

Benjamin Ivaničin

RASPETO KATOLIČANSTVO UZNEMIRUJE

Paradoks križa zbio se na križu, a onda je produljio svoje zbivanja u povijesni tijek. Raspeti na križu od učitelja u Izraelu, od sinderijskih, od jeruzalemskih građana, od šefova rimske uprave, od vojnika, poslije smrti počeo je s križa uznemirivati i vojnike i njihove šefove, i građane i njihove učitelje, i Jeruzalem i Rim. Raspetoga je naslijedila Crkva nositeljica religije, katoličanstvo kao specifični oblik religioznog života, a aktere razapinjanja naslijedili su povijesni akteri budućih vremena sve do naših dana, pa danas imamo isto: Raspetoga na križu, katoličanstvo na križu posred sekulariziranog svijeta i od sekulariziranog svijeta (*Raspeto katoličanstvo*, napisali B. Vušković i S. Vrcan, Zagreb 1980.) i to isto raspeto katoličanstvo kako muči sekulariziranog čovjeka, marksističke provenijencije, napose u nas.

Koji su to i kavi jadi — mi vjernici to jedva možemo reći, pa ih ne možemo niti naslutiti, jer često nismo dovoljno suživljeni ni u teoretske ni u doživljajne situacije u kojima ljudi oko nas žive. Dobro je ako ih oni sami kažu, kao što je to učinio S. Vrcan («Religija i religioznost u uvjetima socijalističkog društva», u spomenutoj knjizi, str. 133—182). Tek im tada naslutimo oblike i dimenzije.

Pa što danas mi vjernici značimo za marksiste i kako ih »mučimo«, prema njihovim vlastitim iskazima?

Za njih značimo teško objašnjivu pojavu. Uspjeli smo se održati, još se održavamo, i čini se da ćemo se i ubuduće održati u masovnim razmjerima i u uvjetima nakon socijalističke revolucije koja je izmijenila političku i ekonomsku organizaciju društva, i to u vrijeme ubrzane in-

dustrijalizacije i urbanizacije ljudi. Dapače, neke masovne religiozne pojave upravo strše u nekim suvremenim socijalističkim društvima, što nije slučaj u nesocijalističkim zemljama. Religija je u socijalističkim društvima rezistentna i vitalna. Nema u tim društvima znakova »jednosmjernog i ireverzibilnog trenda« daljnjeg kretanja religije, »neumitno« usmjerene prema konačnom odumiranju. Naprotiv, u nekim dijelovima Sovjetskog Saveza došlo je do oživljavanja religioznosti (A. S. Klibanov). Pokazalo se da desakralizacija automatski ne znači odsutnost religioznog. Suvremena sociologija akademske orijentacije velikim je dijelom uvjerena u to da »sveto« zauzima središnje mjesto u čovjekovu životu. Religija pak danas bjelodano dokazuje da ju je nemoguće shvatiti samo kao »konglomerat čistih besmislica i predrasuda te pukog praznovjerja bez ikakvog ozbiljnijeg ljudskog i društvenog sadržaja«. Ona u sebi nosi pozitivne ljudske sadržaje. Napokon, vjera se ne veže uz određene društveno-političke orijentacije. Vjernik se danas može naći posvud, u svim postojećim društveno-političkim orijentacijama (str. 133—142).

To su činjenice koje stvaraju problem suvremenim marksističkim misliocima, problem koji im se ne nameće izvana već niče iz izvornih Marxovih postavki o religiji, prema kojima je vjera plod klasnog društva. Kako dakle te postavke pomiriti s perzistencijom religije u socijalističkom društvu gdje nema klasa? Iz odgovora na to pitanje i iz njihove nedovoljnosti najbolje zrači »muka« koju raspeto katoličanstvo zadaje današnjim marksistima vodeći marksističku misao k stanovitom teoretskom mučnom »raskrižju«.

Slijedimo tu misao na njezinu današnju križnom putu, koji u spomenutoj knjizi vodi Srdan Vrcan.

Neki marksisti misle da su Marxove koncepcije o religiji važne za prosudbu religijske situacije u kapitalističkim društvima, a da su izgubile vrijednost kad se radi o religiji u pojedinim socijalističkim društvima. Tako misli posebice njemački sociolog iz DDR O. Klohr. Ako vjera u tim socijalističkim društvima još postoji, ona ireverzibilno ide svome kraju. Mađarski sociolog religije Ag. Atila smatra to mišljenje utopijskim, koje prekriva korijene potreba ljudi i u socijalističkim zemljama, iz kojih se religija i u njima može zazelenjeti u masovnim razmjerima (str. 142—146).

Pojedinačne naime institucije socijalističkog društvenog sistema nisu sposobne pokriti sva područja društvenog života i tako ne zadovoljavaju neke potrebe i aspiracije ljudi, što vodi k tome da Crkva i religija uskoče na njihovo mjesto i u društvu nađu uporište za svoju akciju i svoj život. No, ni taj odgovor ne zadovoljava. Kad se govori o perzistenciji religije u socijalističkom društvu, tada valja što je više ranguće isključiti iz promatranja postojeći društveni sistem, jer on de facto regulira i kontrolira glavna kretanja društvenog života. Tu zanemare u bitnome nema, da bi se iz nje mogao objasniti fenomen perzistencije religije u socijalističkom društvu (str. 146—148).

Pojavljuje se i linija koja problem želi riješiti ili dopunjavanjem izvorne marksističke misli o religiji ili reinterpretacijom te misli. Dopunski raspoloženi marksistički sociolozi religije u nekim univerzalnim, trajnim, antropološkim elementima ljudskog života, koji ostaju uvijek prisutni i za najdubljih društvenih promjena vide korijene i ishodišta religije. Tu se ističe problem smrti, patnje i trpljenja, različitih ljudskih ograničenosti, što će uvijek u čovječanstvu ostati kao izvor religije i religioznosti. Međutim, čini se da u sadašnjem času, prema kritičkim teoretskim zapažanjima sociologa religije, religija ne ključa iz univerzalnih i posve antropoloških elemenata. Zato se reinterpretatori marksističke misli o religiji oslanjaju na sistematske teorije društva ili na deterministički strukturalizam. Društvo se zamišlja kao ono što je uvijek postvoreno, otuđeno i nužno, što živi prema svojim autonomnim i nedohvatljivim zakonima, nešto što je prisilno i nametljive naravi, kojoj se pojedinci ne mogu oteti. Takvim interpretacijama prethodi Aithuserovo »čitanje« Marx. Ali time se kida smisljena povezanost između Marxovih pogleda o religiji i njegove kritike religije (str. 153–161).

Treba, dakle, zaključuje S. Vrcan, ostati pri Marxu, koji ima samo jedan kriterij za prosudbu religije: otuđenje. Ne treba stvarati dva teoretska okvira za tu svrhu, jedan za prosudbu religijskih situacija u socijalističkim društvima, a drugi za prosudbu religijskih situacija i religijskih gibanja u nesocijalističkim društvima. Koji je taj isti prosudbeni okvir religijskih situacija u različitim državnim uređenjima, socijalističkim i kapitalističkim? To je mogućnost da religiju i religioznost uopće promatramo »kao *inherentno prekarne* (nestalne) i *problematične činjenice ljudskog življenja — individualnog i kolektivnog*«. Religija i religioznost načelno su uvijek u pitanju. Vjera i sumnja, vjerovanje i nevjerovanje, divinizacija i sakralizacija te desakralizacija i profanizacija nerazdvajne su. Oscilacije u religioznoj praksi, zaborav simbola, a da se ipak preživi, u religiji su normalna stvar. Takva je religija bila u prošlosti. Sve vrste skepticizma, materijalizma te poleta nalaze se već u razvoju plemenskih društava. Sekularizacija nije izum naših dana. Takva je religija i danas. Iz te njezine naravi shvatljiv je i ateizam. Religija nema imanentnih snaga da bi ga (ateizam) učinila nemogućim. Težnja za ljudskim užitkom i ljudskom srećom u vjernicima izaziva sukob vlastite autonomije i božanskog autoriteta (str. 168–173).

Taj je kriterij doista jedinstven i univerzalan. Vrijedi za prosudbu religijske situacije u svako vrijeme, u svakom čovjeku i u svakom kolektivu. Ali, pitamo, je li to marksistički kriterij ili je to kriterij katoličkih sociologa i katoličkih pastoralaca? Je li taj kriterij uzet iz vjere, kako je zamišljaju marksisti, ili iz naravi vjere, kakvu imaju vjernici? Prva je, naime, iluzija, a druga je metafizička opcija za Apsolut, za Nužno osobno biće, za Puninu bitka kao puninu ljubavi, i to *slobodna* opcija na temelju metafizičkih logičkih postavki. I budući da je slobodna kao svaka metafizika, u svojoj je biti ugrožena povijesnim tijekom i

pojedinaca i društva; povijesni tijek shvaćamo kao sve čovjekove individualne i društvene drame. Ako su taj i takav značaj vjere Godin, Hourdin, Douglas, Desroche — sve kršćanski pisci koje Vrcan navodi — *dan* naglasili, to ne znači da se u katoličkoj teologiji nije odavna za to znalo. »Ali, hoće li Sin čovječji, kada dođe, naći pouzdanja na zemlji?«, piše Luka (18, 8), da tolike analize čina vjere u dugoj povijesti teologije ne spominjemo. Vjera se takvom uvijek shvaćala. Shvaćala se prostom na koji se mogu ušuljati prikrivene sumnje, osjećaji nesigurnosti, napetosti, konfliktni momenti, tendencije oprečne religiji. U vjeri građenoj na metafizičkim temeljima božanstvo kao Apsolut jest apsolutno nadmoćno nad čovjekom, biće radikalne drugotnosti i, kao takvo, prometejski raspoloženom čovjeku može uvijek pružiti prigodu za otpor i sumnju. Zato nam vjera može osvijetliti, rastumačiti i učiniti shvatljivima sve situacije čovjeka vjernika, neovisno o tome u kojem vremenu i u kojem društvenom sistemu kao vjernik živi. Ali to nije vjera u marksističkom smislu, koja se veže uz Marxovu teoriju otuđenja, nego je razumni čin kao odgovor na najviša pitanja o bitku, o zadnjem uzroku i o posljednjoj svrsi kozmosa i čovjeka.

Svi filozofi vjeruju da je bitak nuždan; inače bi vladalo apsolutno ništavilo (Ništa). Razilaze se u tome što jedni vjeruju da je u pojmu nužnog bitka sadržana osobnost, različitost od prirode, dok drugi nužni bitak poistovjećuju s prirodom, s materijom. Tu se, na toj *intelektualnoj* raskrsnici, ljudi dijele u teiste i ateiste, a ne na psihološkoj, socijalnoj ili individualnoj razini. Istina je da je samo opredjeljivanje za teizam ili ateizam, za osobni nužni bitak ili za materijalni nužni bitak, olakšavano ili otežavano individualnim i društvenim psihološkim situacijama pojedinaca i društva, ali te psihološke situacije ne određuju predmet vjerovanja (tj. osobnost ili neosobnost nužnog bića), nego ga (predmet vjere) pretpostavljaju već kao razumom evidentiranog prije svakog čovjekova raspoloženja. *Razum* pita zašto postoji nešto, a ne vlada apsolutno ništa, zašto apsolutni bitak mora postojati, zašto ovaj vidljivi svijet ne može biti apsolutni bitak neovisno o našim raspoloženjima. Razum pita i razum odgovara. Vjera počinje i završava u svom bitnom elementu, u razumu. No, taj misaoni proces može biti ometan ili promoviran čovjekovim psihološkim raspoloženjima, u većoj ili manjoj mjeri, jer za metafizička pitanja čovjek ne raspolaže *pozitivnim*, iskustveno fizičkim prisilnim dokazima pa je u prihvaćanju ili odbijanju metafizičkih stavova slobodan. Ne može se u laboratoriju konstatirati to da li na pojam nužnog bitka spada osobnost i duhovnost, da li mu je temeljni sadržaj ljubav.

Na tom prostoru čovjekove laboratorijske nemoći mogu operirati različiti strahovi, razočaranja, bol, trpljenje, podjarmljenost, iskorištavanost života i rada itd., ali ni oni nisu nikada decizivni niti predstavljaju odrednice vjerovanja, jer su one već prije toga ili refleksno ili nerrefleksno misaono zacrtane. Ista ta i takva raspoloženja, koja djeluju

pri nastanku vjere, djeluju i u njezinoj perzistenciji, pa je nama vjernicima lako prosuditi zašto vjera perzistira i u socijalističkim društvima i zašto se u njima manifestira na ovaj ili onaj način. Tim se našim metrom služi i S. Vrcan. I ima pravo. Samo što to nije marksistički metar nego eminentno teološki, koji ne izrasta iz bilo kakvog poimanja vjere nego iz njezinog posve teološkog sadržaja. Taj nam metar daje odgovor i na ono, za marksiste trnovito pitanje, je li vjera inherentna čovjeku i njesovoj naravi. Inherentno je čovjekovoj naravi *pitanje*, što je apsolutni bitak, ali nije inherentan *odgovor* u vjerničkom smislu na to pitanje. U načelu svi ljudi mogu biti ateisti. Ne zaključimo odmah da će oni sutra već to biti ili da će se netko moći pobrinuti da to budu! Čovjek je slobodan u svojim metafizičkim stavovima, ili, drukčije kazano, čovjek uživa slobodu savjesti, koja ne poštuje apsolutne prognoze vladanja, iako je uzima u obzir te na nju djeluju izrazi realnih problema »u najširem povijesnom i ljudskom smislu te riječi«, kao što su rad danas doživljen kao prokletstvo i muka, društveni procesi koji dijele društvo, vrlo široka i stalna upotreba društvene moći, kulturna legitimiranja postojećih društvenih sistema, nacionalni identiteti, područja osobnog života ljudi itd. Svi ti izrazi današnjih realnih problema u socijalističkim društvima mogu u njima potpomagati rascvat religije ili religioznog, kao što to S. Vrcan svjetlom teološkog poimanja vjere ustanovljuje. Ali on pritom misli da mu to omogućuje »ona teorijska perspektiva koja u biti slijedi kritičku tradiciju Marxove teorije otuđenja i ljudske emancipacije« (str. 167), s čime se teško složiti. Ali neka! Time pokazuje da je teološko shvaćanje vjere ispravno, kad se, eto, samo u svjetlu tog teološkog pojma najbolje razjašnjava fenomen perzistencije vjere u socijalističkim društvima.