

Esad Ćimić

PODRIJETLO RAVNODUŠNOSTI PREMA RELIGIJI I/ILI PREMA ATEIZMU

Ali život je neophodan duhu, jer
njegova istina nije ništa ako ne
može da živi.

K. G. Jung

I.

„Ono, međutim, što treba da privuče našu pozornost jeste da se mladi s obzirom na religiju (i ateizam) grupiraju u tri podjednake skupine: religiozni, ateisti i indiferentni. Napomenimo i to daje naša pedagoška teorija i praksa isuviše pažnje posvetila religioznim (zbog brige što njihov broj nedovoljno opada) i ateistima (zbog brige što njihov broj nedovoljno raste), dok je kategorija indiferentnih gotovo potpuno zanemarena (oni su tretirani kao — otpisani). Da je 'povratak' otpisanih (indiferentnih) veoma aktualan, to može ilustrirati podatak da se među njima regrutira najveći broj onih koji su 'junaci' kriminalističkih pothvata, skloni raznim deliktima, asocijalnom ponašanju, totalnoj neodgovornosti i slično. Za njihovu pojavu i njen opseg ne možemo kriviti nikog drugog nego sami sebe, naše društvo. Njihova indiferentnost, anemično ponašanje, čak stanovita tupost, izrastaju na našoj indiferentnosti prema njima i socijalnim uvjetima koji ih reproduciraju" (*Drama ateizacije*, 207).

Područje vrijednosti pojavljuje se kao izazov za testiranje porijekla čovjekove (ne)ravnodušnosti u bogatoj skali njegovog potencijalnoga duhovnog aktiviteta. Zato ću upravo u tom ozračju pokušati da, u obliku skice, pružim teorijski osnov razmatranja fenomena ravnodušnosti prema religiji i/ili prema ateizmu.

Problem odnosa *vrijednosnog* i *stvarnosnog* traje kroz cijelu povijest ljudske misli: nema značajnijeg mislioca koji se mogao oduprijeti obavezi i vlastitoj potrebi da se ne iskaže u tom području.

Za Platona je pravi svijet, *svijet ideja*, a prividni, prolazni, nepravi je — *empirijski svijet*. Duša dolazi iz svijeta ideja, privremeno boravi u tamnici (tijelo) i nakon tjelesne smrti — ona se oslobađa i vraća u svijet ideja. To je, u neku ruku, pojmovni prijevod mitološke predodžbe. Svijet ideja, ideala ono je što pokreće vrijeme — dakle, vrijednosno, odnosno *princip aktivnosti*. Taj svijet je *uman* (logičan), *dobar* (etičan) i *lijep* (estetičan). Na djelu je trijadni oblik: dolazi iz *identiteta*, pretače se u *razliku* (protivrječnost) i vraća se u — *identitet*. To je Platonov način prevladavanja odnosa vrijednosti i stvarnosti. Dopušteno je da ga ukratko iskažemo ovako:

moguće je mijenjati svijet preko ideja, tj. ozbiljenjem ideje (pravednosti) u idealnoj državi.

Za Hegela je umnost temeljna zbiljnost, a Marx hoće da stvarnost učini *umnom*. Nasuprot *logosu apstraktnog uma*, on uspostavlja *logos stvarne povijesti*.

Mladohegelovci misle da je svijetu dovoljno ukazati na *prave* ideje da bi on bio idealan, dok Marx tvrdi upravo suprotno: ideje, doduše, mogu biti *materijalna sila*, ali samo one koje su *teorijski rezime* povijesnog iskustva čovječanstva ili čovječanstvo sublimirano u iskustvu teorije. Marx, jednostavno, hoće da život svijeta bude *uman*. On iznova istrajava na crti utvrđivanja razlike između vrijednog i bezvrijednog u svijetu, što se svodi na kritičko odnošenje prema svijetu. „Mi ne izmišljamo principe svijetu... Tu je istina, pred njom na koljena...” (Marx). Sav je Marxov napor usmjeren na ukidanje razlike između *vrijednosnog* i *stvarnosnog*, odnosno na to da ono što je vrijednosno ili umno postane stvarno. Marx ne misli da se promjenom ideja mijenja svijet u njegovim *bitnim* aspektima: ideje su promjenljive, jer je i svijet promjenljiv. Valja, drugim riječima, *stvarno stanje* svijeta dovoditi do svijesti svijeta prepoznavajući *stvarno gibanje povijesti*, čiji je kriterij *humanizacija* svijeta: da *dobrota* ne bude samo ideal kojem treba težiti nego da dobar bude stvarni život, odnosno da iščezne razlika između vrijednosti i stvarnosti — dobrote i zlobe, ljepote i ružnoće, pravde i nepravde, svetosti i profanosti... *Dovesti do svijesti svijeta ono što je već u njemu*, a ne samo *izmišljati što da se radi* — znači bitno sudjelovati u građenju povijesti svijeta, odnosno *humanizaciji* ili, religijski, *divinizaciji* (otuđeni izraz za humanizam). Bilo koje stanje *trenutno* ili *prostorno parcijalno* koje hoće da zamijeni *univerzalno* odudara od Marxa: čovjek se odnosi prema čovjeku kao čovjek, a ne kao kmet, feudalac, radnik, kapitalist, ateist, vjernik...

Nove vrednote proizlaze iz stvarnosti koja je složenica pozitivnih i negativnih aspekata. Mislilac u životnoj realnosti uočava pravu razliku između umnosti i bezumnosti i pomaže da se svijet djelatnom akcijom otarasi svoje bezumnosti. Marx, primjerice, otkriva bezumlje kapitalističkog svijeta i stvara umni svijet *povijesnog humanizma*. Njegovo duhovno čulo upravljeno je k razlici između utjelovljenog *dobra* i *zla* u zbilji, pa je on sav zaokupljen nastojanjem da bezumnom ili neumnom svijetu oduzme bezumnost, kako bi on, napokon, postao *uman*. Njegova povijesno djelatna misao destruirá socijalne situacije u kojima se čovjek lišava smisla življenja. Sklonost traženju i ispitivanju često je srazmjerna odbacivanju bilo kakve intelektualne lojalnosti. Slutnja alternativa moguća je pod uvjetom uronjenosti u zbilju koju čovjek, otčitatavajući je, iznova nadilazi: kad god što osporava, marksist uvijek ima što i da podrži.

Marxova potreba za *samotranscendiranjem*, po meni, ima i svoj duhovni sloj, jer je čovjek primarno društveno, ali i duhovno biće. Filozofsko^antropološki njegova vizija čovjeka jednako je otvorena i gipka pa ona i religiji i ateizmu „prilazi” kao fenomenima podložnim povijesnim mijenama različitog opsega, intenziteta i duhovne artikulacije. Ljudska situacija svagda je specifično povijesno obojena. Zato je i u marksističkom ozračju osnovano pretpostaviti da postoje konstitutivni elementi ljudske situacije koji se mogu tretirati bitnim, trajnim, univerzalnim, ali se oni u određenom kulturno-povijesnom kontekstu svagda osobno prelamaju, doživljavaju, iskazuju.

Ako *introvertiranost* vodi u povučенost, tihost, kontemplaciju kao samosvrhu, a *ekstravertiranost*, odvođeći od ovog, zanemaruje esencijalno, subjektivno, osobeno, duhovno — onda se, nedvojbeno, marksizam uspješno opire i jednom i drugom isku-

šenju. Po njemu, ne postoji nepromjenljiva supstancija, pa i otuđenje nije nešto strukturalno, shvaćeno kao refleksija čovjekove egzistencijalne strukture, nego je ono, nadalje, socijalno—povijesna činjenica. U tom viđenju religija je, kao čovjekova afirmacija preko *otuđujućeg posrednika*, samoalijencija. To je utoliko ukoliko je prenošenje čovjekovih vlastitih snaga i svojstava, njegove biti na fantom onostranog bića. Istodobno, ona može biti i jest posredan način aktiviranja snage, koje bez religijskog posrednika ljudi nisu bili svjesni, ona je „priznanje čovjeka po posredniku“ (Marx).

Postaje bjelodano da marksistički opredijeljen sustav vrednota bitno utiče na odnos prema religiji tako što se prema njoj ne odnosi apriorno bilo u pozitivnim ili u negativnim terminima, nego je svagda smješta u posve određen socijalno—povijesni milje i spram nje uspostavlja odnos koji je u izravnoj ovisnosti o njenom stavu i stvarnom ponašanju spram radikalnih socijalno—povijesnih pomaka.

II.

Politika i ekonomija ona su područja iz kojih, u biti, izrasta - doduše prikrivena — *moralna* kriza. One se mogu regenerirati, oporaviti, oživjeti u pozitivnom značenju tih pojmova, ali ostaje upitno može li se uspostaviti jedan stamen, autentičan moral. Jer mogući ekonomski prosperitet može zastrti moralnu krizu, zaogrnuti je potrošačkim plastom jednako tako kao što je može učiniti — prije ili kasnije — vidljivijom, i to tako što će čovjeku sve dostupnijom činiti vlastitu i krizu drugih ljudi. Dio ljudi već se nalazi na putu napuštanja moralne učmalosti ili moralnog pada, doživljavajući — u manjem ili većem stupnju — stanovito moralno ozdravljenje, dok drugi i dalje ostaju beznadežni zatočenici moralnog kraha. Slojevitost rasapa sustava etičkih vrednota, skriveni mehanizmi njegovog prenošenja i gotovo neosjetni ali ustrajni i nezaustavljivi talasi njegovog dejstva ne omogućavaju u prvom suočavanju otkrivanje temeljnog nalaza, koji se može jednostavno iskazati: *moralna je kriza najteža po svojim posljedicama*.

Usmjerenost k oblikovanju zdravoga *grupnog morala* nije nipošto jemstvo u uspostavljanju *moralne autonomije* na razini pojedinca. Slabi kao ličnosti ljudi su upućeni jedni na druge. Ekspanzija socijalnosti koja se tu korijeni suviše je krhka i, reklo bi se, varljiva: sabrane nemoći ne samo da nadilaze individualnu izgubljenost i osobnu slabašnost nego mogu biti, i često jesu, razlogom ustoličavanja organizirane *svemoći*.

Jedva je moguće u socijalnim situacijama priređenim neovisno o ljudskom htijenju razaznati koliko socijalni kontekst blamira stanovit — *sveti* ili *sekularni*, svejedno — sustav ideja i vice versa: koliko te ideje — bez obzira na svoju provenijenciju — blamiraju socijalnu zbilju. Mada fragmentarna, domaća sociološka ispitivanja nude dosta provjerenu iskustvenu osnovu za zaključak da suma ideja koliko god one bile udaljene od zbilje ima utoliko veću privlačnu moć za ljude ukoliko se u nekim svojim elementima one mogu otjelotvoriti. Zato je društvo koje posjeduje ideje otporne na izopačavanje već steklo značajan uvjet za prepoznavanje vlastite samosvijesti bez koje, zacijelo, nema moralnog uzleta. Taj se proces, bilo nam pravo ili krivo, začinja u carstvu ideja, te ako ne dopustimo njihov nesmetan opticaj, sigurno hrlimo u okriplje posvemašnjoj duhovnoj krizi. Sve što je *jednostranost* i što je upereno protiv *svega drugog* jeste pogibeljno. Nigdje isključivost ne daje duhovne darove, nego, naprotiv, sije misaonu pustoš, sivoću, donosi grobljanski mir.

Čovjek suočen sa surovom povijesnom zbiljom ne može da opstane goloruk. Iz svoje prirode postupno izlučuje tvorbe koje su, prvotno, *oslon* i *štit*, ali se mogu izokrenuti u otuđujuće posrednike i tako postati novi okovi. To se zbiva i sa institucijama bilo u *socijalnoj* ili pak u *duhovnoj* sferi. Ispostavlja se da one mogu biti koliko potrebne, toliko i opasne. One, institucije, zadovoljiće izvorne ljudske potrebe pod uvjetom da su ljudi svjesni toga kako su oni njihovi tvorci i da im postane posve znan domašaj njihove, institucionalne, moći. A najviše iskušenje institucija je, nedvojbeno, *hijerarhija*, što ih prati kao sjenka, postajući — nerijetko — njihov *raison d'être*. Nicala u užoj društvenoj ili prostranoj duhovnoj sferi, ove institucije prijete ako ih prigrabe mediokriteti koji tako udružuju pojedinačnu duhovnu nemoć i transformiraju je u grupnu socijalnu svemoć. To je neko izrazio upečatljivom sintagmom: *strahovlada mediokriteta*.

III.

Mitsko, kao sastavnica svake vrijedne duhovne tvorbe, nije mimoišlo ni religiju. Mitsko u svojoj formi može biti neprihvatljivo, ali je teško osporavati da ono često ima sadržinu koja prevazilazi svoju formu. Jer, *mitsko* i *racionalno* — iako kontrarni — postaju, čini se, sve više komplementarni.

Ako je religija bila i ostala način saživljavanja sa svijetom, svako njeno napuštanje zahtijeva duhovnu tvorbu koja će je primjereno i u svim supstancijalnim sadržinama zamijeniti ili bar odmijeniti. Dogodi li se da se ona zamijeni — a takvih je pokušaja bilo i oni, štaviše, *traju* — nečim što ne može kompenzirati njenu snagu, onda je to, zacijelo, fatalno. To je jedno od vrela na kojem se napaja — *ravnodušje*. Ono što se zbiva u već spomenutoj moralnoj sferi jeste, u svakom pogledu, instruktivno. Tako, primjerice, čovjek lišen religijskog straha (zbog nevjerovanja u religijsku sankciju) — pod uvjetom da nije oblikovao savjest (kao prisustvo društvenog interesa u svijesti) na nekim drugim osnovama — osuđen je na neodgovorno ponašanje. Dok je, naime, bio religiozan, on se iz religijskih motiva pridržavao čitane lepeze normi — od moralnih do posve praktično—tehnoloških. Za ove potonje postojali su i postoje *areligijski* razlozi koji su njemu bili nedostupni (žetva, oranje, mriješćenje...). Prestane li to raditi i tako djelovati iz religijskih pobuda i ne bude li osviješćen o potrebi kontinuiteta djelatnosti iz vanreligijskih pobuda, sam sebe predaje u naručje egzistencijalno prijeteće pasivnosti. Uostalom, nesnosno je to stanje koje obilježava sukob motiva dviju duhovnih orijentacija, stanje u kojem je teško lučiti granicu između kolebanja i ravnodušnosti. „Biti između dvije religije“, pisao je Hugo, „jedne iz koje još niste izišli, druge u koju još niste ušli, nesnosno je; i ti sutoni gode samo dušama koje su kao slijepi miš.“

Doduše, svijet mita ne može se svesti na tokove prozaičnog svakodnevlja. Jér, mir poučava ljude o onim temeljnim „događajima“ koji su ga stvorili na način da on i danas postoji u stanovitom obliku. Gotovo u istoj su poziciji arhajski i moderan čovjek: ako prvi preishodi iz niza mitskih događaja, drugi duguje određenim povijesnim događajima. I jedan i drugi podstaknuti su da se doživljavaju kao nezavršeno i nesavršeno djelo. A mitovi, nerijetko, imaju i *terapeutsku* moć.

Možda je najdragocjenija osobina mitova i mitske svijesti određena, njima immanentna dijalektika koja bi se, pojednostavljeno, mogla ovako iskazati: nekad davno, u samom početku stvaranja, bilo je savršenstvo; kasnije, savršenstvo se rasplinjuje, a novo je moguće uspostaviti samo na zgarištu starog; apsolutni je početak dostižan

samo ukoliko je kraj starog svijeta temeljan... Ovu iskonsku dijalektiku znali su oslušnuti mnogi mislioci transformirajući njene predodžbe u svoje (filozofske ili religijske) pojmove.

Sigurno je da su izvorni mitovi i mitologije bili i ostali svjedočanstvo o čovjekovoj imaginativno—stvaralačkoj sposobnosti koja seže sve do zamisli jednoga harmoničnog i čovjeku primjerenog univerzuma. Danas smo, međutim, svjedoci nicanja novih mitova i mitologija, u uvjetima kad se čovjek u industrijski visokorazvijenijim sredinama ne samo krajnje distancirao od prirode, nego ju je uvelike i zaboravio... Mitovi čovjeku nisu služili samo ako specifičan spoznajni medijum, koji odgovara datom razvojnom stupnju, nego isto tako i kao oblik vlastite potvrde i afirmacije, kao projekcija njegovih potajnih želja i nadanja u imaginarna obličja. Drugačije rečeno, u mitskim obličjima su se hipostazirali čovjekovi snovi koji nastaju u onim praznim mjestima koja bismo mogli da nazovemo „egzistencijalnim pukotinama“.

Ma koliko to paradoksalno zvučalo, suvremeni čovjek — otimajući se iz zagrljaja socijalno—povijesnog otuđenja — njeguje osobeni senzibilitet spram stanovitih oblika mitske svijesti kako bi i tako omogućio da se golemi duhovni prostori nasele nadom i oboje stvaralačkom transcendencijom koja ne mora biti religijski artikulirana. Ovakvu duhovnu glad ne može ignorirati nijedna povijesno djelatna religija. Čak kad tome prilazi i sa svog uskog, a to će reći „egoističkog“ stajališta.

IV.

Jedva da bilo koga treba uvjeravati da ima mnoštvo tipova religioznih i ateista i da će se oni sve više umnažati kako se društvo bude intenzivnije demokratiziralo i oblikovalo u socijalno—duhovnom pogledu. Socijalizam samoupravnog tipa svakako je i sinonim za neuniformnost i pogodan okvir afirmiranja individualnosti. Zato izgleda sve više anakrono dijeliti ljude na religiozne i ateiste, što bi podsjećalo na crno—bijelu tehniku soc—realizma. Crta podjele sve manje će ići između ljudi, a sve više kroz ljude. Taj proces, dakako, ne treba da nas brine, nego, naprotiv, treba da nas čini spokojnijima. Zar je moguće u jednom suvremenom društvu koje se oblikuje na principima izvornog socijalizma očekivati da će ljudi biti do kraja i bez ostatka na idejnom planu homogeni. Njihovo udaljavanje na području pronalaženja primjerenih misaonih formula za svoje ljudske dileme sve više će pridonositi njihovom zbližavanju i, kažimo, njihovoj djelotvornoj kolektivnoj akciji u kojoj će individualni doprinosi obogaćivati zajedničko ishodište. Otuda se, kad je govor o mladim ljudima u procesu njihovog formiranja, svi ovi tipovi „nude“ na njihovim duhovnim rasršćima i ne mogu a da ne budu izazov. Kojem će se od tih tipova prikloniti, to ne ovisi isključivo o mladom čovjeku, nego i o široj socijalnoj sredini, kulturnoj tradiciji, sustavu vrednota i slično.

U različitim fazama svog života čovjek iskazuje afinitete za pojedine tipove. On, drugim riječima, nije beznadežno vezan za jedan tip, bilo u okviru religije ili paku krugu ateizma. U kompleksnosti svoga odnosa prema prirodi, društvu i samome sebi, on stalno uspostavlja i remeti ravnotežu koja mu i formira naklonost prema jednim ili odbojnost prema drugim tipovima religije, odnosno ateizma. Na drugi način iskazano: odnos mladih prema religiji, jednako kao i prema ateizmu, nadilazi ponuđene znanstvene i religijske istine, i sabire se na individualnoj razini kao potraga za vlastitim identitetom. U toj optici socijalna institucija odlučno utiče ne samo na postavljanje pitanja o smislu življenja nego i na pružanje odgovora na to. Sada se

društvo pojavljuje kao onaj činilac koji ne može izbjeći vlastitu odgovornost koju naknadno vraća individui koja gaje njome obdarila. Štaviše, onoliko koliko je omogućilo individui da se samoosposobi, da ljudski stasa i hrabro pogleda u surovo lice suvremenosti, društvo je sebe učinilo suvišnim za vlastiti angažman u kritičnim situacijama koje postaju „druga priroda“ suvremenog čovjeka. To će utjecati na fundamentalnu promjenu kriteriologije. Realizaciju *humanuma* u jednom društvu nećemo mjeriti po tome koliko je ono smanjilo broj kritičkih situacija, nego po tome koliko je ljude osposobilo i samoosposobilo da svojim i društvenim tegobama pristupaju kao vlastitim zagonetkama na razini čovjeka kao čovjeka.

Teist i antiteist održavaju se u uzajamnom poricanju. Antiteizam je teizam suprotnoga predznaka, budući da ostaje — mada to želi nadići — u njegovom obzoru. Ateizam je, mislim, *objektivističko bezvjerje*.

Ako religiju misaono ležernije definiramo kao *način života* (mišljenja, osjećanja, morala, ponašanja) koji je određen odnosom prema natprirodnim silama, onda je dosta otežano odjelito označiti granicu između religioznosti i religijske ravnodušnosti, jer je ona iznijansirana, gipka, fluidna. Ilije to barem u sociološkom ozračju.

Vjerojatno je misaono plodnije ravnodušnost u ovoj oblasti protegnuti na ravnodušnost spram *graničnih situacija* ljudske egzistencije, bez obzira na to bio čovjek više sklon da ih intelektualno dešifrira sa pozicija *religije* ili pak sa pozicija *ateizma*. Drugim riječima, *ako je religija odgovor na ta pitanja, onda je svaki oblik indiferentnosti nešto što uključuje i indiferentnost prema ateizmu*. Uzmemo li ovo polazište kao korektno i utemeljeno, onda je — barem hipotetički — moguće skicirati tipove koji mi, kad se govori o ravnodušnosti, izgledaju relevantni u odnošajnom okviru sociološke znanosti.

1. *Kognitivni tip*. Ma koliko paradoksalno zvučalo, ispitanici koji pripadaju ovom tipu svoju ravnodušnost hrane spoznajom ograničenosti strogo znanstvenog, odnosno *racionalnog* pristupa koji je — i kad je najrazvijeniji - metodološki *jednodimenzionalan*. Budući da nemaju obrazovne pa i duhovne pretpostavke za dublju filozofsku refleksiju i bogatije filozofijske uvjete, oni razočaranost u doseg *znanstvene slike* svijeta preobraćaju u ravnodušje. Suočeni sa *radikalno drugim* svijetom, nakon uzaludnog pokušaja da ga racionalno posvemašnje zahvate, oni ne samo da odstaju nego se prestaju uznemiravati susretom sa njegovom zagonetnošću. Kao što nije znanstveno dokazano da Bog postoji, tako — rezoniraju oni — nije dokazano ni ti da Bog ne postoji. (Uostalom, i unutar teološke misli dovodili su se u pitanje mnogi dokazi Božje egzistencije; jednako tako i unutar ateističke misli dovodili su se u pitanje dokazi koji osporavaju Božju egzistenciju.) Vlastitim misaonim ograničenjima ljudi ne prilaze kao hendikepima pod uvjetom da su ona podrprta autoritetom znanosti. Insuficijentnost filozofskog obrazovanja — bez obzira na to bilo ono impregnirano ateistički ili pak teološki — ovdje se nadaje kao izvor ravnodušnosti. Primjerice, tehnička inteligencija koja nije imala religijski, odnosno ateistički odgoj misaono se formirala na *tehnificiranoj spoznaji* svijeta; njoj je religija ostala izvan kruga spoznaje, bilo da je afirmira ili poriče. Tu je korijen njene ravnodušnosti: sve je svela na jedno — svoj usko shvaćeni poziv, a za ostalo joj je — svejedno! Od virtuelne religioznosti, odnosno ateističnosti ona je posredstvom sužene (sekularizirane) spoznajne perspektive dospjela u okrilje *areligioznosti*.

Unutar ove grupe ispitanika postoji dosta tanak, ali nemalo značajan sloj ljudi koji imaju svoj *osobni pojam* graničnih situacija i osjećajni odnos, koji bi se, s dobrim razlogom, mogli svesti pod pojam božanstva. Doduše, taj bog nije personal-

nost iznad ljudske personalnosti, ali se može postulirati. I to je vrsta djelomične indiferencije prema *pozitivnoj religiji*, što je, dakako, granični slučaj. S druge strane, „ateist“ koji pripada ovom tipu ostao je na razini nereligioznosti koja nije prerasla u angažirani ateizam.

2. *Tip bez religijske i/ili ateističke socijalizacije.* Premda ne cjelovita i dovoljno utemeljena, sociološka istraživanja u nas ukazuju na to daje nemalo ispitanika bilo lišeno religijskog, odnosno ateističkog obrazovno—odgojnog djelovanja. Zato postoji brojnija kategorija ljudi koji nisu ni teisti ni ateisti. Ako je, kao što sociolozi misle, religija nešto neusađeno, neugrađeno u ljudsko biće po rođenju, onda je odsustvo socijalizacije sa religijskih, odnosno ateističkih pozicija snažno vrelo indiferentnosti. Pa čak ako za neospornu teološku tvrdnju uzmemo da je religija Božji dar, ni tada ona ne može „funkcionirati“, ne može oživjeti ako se socijalizacijom ne probudi muzikalnost za nju. Ima indicija da je ovaj tip najbrojniji među ravnodušnim. Prema jednom istraživanju, sadašnji vjernici su poglavito (90%) u svom djetinjstvu poučavani u vjeri u okviru obitelji, dok iz samo 6% nije posjećivalo katehizaciju.¹

Indikativno je da, sudeći po najnovijem ispitivanju u zagrebačkoj regiji, očevi, kao i majke, ne „poučavaju“ protiv vjere. To se može, dijelom, objasniti općom demokratizacijom društvenog života koja se, mada ne istodobno, odrazila i na obitelj, te podizanjem razine opće kulture, odnosno razine marksistički obojenog svjetonazora. Stanovito „kritičko“ odnošenje, pa i problematiziranje s obzirom na religiju, ako da se iscrpljuje u suzdržavanju od govorenja o njoj (24% otac i 16% majka) i odsustvu religijskog odgoja (14% otac i 10% majka).² To sve, nedvojbeno, formira atmosferu ravnodušnosti, znatno manje pridonosi ateizaciji, dok u pravilu, nikako ne „razvija“ religioznost, izuzev kao puko oponerstvo. Takva obitelj generira, ponajviše, upravo duhovnu pospanost, učmalost, iščekivanje, klonulost — što su sve oznake ravnodušnosti uopće i prema religiji posebno. Ako tako, u krajnjoj konsekvenci, i ne završi duhovno oblikovanje ljudi, onda se ono, gotovo sigurno, dovodi do u samo predvorje indiferentnosti; religija se kod njih doživljava kao puka činjenica socijalnog ambijenta, kao nešto o čemu se i ne rasuđuje, nešto posve nedefinirano ali priručno upotrebljivo da popuni mjesto vjerovanja u bilo šta u jednom neartikuliranom individualnom i grupnom življenju ili, tačnije, bivovanju.

Već sada postaje ne samo uregntno nego i moguće ispitati kako se na svekoliki čovjekov duhovni razvitak odražava odsustvo kontinuiranog religijskog, odnosno ateističkog obrazovno—odgojnog utjecaja u procesu oblikovanja ličnosti.

3. *Tip prividnog teista, odnosno prividnog ateista.* To su oni za koje je religija *folklorna* činjenica posredstvom koje se bezbolno inkorporiraju u vlastitu obitelj ili — u ovisnosti o njenoj artikuliranosti — integriraju i u širu socijalnu sredinu. Budući da nemaju potrebe da posjećuju bogomolju, neki ih ishitreno ubrajaju u ateiste; budući da se prividno religijski ponašaju (blagdani, slave i slično), neki ih jednostavno doživljavaju kao teiste. I njihov „teizam“ i njihov „ateizam“ su, najčešće, izraz socijalne mimikrije, a stvarni je odnos — *ravnodušnost*. Oni ni prema čemu nemaju

¹ Vidi: LJ. PLAČKO, *Djelovanje vjerskih zajednica*, Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1984.

² Vidi: Š. BAHTUAREVIĆ, *Religijska situacija na području zagrebačke regije*, Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1985.

kritički odnos: u praznu glavu može se svašta uliti. Oni su, međutim, potencijalno zagriženi teisti i/ili ateisti.

4. *Tip svjetovnog teista, odnosno ateista*. On živi u uvjerenju daje uspostavio odnos spram metafizičkog bez religijskih pretpostavki. Za njega su, primjerice, marksističke istine aksiomi koji ne podliježu dokazivanju, pa se ovaj sekularni misaoni sistem pojavljuje kao *sakralni*, kao božje otkriće, odnosno religijski odnos. To je parareligija, što je vid ravnodušnosti prema izvornoj religiji. Tendencija sekularizacije koja je glasna briše razliku između religioznosti i ateizma, prelazeći u neku vrstu areligioznosti, ali ne pobijajući religiju. Postaje providno da se sve više *sve* može koristiti i za *svjetovnost* (koja nije ateizam) i *svetost* (koja nije religija). Tako, primjerice, „dokazi” kojim se opovrgava Božja opstojnost — kao što su „nisam ga vidio” — odaju ljude niske logičke kulture i duhovne zapuštenosti koja mahom vodi svoje podrijetlo iz *isključive prizemno racionalističke* usmjerenosti. Ovakvi ispitanici su ostali na razini neartikulirane religijske svijesti ili su, u „najboljem” slučaju, jednu (razvijeniju) religiju potisnuli drugom (u pravilu nižeg duhovnog ranga). Ovdje je trenutak kada je poučno navesti Česlava Miloša: „Veoma mnogo je pišamo o potrebi vere kod ljudi našeg veka. Možda bi ispravnije bilo podsetiti daje uvek postojala potreba uprošćenog pogleda na svet, koji se daje zatvoriti u katehizisu i u popularnoj brošuri. Magnetna privlačna sila marksizma objašnjava se valjda time što se on pojavio u trenutku kada je svet zahvatan dvostruko u kategorijama naučnim i humanističkim, postajao pretežak za obuhvatanje, i što je primitivniji bio um, tim veća uživanja je crpao iz sprovođenja rasipnog mnoštva...”³

Religija, jednako kao i ateizam, oduvijek su nosili na sebi biljeg određenog pusto-lovnog loma i skoka, jer su iznova bili i ostali rizik koji se sastoji u tome da se, na različite načine, predstavlja „nešto” kao ono na čemu se sve zasniva. Zato su bili i ostali opredjeljenje koje seže do biti egzistencije, opredjeljenje koje je — ma koliko svojim korijenima sezalo u povijesno—socijalnu zbilju — svagda zahtijevalo i zahtijevala individualnu odluku. A *ravnodušnost* bilo koje provenijencije — upravo zato što se tiče duhovnoga područja — nužno je bila i ostaje izbjegavanje takve odluke ili, što je još gore, neosjećanje duhovne potrebe da se ona donese.

THE ORIGIN OF THE INDIFFERENCE
TOWARD RELIGION AND/OR TOWARD ATHEISM

Summary

The Marxist committed system of values influences essentially the relation toward religion in the way that it does not refer to it a priori either in positive or negative terms, but that it puts it into an entirely definite social and historical milieu and takes toward it an attitude which is in a direct dependence of its attitude and actual behaviour toward the radical socio—historical shifts.

If religion has been and has remained a way of living with the world, any desertion of it requires a spiritual creation which would replace it or at least remove it adequately in all the substantial contents. If it happens that religion is replaced — and there have been such attempts and, even, they are going on — with something which cannot compensate its power, then, for sure, it is fatal. This in one of the sources which waters — the *indifference*.

Probably it is more fruitful, from the point of the thought, to extend the indifference in this sphere to the indifference toward the *marginal situations* of the human existence, without regard whether one might be more prone to decipher such situations from the positions of *religion* or *atheism*. If religion is the answer to these questions, then any form of indifference is something that includes also the indifference toward atheism. If we take it for our starting point, it is possible — at least hypothetically - to sketch several types of indifference toward religion and/or toward atheism:

1. *Cognitive type* — Confronted with a radically other world, after a futile attempt to gripe it completely with their reason, these testees not only desist examining, but even stop being worried when meeting its mysteriousness.

2. *The type without religious and/or atheistic socialization* — With these testees religion is a pure fact of social environment, something which is not reasoned out, something undefined, but near at hand and usable in order to fill the place of believing in anything in an unarticulated individual and group living.

3. *The type of an apparent theist, respectively of an apparent atheist* — Their attitude and behaviour, most frequently, is the expression of the social mimicry, and their real relation is: indifference. They have no critical attitude toward anything, but, potentially, they are die—hard theists and/or atheists.

4. *The type of the worldly theist, respectively atheist* — They demonstrate that almost everything can be used both for *worldliness* (which is not atheism) and for *holiness* (which is not religion).