 1.

⁴ Usp. P. VRANICKI, *Neka pitanja marksizma u XX stoljeću*, V: *Marksizam i odgoj*, Osijek 1973, 11–26.

da bi za nas bila značajnija dijalektika čovjeka i njegove povijesti. Mislim da bismo morali danas uzeti u obzir još četvrti smjer koji mnogi povezuju sa suvremenom pojavom strukturalizma i strukturalno-funkcionalističkom metodom humanističkih znanosti. Glavni predstavnik tog marksističkog smjera jest francuski marksist L. Althusser. Budući da za teoriju religije nema bitne razlike da li je osnovana na krajnje humanističkom, antropocentričkom izvoru, ili na umjerenom humanističkom materijalističkom temelju (prema Vranickom drugi i treći smjer marksističke filozofije), razdijelit ću ovdje jugoslavenske marksističke religioške pokušaje u tri glavne skupine, odnosno, razlikovat ću tri idealna tipa poslijeratnih jugoslavenskih marksističkih teorija religije.

1. Klasični dijalektički povijesni materijalizam i religija

Prva skupina marksističkih teorija o religiji najmanje je marksistička. U njoj prevladavaju mnogobrojni predmarksistički materijalistički elementi. Oslanja se na najrašireniju i najpraktičniju službenu filozofiju većine komunističkih partija, na dijalektički i povijesni materijalizam koji bi trebao biti sinteza znanosti i filozofije, iako prevladavaju više puta čisto scientistička, pozitivistička i mehanička stajališta koja je u filozofiju proleterskog gibanja unio u velikoj mjeri F. Engels a prevladavala su u vrijeme II internacionale (1889—1921). U vrijeme III internacionale ta je filozofija poslije siječnja 1931. službena filozofija svih komunističkih partija. U vrijeme staljinizma posebno se osiromašila i dogmatizirala tako da je mnogi poistovjećuju sa staljinizmom u filozofiji. U okviru te filozofije posebno je poznata tzv. *teorija odraza* koja ima korijene kod klasika posebno kod Lenjina a do kraja 30-ih je razvio P. Dosev godine 1936. To je ona poznata teorija o bazi i o superstrukтури, osnovi i nadgradnji. Ekonomski isječak društvenog života predstavlja dominantnu i određujuću silnicu cijelog života i razvoja. Nadgradnju sačinjavaju političko pravni odnosi (objektivna nadgradnja) i društvena svijest (subjektivna nadgradnja)⁵. Oblici te društvene svijesti su raznoliki, a jedan od njih je i religija. U njoj se odražava sva promašenost društvenog ekonomskog života. Religija je tipični oblik promašene društvene svijesti. Religija nije promašaj samo *per accidens* nego u samoj svojoj biti. Religija je dakle pogrešan, krivi pogled na svijet te je u službi onih koji žele i čuvaju takav svijet. Izvire iz čovjekove nemoći pred naravnim i društvenim pojavama. Ta tvrdnja, uzeta iz Engelsovog Anti-Dühringa, vodila je svu misao dijalektičko-materijalističkog tumačenja religije. Nemoć rađa neznanje, neznanje čuva nemoć, obe pak zajedno kristaliziraju se u religioznu sliku svijeta. Zato je religija neznanstveno, mističko i iracionalno tumačenje svijeta i društva, opijum ljudi i opijum za ljude, združena s osjećajem ovisnosti i straha. Uz gore navedene opće značajke marksističkih teorija religije značajno je za dijalektičko-materijalističku verziju još ovo:

Klasična dijalektičko-materijalistička teorija religije shvaća religiju isključivo kao društvenu svijest, kao projekciju društvenih anomalija i

⁵ Usp. Lj. ŽIVKOVIĆ, *Društvena nadgradnja*, Zagreb 1960, 20 sl.

iluzorni pokušaj njihova rješavanja. Osobni problemi pojedinca nisu uzeti u obzir, jer su po toj filozofiji i osobni konflikti pojedinca u konačnoj instanci samo goli odraz i posljedica društvenih konflikata. Također je i u tome ta teorija ponešto nedosljedna. Ukoliko se oslanja na racionalističke i pozitivističke primjese te tumači religioznost kao posljedicu neznanja, neki marksisti sami postavljaju pitanje, da li ta teorija zaista nadoknađuje ili pak samo dopunjuje vulgarnu mehanističku materijalističku građansku kritiku religije⁶.

Religija je po toj teoriji u cjelini reduktibilna, zato je moguće predvidjeti da će uskoro odumrijeti. U svezi toga neki su autori izvanredno optimistički. Revolucija na području društvene osnove nužno će dovesti do revolucije na području svijesti, iako je istina, da je religija razmjerno izvanredno samostalni oblik društvene svijesti. Religiju će nadomjestiti znanost odnosno dijalektičko-materijalistički svjetonazor.

Društvena funkcija religije je opredjeljena krajnje negativno. Prevladava mišljenje da religija igra u pravilu negativnu društvenu ulogu. Neki autori tvrde, da religija uopće nikada nije igrala pozitivnu ulogu⁷. Ipak je više rašireno mišljenje da je katkada religija bila i napredni čimbenik i izraz naprednih težnji, kao što je to već učinio F. Engels, ali da je religija u razdoblju izgradnje socijalizma još samo zapreka napretku.

Zato je razumljivo da se socijalizam mora boriti protiv religije. Dialektička materijalistička kritika religije dovodi do neposredne borbe protiv religije. U razdoblju poslije prekida s informbiroom bila je za jugoslavenske komuniste neumoljivost i oštrina borbe protiv religije jedan od dokaza kojim su uvjerali svoje članove i svijet, da ostaju vjerni izvornim intuicijama i zadaćama klasika marksizma, i samome Lenjinu. Nasuprot tome informbirovskim su partijama predbacivali revizionizam i nenačelnost⁸, jer su one navodno premalo oštro nastupale protiv religije. To je razdoblje, kad se marljivo šire i nemarksistički ateistički spisi mehanističkih materijalista iz 18. stoljeća i drugih. Ukratko, sve što može srušiti vjeru dobro je došlo. Nije slučaj da je u razdoblju od dobrih pet godina kod nas bila pet puta izdana knjiga Vase Pelagića, otpalog pravoslavnog arhimandrita i ratvelitelja pravoslavne bogoslovije iz prošlog stoljeća, *Umovanje zdravog razuma*, gdje napada vjeru i Crkvu na posebno vulgaran i na posvema racionalistički i liberalistički način.

Iako u njegovim i u drugim spisima ovakve vrste nema ništa marksističkog, ta se djela šire da se njima ubije vjera u ljudima. Ateizam se širi pomoću bezobzirne propagande gdje nema u prvom planu nikakve istraživačke težnje i želje za istinom, nego čista iracionalna želja za ateističkim učinkom.

Znanstvena vrijednost te teorije religije je minimalna. Empirijskog i sociološko-znanstvenog istraživanja skoro i nema. Prostor na kojem se ta teorija razvija, većinom su narodna i radnička sveučilišta. Radi se, naime, o predavanjima koja imaju namjeru vulgarizirati teoriju koja

⁶ Usp. V. RIBAR, *O nastanku i prirodi religiozne svesti*, Beograd 1953, 6.

⁷ Usp. A. FIAMENGO, *Porijeklo i društvena uloga religije*, Zagreb 1950, 136; A. KRESIĆ, *O jednoj ocjeni društveno historijske uloge kršćanstva*, *Pregled* 1953, 9, 145—159; E. REDŽIĆ, *Zašto se i kako marksizam bori protiv religije*, Sarajevo 1952, 71.

⁸ Usp. E. REDŽIĆ, *Zašto se i kako marksizam bori protiv religije*, Sarajevo 1952, 122.

je već sama po sebi prilično vulgarna. Velika većina »djela« s tog područja su propagandne brošurice koje dokazuju samo želju za što širom ateizacijom ljudi, a ne svjedoče ni o kakvim važnijim filozofskim, znanstvenim, ukratko, teoretskim ambicijama, ili pak sposobnostima njihovih autora. Imamo dapače primjer da autor ne pozna ni svoje učitelje. Citat iz Marksovog *Uvoda u kritiku Hegelove filozofije prava* koji, razumije se, znanstveno ne citira, pripisuje Lenjinu⁹. Umjesto empirijskih i socioloških podataka sadržavaju ovi spisi većinom kratke prikaze povijesti religije. Dakle, tu nema analize suvremenih društava ni sociologije, nego povijest vjerovanja, premda je ta »povijest« uključena samo zato da potvrdi apriorna ateistička stajališta. U svemu tome je očito da je navođenje činjenica samovoljno i interpretacija krajnje tendenciozna.

2. Marksistički humanizam i religija

Humanistička interpretacija marksizma ima prilično dugu povijest. Početke možemo naći u razdoblju koje je slijedilo neposredno poslije I svjetskog rata. Humanistička interpretacija je bila tada uvjetovana raspadanjem mehanicističko usmjerene II internacionale. Njezin oporunizam i fatalizam mogao se svladati većom voluntarističkom revolucionarnom teorijom, teorijom koja će mobilizirati čovjekove subjektivne sile, njegovu volju, osloniti se na etičke imperATIVE i zahtijevati svjesnu akciju, a neće samo očekivati i promatrati razvoj povijesnih nužnosti. Nakon II svjetskog rata humanističku su interpretaciju poticali i drugi razlozi. Prvi je razlog bio opasnost egzistencijalizma. Egzistencijalizam je odgovarao na pitanja koja klasični dijalektički i historijski materijalizam, napose u svojoj staljinističkoj obradi, nije htio postaviti niti rješavati. To su vječna čovjekova, strogo osobna, individualna pitanja, koja se ne mogu reducirati na društvenu problematiku. Smisao života, problem smrti i druga pitanja koja su u svezi s čovjekovim osobnim i intimnim životom i zbog kojih čovjek dolazi u sukob s društvom ili osjeća da ga društvo raz-osobljuje, nisu mogla ostati neriješena iz marksističkih perspektiva, ako je marksizam htio konkurirati egzistencijalizmu. S druge pak strane humanistički marksizam postaje zapravo ideologija protiv staljinizma koji je bezobzirno tlačio čovjeka kao pojedinca i u cjelosti ga podređivao sistemu, administraciji i birokraciji. Kod nas u Jugoslaviji uporedo s teorijom o samoupravljanju ide u velikoj mjeri humanistička interpretacija marksizma.

Možemo reći da se kod nas uvažio humanistički smjer u marksističkoj filozofiji na IV stručnom sastanku Jugoslavenskog udruženja za filozofiju na Bledu 10. i 11. studenog 1960¹⁰. Debata je naime bila usredotočena na problem teorije odraza ali su odmah iskrsla pitanja tko je glavni nosilac dijalektike, materija ili čovjek. Među najočitije zastupnike drugog mišljenja, koji su nastupili na spomenutom sastanku, spadaju M. Marković, M. Kangrga i G. Petrović. Spomenut ću neke značajke marksističkog humanizma. Filozofi tog smjera najprije naglašava-

⁹ Usp. M. STANIĆ, *Nauka i religija*, Beograd 1952, 9.

¹⁰ Referati sa sastanka objavljeni su u zborniku *Neki problemi teorije odraza*, Bled 1960.

vaju da marksizam nije ništa drugo nego humanizam i to konačni i dovršeni¹¹, dok je dijalektički materijalizam smatrao sebe dopunjenom i dovršenom znanošću.

Potporu i potvrdu za svoju interpretaciju traže marksistički humanisti prije svega u spisima mladog Marksa, gdje je veoma vidljiva feuerbachovska antropoteistička misao. Osim mladog Marksa i Feuerbacha humanisti se mnogo zanimaju još za Hegela kao filozofa povijesti i njezine dijalektike. Radi se dakle o izrazito antropocentričkom misaonom sastavu. Čovjek je Prometej. Njegova sloboda i dostojanstvo su *de jure* neomeđeni i apsolutni. Budući da ti filozofi misle da je Bog nužno čovjekov takmac u tom svom sticanju važnosti, — jer odnose između Boga i čovjeka shvaćaju izomorfno odnosu između dviju konačnih stvari, koje su nužno vanjske te se izvana ugrožavaju, — iz toga proizlazi postulat, da Bog ne smije postojati. Ateizam je humanistički postulat i samo kao ateizam može humanizam u cjelosti biti vjeran sebi. »Četvrti razlog zbog kojega je Marksova filozofija u izuzetno povoljnom položaju da raspravlja i rješava humanističke probleme jest odlučan otpor religiji, teologiji i svakom drugom načinu mišljenja koji dopušta postojanje transcendentnih duhovnih faktora od kojih čovjekov život ovisi«¹².

Jedna od središnjih misaonih kategorija humanističkog marksizma je pojam alienacije ili otuđenja. Sigurno je da je već dijalektički materijalizam upotrebljavao taj pojam, ali u njegovom okviru pojam alienacije ne dolazi do tolikog izraza kao u humanističkoj verziji marksizma. R. Supek čak tvrdi da je teorija alienacije specifično humanistička teorija s kojom se moguće opredijeliti protiv staljinističkog pozitivizma¹³. Teorija alienacije je postala ispitni kamen, raspoznajni znak po kojem su se opredjeljivali i dijelili humanistički i staljinistički duhovi. Sav je svjetski proces zamišljen kao proces dezalienacije čovjeka, vraćanje čovjeka samome sebi, tako kao što u Hegelovoj filozofiji povijest znači samoosvješćivanje Duha koji se je povanjštinio u naravi te se u apsolutnom znanju vraća sebi. Kao što je kod Hegela spekulativna filozofija kao apsolutno znanje vraćanje Duha i dovršenje misli, ujedno i jedina prikladna teorija o tom vraćanju, tako je za marksističke humaniste marksizam usavršavajuća, prikladna i adekvatna teorija o vraćanju čovjeka iz otuđenosti u neotuđenost bivanja. Marksizam je dakle teorija čovjekove dezalienacije. Dezalienacija postaje sinonim za oslobađanje i osamostaljivanje čovjeka od otuđenosti u neotuđenost, od heteronomnosti k autonomiji; od podložnosti naravi, državi i Bogu u potpunu nezavisnost; od nemoći i pasivnosti u moć, stvaralaštvo i aktivnost. Ta samostvaralačka aktivnost koju vodi ideal i teorija neotuđenosti zove se praksa. Dijalektika nije više zakon samogibanja materije, već zakon čovjekova samoostvarivanja, to jest njegove prakse. Čovjek stvara sebe, čovjek sebi stvara i svoj vlastiti smisao. Pokretač prakse je upravo otuđenje kao što je negacija pokretač Hegelove dijalektike.

Humanistički marksizam, kao kritika staljinističke degradacije marksizma i protest protiv nje, uvažava problematiku koja u dijalek-

¹¹ Usp. M. MARKOVIĆ, *Marksistički humanizam i problem vrednosti*, u *Humanizam i socijalizam I*, Zagreb 1963, 126.

¹² M. MARKOVIĆ, *Marksistički humanizam i problem vrednosti*, u: *Humanizam i socijalizam I*, Zagreb 1963, 125.

¹³ Usp. R. SUPEK, *Sociologija i socijalizam*, Zagreb 1966, 63.

tičkom i historijskom materijalizmu nije imala pravog mjesta. To je pitanje mjesta i uloge čovjeka kao pojedinca i kao osobe. A čovjek nije otuđen samo u svojoj proizvodnji, ekonomskoj djelatnosti, nego postoji još i jedno drugo žarište čovjekove otuđenosti, a to je politika, područje odnosa između pojedinaca i društva. Čovjek nije samo individuum, dio cjeline i njoj potpuno podređen, nego je i sam cjelina, osoba, sa svojim ireduktibilnim pravima i ciljevima, težnjama i pitanjima. Tako vrijede zakoni dijalektike i napetosti i u odnosu društvo-pojedinac. Teorija samoupravljanja nije bez funkcionalne veze s nekim temeljnim humanističkim shvaćanjima.

Ovo letimično navođenje nekih temeljnih humanističkih filozofskih kategorija olakšat će nam razumijevanje specifičnosti teorije o religiji, koja će se pod utjecajem i u okviru marksističkog humanizma razviti.

Religije same neće marksisti više definirati kao neznanje, opijum ili iluziju nego kao otuđenje: s jedne strane posljedicu i simptom, epifenomen, opće čovjekove otuđenosti, s druge strane i kao čimbenik koji čuva, štiti i podržava čovjekovu otuđenost, te je zato sama aktivni djelatnik otuđivanja.

Ali istovremeno s naglašavanjem otuđivačke uloge religije pojavljuju se i spoznaja da religija nije samo otuđenje, nego je ona već i pokušaj dezalienacije. Ono što čovjek ne može drugačije počovječiti nastoji počovječiti na iluzoran način u religiji. Religija je, dakle, s jedne strane otuđenje a s druge strane ona je već i pokušaj raz-otuđenja, dezalienacije. Takve tvrdnje susrećemo kod S. Kavčića, Z. Roteri i S. Vrcana¹⁴. Osobito pozitivno vrednuje religiju M. Stanković koji tvrdi da se u religiji čovjek ne otuđuje nego, barem u svijesti, usavršava i dovršuje¹⁵.

No još uvijek vrijedi uvjerenje da je religija samo kompenzacija. Njena stvarna dezalienacijska moć stvarna je samo dotle, dok čovjek ne raspolaže sa stvarnijim, racionalnijim i učinkovitijim dezalienacijskim mogućnostima.

Religija nije nikakva izvorna, autentično ljudska i ireduktibilna dimenzija čovjeka. Njezina glavna negativna posljedica je osiromašenje čovjeka. Religiozan čovjek svoje najljepše osobine i sposobnosti projicira iz sebe, sebi otuđuje i pripisuje nekom izmišljenom, irealnom biću, Bogu. Što više čovjek daje Bogu, manje mu ostaje — tvrde i neprestano ponavljaju mnogi marksisti.

Što se tiče takozvanih izvora religioznosti, humanistička interpretacija marksizma omogućuje veće prihvaćanje čisto osobnih individualnih situacija. Pojedinac se susreće s egzistencijalnim pitanjima, koja društvo ne može riješiti, a umjesto u društvu on traži rješenja u religiji. Zato je religija vječna alternativa čovjeka. To posebno naglašavaju oni koji kao B. Bošnjak vide glavni izvor religije u strahu od smrti. »Društvena praksa može razriješiti socijalnu funkciju religije, a ne i njen dogmatski sadržaj koji se održava u viziji eshatološkog, a to se obnavlja i može obnavljati baš zbog toga što čovjek mora umrijeti. Nada i želja za vječnošću daje tome uvijek nove izvore, bez obzira na društvene sisteme.

¹⁴ Usp. S. KAVČIĆ, L. MODIĆ, *Socialistične sile, religija, crkev*, Ljubljana 1968, 62; Z. ROTER, *Socialistična družba in religija*, v: *Izbor socioloških razprav*, Ljubljana 1970, 190; S. VRCAN, *Suvremena marksistička misao pred fenomenom religije*, Crkva u svijetu, VI (1971), 2, 113.

¹⁵ Usp. M. STANKOVIĆ, *Čovjek i religija*, Praxis VII (1970), 648.

Stoga religija ne mora odumirati s ekonomskim i socijalnim promjenama u društvu, već se može održavati iz svoje ideje, bar u toj eshatološkoj podređenosti, čime može biti psihološka utjeha za ontološku ne-realnost¹⁶. U krizi je dakle optimizam što se tiče nestanka religije.

Sličnu situaciju opažamo kad pokušavamo točnije definirati društvenu funkciju, ulogu religije u društvenom životu i u napretku društvenih struktura, u društveno ekonomskom i političkom razotudjenju. U početku još uvijek prevladava uvjerenje da funkcija religije ne može biti drukčija nego negativna. Religija naime ide svojim transcendentnim odnosom do više stvarnosti uporedo sa svim strukturama i faktorima kojima odgovara da se čovjek osjeća ovisnim i nesamostalnim bićem. Ovdje E. Čimić, vjerojatno zbog jakog islamskog utjecaja, rado upozorava na fatalizam u koji vodi religiozno osjećanje¹⁷. Posebno mjesto zauzima i ideja posredništva. Još je mladi Marks tvrdio da je svako obistinjenje (ostvarenje) čovjeka preko posrednika u biti religiozno¹⁸. Tako bi ideja posredništva bila u jakoj vezi s idejom religioznosti. Ipak je i ovoj tvrdnji bio potreban ispravak. Čimić je jednom napisao ovako: »Praktični humanizam prisutan je utoliko više ukoliko se ukidaju *posrednici* između čovjeka i čovjeka (država, bog i slično...)¹⁹. Sest godina kasnije on je ovaj svoj stav dopunio: »Praktični humanizam prisutan je utoliko više ukoliko se ukidaju *otuđujući posrednici* između čovjeka i čovjeka (država, bog i slično)...²⁰. No, s ovim je već moguća rasprava da li je Bog otuđujući posrednik ili nije. To treba tek dokazati. Budući da istovremeno dolazi do izražaja uvjerenje da religija nije nužno, uvijek i svuda otuđujući čimbenik, nameće se pitanje da li onda možemo uopće pojmom *otuđenje* prikladno označiti religiju i onda iz tog pojma polaziti u što cjelovitoj obradi religijske pojave. E. Čimić zastupa mišljenje da se religija mora preoblikovati i da će se ona stvarno preoblikovati što ne znači da će ona nužno nestati. Nestat će samo religija kao otuđenje i ona religija koja je otuđenje, a time nije rečeno da će svaka religija nestati. Religija bi kao otuđenje mogla samu sebe nadići. »Transformiranje, a pogotovo iščezavanje religije u Marksovom konceptu svijeta odnosi se na onu religiju za koju mi povijesno znamo a ne na religiju uopće... Mogućnost samoprevladavanja religije nije identična s njenim iščezavanjem²¹. Tako polagano dolazi do krize opredjeljivanja religije kao alienacije. »U pitanju je u stvari jedna od temeljnih teza marksističkog učenja o religiji kao simptomu ljudskog otuđenja....« kaže S. Vrcan²².

Humanistička filozofska interpretacija je otvorena empirijskom ispraživanju. Razvija se marksistička sociologija religije²³. No ako je dijalektičko materijalističko upotrebljavanje povijesti za potrebe doktrine bilo apriorno i tendenciozno, humanistička je marksistička teorija puno otvorenija i prihvatljivija za rezultate empirijskog istraživanja.

¹⁶ B. BOŠNJAK, Diskusija u: *Odgov, škola — religija, crkva*, Zagreb 1969, 209.

¹⁷ Usp. E. ČIMIĆ, *Socijalističko društvo i religija*, Sarajevo 1970, 49.

¹⁸ Usp. K. MARX, *Zur Judenfrage*, MEW I, 353.

¹⁹ E. ČIMIĆ, *Socijalističko društvo i religija*, Sarajevo 1970, 65.

²⁰ E. ČIMIĆ, *Drama ateizacije*, Sarajevo 1971, 105.

²¹ E. ČIMIĆ, *Religija, atelzam — odgov*, u: *Mi, Crkva i drugo*, Zagreb 1971, 274—275.

²² S. VRCAN, *Suvremena marksistička misao pred fenomenom religije*, *Crkva u svijetu* VI (1971), 2, 106.

²³ Usp. M. ORŠOLIC, *Marksistička sociologija religije u Jugoslaviji*, *Revija za sociologiju* I (1971), 2, 53—60.

I ovdje se odmah nameće pitanje da li pojam alienacije može biti ishodište za teoretski religioški sociološki model kao što ćemo vidjeti kod M. Kerševana.

Otvorenost čovjeku kao pojedincu i njegovoj ireduktibilnoj problematici pokazuje se i u pojavi marksističke etike koju je klasički dijalektički materijalizam zanemario²⁴. Ova nova problematika je ponovo načela pitanje religije; ta, morala se marksistička etika opredijeliti i s obzirom na religiozni moral. Marksistička etika odbacuje religiozni moral u ime autonomije. Religioznom moralu predbacuje heteronomnost to jest činjenicu da religiozni moral podvrgava čovjeka nekom tuđem biću i zakonodavcu a u isti čas pak moralnost degradira sa spekulacijama o nagradi na nebu²⁵. Tako zapravo marksistički etičari ne poznaju ili barem ne uzimaju u obzir kršćansko personalističko shvaćanje čovjekove dužnosti.

Ma da smo mogli opaziti neke promjene do kojih je dovelo humanističko usmjerenje marksističke teorije o religiji te su barem neki autori počeli zastupati prihvatljivija i nešto podnošljivija stajališta, time još nije rečeno da se naš marksizam kao politička praksa potpuno prestao boriti protiv religije i protiv njenih institucija. Odsad se sve više naglašava da ta borba mora biti samo posredna. Treba se boriti za ljudske odnose pa ćemo samim time religiji podrezati korijenje, religiji kao simptomu otuđenja. Kada nestane bolesti, odmah će nestati i sami simptomi. Ipak je zasluga E. Čimića što je upozorio na dramatičnost ateizacije. Ateizam koji znači samo ukidanje religije a ne i nadomještavanje nečim boljim, nekim totalnim ili integralnim humanizmom, više šteti nego koristi²⁶.

Borba protiv religije jenjava dok na scenu stupa borba protiv klerikalizma. Tu se ne želim dotaknuti pitanja, u kolikoj mjeri kod mnogih naših političkih aktivista ta borba protiv klerikalizma nije ništa drugo nego samo drugo ime, sinonim, za borbu protiv religije. Dakako, i pojam klerikalizam je nejasan. Možemo ga shvatiti samo onda, ako ga pokušamo razumjeti sa stajališta teorije samoupravljanja. Pojava koju u partijskim redovima označuju kao birokratizam ili centralizam dobiva na području religioznog a napose crkvenog života ime klerikalizam. Pritom se prije svega misli na to da Crkva ne može biti instrument, ne samo instrument političke reakcije, nego ne može biti ni posrednik između vjernika i društva, napose ne onda kada se radi o društvenom i političkom aktiviranju i angažiranju samih vjernika koje mora biti neposredno, a ne preko Crkve kao njihove predstavnice. Problem takozvanih paralelnih struktura također je u jakoj vezi s gore navedenim pojmom posredništva i zahtjevom za neposrednim uključivanjem u sve strogo ne-vjerske, društvene poslove, koje Crkva ne može ni voditi ni nadzirati, jer ih mora i smije usmjeravati i nadzirati samo Savez komunista. No, u okvirima takve nove političke prakse došla je do izraza potreba za dijalogom. Ma da je dijalog u sadašnje vrijeme zapao ponovno u krizu,

²⁴ Usp. M. ŽIVOTIĆ, *Naučno i etičko u marksizmu*, u: *Etičko-humanistički problemi marksizma*, Beograd 1964, 29—34; J. POTRČ, *O socialistični etiki in morali*, Maribor 1972, 42; V. PAVICEVIĆ, *Osnovi etike*, Beograd 1967, 400—403.

²⁵ Usp. E. ČIMIC, *Moral između religije i ateizma*, *Encyclopedia moderna VII* (1972), 20, 25—26.

²⁶ Usp. E. ČIMIC, *Drama ateizacije*, Sarajevo 1971, 199—200.

i praktički ga više nema, po mojem je mišljenju marksistički humanizam ipak pokrenuo proces i predskazao mogućnosti koje se neće moći posvema zaboraviti.

Marksistički humanizam predstavlja za teoriju religije puno zanimljivije ishodište nego što je to bio slučaj u klasičnom i u staljinističkom dijalektičkom materijalizmu. Zato ga i mora teološka i filozofska misao ozbljnije uzeti u obzir, budući da to i zaslužuje. S time u svezi, čini mi se, da se za našu misao postavljaju slijedeći zadaci:

Više no što smo to dosad činili potrebno je pokazati da je načelno pogrešna postavka koja je na dnu humanističke kritike religije i po kojoj je Bog, i konkretni čovjekov religiozni odnos prema Bogu, zapreka ili čak suparnik u čovjekovu životu. Iza te pretpostavke skriva se zavodljiva misao da je odnos između Boga i čovjeka izomorfan odnosu između dva čovjeka kao dva konačna bića koja su isključivo vanjski faktori gdje pojačavanje utjecaja jednog ide na štetu drugog. Kod svega toga zaboravlja se da transcendentija i odnos prema njoj nije isto što i heteronomija, da samo transcendentno biće može biti imanentno, a ako je imanentno, ako je Bog *intimior intimo meo*, ne mogu njegovu nazočnost shvatiti kao nazočnost nekog tuđeg koji bi me otuđivao. Bog je u svemu, i u meni, no ne na način stvari. *Deus est omne ens sed non entiter.*

Što se pak tiče naše konkretnosti, potrebno je razmišljati u kojoj je mjeri opravdano to što nam predbacuju klerikalizam i u kojoj mjeri možemo i moramo taj prijekor prihvatiti, kad je jasno da se iza njega skrivaju neke filozofske pretpostavke koje ni izdaleka nisu dovoljno utemeljene kao na primjer one o otuđujućem učinku svakog posredništva.

A konačno nas naš kulturni i društveni položaj tjera i vodi prema mnogim preoblikovanjima naše religioznosti. To se preoblikovanje usmjeruje prema produbljivanju naše duhovnosti. Religiozan život mora neprestano postati dublji duhovni život to jest ostvarenje nekih temeljnih kršćanskih vrednota koje čovjeka počovječuju i produbljuju. Marksistički humanistički antropoteizam, antropocentrizam i antroposubjektivizam vode u aktivizam koji može često puta biti samo čovjekov bijeg pred osjećajem da on kao takav nema smisla i da njegov život nema smisla. Mi kršćani imamo izvanredne mogućnosti da pokažemo da proizvodnja, svladavanje svemira i samodopadno pokazivanje čovjekove moći ne može biti zadnji i najbolji čovječji postupak, već treba moć nadvladati moćju koja je iznad svake moći, to jest ljubavlju i temeljitom otvorenošću prema transcendentiji pred kojom se humanistički antropoteizam zatvara, a time se zatvara u ljubav prema samom sebi, u kolektivni egocentrizam. Kao i pojedinac tako je i cijelo čovječanstvo uistinu čovječanstvo kada je otvoreno prema drugome, to jest prema Drugome²⁷.

3. Marksizam kao strukturalno funkcionalistička znanstvena teorija o društvu i o religiji u društvu

Već sam u prethodnom poglavlju naglasio da je s humanističko-marksističkim razdobljem u jugoslavenskoj marksističkoj filozofiji kre-

²⁷ Usp. T. STRES, V *svobodo poklicani*, Ljubljana 1975, 29–36.

nuo usporedo i razvoj sociologije a s njome i sociologije religije. Ukoliko je takva sociologija vezana s filozofijom, i to s humanističkom interpretacijom marksizma, nužno uzima i pojam i teoriju alienacije kao sociološki termin. Takva se sociologija temelji na teoriji o čovjeku i o društvu; ona je filozofski, antropološki, aksiološki, vrijednosno usmjerena, te je zato sociologija više ili manje u njenoj službi.

Nasuprot tome ima i druga obradba sociologije religije. Ovdje ne mogu tumačiti cijelo zaleđe strukturalno-funkcionalističke metode humanističkih znanosti. Svakako, ova teorija društva, drukčije epistemološki orijentirana, izmiče mnogom vrednovanju. Ne govori o čovjeku i njegovom otuđenju, već istražuje strukture društva i funkcioniranje društva. Poznata je tvrdnja da je čovjek kao pojedinac proizvod društvenih odnosa. Zato on ne može biti znanstvena kategorija nego ti odnosi sami. To pak znači da u prvi plan znanstvenog istraživanja dolazi društvo i njegove temeljne institucije ili, kako to naziva L. Althusser, društvene prakse. S tim se marksizam najednom odriče nekih pojmova koji su igrali prvu ulogu u izradi marksističkog humanizma. Prije svega postaje posvema suvišna kategorija alienacije koja postaje znanstveno neupotrebljiva. Velike promjene pak proživljavaju pojmovi dijalektike, ideologije, prakse i tako dalje.

Kao najznačajnije u tom smjeru pretstavio bih djelo slovenskog sociologa M. Kerševana²⁸ koji sam priznaje da je znatno ovisan o francuskom marksistu L. Althusseru.

M. Kerševan nastoji izraditi teoretski model za istraživanje i opredjeljivanje religijske pojave. Zato se najprije pita koju bi marksističku kategoriju uzeo za ishodište i temelj teoretskog modela, kad je već zaključio da pojmovi: opijum za narod, alienacija, iluzija, ideologija i drugi koje susrećemo kod klasika marksizma, ne mogu distinktivno i jednoznačno opredijeliti pojavu religioznosti. Spomenuo bih odmah da sociologu i teoretičaru nije toliko stalo do istinite nego do upotrebljive definicije pojave koju istražuje. A upotrebljiva je ona definicija koja omogućuje što točniju identifikaciju pojave usred mnogostrukog materijala koji znanstvenik ima na raspolaganju. Zato mora definicija biti dovoljno precizna, detaljna pa i dovoljno široka da bi mogla obuhvatiti sve što se mora obuhvatiti. Da bi opredjeljivanje bilo upotrebljivo, ne smije biti odviše usko, previše određeno, da ne bi isključivalo pojave koje bi moralo uključivati, i ne previše široko, da ne bi uključivalo pojave koje ne bi smjelo uključivati. M. Kerševan smatra da nijedno od klasičnih opredjeljenja religije nije upotrebljivo u tom znanstvenom smislu. Zato se odlučuje za novo opredjeljenje religije. Pri tom se oslanja na marksistički pojam proizvodnje i to društvene proizvodnje, društvene prakse. A društvenih praksi ima više: ekonomska, politička, znanstvena i ideološka praksa. Religija je, smatra on, jedna od ideoloških praksi. Od svih drugih praksi razlikuje se po tome što proizvodi specifičan učinak, i to onaj učinak po kojemu je ona baš religiozna pojava

²⁸ M. Kerševan je svoje dosadašnje zaključke i rasprave sažeo u knjizi *Religija kot družbeni pojav*, Ljubljana 1975. Njegovu sam teoriju opširnije izložio u: T. STRES, *Religija kot družbena praksa*, *Bogoslovni vestnik* 35 (1975), 3, 272—298.

to jest doživljaj svetoga. »Doživljaj svetoga i radikalno drugoga je u punoj mjeri, u svim dimenzijama, značajan samo za religiju²⁹.

I opredjeljivanje marksizma postaje drugačije. Marksizam se više ne može poistovjetiti s humanizmom. Humanizam je ideologija koju »izlučuje« suvremeno industrijsko društvo kako kapitalističko tako i socijalističko. Marksizam pak nije ništa drugo nego znanost o društvu i o pojavama društva. Iako možda marksizam više pospješuje humanističku ideologiju, odnosno u većoj je funkcionalnoj svezi s njom, ipak treba reći da se *marksizam*, kao strogo znanstvena teorija i teoretska društvena praksa, i *humanizam* kao ideološka društvena praksa, ne mogu podudarati te zato ne možemo marksizam poistovjetiti s humanizmom³⁰.

Strukturalnoj funkcionalističkoj teoriji o društvu već je od samog početka posvema tuđa teorija o odrazu. Nijedna društvena pojava nije odraz ni epifenomen ni površinska pojava druge dublje pojave. To se dakle mora drugačije shvatiti. Društvo je cjelina koja ima svoje strukture unutar kojih svaki dio ima vlastitu relativnu samostalnost. Sve to znači da svaki dio koji sastavlja cjelinu odrazuje cjelinu i odnose koji vladaju u njoj a ne samo neki drugi dio. To vrijedi i za religiju, kaže Kerševan. »Religija i druge 'društvene prakse' ne odrazuju 'društvene baze', materijalno-produkcijski proces i produkcijske odnose u značenju epifenomena, odraza... Religija kao relativno samostalna praksa »ukazuje« na strukturu cjeline...«³¹ S tim je već postavljeno pitanje ireduktibilnosti religije.

Iz iznesenog jasno se vidi da se kod određivanja pravog značenja neke pojave ne možemo osvrnuti prije svega na povijest, nego na sadašnjost, to jest na cjelinu, na sistem u kojem pojava ima svoje mjesto te je s njime određena. Značenje sinhronije je veće od značenja diahronije.

Po Kerševanovoj je teoriji religija dakle kao društvena pojava jedna od ideoloških društvenih praksi koje s drugim praksama sačinjavaju sistem praksi nekog društva. Religijska društvena praksa preoblikuje čovjekovu svijest jer odgovara na pitanja koja postavljaju temeljne ili izvanredne ljudske, osobne i društvene, granične situacije. Kao proizvodnja mora ona imati svoja radna sredstva. To su religijski predmeti koji postoje u društvu, sistem nauka, obreda, organizacije i institucije koje u društvu postoje. Ali ono po čemu se religiozna praksa najizrazitije razlikuje od drugih praksi jest njezin »proizvod« to jest religiozno doživljavanje svetoga. Doživljavanje svetoga je osmišljeno primanje radikalne misterioznosti, otajstva. To, istina, upućuje na fenomenologiju religije koju Kerševan znatno uzima u obzir i na nju se i oslanja, premda se želi od nje i udaljiti... Fenomenolozi religije vide naime u doživljavanju svetoga nutarnje čovjekovo iskustvo susreta sa Svetim koje se u tom doživljavanju objavljuje. Doživljaj se naizvan izražava izrazima koje razlikujemo po tome što ih dijelimo na teoriju, praksu i na organizaciju. Prema fenomenologiji religije neke su situacije povod ili okolnost za objavu i doživljaj Svetoga. Kerševan tu perspektivu okreće. Neke okolnosti čovjeka ugrožavaju, jer su mu nerazumljive te ih ne može kon-

²⁹ M. KERŠEVAN, *Religija kot družbeni pojav*, Ljubljana 1975, 89.

³⁰ Usp. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris 1971, 246–248; M. KERŠEVAN, *Sporna vprašanja in nesporazumi našega razgovora o religiji*, Nova pot XX (1968), 342.

³¹ M. KERŠEVAN, *Religija kot družbeni pojav*, Ljubljana 1975, 124.

trolirati. Zato ih čovjek počinje svladavati tako da ih, pomoću religioznog sustava koji u društvu postoji, počinje doživljavati kao objavu i doživljavanje svetoga koje je čovjeku pristupačno te s njim stupa u odnos³². Tamo gdje otkazu čovjekove društvene prakse, dobiva svoje mjesto i ulogu religiozna praksa kojom čovjek svladava na potpuno svojstven način ono što je ostalo radikalno nesavladivo. U tom je smislu religiozna praksa nenadomjestiva i zato ireduktibilna, makar je jasno da nisu u svim društvima isti granični problemi te da zato religiozna praksa ne rješava uvijek ista pitanja. Rješava ih pak uvijek na isti način: proizvodnjom religioznog doživljavanja svetoga.

Kerševanovo je tumačenje veoma zanimljivo. Njegova je prednost najprije u tome što njegov teoretski model nije vrijednosno negativno obojen kao što je to slučaj s prethodnim tumačenjima. Pojam religije kao društvene prakse nema negativnog i polemičnog predznaka kao što ga imaju pojmovi opijum, iluzija, neznanstvenost, zabluda ili alienacija. Radi se o teoriji koja je više metodično nego načelno ateistična. Kerševan također postavlja pitanje ireduktibilnosti religioznosti, premda ga ne rješava dovoljno jedinstveno.

Problem reduktibilnosti religije je naime povezan s pitanjem upotrebljivosti Kerševanovog opredjeljivanja religije kao društvene prakse, to jest proizvodnje. Da li možemo zaista religioznost pojmovati kao proizvodnju? Stvar nije nipošto jasna. Iz religiozne tradicije znamo da se doživljaj svetoga i susret s Beskonačnim ne da proizvesti ili isprovocirati. Božja objava nije vezana ni za jedan tip teofanije. Bog iznenađuje. Susret s Njim je uvijek bio doživljen kao milosni susret barem što se tiče biblijsko židovskog i kršćanskog religioznog iskustva. U toj tradiciji vrijedi jedno od najtemeljnijih iskustava: Bog nije dan čovjeku na raspolaganje, nego čovjeka iznenađuje i vodi tamo kamo čovjek najprije nije ni htio ići. Kerševanov pojam religije kao proizvodnje stoga stvarno ne može religiju radikalno dijeliti od magije, dok s druge strane previše strogo i radikalno razlikuje religiju i mistiku. U toj liniji se naime religiozno doživljavanje otkriva kao nefunkcionalni, gratuitni i milosni susret koji nema druge vrijednosti nego to da je susret. U tom mističnom doživljavanju Bog je uistinu Bog. On je »interesantan« samo zato jer je Bog a ne zato jer bismo s njime rješavali probleme koje drugačije ne možemo riješiti I Kerševan ne vidi, odnosno zbog svojeg modela ni ne može vidjeti, da religioznost sama nastoji da preraste u mistiku, to jest u ljubav prema Bogu zato jer je Bog Bog.

Moramo voditi računa i o tome da je Kerševanovo tumačenje u našoj religiološkoj literaturi ipak prilično osamljeno te je pitanje da li će naći na širi odjek i reakciju. Usprkos toga zanimljivo je još i zbog toga jer otvoreno priznaje manjkavost onih marksističkih teorija o religiji koje su utemeljene na pojmovima i na kategorijama opijuma, alienacije i pasivne ideologije.

³² Usp. M. KERŠEVAN, *Religija kot družbeni pojav*, Ljubljana 1975, 84.

Zaključak

Pregled nekih najznačajnijih tokova u našoj jugoslavenskoj poratnoj marksističkoj teoriji religije mora nas najprije suočiti sa svima problemima koje ta teorija stavlja pred vjernika koji razmišlja i koji bi svojim razmišljanjima htio pomoći i drugima koji također vjeruju. Iz rečenog, čini mi se, da je jasno da nas naše vrijeme posebno tjera da se temeljitije zanimamo za epistemologiju humanističkih znanosti, za socijologiju i za psihologiju religije, da bismo mogli pokazati što mogu a što ne mogu te znanosti reći. Budući da je naš vjeronauk namijenjen svima koji traže dublje razumijevanje svoje vjere, jer je to *fides quaerens intellectum*, moramo u katehizaciji ne samo odgovarati na neka pitanja nego ih moramo predusresti kad znamo da se ateizacija u školama planski sprovodi. Kod tog je potrebno pokazati da poznajemo problematiku i da smo sposobni ukazati i na one vidove problema koji su u propagandnoj ateizaciji prešućeni a koji veoma često stavljaju probleme u novo svjetlo, te ukazuju na drugačija rješenja nego su ona što ih ateistička propaganda nudi.