

s t u d i j e

Stjepan Kušar

RELIGIJA - NJEZINA INTEGRATIVNA SNAGA I NJEZINE PERSPEKTIVE

Religija je, prema nekima, opijum naroda ili, štoviše, opijum za narod. Odatle su polazili ili još uvijek polaze brojni pokušaji kritike religije koji su išli za tim da čovjeka oslobode (često i protiv njegove volje!) potrebe za tim »opijumom«. No čini se da čovjek i dalje ostaje nepopravljivo religiozan, i na Istoku i na Zapadu. Već je zbog toga vrijedno uvijek se iznova zamisliti nad religijom.

Polazište našega razmišljanja i argumentiranja jest filozofijsko. Time plediramo za onaj oblik filozofijskog mišljenja koji u promišljanju religije ne polazi od unaprijed prihvaćenih redukcionističkih i funkcionalističkih premisa, nego od iskustvenog uvida da religija počiva na vlastitu temelju i raste iz vlastitoga korijena te kao takva prethodi filozofijskom mišljenju i razmišljanju o religiji. Filozofija ne može drugo nego zahvatiti u ono što je već tu prisutno, u smisao koji je ovdje već instituirán, iznesen. Filozofija ne konstruira smisao, ona ga otkriva. To znači da religijski fenomen nastojimo razumjeti upravo kao religijski, a ne prvotno kao neku funkciju ljudskoga društva ili čovjekove psihe, koliko god i takvi pristupi bili legitimni i korisni.

Nastojimo, dakle, vidjeti religiju iznutra, iz nje same, kako se ona otvara i pokazuje onom obliku filozofijskog mišljenja koji bez ideologijskih predrasuda pristupa religijskome fenomenu upravo kao religijskom ne želeći ga a priori svesti na nezdravu izraslinu što raste na društveno-povijesnome tkivu čovječanstva, niti gleda religiju kao privremeno nužnog pedagoga ljudskoga roda tako dugo dok taj isti rod nije prosvjetiteljski prosvjetlio sama sebe pa sada i bez religije zna što je moralnost. Takvu gledanju religija se ne pokazuje ni kao manipulacija drugima, ni kao opijum, ni kao azil za glupe glave, već

kao oblik ljudskoga života koji sve dimenzije i momente toga života može integrirati u skladnu cjelinu.

Najprije ćemo pokušati ocrtati naš pretpojam religije da bismo zatim prešli na sumorno povijesno-kulturno-filozofijsko razmatranje o religiji koje bi nam trebalo omogućiti da istaknemo integrativnu snagu i neke perspektive religije danas.

I.

Izvanjsko gledanje uzima religijski fenomen, mnoštvo religija, kao činjenicu u povijesti i u društvu. Taj stav razlikuje ono što religije međusobno dijeli odnosno povezuje te gleda na samorazumijevanje pojedinih religija, na povijest religija te na povijesno mijenjanje razumijevanja religije.

To je, svakako, legitimno polazište. No čini nam se da je religiju moguće pogledati i iznutra. Naime, ako već za ljudsku ljubav vrijedi da nam njezina istinska bit izmiče onoliko koliko je mi promatramo u druženju neutralnog, tzv. objektivnog promatrača, to isto može vrijediti i u slučaju religije koja je, svakako, specifični oblik ljudske prakse i oblikovanja života. Pogled »iznutra«, iz prakse, obećava više od izvanjskoga pogleda.

To gledanje, ne pita samo: ifto je to zapravo religija? Ono jednako tako može angažirano pitati a da ne postane teologijom: što je to moja religija, religija kao moj životni oblik? Zato nije dovoljno gledati samo na religijske objektivacije, na sveta pisma, mitove, ritual, simbole, religiozni nauk i navike. Valja u prvome redu gledati na samo *dogaćanje* religije: na odnos i religiozno ponašanje čovjeka koji vjeruje, moli se i žrtvuje, baš kada i ukoliko on to čini. Upravo tu pokazuje se religija kao čovjekov odnos prema Bogu, prema božanskom ili svetom. *Unutar* tog odnosa oblikuju se svi drugi čovjekovi odnosi, cijeli čovjekov život; unutar tog odnosa sve religijske objektivacije imaju svoje životno mjesto. Religija je »onaj oblik čovjekove opstojnosti u kojem čovjek zna da je određen onom veličinom koja se zove Bog ili, neodređenije, božansko. Čovjek, dakle, zna da je određen u odnosu prema nečemu što je drukčije, veće i izvornije od njega samog. Ako je religija oblik ljudske opstojnosti, onda to ide tako da se taj oblik opstojanja konstituira polazeći od onoga nad-ljudskog, božanskog. To se konstituiranje može dogoditi na različite načine, ali uvijek tako da je unutar religioznog oblika ljudskoga života Bog ili božansko primarna i fundirajuća strana religioznog odnosa.«¹

Shvaćali mi religiju kao Božju objavu i čovjekov odgovor na nju ili kao povijesnu pratradiciju, ona je u čovjekovu iskustvu uvijek prisutna kao zbilja nad-ljudskog porijekla, kao nešto nadržacionalno što uključuje razum i što u svojoj punini ne može biti adekvatno zahvaćeno diskurzivnim oblikom mišljenja pa, prema tome, i ne može biti potpuno objektivirano.² Ako religiju nastojimo tako shvatiti - polazeći iznutra, od čina religije koji u sebi integrira religiozne objektivacije i daje im život - onda se smijemo nadati da je to

¹ B. WELTE, *Religionsphilosophie*. Freiburg i. Br. 1978, str. 29; usp. W. TRILHAAS, *Religionsphilosophie*, Berlin 1972, str. 80 sl.

² Usp. J-A. CUTTAT, *Begegnung der Religionen*, Einsiedeln 1956, str. 7 sl.

poimanje religije dovoljno široko da se u njemu mogu prepoznati ne samo kršćani. Upotrijebimo ga zato još jednom etimologijskom napomenom.

Riječ religija dolazi od lat. *religio* - zdušna točnost, savjesnost; zdušna radnja pogledom na Božje i sveto; religiozno poštovanje, poštovanje Boga, služba Božja, vjerski obredi, običaji.³ U pozadini riječi *religio* naziru se tri glagola koji u neku ruku diferenciraju i upotpunjuju njezino značenje: *relegere*, *religari*, *reeligere*. *Relegere* znači opet skupiti, prihvatiti, savjesnom pažnjom iznovice nešto obavljati. To nešto oko čega kruži čovjekova pažnja jest takvo da ne samo zaslužuje nego i zahtijeva čovjekovu pažnju: Bog. Odatle slijedi drugi korak: *religari* (pas.), što znači: ponovno biti navezan (natrag) na..., u našem kontekstu: biti navezan na Iskon, vezati se uz božansko ili Boga. Religija bi, prema tome, bila čovjekova navezanost na Boga kroza savjesno i zdušno obavljanje obreda i pristajanje uz volju Božju. Iz takve okrenutosti prema Bogu i navezanosti na njega u religioznom odnosu čovjek može zaci u okrenutost od Boga i živjeti u zaboravu na Boga. No u toj situaciji on također, u primjernom religioznom uvidu i obraćenju, može ponovno izričito odabrati (*reeligere*) Boga kao svoj iskon i svrhu. Uzmemo li ta tri verbalna značenja zajedno, onda nam ona otvaraju svoj konvergentni smisao koji je više nego etimologija riječi; u njemu se, naime, otkriva opis mogućih religioznih stavova i ponašanja.⁴ Odatle bismo religiju mogli shvatiti kao svjesno i savjesno prihvaćanje čovjekove navezanosti na Boga kao Iskon i »pruženost« (življenje) čovjeka prema Bogu kao Dolazištu i Svrsi. Ili: slobodno bogudano zahvaljivanje slobodnog čovjeka za samog sebe i za sve stvoreno, za sve »dobro«. Čovjek je, prema tome, u samoj svojoj srži religiozno biće jer on uvijek u ontološkom smislu ek-sistira kao re-ligatus na Boga - Polazište i Dolazište. A to da je on slobodan znači u našem kontekstu da mu je dano da živi u svjesnom prihvaćanju ili odbijanju ili zaboravu na tu ontološku vezu.

II.

Shvatimo li, dakle, religiju kao onaj oblik osobnoga i društvenoga čovjekovoga života koji se u svojim bitnim momentima temelji na čovjekovu odnosu prema Bogu ili božanskom, onda slobodno možemo reći da od mlađega kamenog doba (svakako u posljednjih 10 000 godina) nailazimo na tragove ljudskih društava koja su bila bitno obilježena religijom. Istovjetnost osobnoga, društvenoga i religioznoga života jedva da se u tomu povijesnom razdoblju može dovesti u pitanje. Mitovi, rituali, simboli i blagdani, sveta vremena i sveta mjesta regulirala su osobni i društveni život ljudi. Religija se pojavljuje kao sveobuhvatni red života koji sve prožima i sve momente života integrira u skladnu cjelinu. U tijeku povijesti taj se životni red razgranao u mnogo varijanti.

Općenita je značajka toga religijskoga životnog reda visoki stupanj humane integriranosti ili ucjeljenja svih bitnih momenata ljudskoga života (i po-

³ Usp. M. DIVKOVIC, *Latinsko-hrvatski rječnik*, Zagreb, 1980. sub voce.

⁴ Usp. N. SCHIFFERS, »Religion«, u: *Herders Theologisches Taschenlexikon*, sv. VI, Freiburg i. Br. 1973, 203-212; J. B. FUERTES BILDARRAZ, »Religio - religiosus«, u: *Commentarium pro religiosis et missionariis* 57 (1986) 316-375, latinski.

jedinca i zajednice) u skladnu cjelinu u kojoj se čovjek osjeća slobodnim i zaštićenim. Važne oblike takva života vidimo u izvještajima antropologa koji su život primitivnih naroda proučavali »na licu mjesta«. Zaustavimo se na primjeru što ga opisuje francuski antropolog Marcel Griaule koji je dugo proboravio kod afričkog plemena Dogona⁵

Čitamo li njegove izvještaje o mitovima, običajima i načinu života te o religioznosti Dogana i pokušamo li shvatiti njihov simbolički govor, otkrit ćemo oblik pred-tehničke civilizacije koji pokazuje visoku mjeru humane integriranosti. Navodimo tri područja ljudskoga života koja su u tom sklopu razvijena te u svojem međusobnom prožimanju tvore skladnu cjelinu.

1. *Čovjekova povezanost s prirodom i kozmičkim ritmom života.* Začuduje povezanost tih »primitivnih« ljudi s nebom kao sferom koja daje svjetlo, plodnost i rast biljkama, životinjama i ljudima. U tom sklopu neba i zemlje, čovjeka i prirode u svoj njezinoj raznolikosti ljudi se susreću s moćima (»duhovi«), znaju ih slušati i ophoditi se prema njima. Pritom je vidljiva čovjekova velika prisnost s prirodom na to da cijeli taj krug života, koji povezuje čovjeka i prirodu, može i dalje uspješno trajati i čovjeku osiguravati skladan i smislen život.

2. *Međusobni odnosi i društveni život.* To područje ljudskoga života prožima se s prvom sferom. Riječ je o spletu odnosa koji povezuju ljude međusobno i na temelju kojih se konstituira ljudsko društvo. Ponajprije, riječ je o odnosima između spolova, muškog i ženskog. Oni su smisleno regulirani u cjelini života bez potiskivanja i bez prenamagavanja. Sile spolnosti i plodnosti uprisutnjene su u tom društvu u simbolima koji niti potiskuju niti banaliziraju to područje života, već ga reguliraju i usmjeruju.

Tu su zatim međusobni odnosi naraštaja, djece, roditelja i starih. Djeca imaju svoje mjesto i svoj red. U obredima inicijacije postaju prisni s tajnama i dužnostima svijeta odraslih pa ulaze među njegove punopravne članove. Starije osobe imaju svoju čast i dostojanstvo kao i nezaobilaznu važnost za život zajednice kao prenosioci tradicija i učitelji življenja. Zajednički pak život organiziran je u izmjenjivanju rada i blagdana, djelovanja i slavljenja. Rad osigurava opstanak cjeline, a u kultnom se slavlju nanovo uspostavlja narušeni red cjeline.

3. *Područje transcencije, život i smrt.* Smrt se u tom sklopu ne potiskuje. Bijela maska, koja predstavlja smrt, ima odlučujuću ulogu u svim plemenskim svečanostima i obredima, i u inicijaciji i pri rađanju života te pri ispraćaju mrtvih. Po njoj je smrt prisutna u cjelini života kao nešto što tom životu bitno pripada. Po njoj su prisutni i oni kojih više nema, a nekada su bili ovdje: pokojnici. Na njih se nadovezuju nadsvjetske moći, područje svetog i božanskog, u konačnici Bog. Život ne bi bio integriran, cjelovit, kada ne bi obuhvaćao sve te momente: žive i mrtve, one koji umiru i besmrtne, imanenciju i transcenciju. Iz te smislene cjeline ljudima progovara neumrli, u ko-

⁵ M. GRIAULE, *Dieu de l'eau*, Paris 1966; usp. B. WELTE, *Zeit und Geheimnis*, Freiburg i. Br. 1975, 65-78 (»Der Gedanke des neuen Humanismus und die Dialektik von Integration und Fortschritt«) i 93-107 (»Der Kult in integrierten und fortschrittlichen Gesellschaften«); ISTI, *Die Würde des Menschen und die Religionen*, Frankfurt a. M. 1977, 22-42.

načnici božanski život. On se pojavljuje u mnoštvu likova i simbola kao i u dubokoj slutnji neprolaznog jedinstva svega raznolikog. Svoj odnos prema području božanskog ti ljudi izražavaju kultom, molitvama i žrtvama. U tom smislu sav je njihov život ispunjen religijom; ona integrira sve dimenzije i momente ljudskog života. Religija nije nešto što bi se obavljalo kao »usput«, uz mnoge druge stvari, već ono što cjelini života osigurava sklad i smisao.⁶

Ovakva visoka religiozna integriranost u tzv. primitivnim društvima ima i svoje granice: niski stupanj društvene i napose gospodarske razvijenosti, velika izloženost elementarnim nepogodama, niska životna očekivanja, ograničeni prostori slobode, organiziranost u preglednim seoskim i plemenskim zajednicama itd.

Dakako, ni ovdje nije sve potpuno i savršeno integrirano... Unatoč tome u tim zajednicama nailazimo na vrlo dojmljivu sliku životne cjeline. O toj cjelini života i njegovoj integriranosti pričaju mitovi, ona se slavi u blagdanu, ona oblikuje, određuje, i usmjerava tok ljudskoga života koji je trajno u opasnosti da potone u kaosu. U toj cjelini svaki pojedinac zna gdje mu je mjesto i što mu valja činiti. Nešto slično moglo bi se naći i u ranim visokim kulturama Grčke i Rima koje još uvijek fasciniraju. Pod tim vidikom bilo bi također vrlo instruktivno proučavanje kršćanskoga srednjeg vijeka koji, sigurno, nije tako crn kako ga neki prikazuju.

Konstatiramo dakle visok stupanj integriranosti ili ucjelovljenja svih dimenzija ljudskoga života, a ta integriranost u svojoj je srži religijska. Kako to protumačiti? Odakle ta dugotrajna postojanost i kontinuitet religijskoga simboličkog svijeta? Odakle njegova integrativna snaga?

III.

U odgovoru na ta pitanja oslonit ćemo se na tumačenje koje je u svojemu religijsko-filozofijskom opusu razvio njemački filozof i teolog Bernhard Welte.⁷ On smatra da je čovjek u samoj svojoj biti *homo religiosus*. Kao takvom njemu je od samoga iskona dan integrativni potencijal koji objedinjuje i skladno uklapa u cjelinu sva područja ljudskoga osobnog i društvenog života. Tom potencijalu pripadaju čovjekove biološke ukorijenjenosti kao i mitologemi odnosno arhaizmi izrasli iz čovjeku prirodene sposobnosti stvaranja religioznih predodžbi, simbola i misli te njihova izražavanja u mitu i ritualu. Integrativni potencijal jest čovjekova sposobnost da iz mnogih momenata i elemenata života načini smislenu cjelinu.⁸

Povijest čovječanstva pokazuje različite načine i oblike kako se taj potencijal može odjelotvoriti. Sve nepotpunosti i nesavršenosti u ostvarivanju toga potencijala bile su izazov za stvaranje potpunijih oblika ljudske kulture. Zato se u povijesti ljudskoga roda neprestano ponavlja »igra« izazova i odgovora (challenge and response) što ju je opisao Arnold Toynbe, u kojoj

⁶ Usp. vrlo instruktivnu i kritičku studiju: J. GOETZ, *L'esperienza di Dio nei primitivi*, Napoli, 1983.

⁷ Usp. B. WELTE, »Christentum und Religionen der Welt«, u: BÖCKLE-KAUFMANN-RAHNER-WELTE (izd.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, sv. 26, Freiburg i. Br. 1980, 42-53; usp. bilj. 5.

⁸ Usp. B. WELTE, *Die Würde...*, 36-42.

su mnogi narodi iskočili u prvi plan, dok su drugi ostali u sjeni.⁹ Ostvarenjem integrativnog potencijala u dijalektici izazova i odgovora moguće je osvijetliti veliku, gotovo 10 000 godina staru konstantnost društveno-religioznih pojava kao i svu raznolikost njihovih varijacija, a sve to na temelju iskonskoga religioznog integrativnog potencijala - već prema zemljopisnim i povijesnim uvjetovanostima oblikovanja određenih kultura. Pritom je moguće konstatirati ovo: integrativni potencijal siguran je u svojem temeljnom usmjerenju, ali ne u isto vrijeme i toliko siguran u sposobnosti samorealizacije i u odgovoru izazovima kroz povijest.

Čini se da su izazovi novoga vijeka, od 16. st. do danas, bili takvi da im taj konstantni oblik religijski integriranoga osobnoga i društvenog života nije u svemu mogao dati primjerene odgovore, dapače, da nije bio dorastao izazovima. Čovjekov religijski integrativni potencijal, koji je tako dugo bio svježrsna ustrojstvena snaga povijesti, kao da nije dorastao novovjekovnim iskustvima i izazovima, barem ne onoliko koliko mu je to bilo moguće u proteklim tisućljećima. No jednako tako čini se da čovjek nije do sada uspio pronaći ništa što bi moglo nadomjestiti funkciju ucjelovljenja koju je imao religijski utemeljeni integrativni potencijal: ni prirodno pravo, ni politika i demokratska društva, ni revolucije, ni nove ni stare klase u društvima, ni ljevica ni desnica nisu umijeli razviti takvu integrativnu snagu u društvu kakvu je imao spomenuti integrativni potencijal u prijašnjim društvima. Što se zapravo dogodilo u tih posljednjih nekoliko stotina godina?

Religija i društvo - to pogotovo vrijedi za naš zapadni kulturni krug - kao da su se odvojili jedno od drugoga i međusobno otuđili. Svijet je postao sve više »svjetskim« (sekularizacija i sekularizam), a religija je malo-pomalo postajala nekim posebnim i manje-više izoliranim životnim područjem.¹⁰ Čini se da A. Comte nije išao posve ukrivo rekavši da poslije duga razdoblja religije i, nakon nje, metafizike u moderno doba slijedi vijek pozitivnih znanosti.¹¹ Religija i metafizika odstupaju u pozadinu. U vodećim društvenim slojevima religija ima sve manje značenje. Kao da je počela nestajati poput onog nevažnog i nepotrebnog za taj novi svijet u nastajanju. Taj proces vjerojatno krije svoje korijene već u vremenu starogrčkog svijeta i u njegovim oblicima racionalnog prosvjetiteljstva. Kršćanstvo je pak svojom idejom relativne autonomije svega stvorenoga (sve stvorenje dano je čovjeku da on njime u slobodi gospodari) još više potaknulo kreativni polet ljudskoga duha. Ta prosvjetiteljska i stvaralačka nota ponovno se budi na novi način u renesansnom društvu, da bi se onda u prosvjetiteljstvu 18. stoljeća potpuno konsolidirala i emancipirala iz religijskoga sklopa. Svjetske razmjere taj emancipativni i sekularizacijski proces poprima u 19. i 20. stoljeću. Mnogotisućljetni kontinuitet religiozno integriranoga društva u tih posljednjih nekoliko stotina godina kao da je došao svojem kraju.

Od Galilejeva i Descartesova vremena do danas čovjek se pojavljuje u novom i specifičnom obliku autonomije i slobode. Odriješio se veza sa starim religijski integriranim svijetom i sve je više razvijao oblik sekularizirane saroo-

⁹ Usp. A. J. TOYNBEE, *Der Gang der Weltgeschichte*. Stuttgart 1949.

¹⁰ Usp. sabrane studije u: O. SCHATZ (izd.), *Hat die Religion Zukunft?*. Graz 1971, 20-100, 233-295. U. HOMMES (izd.), *Gesellschaft ohne Christentum? Zum Beitrag der Christen für die Erhaltung der Freiheit*. Düsseldorf 1947.

stojnosti. Taj revolucionarni prelazak u novo doba mogli bismo sažeto izraziti riječima C. G. Junga: »Prije nego što su ljudi naučili proizvoditi misli, one su dolazile k njima.« Čovjek više ne dopušta da mu misli dolaze, on ih počinje sam proizvoditi. Sve se više upućivao u to da svijet, život i sama sebe shvaća po mislima koje je sam konstruirao - uglavnom po uzoru na matematičko-geometrijske konstrukcije: sve što postoji može se »matematizirati«, shvaćati »more geometrico«. To bi značilo da je čovjekova spoznaja zapravo izravni odgovor na unaprijed postavljena pitanja kojima se on kao autonomni subjekt obraća svijetu i fenomenima života kao objektu. No ne radi se ovdje toliko o onome iskonskome filozofskom pitanju koje se rađa iz čuđenja nad onime što se čovjeku samo od sebe otkriva izazivajući ga na dublje otkrivanje onog, već u začetku, otkrivenog: »Što je to zapravo? Koja je bit onog što mi se, polazeći od sebe samog, pokazuje i izaziva moje mišljenje?« Novovjekovni čovjek pita drukčije: »Ako ja postupim na određeni način, zašto mi priroda odgovara baš ovako, a ne drukčije?« Poznavanje pak prirodnih zakona omogućuje čovjeku da predvidi ono što bi se pod određenim uvjetima moglo dogoditi i proizvesti određene učinke. A budući da se čini da su najzanimljiviji oni učinci koji čovjeku izgledaju najprobitačnijima, najkorisnijima ili najugodnijima, čovjek se sve više pretvara u »manipulatorsku egzistenciju« (H. Rombach): on računa i planira, a svijet, sebe i druge sve više gleda pod vidikom proračunljivosti i planiranja. Na toj je crti nastala i sve se više širi moderna racionalnost koja sve ekskluzivnije preuzima oblikovanje civilizacije, društva, čovjeka i svijeta.¹³

Sve je to, posljedično, dovelo do toga da je cjeloviti sklop glasova religiozno oblikovanoga svijeta, jednoć tako moćan i vidljiv, počeo blijedjeti i odstupati pred novim dostignućima. Zašto je tome tako? Čini se zato što proces vjerovanja, koji, prema našem mišljenju, tvori humani temelj svake religije, »ne spada u relaciju znati - činiti, karakterističnu za duhovnu konstelaciju što se predalo perspektivi tvorivosti«. ¹⁴ A upravo na relaciji znati - činiti, koja je vrlo djelotvorna u području ljudskoga rada i tehnike, čovjek prirodu i svemir sve manje doživljava kao stvorenje Božje, a sve više prostorom i materijalom u kojem može razviti svoje djelovanje. Tako čovjek u prirodi sve više susreće vlastita djela, a sebe doživljava kao svojevrsnog stvoritelja.¹⁵

Usporedno s tim, ali ne i bez veze s tim, ide i agnosticizam što se tiče spoznaje Boga u filozofiji. Prema I. Kantu, niti je moguće dokazati da Boga ima niti da ga nema. U našem pak stoljeću B. Russel izvlači zadnju konzekvenciju iz tog stava: to da Boga nema, ne može se dokazati, jednako kao što

¹¹ Usp. H. de LUBAC, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Salzburg 1950, 113-118.>

¹² Ova činjenica potvrđuje se iskustveno iz dana u dan na »vlastitoj koži«, prisutna je u sredstvima priopćavanja i čak je u jednom uskom segmentu sociološki istražena; usp. F-X. KAUFMANN, W. KERBER, P. M. ZULEHNER, *Ethos und Religion bei Führungskräften*, München 1986; usp. *Herderkorrespondenz* 40 (1986) 161-163; 41 (1987) 49.

¹³ Usp. J. RÄTZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb, 1972, 34-45.

¹⁴ J. RÄTZINGER, *Uvod...*, 44.

¹⁵ U pozadini toga stoji čitava povijest iluzije o ljudskoj svemogućnosti u njezinim najraznovrsnijim oblicima, svojevrsni »kompleks Boga« tipičan za novovjekovnog čovjeka; usp. H. E. RICHTER, *Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Reinbeck bei Hamburg 1979, napose 9-126.

se ne može dokazati da negdje između putanja planeta našega Sunčevoga sistema ne kruži i jedna engleska posuda za čaj. No suvišno je baviti se tim problemima.¹⁶ Taj oblik ravnodušnosti proizlazi iz određenih znanstvenih pozicija koje su legitimne u okviru metodologije znanstvenog istraživanja, ali koje time ne dobivaju legitimaciju da budu uzdignute na razinu svjetonazora. Znanost, doduše, treba da ide u svojem immanentnom znanstvenoistraživačkom procesu »kao da Boga nema«¹⁷ jer unutar znanstvenog procesa kao takvog nema mjesta za hipotezu »Bog«; ali kada se iz toga razvije općeniti svjetonazor (a kušnja je za to velika), onda ljudi pomalo počinju misliti da pitanje o Bogu nije nikakvo pitanje.

Svakako možemo reći da su misli i snage koje su na putu modernih, u prvome redu empirijskih znanosti ušle u oblikovanje svijeta i čovjeka, počele sažimati čovjekovu ljudskost pod vidikom jedne jedine izvrsne mogućnosti, tj. pod vidikom znanstvenoga i tehnološkog razvoja i napretka, odnosno sve veće specijaliziranosti i produktivnosti. No taj aspekt ljudskoga bića ni izdaleka ne zahvaća cjelinu svih mogućnosti, potreba i želja koje čovjek u sebi nosi. Na relaciji znati - činiti ljudi ne mogu skladno integrirati sve druge mogućnosti ljudskoga bića i voditi ih prema punom razvitku. Proces religioznog vjeronanja u kojem živi iskonski integrativni potencijal, što smo ga maločas ocrnali, ne odvija se na relaciji znati - činiti, već na relaciji stajati - razumijevati. To nije razina činjenja i tvorivosti, već razina otkrivanja i prihvaćanja smisla. A smisao nije nešto što si čovjek može priskrbiti provođenjem vlastitog znanja u djelo i na taj ga način konstituirati. »Smisao, tj. tlo na kojemu naša egzistencija kao cjelina može stajati i živjeti ne može biti učinjen, već se može samo primiti.«¹⁸ Upravo na toj razini stoji život religije i njezina integrativnog potencijala. On ne guši polet spoznaje i djelovanja koji polazi od razine znati - činiti, nego bi mu morao davati cilj i osmišljenje. Problem modernoga doba jest u tome što mu nova integracija ne polazi za rukom, a stari modeli više ne odgovaraju novim izazovima.

Unatoč, svemu tome valja nam priznati da je novi duh znanstveno-tehnološke racionalnosti donio čovjeku velike prednosti kojih se ne možemo i ne želimo odreći: porast osobne slobode i samostalnosti za razliku od prijašnje ovisnosti o silama prirode i (barem nekih) oblika društvenih odnosa, porast proizvodnje i blagostanja, smanjivanje životnih napora, olakšice u radu, porast slobodnog vremena, napredak u borbi protiv bolesti i životnih tegoba,

Usp. »Atheismus oder verborgene Religiosität?«, Ein Gespräch mit Prof. dr. Bernhard Welte, *Herderkorrespondenz* 30 (1976) 192-200. I. DEVČIĆ, »Tematizacija Boga u suvremenoj filozofiji«, *Crkva u svijetu* 21 (1986), 191-211.

¹⁷ Ovaj izraz potječe od pravnik Huga Grotiusa (*De iure belli ac pacis*, Prolegomena 11), a pojavljuje se u širem kontekstu novovjekovne ideje autonomije. Naime, nakon vjerskih ratova u 16./17. st. religija je izgubila svoju integrativnu funkciju u europskim društvima; ona je prestala biti osnovicom koja bi sve povezivala i za sve bila obvezna. Da bi se uspostavio novi društveni red i mir i tako omogućio novi suživot ljudi u promijenjenim okolnostima, religija je proglašena pojedinčevom privatnom stvari, a novu osnovicu za suživot ljudi u društvu našli su pravnici i filozofi u tzv. prirodnom pravu do kojeg se dolazi razumskim uvidom u stvarnost čovjeka i društva i koje, prema tome, svaki čovjek može razumski spoznati i razumjeti kao obavezno bez obzira na religijsku pripadnost. Zato prirodno pravo vrijedi za svakoga »etsi Deus non dare tur«, kao da Boga nema. Izraz je u kasnijim vremenima prenesen u kontekst rasprava u odnosu vjere i prirodnih znanosti...

¹⁸ J. RATZINGER, *Uvod...*, 49.

produženje vijeka ljudskoga života itd. No nemojmo zaboraviti i nedostatke: dezintegriranost ljudskoga života, omasovljavanje, poremećaji osobne i društvene ravnoteže, konzumizam na svim razinama osobnoga i društvenog života, žestoki sukobi generacija, potiskivanje bolesnih i starih na rub društva, banalizacija i neodgovornost u odnosima među spolovima, tabuiziranje smrti itd.

Religija, koja nas ovdje posebno zanima, postaje manjinskim obilježjem i pojedinačnom privatnom stvari. S Bogom i božanskim kao da se više ne računa, barem ne na razini javnog života. No ona ipak ne prestaje živjeti - unatoč svim zlogukim proricanjima smrti Boga i religije. Religiozna je životna praksa, negdje milom negdje silom, postala stvar društvene manjine koja se baš ne može pohvaliti velikim utjecajem na razvojne tokove svijeta. Čini se da se religija u svojem opstanku uopće ne može oslanjati na novovjekovni znanstveno-tehnološki mentalitet. Gledamo li unutarpovijesno, moramo konstatirati da se ona napaja iz izvora koji ne pripada svijetu znanstveno-tehnološke racionalnosti, već leži negdje dublje u čovjeku.

Indikaciju u tom smjeru dobivamo primjerice iz psihijatrijske prakse.¹⁹ U liječenju bolesnika koji za sebe kažu da su raskrstili s Bogom i religijom Jung i Frankl npr. otkrivaju tragove religioznosti koje ne bismo očekivali. »Gornja« ili »dnevna« svijest čini se da nije religiozna, ali podsvijest, čiji sadržaji analizom dolaze na svjetlost dana, pokazuje prilično intenzivne religiozne crte arhaičnog oblika s mitskim i simboličkim likovima. Pojavljuje se, dakle, doduše plahovito, svijet koji u skrivenim dubinama duše razvija jake energije koje u različitim i često bizarnim oblicima izbijaju na površinu svijesti. Ne ide li usporedno s time i pojava sekta najrazličitije provenijencije, razne okultne praktike, spiritizam kao i oživljavanje religiozne prakse barem u nekim slojevima pripadnika velikih religija današnjeg svijeta?²⁰ Kako to shvatiti i u kakvu je to odnosu prema nereligioznim ili religiozno ravnodušnim oblicima svijesti koji su također prisutni u današnjem društvu?

IV.

Freiburški filozof i teolog B. Welte pokušao je odgovoriti na to pitanje zanimljivom hipotezom koju je nastojao verificirati na nekim fenomenima što se pojavljuju u suvremenim društvima. On, naime, tvrdi²¹ da moderna kultura i društvo zapravo žive na dvjema razinama: na »gornjoj«, svjesnoj, otvorenoj pred cijelim svijetom, autonomnoj i racionalnoj razini, i na drugoj, »donjoj«, nesvjesnoj i potisnutoj razini, koja iz svoje potisnutosti razvija moćne energije pa se, nerijetko upravo eruptivno, pojavljuje u ljudskome društvu. Obje su otuđene jedna od druge; kao da nemaju ništa zajedničko

¹⁹ Usp. V. FRANKL, *Bog podsvijesti, Psihoterapija i religija*, Zagreb 1981, napose str. 44-52; ponešto drukčije usmjeren je C. G. JUNG, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, GW sv. 11, Ölten 1973.

Usp. *Fenomen sekta ili novih religioznih pokreta*, Dokumenti 82, KS, Zagreb 1986 (KS); O. BISCHOFBERGER, *Novi religiozni pokreti*, Đakovo 1986; M. GRAKALIC, »Vjerske sekte u Jugoslaviji«, u: *Danas*, br. 263-270 (1987); J. VERNETTE, »Le foisonnement des sectes«, *NRTh* 113 (1981) 641-663.

²¹ Usp. B. WELTE, *Die Würde...*, 54 sl; usp. bilj. 5.

makar pripadale istim ljudima. Iz te međusobne otuđenosti proizlaze mnoge napetosti u modernome društvu, i u pojedinaca i među grupama. »Gornji«, otvoreni i svjesni sloj kulture i društva, u pojedinaca i kod grupa, čini se vrlo uspješnim u postizanju vlastitih ciljeva što ih je fiksirala znanstveno-tehnološka racionalnost, ali je u isto vrijeme mučen napetostima, deficitom smisla i novim tabuima. Na toj se razini religija pojavljuje kao rijetka iznimka i djeluje poput nekog eratičnog bloka. »Donja«, potisnuta i zato nesvjesna razina kulture i društva, u pojedinaca i kod grupa, bitno je religiozno obilježena, zapravo prožeta religijom, tako da je tu religija jedno s obuhvatnim sklopom reda i iskonskim razumijevanjem svijeta. Iz tog »praskvijeta« dižu se katkada signali prema površini »gornje« svijesti. Oni tu djeluju pomalo strano, ali ipak značajno.

Prema toj hipotezi, ono što se događa u kulturi i društvu našega, zapadnog tipa, ne odvija se samo na jednoj razini, kako bi se to simplicistički moglo misliti. Naprotiv, tu se na čudnovat način prožimaju različite razine i svjetovi. Na čemu možemo verificirati tu hipotezu?

U suvremenoj kulturi i društvima našega zapadnoga kulturnog kruga ima pojava koje potvrđuju iznesenu hipotezu, štoviše, čini se da one samo s pomoću nje mogu obuhvatnije i dublje objasniti. Radi se o svojevrsnim signalima primarne i iskonske religiozne svijesti koja, doduše potisnuta, ipak dalje živi usred našega visokoorganiziranog i racionalnog, ali u biti sekundarnog svijeta. U tim signalima možemo razabrati dvije osnovne dominante: prva je obilježena religiozno, a druga djeluje sasvim sekularizirano, ali, poblizje gledana, ona pokazuje religijsku ukorijenjenost.²²

Prva pojava koja govori u prilog iznesene hipoteze jest činjenica da religija i dalje opstoji makar imala status manjine. To vrijedi također za ona društva i sisteme koji su religiju planski potiskivali i, štoviše, oslobođenje od religije shvaćali kao prvi korak u cjelovitom čovjekovu oslobođenju.²³

Premda sve to nije ostalo bez posljedica za religiju i za njezinu predaju novim naraštajima, ona ipak i dalje opstoji; štoviše, pojavljuju se i tzv. nove religije i kultovi.²⁴ Odakle taj otpor i obnoviteljska snaga religije, pa bila ona i »ostatak Izraela«, nakon dugotrajnoga protureligijskog prosvjeđivanja i indiferentizma? Nije li to prije svega izraz primarne, religijski obilježene ljudske naravi i kulture koja uvijek nanovo i u nepredvidivim oblicima izbija na

²² Usp. »Atheismus oder verborgene Religiosität?«, 193 si. H. LASIĆ, »Religija ne iščezava, ona se mijenja«, *CuS* 16 (1981) 245-265.

²³ Možda bi trebalo dublje promisliti međusobnu egzistencijalnu ovisnost vjere i nevjere, a ne samo njihova suprotstavljanja: »Sa samopouzdanjem vjere lomi se i samopouzdanje nevjere. U suprotnosti sa svijetom prosvjetiteljskog ateizma, zaštićenog prijaznom i ugodnom prirodom, doimlje se bezbožni svijet današnjice poput nekog deprimirajućeg, vječnog kaosa. Kao da je iz njega nestao svaki smisao, svako usmjerenje, orijentacija i ustrojstvena suvislost... Otkako je prije stotinjak godina Nietzsche navijestio smrt Božju, jedva da ima vedrih ateista... Odsutnost Boga postaje kronično otvorenom ranom europskog duha makar ona bila zaboravljena upotrebom različitih opojnih sredstava. Propast kršćanstva, koju je prosvjetiteljstvo radosno očekivalo, pokazala se, u onoj mjeri u kojoj je do nje došlo, gotovo istodobno i kao propast prosvjetiteljstva. Novi i sjajni poredak antropocentrizma, koji je imao biti uspostavljen na mjestu srušenog Boga, nikada nije došao«, L. KOLAKOWSKI, »Die Sorge um Gott in userem scheinbar gottlosen Zeitalter«, u: H. RÖSSNER (izd.). *Der nahe und der ferne Gott*, Berlin 1981, 10; M. ŠKVORC, *Vjera i nevjera*, FTI, Zagreb 1981.

²⁴ Usp. E. BENZ, »Die Säkularisierung des Christentums und die 'neuen Religionen'«, u: O. SCHATZ (izd.). *Hat Religion Zukunft?*, 233-254; bilj. 20.

površinu modernoga svijeta? Jedva da je to rezultat kriza koje potresaju moderna društva; prije će biti tako da krize pospješuju izranjanje onoga potisnutog što ima životnu važnost za čovjeka bez obzira na to koliko se sve to uklapalo u moderni mentalitet ili ne. Pogledamo li odatle na Crkvu, možemo reći da je ona po samomu svojem postojanju veliki znak i signal onoga potisnutoga primarnoga religijskog svijeta usred današnjeg svijeta koji je, barem tendencijski, uređen i vođen znanstvenom racionalnošću kao svjetonazorom.

Idući fenomen jest pučka pobožnost koja se sve više pojavljuje i živi nekako na rubu civilizacije. Nerijetko i velike »oficijelne« religije imaju muke da integriraju sve oblike pučke pobožnosti. Teškoće nastaju pogotovo onda kada početni impulsi dolaze od tzv. privatnih objava: ukazanja, vizija, audicija itd. Različiti oblici pučke pobožnosti (hodočašća, procesije...) uspiju integrirati i one koji imaju svoju ustaljenu religioznu praksu, a i one koji uglavnom stoje »na rubu« življene religioznosti. Bez razlike koliko se tu radi- lo o autentičnoj religioznosti, o religioznom pomodarstvu ili žedi za izvanrednim »iskustvima«, zanimljivo je konstatirati da se pučka pobožnost redovito pojavljuje ondje gdje naša moderna znanstveno i tehnološki usmjerena civilizacija pokazuje »rupe« za elementarna ljudska iskustva.²⁵

B. Welte upozorava, dalje, na različite govorne obrasce koji su, materijalno gledano, religiozni, ali su u svojoj upotrebi uglavnom izgubili religiozno obilježje. Oni se pojavljuju i u religioznih i u nereligioznih ili indiferentnih ljudi, i to u onim prilikama kada je »normalna« svakidašnja svijest u svojem toku kao za trenutak prekinuta pa je, npr. zbog šoka, ostala bez riječi. Uzvici kao »Bože!«, »Nebesa!«, »Isuse!« itd. kao da sami od sebe dolaze čovjeku na usta. Radi li se tu samo o mrtvim ostacima potonule religioznosti? No zašto baš ostaju ti oblici između mnogih drugih mogućih te nadživljavaju kulturne i tradicijske lomove? Ti i slični obrasci pojavljuju se, doduše, u šoku i situacijama u kojima je ljudska moć nemoćna, pa bi se moglo reći da imaju ulogu čepa: Bog-čep. Ali ako ih gledamo u sklopu drugih sličnih znakova, onda će se i tu raditi o svjedočenju ljudske duše koja je po naravi religiozna.²⁶

Još nam valja upozoriti na neke oblike ponašanja koji kao da nemaju nikakve veze s religijom. I oni se pojavljuju onda kada naša znanstvena racionalnost stoji na svojim granicama. Uzmimo primjerice fenomen djetetova rođenja. O tome moderna znanost o čovjeku može reći svu silu zanimljivih, korisnih i lijepih stvari. No kada se pojavi novi čovjek, onda je to za ljude, pogotovo za one koji su mu darovali život, duboko neizrecivo iskustvo tajne. Šutnja, čuđenje, zahvalnost, radost, čestitanja, dobre želje, pokloni - sve to toliko lijepo i ljudsko nema veze sa znanstvenim promatranjem do-

²⁵ Usp. B. WELTE, *Die Würde...*, 64 si; M. MALINSKI, »Weltliche und religiöse Feŕsto«, u: H. VORGRIMMLER (izd), *Wagnis der Theologie*, Freiburg i. Br. 1979, 537-552; J. JUKIĆ, »Krizna slavljenja svetoga. Blagdani u pučkoj religiji«, *Obn. život* 41 (1986), 1923-145.

²⁶ O tome je pisao već Tertulijan u svojem djelu *De testimonio animae*, CSEL XX, 134-143. - Pod tim bi vidikom bilo zanimljivo analizirati fenomen psovke i u vjernika i u onih koji ne vjeruju. Taj »negativni« oblik religioznosti krije u sebi čitavu antropologiju sui generis; usp. S. WYSS, *Fluchen. Ohnmächtige und mächtige Rede der Ohnmacht. Ein philosophischetheologischer Essay zu einer Blütenlesse*, Fribourg 1984; *Orientierung* 48 (1984) 105-216.

gađaja rođenja. Čemu sve to? Vjeruju li ljudi da će svojim dobrim željama i darovima utjecati na novorođenčev životni put? Može se očekivati negativni odgovor. A ipak ljudi si i dalje neumorno čestitaju i kažu da se to pristoji. Možda bi jedan pogled na samo događanje odnosno ritual čestitanja mogao otkriti njegov dublji smisao. Kada si ljudi čestitaju i izražavaju dobre želje, onda oni u trenutku kada to čine svakako vjeruju da to ima smisla činiti. No optativ u kojem se izriče čestitka i dobra želja pokazuje da se njezino ostvarenje ne temelji na moći onoga koji je izriče ni na moći onoga koji prima čestitku. Kao da onaj koji čestita vjeruje da je u vezi s nekim moćima koje nadilaze znanstveno-tehnološki svijet koje mogu darovati sreću i u tom smjeru voditi novi život. Ne pokazuje li samo čovjekovo ponašanje u toj situaciji, kao i upotreba riječi, simbola i gesta, neku anonimnu povezanost s primarnim ali potisnutim svijetom onog religioznog? Nisu li sve te dobre želje što ih izričemo prilikom rođendana, imendana, Nove godine i drugih blagdana zapravo preobučene molitve - mislili mi na to ili ne? Ne zazivamo li mi pritom zapravo transcendentnu tajnu od koje dolazi sve dobro: Boga? Želeći si dobro jutro, dobar dan, dobru večer, laku noć, sretan rođendan i imendan, ne kažemo li mi zapravo neka nam On sve to podari budući da sve to ipak u konačnici izmiče našoj kompetenciji i moći?

Nešto slično zapaža se kada su ljudi suočeni sa smrću drugih ljudi. I tu prestaju kompetencije znanosti i tehnologije. Znanstveno gledano, mrtav je čovjek biološki sustav u raspadanju. No upravo se tu nezaustavljivo pojavljuje nešto iskonsko religiozno u čovjeku. Smrt, naime, u čovjeku koji dalje živi izaziva ritualno ponašanje. U toj se prilici ozračje svečanosti uočava u odijevanju, ponašanju i govoru. Na sprovodima ljudi običavaju tvoriti plahe grupice; pronalaze gotovo ritualne izražaje sućuti. Slave pokojnika pričajući o njegovu životu brižno izostavljajući ono manje lijepo. De mortuis nil nisi bene. Osjećaju potrebu za ukrašavanjem lijesa i groba. Donose cvijeće, simbol života koji se obnavlja. A čemu sve to? Svakako, izraz poštovanja prema pokojniku i njegovoj obitelji; no to će također biti izraz strahopoštovanja pred višom neizmjernom moći koja se očituje u smrti. Ona je bezuvjetna i neumoljiva. Pričanje pokojnikove životne povijesti - nije li to više negoli puka komemoracija bivšeg čovjeka? Ne radi li se tu zapravo o skrivenoj vjeri da neka viša moć upotpunjuje taj dovršeni život pa ga uzdiže u područje nedodirivoga? Ne govori li cvijeće na lijesu da je taj čovjek baš u smrti živ i da cvate, doduše, ne za naše oči, ali zato u višem, nama nedostupnom i tajnom redu života? Čini se da upravo taj ritual prilikom smrti i ukopa proizlazi iz skrivenoga integrativnog potencijala tipičnog za ono iskonsko religiozno u čovjeku što mu na svoj način progovara kroz smrt i »izaziva« onaj oblik ponašanja koji nema ništa zajedničko s uobičajenim stavovima i držanjima znanstveno-tehničkoga mentaliteta. Tu se pojavljuje nešto iskonsko u čovjeku što ostaje unatoč svim kulturnim i povijesnim promjenama. Radi se zapravo o ritualiziranim tragovima transcencije i Transcendentnog u ljudskome životu, koji su neizbrisivi, a u sklopu znanstveno-tehničke racionalnosti, koja u prosječnoj svijesti naših suvremenika živi kao svjetonazor, oni nisu izbrisa-

²⁷ Usp. B. WELTE, *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, Freiburg i. Br. 1982, 251-259 («Zeit und Gebet»); ISTI, *Die Würde...*, 67-72.

ni niti »znanstveno protumačeni« i stavljani ad acta, nego samo potisnuti te i dalje žive u dubinskim slojevima ljudske duše.

Ti i drugi znanstveno-tehnološki neobjašnjivi fenomeni svakodnevice u modernome društvu²⁸ pripadaju izvorno religioznome svijetu koji se duboko razlikuje od našega tehnološki visoko-razvijenog i racionalno uređenoga sekulariziranog svijeta. Taj »drugi svijet« izgleda nerazoriv pa se uvijek iznova pojavljuje i pobuđuje pozornost. Čak i da uspijemo riješiti sve naše znanstvene, tehnološke, ekonomske i političke probleme, jedva da bismo time dotaknuli pitanja dubljega smisla čovjekova života. Time, dakako, nije dokazano da Bog postoji i da čovjek mora u nj vjerovati; to i nije svrha ovih razmišljanja. Želimo samo upozoriti na osebujno mjesto religije u našim modernim društvima te na iskonske ali potisnute mogućnosti integracije svih dimenzija ljudskoga života u skladnu cjelinu. Želimo li ne samo očuvati nego i dalje njegovati i razvijati čovjekovo dostojanstvo te izgrađivati društvo po mjeri ljudskog dostojanstva, onda moramo ići za cjelovljenjem nosivih načela našega, modernog svijeta s onim iskonskim religioznim integrativnim potencijalom. Imamo neodgodivu povijesnu zadaću da pronađemo putove i oblike povezivanja velikih integrativnih snaga i tokova onoga iskonskoga ljudskog i religioznosti koja pripada samoj njegovoj biti s najboljim snagama novovjekovne racionalnosti i tehnologije koje su se toliko otuđile od onoga iskonskog svijeta pa se čini da jedno isključuje drugo.²⁹

V.

Time je naznačena jedna od osnovnih perspektiva religije danas u kojoj se također izražava odgovornost religije za svijet današnice i sutrašnjice. Naime, ne bi li načela i uspjesi našega, sekundarnog svijeta morali biti integrirani, korigirani i prožeti onim integrativnim potencijalom koji je bio odlučujući za tisućljeća ljudske povijesti i koji je u svojoj biti religijski? Ne radi se o oživljavanju mrtvaca nego o posvješćivanju i reaktiviranju postojećeg i prisutnog, ali potisnutog potencijala u korist novoga, integriranijeg i humanijeg ljudskog društva.³⁰

Dakako, valja nam uočiti specifični položaj religija u današnjem svijetu, a poglavito kršćana. One žive u »prostoru razlike« između primarnoga, religijskog svijeta i kulture u kojima su ukorijenjene i što ih one same zastupaju, i velikoga, sekundarnog sekulariziranog i znanstvenom racionalnošću prožetog svijeta i kulture, koji čine njihov sadašnji životni prostor. Život religija u »prostoru razlike« prožet je danas napetostima i lomovima s tradicijom, su-

²⁸ T. IVANČIĆ, »Potreba transcencije suvremena čovjeka«, *Bogosl. smotra* 80 (1980), 243-265.

²⁹ Usp. s tim u vezi osebujne pokušaje u F. CAPRA, *Der kosmische Reigen* (= The Tao of Physics, 1975), Bern - München - Wien, 1985; ISTL, *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild* (= The Turning Point) Bern itd., 1983; C. F. von WEIZSÄCKER, *Der Garten des Menschlichen*, München, 1977; u tim pokušajima prirodoznanstveni način mišljenja i religiozno iskustvo susreću se na način koji je bio gotovo nezamisliv npr. prije pola stoljeća. Usp. Također H. von DITFURTH, *Wir sind nicht nur von dieser Erde. Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen*, Hamburg 1981.

* B. WELTE, *Die Würde...*, 78-104.

kobima između oprečnih tendencija i nesigurnim traženjem novih putova. U kršćanstvu pak taj se »prostor razlike« specificira posebnošću tipičnom za naše vrijeme: riječ je o razlici između ograničenog, manjinskog i često izvana skućenog položaja Crkve u modernom svijetu i njezina univerzalnog poslanja i zadaće naviještanja Evanđelja u modernome društvu. I to je plodno tlo za razne unutrašnje i vanjske napetosti...

Ovdje i sada nije riječ o kritici, koliko god ona bila potrebna, nego o nekim perspektivama koje se otvaraju pred religijom, u našem kulturnom krugu pred kršćanstvom odnosno pred Crkvom, i koje su dostupne religijsko-filozofskom pogledu.

Prva i osnovna zadaća, a onda i perspektiva religije jest u tome da ustrajno hrani i razvija čovjekovu prirodenu ontološku sastavnicu »sposobnosti Boga« (homo capax Dei), bez obzira na vrijeme, prostor i kulturu. Svaka religija tu najprije treba da prihvati svoj eventualni manjinski status u društvu kao i relativno mali utjecaj na javni i društveno-politički život konkretnog društva u kojem živi. U tim granicama treba razvijati hrabrost vjernosti vlastitoj biti i poslanju, dakako, bez fanatizma: ostati pri svojem poslanju. Imamo li u vidu naše kršćanstvo, onda nam valja reći da je njegova zadaća u tome da čini ljude dostojnima Boga i da ih vodi k njemu. To vođenje ljudi k Bogu i k punomu Božjem spasenju u sebi bitno uključuje ljubav prema čovjeku i njegovanje sveobuhvatnog dostojanstva svake ljudske osobe zasebno i u zajednici. A čovjekovo se dostojanstvo očituje prije svega u skladnom i integriranom razvoju svih momenata i dimenzija njegova bića u smjeru samonadilaženja ili autotranscendencije čovjeka prema Bogu.

Poblje gledano (u našoj perspektivi), kršćanstvo mora prihvatiti današnji svijet i u ostvarivanju svojega specifičnog poslanja svjedočiti i zastupati onaj primarni integrirani religijski svijet bez kojeg nema punog i ljudski dostojnog života. Upravo zato što religija na trenutke djeluje tuđe i stranja u tom, novom svijetu, ona upozorava na ono što je potisnuto u modernoj svijesti.³² Zbog toga ona ne treba da ponavlja ono što ionako svi drugi i bez nje govore. Snagom svoje opstojnosti, makar ona bila i manjinska, po oblicima svojega života ona govori o onome što drugi prešućuju i što ne vide ili ne žele vidjeti, a za čime u dubini duše ipak čeznu. U svojim simbolima i ritualima religija može biti živi svjedok integriranoga ljudskog života u kojem nema mjesta tabuiziranju i banaliziranju njegovih bitnih sastavnica.³³ Zajednice vjernika pozvane su da razviju u današnje vrijeme integrirane oblike života usred visoko diferenciranog i na polju znanosti i tehnike produktivnoga i uspješnog modernog svijeta. S tim u vezi posebnu bi zadaću imale redovničke

³¹ Usp. u jednoj drugoj perspektivi V. BAJSIĆ, »Jež na autoputu ili tradicija kao problem«, u: ISTI, *Na rubovima Crkve i civilizacije*, Zagreb, 1972, 7-18; ISTI, *Strah za granicu*. Zagreb 1980, 106-109.

³² Radi se o zbilji koju fenomenologija i filozofija religije nastoji izraziti pojmom svetoga. »Spoznaja zbiljskog i smislenog svijeta najintimnije je povezana s otkrićem svetoga. Jer po iskustvu svetoga ljudski je duh spoznao razliku između onoga što se otkriva kao zbiljsko, moćno, značajno i smisleno, i njegove suprotnosti - kaotičnog i opasnog toka stvari, njihova slučajnog i besmislenog pojavljivanja i propadanja... 'Sveto' jest, dakle, element strukture svijesti, a ne stadij u povijesti te svijesti... Biti ili, bolje, postati čovjekom znači biti 'religiozan'.« Tako je napisao najveći današnji poznavalac religijske povijesti čovječanstva M. ELIADE u *Geschichte der religiösen Ideen I*, Freiburg i. Br. 1978, 7.

³³ S obzirom na Crkvu usp. B. WELTE, *Die Würde....* 84-86.

zajednice jer one ostvaruju posebne modele i stilove života iz tipično religioznog nadahnuća. Samim svojim autentičnim opstojanjem oni će podsjećati društvo da postoji iskonskiji i integriraniji oblik života koji u svakom čovjeku čeka da bude oslobođen iz potisnutosti i da se u slobodi razraste.³⁴

Religija mora, dalje, ljudima vraćati pozornost na jednostranosti moderne civilizacije i držati čovjeka otvorenim za dimenziju tajne i transcencije u njegovu životu. Religija može ljudima pomoći da vide i u novom svjetlu dožive vlastiti svijet onakav kakav on doista jest, tj. da budu u strahopoštovanju prisni s rođenjem života i sa smrću, sa svijetom ljubavi, spolnosti i braka, s mijenom generacija i njihovom povezanošću i konfliktima, s čežnjom mladih za slobodom i nezavisnošću, za živom povezanošću i pravim bratstvom, s teškoćama i usamljenošću starih ljudi. Ona će učiti čovjeka da život i vrijeme prima kao dar i da u temeljnim iskustvima vlastita života zna otkrivati Božje tragove te život i njegove fenomene »čitati« u svjetlu čovjekove autotranscencije (samonadilaženja) prema Bogu. S tim u vezi religija će također imati svoju ideološko-kritičku funkciju naspram svih vrsta ideologija (bez obzira na to bile one desne ili lijeve, religijski kamuflirane ili prosvjetiteljski protureligiozne ili nereligiozne) ukoliko, naime, idu za apsolutizacijom konačnog i imanentnog te nameću čovjeku okvire koji mu nikako nisu po mjeri.

Premda možda osjeća da je moderni svijet nije shvatio, religija ga zato neće držati lošim i susretati ga s nepovjerenjem. Gora od svake protureligiozne propagande jest duhovna emigracija religioznih ljudi iz vlastita vremena; valja, naime, uvijek pokazivati da religija u svakom vremenu ima mnogo toga reći o čemu drugi šute. Njezin će stav, dakle, biti dijaloški: nastojat će pokazati da nasuprot prosvjetiteljstvu znanosti i napretku tehnologije postoje i drugi, još izvorniji oblici razumijevanja svijeta i čovjeka. S tim u vezi ona će pozivati na svojevrsnu askezu koja je potrebna našem potrošačkom svijetu. Taj življeni poziv na samoograničenje u svemu onome što je tehnološki moguće postići, ali nije humano jer prijeti čovjeku i njegovoj okolini, samo naznačuje široku problematiku odnosa etike i religije, problematiku koju nam valja uvijek iznova promišljati. Želi li religija, tj. religiozni ljudi, u svemu tome reći svoju riječ, a pozvana je na to po svojem poslanju za čovjeka, ona mora nužno poznavati sve složene društvene i ekonomske procese današnjice. Samo tako njezina će riječ biti kompetentna i vjerodostojna. Tako će religija pomoći modernom svijetu na putu veće i dublje integracije svih dimenzija ljudskoga i u otkrivanju smisla humanih ciljeva u čiju službu valja staviti velike tehnološke mogućnosti današnjice koje su se razvile zahvaljujući znanstvenoj racionalnosti novoga vijeka. Dakako, religija (u našem slučaju kršćanstvo) morat će biti pažljiva u provođenju tzv. *aggiornamenta* (posadašnjivanja poruke); riječ je o najtradi-

³⁴ To ne znači da svi ljudi moraju postati redovnici! Radi se o tome da zajednice »religiozne elite« neprestano upozoravaju suvremenike na dimenzije, mogućnosti i vrednote isključivo religiozno nadahnutoga ljudskog života; Usp. teološki esej J. Hollensteina u: J. HOLLENSTEIN, T. LAUKO, *Zgovorna tišina*, Kartuzija Pleterje, 1986, 7-11 (»Biblični nastavki redovnoga življenja«), 61-84 (»Kartuzijanska duhovnost«); P. M. ZULEHNER, *Zbiljski vjerovati. Kultura življenja po Evanđelju*, Đakovo 1984, napose str. 73-93 (»Proročki način života«).

cionalnijoj zadaći svake religije u njezinu povijesnom hodu. Valja joj graditi mostove od svijeta do svijeta, od kulture do kulture, tražiti zajednički jezik u kojem će se moći izraziti poruka o Tajni, o Bogu i njegovoj objavi, ali tako da to može razumjeti svaki suvremenik dobre volje. To ne bi smjelo biti nemoguće jer moderni oblici civilizacije ipak nisu hermetički zatvoreni za poruku religije i jer također pod plaštem modernosti još uvijek (potisnut) živi iskonski integrativni potencijal koji uvijek iznova probija na površinu, pa makar to bilo i na eruptivni i prividno iracionalni način. Čovjek, pa i čovjek naših dana, ne može tek tako raskrstiti s Adamom za kojeg Biblija veli da je došao iz raja i da je ondje razgovarao s Bogom. Čini se da taj Adam i dalje živi u čovjeku koji misli da je raskrstio s Bogom i religijom; no jednako se tako čini da Bog još nije raskrstio s njime!

Uza svu brigu za ljudskost ljudskog društva religija mora neumorno podsjećati čovjeka na to da je ispunjenje povijesti u Božjoj ruci te da u konačnici zadnju riječ ima Bog. I budući da mi ljudi nikada nećemo biti gotovi s rješavanjem naših problema i budući da se uvijek pojavljuju novi zadaci, religija će živo podsjećati svakog čovjeka, a napose one koji u svojim rukama drže poluge i kotače vlasti, da ono dobro za koje vjeruju da ga posjeduju i za koje se moraju brinuti ne smiju pretočiti u »diktaturu dobra« gdje sve ima biti skrojeno po »mojoj/našoj« uniformnoj mjeri. Religija će, dakle, neumorno štiti slobodu i pomagati u stvaranju reda slobode.³⁵

»Ljudi od različitih religija očekuju odgovor o skrivenim zagonetkama ljudske egzistencije koje, kao nekada tako i danas, duboko uzbuđuju ljudska srca: što je čovjek, što je smisao i cilj našega života, što je dobro, a što grijeh, odakle boli i zašto, koji put vodi do istinske sreće, što je smrt, sud i nagrada nakon smrti, što je, napokon, onaj konačni i neizrecivi misterij koji obuhvaća našu egzistenciju i odakle smo došli i kamo idemo?« (NA 1). U odgovorima na ta pitanja, pred kojima svaka ideologija ostaje nijema, leže perspektive religije, perspektive koje u konačnici nadilaze razinu filozofijskog umovanja o religiji i upućuju na teologiju. I tu valja reći: zadnju riječ ima Bog. Naše ljudske riječi i djela jesu i ostaju pretposljednje, ali zato ne nevažne. Mi ih moramo tražiti, izgovarati i ostvarivati i tako kroza svu veličinu i zablude povijesti ići u susret zadnjoj riječi Riječi.

RELIGION - IHRE INTEGRATIVE KRAFT UND IHRE PERSPEKTIVEN

Zusammenfassung

Religion meint eine ganz bestimmte Daseinsweise des Menschen, in der sich der Mensch vom Göttlichen oder von Goot angerufen und bestimmt weiß und worauf er seinerseits eingeht. Somit zeigt sich die religiöse Existenz als Entwurf-im-Dialog, als ein lebendigs Geschehen der Religion (*religio* von relegere-religari-ree-ligere). Bis in die Neuzeit hinein hat die Religion das maßgebende Bild des integrierten menschlichen Lebens wesentlich mitbestimmt. Aber seit dem Aufbruch der Neuzeit zeigt sich das integrative Potenzial der Religion als zu schwach, um allen Herausforderungen des modernen Lebens standzuhalten. Religion scheint im Schwunde zu sein. Es gibt aber Anzeichen, die es vermuten lassen, daß Religion in tiefen Schichten des kollektiven und individuellen Bewußtseins verdrängt weiterlebt und sich in unserem säkularistischen Zeitalter unter merkwürdigen Gestalten meldet. Daraus erwächst eine wichtige Aufgabe: es sollen die Wege gesucht werden, auf denen Erfolge und Mißerfolge unserer modernen Zivilisation mit dem ursprünglichen religiös bestimmten integrativen Potenzial des Menschen miteinander vermittelt werden. Hier tut sich für die religiöse Existenz ein unbegrenzter Raum von Möglichkeiten des Denkens und Handelns auf. So wird sowohl aggiornamento vollzogen (die traditionellste Aufgabe jeder Religion!), als auch Atheismus und Indifferentismus als verdrängte Religion erwiesen.