

# RELIGIJA, VRIJEDNOSNA USMJERENOST, MLADI

Esad ĆIMIĆ

## Sažetak

*Po svojoj unutarnjoj strukturi religija sadrži korijen nade, a ta nada je nešto što magično privlači ljude koji su, možebitno, iskusili doseg svjetovnih odgovora s kojim su možda, najprije bili očarani, pa u mjeri u kojoj ih ta opsjednutost napušta - razočarani. Iskoračujući u transcendentno, ona ne zaboravlja da pruži neke odgovore na ovozemaljsko. Tu se, zapravo, nalazio njeno klizište; ako uplitanjem u ovozemaljsko religija ne zadovolji ljude, mnogi od njih iskazuju nagnuće k napuštanju i transcendentnog. Moralnost postaje karakteristična vrijednost pojedinca koja mu omogućava da živi kao društveno biće, a počinje tamo gdje i kada čovjek svoju individualnost usklađuje sa zahtjevima zajedničkog života. Promatrano kroz sociologijsku prizmu, vrijednosne promjene i promjene unutar religije su, u pravilu, simultani, a ne sukcesivni procesi.*

*U opisanom ozračju i samo je postojanje konkurentskih vrijednosnih sustava mnogo čemu prijeporno. Obično je riječ o pukom prizemljivanju vrijednosti i vještom prikriivanju golih političkih interesa između skupina koje su osvještene u neučinkovitost vlastitih akcija. Ta se neučinkovitost može ublažiti, ako već ne i otkloniti zaogrtanjem u veo vrijednosnog oblička. Poprište se njihovog sukoba u suvremenom društvu gotovo redovito smješta u političko područje, čime postaje razvidno kakvi mutni motivi vode njihove agense. U svakom takvom slučaju prijeka je potreba znanosti da pokaže kako nije riječ o vrijednosnom sučeljavanju, nego o njegovoj simulaciji. Demaskiranje ovoga procesa može biti početni impuls i, štoviše, potporna točka na ulaznoj crti oblikovanja tablice izvornih vrijednosti.*

*Sve se više mladež, bilo religijske bilo ateističke usmjerenosti, dijeli po jednoj drugoj osnovi, potiskujući u drugi plan religijsko-ateističku diferencijaciju. Već sada moguće je naslutiti liniju toga gibanja. Ako religija bude više moralna nego dogmatska, više osobna nego institucionalna, onda će biti na djelu njezina revitalizacija pomak u kvalitetu. Prateći je i ateizam će se duhovno oploditi.*

Ako kanimo pristupiti religiji iz sociologijske perspektive, odnosno ako pokušavamo objasniti religijske fenomene ne uzimajući u obzir djelovanje nadnaravnog, mi, u biti, pretpostavljamo da je religija do kraja humani fenomen, čiji se uzročnici gotovo u cijelosti mogu naći u povijesno-prirodnom svijetu. Sociologija religije, nedvojbeno može značajno doprinijeti objašnjenju religijskog doživljaja, premda se on odvija u psihičkom području koje nije pristupačno sociologijskoj analizi. To joj polazi za rukom kada utvrdi odnose između nekih elemenata toga doživljaja i okvira društva. Njen mnogo značajniji zadatak zacijelo je da dopre do niti koje povezuju višestruko religijski fenomen u, načelno, svim dimenzijama sa svjetovnim uvjetima njegova nastanka i postojanja. Ona se začinje u trenutku kad se javlja saopćenje religioznog doživljaja drugomu odnosno gdje počinje njegovo prenošenje na drugoga. Poslije toga ona slijedi sudbinu ovih pradoživljaja na crti transpozicije na drugoga posredstvom dogmatskog kristaliziranja (u formule vjerske pouke) do organiziranja superstruktura organiziranih religioznih zajednica, crkava).

Kad bi religiozno produktivan čovjek, kao što je primijetio Durkheim, svoj doživljaj zatomio u sebe, sa stajališta sociologije ne bi postojao značajan povod da se tim doživljajem bavimo.

Sociologija religije, svedeno zaokupljena je procesima prenošenja, rasta i promjene tog doživljaja, iznova skrbeći da otkrije moguće njegove uvjetovanosti određenom društvenom strukturom.

Znamo iz literature da u mističkoj fazi religija nije sklona, pa čak u svojim nositeljima ni sposobna da doživljaj saopćava drugima, jer se intenzitet tog doživljaja ne podaje primjerenom opisu.

Kad je pak doživljaj u proročkoj formi, koja je, dakako, kud i kamo socijabilnija, onda se takve mogućnosti proširuju. Ona se, međutim, uspostavljaju tek tada kada se individualnom socijalnom doživljaju priključuje socijalni motiv, a to će reći kad vjernik pokušava sebe učiniti razumljivim drugim ljudima, uvjeriti ih, poučiti, animirati ih za aktivnost. Tada doživljaj postaje, kao što kažu teolozi, vijest. A to pak znači da više ne djeluju neki izvorni religijski motivi nego je on izložen - i kada to neće - djelovanju zemaljskih snaga i motiva.

Religija se ne može objasniti njom samom, ali se još manje može objasniti ako se to potpuno isključi. Uostalom, sigurno je da moderni sociolog pristupajući istraživanju religije želi da što više sazna o društvu u kome religija, svakako, ima određeno mjesto.

Teolog, primjerice, promatra svaku relevantnu pojavu kao da je uvjetovana apsolutnom i mističnom moći; ne bi se moglo reći za sociologa da ispituje svaku pojavu kao da je ona do kraja i bez ostatka potpuno uvjetovana socijalnim čimbenicima. Svijest o ograničenosti metoda mora biti prezentna, ali interakcija ostaje središnji pojam u sociološkom pristupu.

Po svojoj unutarnjoj strukturi religija sadrži korijen nade, a ta nada je nešto što magično privlači ljude koji su, možebitno, iskusili doseg svjetovnih odgovora s kojim su, možda, najprije bili očarani, pa - u mjeri u kojoj ih ta opsjednutost napušta-razočarani. Iskoračujući u transcendentno ona ne zaboravlja da pruži neke odgovore na ovozemaljsko. Tu se, zapravo, nalazi njeno klizište;

ako uplitanjem u ovozemaljsko religija ne zadovolji ljude, mnogi od njih iskazuju nagnuće k ih iskazuju nagnuće k napuštanju i transcendentnog. Zato su u pravu Rodney Stark i William Sims Bainbridge što religiju određuju "kao sustave općih pojmova na pretpostavkama nadnaravnog. Nadnaravno se odnosi na sile iznad ili izvan prirode, koje mogu poništiti, promijeniti ili zanemariti fizičke sile...»<sup>1</sup>

Jednako tako religija ima imanentnu prednost jer nas opskrbljuje s nadom i pomiruje sa odgađanjem zadovoljenja. Ona može, štoviše, da djeluje i kao sedativ za potištenost i nesigurnost, jer naš pobjedonosni ego snabdijeva povjerenjem čovjekove snage koje u njemu drijemaju. Vjera kao socijalna snaga je volja, emocija, misao. Kao takva ona će teško utrošiti sebe. Religijske linije tijeka su u mnogo čemu nesamjerljive: iskustva čovjeka mogu ih izbaciti na površinu, sužavati ili proširivati, ali ona nikada ne proizvode izvornu religiju. Trenutačna djelovanja i odnosi, obojena interesima i ispunjena emotivnim nabojem mogu utjecati na tip religioznosti, ali nikako nisu njen

---

<sup>1</sup> Rodney Stark i William Sims Bainbridge, A Theory of Religion, Peter Lang Publishing Inc., New York, USA, 1987., str. 8.

posljednji, egzistencijalni korijen. Mijenjajući sebe, vjernici mijenjaju i svoga Boga što je najdublja forma odnosa između društva i religije. Konflikti unutar ega bilo u odnosu na religiju ili u odnosu na društvo, proizvode posebnu energiju. Postizanje sklada unutar sebe postaje uvjetom za perfekcionistački zahtjev spram društva. Transcendiranjem društvenih okvira čovjek izrasta u samosvjesnog, aktivnog pokretača samorazvoja.

Svjedočenje duboke emocije je paralelno izražajnoj ekspresiji i ono korespondira sa sposobnošću da se dijeli iskustvo s drugim medijima - tekstom, zvukom, linijama. Ako bude sabiralište za skladnu interrelaciju različitih sadržaja, uzmogne li ostati duhovno gipka i osjetljiva na inovacije koje, doduše, ne treba slaviti, ali valja uvažavati, religija može imati blistavu izvjesnost.

Mada izgleda metodologijski nekonzistentno, čini mi se zasnovanim i otkrivalački plodnim poći od pretpostavke da je moguće proučavanje svih slojeva religije i to tako što ćemo pokušati pronaći ono u prirodi društva što je potaklo ako ne i determiniralo dotični element u određenom sloju u religije, što je to što (eventualno) u društvu djeluje na održavanje i podržavanje tog elementa, i vice versa: kako taj element utječe na neki dio društvene strukture ili, pak, na društvenu strukturu u cjelini. U tom smislu držim da je neosnovano tvrditi kako bitni izazovi za sociologiju religije dolaze izvan nje, pod uvjetom da nije riječ o pozitivistički usmjerenoj sociologiji religije koja opravdava postojanje "kineskog zida!! između filozofije, na jednoj, i sociologije, na drugoj strani. Odustajući od toga da se pita postoji li Bog, sociolog religije postavlja jedno drugo pitanje: ako ljudi stvarno vjeruju u Boga onda sociologa uvijek zanima bar dvoje:

(a) što je u društvu uzrokovalo da ljudi imaju baš takvu predodžbu Boga kakvu imaju i (b) kakve su posljedice toga vjerovanja na njihov individualni i društveni život. Drugim riječima, sociolog religije je utoliko uspješniji ukoliko je svjestan ne samo vlastite ograničenosti (što je teže!) nego i ograničenosti metoda i teorijskog dosega znanosti kojom se bavi.

Naime, religijsko vjerovanje i praksa su primarno upućeni prema nadiskustvenoj realnosti: subjektivno stanje mišljenja, imaginarna stvorenja i objekti (bog, duhovi) i transcendentalni završetak (besmrtnost). A bitno obilježje tih objekata je njihova iskustvena neuhvatljivost: ne mogu biti osmotreni direktno nego samo preko simbola. Jer, čovjek ne otpočinje, kao što je lucidno primijetio Karl Rahner, sa spoznajom svijeta kao neke unaprijed date stvari, nego sa nečim što je i metafizički i historijski priređeno. Metafizičko, dakako, ne može, a da ne nosi niz predempirijskih stavova od kojih se polazi kao od općevaljanih, koji se u partikularnom iskustvu na koje smo upućeni mogu samo dijelom verificirati, ali i to iskustvo u svojoj načelnoj iscrpnosti nikada ih ne može dokazati. Otuda je čovjekova slika svijeta, sa svojim metafizičkim pretpostavkama, svagda i povijesnog karaktera, budući da on u svakom trenutku osvaja prostor vlastitog bivstvovanja.

Znanost živi od spoznaje koja je u isti mah i ograničena i otvorena dok teologija živi upirući pogled «u svjetlotamu božanskih tajni».

Znanstvenik, uspostavljajući ove tako potrebne distinkcije, ne predaje se jednostavno u okrilje neplodne skepse, nego smisao svog ljudskog trajanja i aktiviteta vidi u proširenju povijesnih okvira ljudske egzistencije. Tako, primjerice, sociolog dovodi u vezu religijske predodžbe sa ulogom i položajem čovjeka u društvu pokušavajući da otkrije sukladnost položaja i tih predodžbi.

Sve ovo, *mutatis mutandis*, odnosi se na sve društvene znanosti. Na djelu je jedan protuslovan proces: usvajajući, primjerice, standardni jezik klasične sociologije, sociolog se iznova trudi – u nastojanju da otkrije sve nijanse usloženjenih društvenih odnosa – da oblikuje novi, adekvatniji pojmovni aparat. On, pri tome, ne treba prenositi mehanički termine iz drugih znanstvenih disciplina, filozofije, pa i književnosti, nego se treba truditi - koristeći se njihovim terminologijskim blagom - ne trudeći se da bi pojmove po svaku cijenu transformirao u metafore, nego metafore "operacionalizirao" da bi ih pripremio za proširenje svog pojmovnog aparata. Tako se ja bar mislim - sociolog može služiti i pojmovima kao što su transcendencija, nad-osjetilno, nad-društveno, nad-prirodno itd., ali pod uvjetom da pokuša utvrditi jesu li uspostavljeni društveni odnosi utjecali na osebujnu sadržinu ovih pojmova, da li ih oni bitno ili periferno determiniraju ili pak ove misaone konstrukcije nemaju nikakve veze sa socijalnim miljeom.

Što se pak tiče metoda teško da se može govoriti o bilo kakvim bitnim inovacijama. To su odjeci krize same sociološke teorije koja ne može a da se ne odraz i na, ma koliko virtuozne, tehnike istraživanja. Raspolućenost između teorijskih i empirijskih aspekata istraživanja odražava se tako što u mnogim studijama domaće sociologije religije, teorijski, a zatim i metodologijski dio figuriraju gotovo posve odvojeno, a empirijski istraživački uvidi samo se verbalno pozivaju na tu svoju teorijsku "situiranost". Religijski fenomen je, doduše, izazov metodologijskoj razuđenosti. Da bi se tom izazovu udovoljilo potrebno je, uz klasična sociološka znanja, posjedovati sposobnost sociološke imaginacije.

Što ima više teorija u pristupu ispitivanju religije možemo reći da se u sociologiji sužavaju mogućnosti da ona (po)stane funkcija ideologije. I premda se treba radovati bogatstvu teorijskih pristupa, njihovo postojanje je istraživački plodnije u onoj mjeri u kojoj su se one, solidno teorijski-metodološki utemeljene, i u iskustvenom istraživanju provjerile. Uz svo poštovanje digniteta svake teorije, one se ne mogu stavljati apriori u istu ravan, jer se u "praksi" znanstvenog rada provjerava stupanj njihove misaone plodnosti. Tako, primjerice, dijalektička sociologija svojim misaono razuđenim pristupom podrazumijeva, a nipošto ne isključuje: funkcionalno-strukturalistički, fenomenologijski itd. prilaz. U tom ozračju ona se misli kao misli kao jedinstvo društvenih znanosti. I vice versa: unutar svakog od spomenutih teorijskih stajališta ne uključuje se, nego isključuje povijesna dimenzija, nerijetko dijalektički pristup i slično. Inkorporiranjem povijesne dimenzije mi pravimo duhovni spoj univerzalnog i konkretno-povijesnog čime uspostavljamo utemeljen kriterij samih teorijskih doprinosa. Otuda je odsustvo ove dimenzije, posredstvom strogog odvajanja logičkog i povijesnog, u činu vrednovanja različitih teorija nešto što nam može, doduše, donijeti bogate darove u analitičkom promišljanju, ali nam i uskratiti rezultat duhovne sinteze na čijoj će se pozadini i sama logika djelatnije uposliti. Postoje ipak teorije koje, supsumiranjem drugih teorijski dosega, otklanjaju sebi imanentne slabosti, ali ne dovode u pitanje svoju autonomnost. Uostalom, svaki znanstvenik se odlučuje za stanovitu teorijsku orijentaciju ne samo nošen nekim izdvojenim logičkim razlozima, nego i saznanjima da se upravo ta teorija u dosadašnjem znanstvenom istraživanju pokazala koliko-toliko plodnijom od drugih Izbjegavajući da se odredi bilo za jednu od njih ili pak da prihvati sve, znanstvenik će se naći u situaciji "organizirane" konfuzije. Plašim se da razdvajanje i suprotstavljanje logičkog i povijesnog, što je postalo manira mnogih domaćih sociologa, dovodi svakog poslenika, u znanosti upravo u misaono neplodnu situaciju.

Još su prostranijeg djelokruga konzekvence kojim smo zatečeni ako previdimo promišljanje

istraživanih fenomena. Tim, se lišavamo prodora da otkrijemo mnoštvo finesa, čak i u onom što nam je relativno dostupnije zahvatu. To se, zacijelo, još više odnosi na uskraćivanje "provokacije" onih "pojavnosti" koje su zapreta u dubini latentnih struktura.

Zato uvodim pojam religije per se i ma koliko mogao ići "u prilog" neutemeljenom, čak zlorabećem korištenju religije, ovo mi se čini dragocjenim iz perspektive otkrivanja onih funkcija, što su imanentne, značajne komponente religije da bismo se, odričući ga se, onemogućili u mnogim prodorima u samo zamršeno tkivo religije. Jer, ne mogu se konkretne povijesne situacije u obzoru aktualnog promišljanja, ma koliko bile bremenite radikalnim promjenama, uznositi na razinu ontologijskog, metafizičkog, vanvremenskog, transpovijesnog. Ali i obrnuto: ne mogu se neki metafizički, transcendentni, nad, empirijski aspekti, jednostavno svoditi na društveno-povijesnu, bezobzira na to što se oni preko njega, možebitno posreduju. Religijsko iskustvo, ma koliko obremenjeno nanosima prinude tradicije, osuđeno je da trpi istrošenost dijakronije. Otuda izrasta problem, kao što je primijetio Michel Meslin, vremenske istrošenosti koja nagrizava različite načine izražavanja svetog. Modificira li to, ovako ili onako, duboko objektivnu viziju koju ljudi posjeduju o sakralnom. Promatrano kroz dijalektičku prizmu, upućeni smo na oslonac psihološke znanosti kojom se suptilnije objašnjavaju načini iskazivanja svetog i pružaju sredstva da se shvati bogat registar njegovih varijacija. Dovodeći ih u vezu u egzistencijalnom posredstvom poimanja njihove interferencije dovodimo ih u prisnu vezu sa ljudskim ponašanjem. Tako će pred očima istraživača izroniti svjesno ili nesvjesno, individualno ili kolektivno - koje tka sliku reprezentativnih simbola kao svjedočanstava snova povijesnog čovjeka. Intervencijom analize sakralno-proživljenog i arhetipskog i nesvjesnog znanja, proširuju se uvidi sociologa tako dragocjeni za otkriće dijalektičke igre vidljivog i skrivenog. Tako se ispostavlja da bit religijskog fenomena ima svoje ležište u općem a ne u pojedinačnom proživljavanju osebnih iskustava.

## II

Uvodeći razlikovanje vrijednosti i vrednota koje su se do sada uporabljivale sinonimno, čini mi se da nudim dodatnu mogućnost za jasnije i preciznije promišljanje vrijednosnog sustava. Naime, vrijednosti su više «uprljate» zbiljom, imaju - i kad to «neće» - u sebi unesene interese, iako su oni više skriveni nego vidljivi. Kad je govor o vrednotama, onda njima prilazim kao idealnim tipovima u veberovskom smislu. One su nedostignuta paradigma na koju prislanjamo vrijednosti i procjenjujemo stupanj i obujam njihove realizacije. To je pulsirajući proces u kojem participira i tjelesno i osobno i kulturno i društveno. Otuda mi se čini razložnim izbjegavati lociranje vrednota bilo u subjekt (čovjeka), bilo u objekt (čovjekov svijet). One svagda «lebde» između subjekta i objekta, udahnjući smisao čovjekovoj egzistenciji.

Premda to može izgledati eklektično, ne mogu se oteti navadi da ljudsku prirodu tretiram i kao dobru i kao zlu, smatrajući da u njoj drijemaju obje mogućnosti. Dakle, zlo nije samo odstupanje od dobra, kako zamišlja antropološki optimizam. Pođe li osobi i skupini za rukom uspostaviti vlastitu biološku, duševnu i duhovnu ravnotežu, za taj uspjeh ona mnogo duguje sustavu vrednota, kao i što taj sustav iznova dobiva duhovne impulse iz spomenutih silnica. Još konkretnije, primjerice prema kršćanstvu, usađenost moralnih zakona ne stoji nepromjenjivo kako je dana čovjeku, nego se razvija u njemu s razvitkom uma, posredstvom kojeg čovjek čuje glas Božji u sebi savjest. Time se uspostavlja kriterij za razlikovanje dobra i zla u ovozemaljskom svijetu. Moralnost postaje karakteristična vrijednost pojedinca koja mu omogućava da živi kao društveno biće, a

počinje tamo gdje i kada čovjek svoju individualnost usklađuje sa zahtjevima zajedničkog života.

Promjene u ljestvici vrednota čovjeka spadaju među njegove osnovne duhovne komponente i ne ostaju bez utjecaja na svim područjima ljudskog življenja i djelovanja. Znanosti preostaje racionalno-iskustveno utvrditi koja je ljestvica vrednota trenutačno dominantna u društvu. Primjerice: u predvečerje socijalnog preokreta koji je koincidirao s apsurdnim ratom od 1991. do 1995., sociološki smo utvrdili političku homogenizaciju nacija. Pogubno je, evo jednog vrijednosnog suda, što je nasljednik komunizma postao upravo - nacionalizam. I sve crkve, odnosno vjerske zajednice – doduše neujednačeno - prihatile su ovaj negativni izazov, koji se sve više unjedrio u tkivo društvenih skupina i pojedinaca. Kako to objasniti?

"Religijske ideje dakle određuju društveno djelovanje na dva načina: one mogu predstavljati onoga što grupa ljudi pokušava činiti; i one mogu oblikovati ljudsku percepciju onoga što je u njihovom interesu...<sup>2</sup> Time se otvara prostrano polje utjecaja religije. To otuda što je ona aktivni element socijalne dinamike, koja je uvjetovana socijalnim procesima. Ispostavlja se da ona zaposjeda značajnu ulogu u stvaranju i učvršćivanju date socijalne strukture. Dijelim mišljenje s onim sociolozima što pokazuju nagnuće prema identificiranju religije u kome se nadilazi jedan segment - bilo koji! - odnosno iznova se insistira na cjelovitosti prilaza. Ovo pak proizlazi iz razloga što je religijsko iskustvo... odgovor na poticaje koji predstavljaju aktivnu stvarnost viđenu kao božansko ili kao vrijednosno kreativno.»<sup>3</sup> Drugim riječima, i umom i osjećajima i voljom, upravo kao integralne osobe, mi se uključujemo u religijsko iskustvo. Ono je odgovor na ono što se doživljava kao konačna zbilja, ne radi se o nečem pojedinačnom i omeđenom, već se radi o reakciji na ono "što shvaćamo kao potporu ili prilagođavanje svega što sačinjava naš svijet iskustava.»<sup>4</sup> Uostalom, jedna od provjerenih funkcija religije je da «sakralizira norme i vrijednosti formiranog društva, održavajući dominaciju grupnih ciljeva nad individualnim željama i grupne discipline nad individualnim impulsima... Religija također obnaša ovu funkciju nudeći putove, često ritualne putove, kojima se krivica može iskupiti i pojedinac osloboditi njegove veze sa krivicom i reintegrirati u socijalnu grupu. Dakle, religija sakralizira norme i vrijednosti, doprinosi društvenoj kontroli; opravdava utemeljenje društvenih obrazaca, tako pomažući redu i stabilnosti...»<sup>5</sup>

Uloga religije u domeni uspostavljanja i zaštite identiteta je ne manje važna. Ona je posrednik u samorazumijevanju i samodefiniranju. Ona je oslon u određivanju osebnosti pojedinačnog čovjeka, onoga po čemu on jeste to što jeste i što ga razdvaja od svih ostalih. To joj je pak moguće zato što je njeno polje djelovanja bezgranično, a budući da je postala i ideal i, u isti mah, društveni fenomen, ona nosi doduše, više potencijalno, inovatorski naboj, koji nije pošteđen ranjivih mjesta upravo u području fokusiranja interesa. Religija, međutim, ne može niti blokirati, niti promijeniti evoluciju društva. Za crkvu, odnosno vjersku zajednicu prije bi se moglo reći da osnažuje, no što kreira veze zajedništva. E. Gellner oštroumno primjećuje: «U njoj (religiju – E. Č.) se može ubrizgati svaka vrsta socijalnog sadržaja, prije svega političkog...» (podcrtao – E. Č.)<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Meredith B. McGuire, Religion the Social Context, Wadsworth publishing Company Belmont, California 1992., str. 223.

<sup>3</sup> Grupa autora, Religion, Culture and Society, (Priredivač: Louis Schneider), John Wiley & Sons, Inc. New York, London, Sydney 1964., str. 39-40.

<sup>4</sup> Isto, str. 39-40.

<sup>5</sup> Thomas F. O'Dea, De Sociology of Religion, PrenticeHall, Inc., Englewood Cliffs, new Jersey, USA, 1996., str. 14-16.

<sup>6</sup> E. Gellner, "A pendulum swing theory of Islam", Annales de Sociologie, 1968., str. 5-14.

I religija i nacija raspolažu dovoljnim elanom i sugestivnim principima, što im omogućava da se nameću svojim pripadnicima. Stog nije neočekivano da se one, u mjeri u kojoj se druga udruživanja i opredjeljenja pokazuju nedostatnim, javljaju kao nezamjenljivi oslonci u potrazi za autentičnim vrijednosnim usmjerenjima. Njihov međuodnos najbolje se vidi u tome kako, u pravilu, jedni te isti ljudi, slabeći vezanost za jedan, pohrle u naručje drugom fenomenu.

Već sam primijetio a u tim situacijama religija biva naklonjena transformiranju u nacionalno obličje. To je, dakako, povezano sa socijalnim čimbenicima koji taj proces potiču ili priječe. Nevolja je zapravo u tome što su neke religije u povijesnoj konotaciji više disponirane za takav proces, dok se druge tome čak odlučno odupiru. Ishodište ovisi često od aktualne socijalne situacije. Jasno je, primjerice, da je uvažavanje nacionalnog statusa Bošnjaka poduprlo odvajanje religijskog i nacionalnog, dok je njihovo spajanje u prethodnom razdoblju nužno usmjeravalo na pretakanje religije u naciju i – vice versa.

Primjer civilne religije (Bellah) plastično ilustrira spomenuto posredništvo i razvedenu interakciju.

Kao simbolički sustav koji određuje ulogu i mjesto građanina u povijesti, prostoru i vremenu s obzirom na uvjete ultimativne egzistencije i značenja, ova religija može da služi kao pouzdan most prema nacionalnom. Ako je ona u prošlosti bila pretežit sredstvo iskazivanja nacionalnog protiv strane dominacije, dotična nacija može da se razvije u moćnu formu suvremene civilne religije.

Vrela iluzornog optimizma nalaze se, često, upravo u pogrešnom percipiranju kako su promjene vrijednosti zaista na djelu u našoj svakodnevici. Ovaj nesporazum vodi podrijetlo ili iz pogrešnog poimanja vrijednosti ili iz pogrešnog shvaćanja promjena. U našem socijalnom miljeu to je često istodobno.

U opisanom ozračju i samo je postojanje konkurentskih vrijednosnih sustava u mnogo čemu prijeporno. Obično je riječ o pukom prizemljivanju vrijednosti i vještom prikriivanju golih političkih interesa između skupina koje su osvješćene u neučinkovitost vlastitih akcija. Ta se neučinkovitost može ublažiti, ako već ne i otkloniti zaogrtaњem u veo vrijednosnog obličja. Poprište se njihovog sukoba u suvremenom društvu gotovo redovito smješta u političko područje, čime postaje razvidno kakvi mutni motivi vode njihove agense. U svakom takvom slučaju prijeka je potreba znanosti da pokaže kako nije riječ o vrijednosnom sučeljavanju, nego o njegovoj simulaciji. Demaskiranje ovoga procesa može biti početni impuls i, štoviše, potporna točka na uzlaznoj crti oblikovanja tablice izvornih vrijednosti.

Još je, Hegel lucidno primijetio da ništa veliko u povijesti nije stvoreno bez strasti. Vrijednosti ne bi bile to što jesu ako ih ne bi ispunjavao emotivni naboj koji, dakako, varira u ovisnosti o socijalnoj situaciji i esencijalnim sadržajima koje one nose sa sobom.

Sve dok se to zbiva na razini osobe, manje su mogućnosti da nosi obilježja što se iskazuju negativnim terminima. Kad pak to prijeđe u masu, pa se u njoj amalgamiraju vrijednosti i afekti, onda su ishodišta najčešće negativnog predznaka.

Masa nije osvješćena u vlastite interese, odnosno njihovu legitimnost i nisu joj prezentna sredstva njihove provedbe. A znano je, i put u pakao može biti popločan dobrim namjerama!

To su trenuci kada probije podsvijest i kada izmiče individualna i društvena kontrola pred stihijom koja obesmišljava život i ukida bitne pretpostavke za uspostavljanje elementarne vrijednosne svijesti, one koja zaslužuje skromnu respektabilnost.

Promatrano kroz sociologijsku prizmu, vrijednosne promjene i promjene unutar religije su, u pravilu, simultani, a ne sukcesivni procesi. Nema izvorne religije bez vrednota i vrijednosti. Ako je tome tako, onda je teško razlikovati između pokretača i slijednika u ovome procesu. Predmnijevam da je civiliziranije društvo velik poticaj za kvalitetne vrijednosne promjene, u kojima ne može ne participirati i religija. Jednako tako, vrijednosne promjene unutar religije mogu, prije ili poslije, imati odjeka u metamorfozi dominantnih vrijednosti povijesno-konkretnog društva. Na djelu je interakcija čija dinamika i doseg ovise o stupnju duhovnosti jednoga društva.

Ova potonja zacijelo ne duguje isključivo religiji, nego i filozofiji, umjetnosti, znanosti. Ma koliko bila razvijena, religija ne može zauzeti cijeli prostor duhovnosti per se, ali će duhovnost višeslojno shvaćena ostati bez nje krnja, nepotpuna..

Meni se čini da je mladež, naša današnja, ne samo prema istraživanjima što se odnose na religiju, sklona jednom pluralizmu perspektiva, prihvaćanju raznih vrednota. Time se podupire stav da čovjek gradi svoj vlastiti svijet duhovnih tvorbi i istrajno se bori za njega, sve manje tražeći univerzalnu bit. Istodobno, a paradoksalno, kao da je u porastu broj ljudi kojima počinje smetati bogatstvo ideja zbog toga što one, navodno, kultiviraju maštu koja, ojačana, intenzivira neizvjesnost. Ipak, usprkos posvemašnjoj socijalnoj krizi mladi ljudi trude se produbiti i proširiti poznavanje ljudske sudbine, na crti neutažive potrebe za proširenjem okvira slobode. Sve se više mladež, bilo religijske bilo ateističke usmjerenosti, dijeli po jednoj drugoj osnovi, potiskujući u drugi plan religijsko-ateističku diferencijaciju. Govorim o razlikovanju s obzirom na nagnuće spram ličnosti. U njihovom viđenju, one prve svjedoče o kvalitetama što se temelje na povjerenju u sebe i druge ljude. Nasuprot tome, za one druge je znakovito pomanjkanje tih kvaliteta, sklonost izvjesnoj intelektualnoj formalizaciji, posezanju za političkom moći, čak primjenjivanje prijatnji. Kod teista je vidljiv porast antiautoritarnosti i to upravo u onih koji su skloniji jednoj osobnoj, izvaninstitucionalnoj religiji. Oni sve više odbijaju pripadati bilo kojoj crkvi, pod motivacijom da crkve, često, svjedoče izvjesnu izdaju religije.

Sekularizacija u suvremenom društvu sve više se iskazuje kroz gubitak mitske dimenzije a manje kroz poricanje transcendentnog. Tako često interpretacije koje mu izgledaju najviše prihvatljive, pojedinac duguje ljudima do kojih najviše drži, koji su mu u mnogo čemu, navlastito na misaonom planu, prihvatljivi. Mnoštvo meditacija koje nose osobni pečat često su pod utjecajem, a da toga njihov nositelj nije svjestan, obitelji, prijatelja, institucija i šireg društvenog okruženja.

Sekularno, nedvojbeno, biva usredišteno na one dijelove društva i kulture koji su, u biti, oslobođeni od pretpostavki nadnaravnog. "Sekularizacija nije samo puka pojava na suvremenoj kulturnoj sceni, već permanentan proces u svakoj religijskoj tradiciji. Rezultat, ipak, nije iskorjenjivanje religije, već slabljenje nekih zasebnih religijskih organizacija. Suprotstavljajući procesi revitalizacije i inovacije održavaju, općenito, religiju u životu»<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Rodney Stark I William Sims Bainbridge, A Theory of Religion, Peter Lang Publishing Inc., New York, USA, 1987., str. 117.



Johnson je osnovano uspostavio suštinsku dimenziju stupnja napetosti između religijske organizacije i njenog okružujućeg socio- kulturnog miljea. Kako se napetost povećava, religijska organizacija postaje sve više zatvorena, dok smanjenje napetosti, religijski organizam čini sve više izvorno crkvenim. To proizlazi otuda što napetost izrasta kao ekvivalent širokoj supkulturnoj devijaciji. Mada toga ne mora biti svjestan, svaki nositelj religije, upravo preko nje, oplemenjava i ojačava vlastitu pokretačku snagu. Susret unutarnjeg bića sa nečim što mu može biti izvanjsko, čak, s vremena na vrijeme, strano u svojoj biti sadrži jednu novu mogućnost koja nastaje i održava se u napetosti psihe u odnosu na smisao što je odsjaj križanja individualne i društvene egzistencije čovjeka. Težišnica religijskog angažmana ne mora biti značajna kad je govor o iskustvu vjerojatno će transcendentalne moći, ali ne može, a da ne nosi izdvojen kvalitet emocija, usredotočenosti i elastičnosti koje silno boje konačna ishodišta. Tvaračke religijske snage korespondiraju s poimanjem religijske objektivnosti, premda su one formirane per se.

Sve to potvrđuje pretpostavku da su korijeni religije višeslojni i kompleksni i da nije dopušteno ni jedan od njih apsolutizirati. U tom misaonom kontekstu spasenje kao središnja traverza svih objavljenih religija ne treba locirati isključivo u onostrano, nego ga tretirati kao izlaženje u susret duhovnim čežnjama na crti realizacije duboke duhovne percepcije, čija se bit sastoji u unutarnjem naporu duše i njoj pripadajućeg Boga. Tek ako je postigla ispunjenost spasilačkog htijenja u zemnom tijelu, tek tada ispunjava uvjet da traje i izvan njegovih granica. Njena lociranost postaje beznačajna, budući da je teško, čak i nemoguće u produbljenom meditiranju čovjeka uspostaviti si nekom diskriminacionom oštrinom granicu gdje ona prestaje na zemlji i prelazi u transcendentno. Sigurno je da su modusi društvenog života izvorišta religije, ali ona po svom podrijetlu nije, kao što to na prvi pogled izgleda, jedinstvena građevina, budući da je konglomerat neizmjernog broja motiva, među kojim nije ni jedan, uzet zasebno, religija sama, ali to nije ako iz nje odsustvuje i jedan - bilo koji od njih. Nadilazeći vlastite korijene oni poprimaju cjelovitu fizionomiju religije da bi se napokon, srastajući se sa drugim "porođenim" motivima, oglasili kao posve nov model, bez izgleda da se vrati bilo kojoj pojedinačnoj formi, a da ne dovede u pitanje vlastiti identitet.

Ova cjelina nas ne priječi, nego, naprotiv, obvezuje da obratimo pozornost na ono što je središte, a to je – sveto. Uvijek sam se čudio protagonistima religije što su bili zabrinuti zbog, takozvanih, nadirućih proces sekularizacije. Kao da im je ostala izvan vidokruga spoznaja da je izvorno sveto a priori zaštićeno i od najradikalnijih oblika sekularizacije. A ono je upravom, još jednom podcrtajmo, sama srž religije. Po svojoj izvornoj strukturiranosti i osebujnoj artikuliranosti ono jednostavno nije locirano, uzneseno je na orijaške visine transcendentnih prostora, suviše je fluidno, satkano od najdelikatnije duhovnosti – svim tim otporno na najjače prodore sekularnih procesa. Zato, djelujući u svojoj «domeni» sekularizacija, paradoksalno, može raditi u korist svetog, budući da ugrožava ili pak eliminira ono što je u religiji kao institucionaliziranoj vjeri rubno, efemerno.

Na uzburkani socijalni reljef i duhovnu dramu koja, sa svojim usponima i padovima, neprekidno pulsira najviše su senzibilizirani mladi ljudi. Naime, dolazi period u zrenju mladosti kad se život prestaje doživljavati kao dječja igra u grupi i kad se počinju drugi doživljavati kao nositelji razumijevanja. To je teren za cvjetanje narcisoidnosti i gotovo mazohistički užitak zbog konfliktnih situacija. U mjeri postupnog savladavanja ovih prijetećih sila što ga sve više ispunjavaju, mladi čovjek se paralelno oslobađa nesigurnosti i uspostavlja samopoštovanje. Bez obzira da li se vršnjaci nadilaze ili uravnotežuju, sva istraživanja pokazuju da im mitsko mišljenje

prestaje biti strano. Čas ugodno, čas neugodno bivaju iznenađeni provalom vlastite imaginacije, budući da mit i jeste iskorak iz prostrano-vremenskih ograničenja. Otud se nađe i kao okvir za razumijevanje fenomena što nadilaze svakodnevicu. A sve raskošniji ritual postaje način sudjelovanja u tome. Procesi adaptacije i korekcije postaju prirodni odgovor na doživljaj mita kao nečeg što artikulira nepoznato, dok se ritual javlja kao element predvidljivog u kapricioznom, neizvjesnom, u čemu se, neočekivano, traži duhovni smiraj. "Otoci ljudskosti" kojim je prošaran. mladalački krajolik proširuju u koncentričnim krugovima povjerenje, uzajamno uvažavanje što sve vrhuni u spontano rođenoj nenasilnoj solidarnosti. Duhovni iskorak se razvidno demonstrira u naporu da se osobe liše steznika odgovornosti, budući da se ona - kako se intenzivno spajaju s Bogom - prenosi na Njega samoga. Tada se doživljava i "nezasluženo" rasterećenje s obzirom da oni previdaju da ih upravo sračivanje s misterijem suočava sa neusporedivo višim stupnjem odgovornosti. Postaje logično da se ovo proteže na posvemašnju duhovnost koja se sve manje iskazuje u znaku žrtve, a sve više u poklonu dara i radosne vijesti. Ovo je, opet, moguće što se Bog doživljava kao donekle programirano nemoćan, jer ga mladež doživljava ne samo kao oslonac čovjeku, nego, istodobno čovjek postaje oslonac samom sebi. To je pak moguće zbog uspostavljanja ravnovesja u življenju i redefiniciji smisla života. Ovi mladi ljudi, gotovo svakodnevno, iskušavaju istinu da kad ih napuste svi, Bog im pohita ususret. Pri tome je nebitno što se to može tako često samo javiti u sferi doživljaja, a ne i doslovno shvaćene zbilje. Crkva kao institucija postaje privlačnija za mladež ako svojom usmjerenošću skladno isprepliće svjetovno i duhovno, odmjeravajući njihov omjer posredstvom prosudbe veće prijemčivosti prema jednom ili drugom. Poremećaj ravnoteže između ova dva momenta nije nipošto fatalan, pače on je koristan jer udovoljava trenutačnoj preokupaciji. Ovim kao da se kompletiraju uvjeti u kojim postaje prirodno da se pretpostavlja znanju, još više - prije ili kasnije, oni će se uskladiti i time postići konačni cilj.

Jedan primjer može biti dovoljno poučan. Ako mlado pokoljenje ispunjava ono što se od njega očekuje, ukoliko je proces njegove socijalizacije sretno prošao kroz sve faze i formira očekivanu duhovnu fizionomiju, ono će, primjerice, naciji prilaziti lišen bilo kakvog oblika ignoriranja i fetišiziranja. Usmjerenost crkve da sraste s nacionalnim, da ga koristi u svoje svrhe ima za posljedicu trošenje duhovnih energija sa povratnim negativnim učinkom. Ako se to zbiva u dužem razdoblju, mladi ljudi se navikavaju da "rasterećuju" crkvu i dragocjen dio duhovnih potencijala upravljenih prema religiji transformiraju u svjetovno koje ne obogaćuje, nego osiromašuje spiritualnu dimenziju pristupa svijetu u cjelini. Zato se i događa da se religija u tom procesu pretvara u socijalnu ljušturu ispunjenu i suviše prolaznim političkim sadržajima. Na toj crti splašnjava kritička svijest mladih spram socijalnog poretka s kojim su nezadovoljni, što ne može a da se ne odrazi na narastanje beznadnosti u društvu kao cjelini. U konačnici svaka vjerska zajednica koja daje impuls ovakvim stremljenjima rizikuje da se njena crkvenost upravo među mladim poistovjećuje sa klerikalnošću. Jer, politika ima specifičnu racionalnost i iz nje emanira osebujno zlo. Ukoliko je ono u njoj djelatno gotovo redovito se javlja kao organizirano: obasežno, sustavno, usredišteno. Iznova se uvjeravamo da mlad čovjek - pod pretpostavkom da nije indoktriniran - teži da postane ne samo subjektom kontemplacije, nego i subjektom akcije. Izvorna demokracija i politika treba da stvore i zaštite onaj prostor u društvu koji jamči jednako individualnu, kao i društvenu slobodu. A ona sama će doprinijeti da splasne strast za vladanjem. Ako smo upućeni da živimo u zajednici, nismo osuđeni da nam njen oblik determinira instiktivna priroda naša, nego je bitno određuje naša dispozicija za kreaciju i neusahla težnje za trajnim angažmanom.

Upitna svijest koja se porađa u kontekstu spomenutih događanja posebno je izražena unutar

suvremenog bosansko-hercegovačkog društva. Lišeni spoznaje povijesnih korijena bliže i dalje njegove prošlosti ljudi često bivaju potaknuti da se predaju surovom zagrljaju nemoći ili, u najmanju ruku, ostanu u stanju začudnosti koje, završno, biva nadgrađena ravnodušnošću ili pak - apatijom. U sklopu tih okolnosti koje djeluju latentno, u ovom času dostatno je spomenuti i suodnos «etničkih crkava» i etnija, odnosno nacionalnih zajednica. Evidentno je da etničke veze na bilo kom stupnju razvoja nadilaze lokalističke veze u kojima je bitna značajka samoidentitet i mjesto podrijetla». To otuda što je etnička crkva bila, i u promijenjenim društvenim uvjetima često ostala, čimbenik etničkog oblikovanja. Etničke razlike nisu se pokazale rezidualnim, s nagnućem k iščezavanju. Religijsko kao takvo dobija na značaju ne u smislu aktualnog pripadanja religijskoj grupi, još manje sudjelovanja u njenim djelatnostima i, što više, uznošenja sustava vjerovanja grupe, nego, sve više, kao osnov identifikacije i smještanja u određene društvene okvire. Povijesno gledano manje ili više, integriralo je pripadnike «etničkih crkava» (čitaj: katoličke, pravoslavne i islamske religijske grupe), ali radijus njegovog utjecaja bio je diktiran sviješću o zajedničkoj državi, odnosno bosanskom društvu koje se homogenizira usporedo sa intenzivnim doživljavanjem bošnjaštva kao etničke, a nipošto kao geografske kategorije. Pod promjenljivim utjecajem svojih matičnih središta "etničke crkve" katolika i pravoslavnih djelovale su integrativno unutar vlastitih pripadnika, a dezintegrativno u domeni bosanskog društva kao cjeline. "Etnička crkva" muslimana bila je zatečena takvim stavom i ponašanjem, pa je bila osuđena na izolaciju. To je išlo u prilog njenom zatvaranju i predaji pred silama konzervativizma. U ovoj situaciji, ustrajavanje na «svojim» interesima učinilo je bosansko društvo slabašnim spram vanjskih nasrtaja i priređivalo ga za pogodan objekt izvanjskog plijena. Ispostavilo se da religija postaje učinkovit čimbenik razlikovanosti postajući oslon određivanja i lociranja ljudi u širem društvu. Zato su se ljudi sve intenzivnije vezali za jednu od tri "službene" religijske zajednice, čak i tada kada nisu prakticirali dotičnu religiju i nisu prihvaćali njena načela. Budući se radi o monoteističkim, univerzalnim religijama, ovakva usmjerenost religijskih zajednica - uz obilnu asistenciju etničkih vođa - silno je potakla uzajamnu udaljenost njihovih pripadnika, prigotivljujući društvo za anarhiju gotovo kao prirodno stanje. Penetrirajući se u sva područja s društvenog života politika je uveliko pridonosila negativnim ishodištima, a lideri "etničkih crkava" - prikryveno ili otvoreno - su je u tome podržavali, ne susprežući se da odstupe od univerzalnog učenja svojih vjerskih zajednica<sup>8</sup>.

Suočen s takvim procesima, manji dio intelektualaca nije se pomirio sa rastakanjem bosanskog društva. Oni su djelovali na polju transformacije svijesti usprkos ukletosti povijesnih prilika. Za njih je područje socijalizacije bilo izazov s obzirom da ono pretežito podrazumijeva razvitak stavova i vrednota pojedinca, pri čemu su svoju pozornost usredotočili na religiju i to ne samo kao tip mišljenja, nego, nadasve, i kao način življenja. Diskrepanca između moguće svijesti i realnih društvenih odnosa često ih je uvjeravala u zaludnost takvog pothvata. Zanimarivanje socijalnih čimbenika koji su od presudne važnosti u oblikovanju određene religije pojedinca urodilo je razvidnom neučinkovitošću, a svi oblici revolucionarnih perturbacija postali su zatočnici političke sfere, nosili su pečat plošnosti i privremenosti. Politička ideologizacija pokazala se kao grobar spontanosti, ali i zapreka svake temeljite socijalne promjene. Vrijednosni angažman "etničkih crkava" reducira se na ideologijski nazivnik: one su potiskivale u drugi plan izvornu univerzalnost vlastitih koncepata i postajale sve više žrtvama nositelja partikularne svijesti, odnosno sužene spoznajne perspektive. Osiromašena tablica vrednota ugrađena u njihove ideologijske koncepte pokazala je razvidnim kako valjano racionalno odlučivanje nije temeljna, nego ideja koja je u svakodnevicu povećavala broj izopačenih i izopćenih ljudi. Ona je

---

<sup>8</sup> Usp.: Meredith B. McGuire, Isto, str. 39.

«povjerala» jednom čovjeku da može uraditi drugom što god hoće! Javnost se je, što traje i danas, izlagala zloporabi, jer se ona u odnosu na javno mnijenje odnosi kao ideja prema ideologiji.

Suvremenost je u znaku povećanja ravnodušnih ljudi što sve više prelaze u nosioce apatije koja se zarazno širi zahvaljujući društvenim mehanizmima "organizirane anarhije". Stvara se ozračje u kome sve više cvate svijest beznada. Bez ozbiljnijih zahvata na globalnom društvenom planu, posljednji angažovani ljudi uvjeravaju se u vlastitu nemoć: sve više znaju što ne mogu, a sve manje bivaju osviješćeni u to što mogu.

Budući da na mladima svijet ne ostaje, nego im pripada, prihvatljiva je usmjerenost na institucije posvemašnjeg i posebno intelektualnog formiranja, ali samo kao uvjet, a ne i determinanta, radikalnijih izmjena. Ako se ovo shvati kao proboj paklenog kruga nemoći, uspostaviti će se izvjesnost sudbonosnog iskoraka. Jer, neprisutnost Praksisa u ideologijama našeg vremena bilo koje provenijencije, pa tako i u konkretno-povijesnoj religiji, dobrano uvjetuje pojavnost opominjuće ravnodušnosti. Doduše, u optimističkom viđenju, ravnodušnost može biti znak "umora", "predaha" za nova i drugačija traženja. Ne napušta nas nada da će život ići dalje što zacijelo ne znači da jedan segment određenog kulturno-sociološkog kruga neće biti žrtvom takvih opredjeljenja. Poučan je primjer religije u kojoj uskraćivanje pomaka nije samo u funkciji socijalizacije i odgoja, posebno djece, nego, prvenstveno, u funkciji odsustva religijske atmosfere posvemašnje socijalizacije. Otuda religijski odgoj kao izdvojena djelatnost, može da inhibira, priječi, jer ravnodušnim postaju i oni koji su bili podvrgnuti takvom odgoju. "Željena" djeca, a to su mahom djeca današnje biološke prokreativne generacije, od kratkih nogu se odgajaju da imaju, a ne da traže, te im se sve što traže pruža takoreći na dohvat ruke. Njima je stran napor traženja. Metaforički rečeno: Bog koji se nekome samo «dade», a nije plod osobnih traženja, i nije Bog. Do teističkog, jednako kao i ateističkog osobno izgrađenog stava dolazi se naporom, a u okrilje ravnodušnosti dospijeva se samo - puzanjem. Dežurni ideolozi znaju da ako se želi nekoga idejno srozati treba mu omogućiti da ima što zaželi. Time postaje čuvar postojećeg, a ne tražitelj novoga, onog što ideologe svagda uznemirava. Tako se postupno stvara generacija koja je samo funkcionalna, a ne i egzistencijalna idejno zainteresirana. Zato je razložito pitanje da li da tražimo korijene ravnodušnosti u odsutnosti transcendentnih pitanja u zasebitu tretiranom čovjeku ili u izgubljenosti smisla vlastite egzistencije čitave ili skoro čitave generacije. (Ako u jednoj populaciji - prema rezultatima istraživanja u zagrebačkoj regiji - 75% ispitanika vjeruje da postoji Bog, a samo 36% vjeruje u osobni zagrobni život, pitanje je više no urgentno!).

U svakom slučaju nije u funkciji mentalnog zdravlja dva odnosa prema svijetu, religiji i ateizmu, donositi u crno-bijelom ozračju. To je siguran put da nam izmakne sva složenost i bogatstvo odnosa čovjeka i svijeta. Svaka isključivost u tematizaciji i artikulaciji ovog posvemašnjeg odnosa povratno nam donosi gorke plodove (ne)sagledavanja i (ne)razumijevanja kako religije tako i ateizma, koji mogu biti, u sintezi, oslonac ka uspješnom zahvatu u totalitet bivstvjućeg. Ostajanje u monologu je odlaženje u procjep vlastitog samozaborava; odluka za dijalog je plodonosna, uz ostalo, i po tome što je pouzdan put otkrivanja imanentnih granica unutar ove dvije koncepcije.

Čovjek se zacijelo ne rađa ni kao teist niti kao ateist. Po rođenju je, možebitno, skeptik. Naime, ne vjeruje ni u Boga, ni u Čovjeka, dok ih ne pronade, a tada je to već kasno - i za jednog i za drugog. Iznova tragajući za Bogom, često mu izmire viđenje čovjeka i vice versa: u potrazi za čovjekom, rijetko mu uspijeva da u njemu ugleda Boga. Ovaj tužni skeptik je pomirio sijaset uzroka i

posljedica, onog zašto i onog zato, pri čemu se sve mijenja ali ostaju znakovi pitanja koji nikad ne napuštaju pojedinačne i ograničene egzistencije. Nedavno preminuli katolički mislilatelj Tomo Vereš upravo razmišljajući na tragu Marxa - pokazuje da negacijom Boga nikada ne postizemo afirmaciju čovjeka. "Povijesno iskustvo pokazuje - primjećuje ovaj znameniti teolog - da je teorijski ateizam pogrešno, da ne kažem sudbonosno, usmjerio marxizam (ne Marx! - E.Ć.) na borbu protiv Boga i religijskih zajednica, a odvрати o od borbe za slobodu od zemaljskih bogova koji svijetom i dalje vladaju»<sup>9</sup>.

## Faze duhovnog zvanja

Je li moguće, u obliku skice, fiksirati neke faze koje se, s jedne strane, javljaju u čovjekovom zrenju do relativno formirane osobe i, s druge strane, u zgusnutom obliku naizmjenično se javljaju u tijeku cijelog života? Čini nam se instruktivnim napor i rezultat Friedricha von Hugela u studiji *The Three Elements of Religion*<sup>10</sup> koji donosi "tri elementa, koji se sukcesivno pojavljuju kod djeteta, adolescenta i odraslog čovjeka":

### **1. Osjećaj i pamćenje, dječja sredstva u razumijevanju religije**

Teško je rekonstruirati historiju čovjekove svijesti, ali je dosta logično pretpostaviti da su gdječija osjetila vanjskim religijskim simbolom, slikom ili statuom, stanovitim pokretom ruku i očiju dobivala poticaj u kome se začinje odgovor na prva pitanja. No raspon od osjetila do imaginativne moći spozaje bio je prvotni poticaj u kome se uspostavio autoritet u svoj svojoj jednostavnosti i "nenametljivosti". Ovi dojmovi prethode mogućnosti izbora koje će se tek kasnije javiti. Tu se vjeruje "na riječ", usvaja nekritički viđeno, sve lako dobiva status činjenice na kojoj se kasnije sve nadograđuje. Istina se prihvaća bez suočavanja s njenim antipodom. Uostalom, potreba za "provjerom" duguje relativno formiranom, zaokruženom razvoju.

### **2. Pitanje i argument, mladenački način pristupa religiji**

Prethodna faza nosi sa sobom stanovitu uznositost religije kao izvanjske činjenice u kojoj se korijeni straho-poštovanje na kome postupno izrasta razgarajuća znatiželja. Zasićeni monologom, mladi se sve više povjeravaju jedni drugim podvrgavajući se samoispitivanju i ispitivanju drugih. Bolno se otkrivaju protuslovlja, narastaju dvojbe, stari dojmovi i pojmovi pokazuju se ranjivim, krhkim, istrošenim. "Potvrda je početak da se bude svjesno isključiv prema suprotnom ja počinjem osjećati da ja držim do ovoga, a da ti držiš do drugoga; i ja ne mogu učiniti oboje; i da ja činim ono prethodno, a isključujem ili odbacujem ono naknadno"<sup>11</sup>. Ubrzo isplutava na površinu istina da ovakva suočavanja i ovakve bitke nikad nemaju ni pobjednika niti pobijeđenog. To su sofistička nadmetanja, koja mogu biti manje ili više uspješna gimnastika intelekta, koja je unaprijed uskraćena nesumnjivo intelektualno ishodište. U toj smo sferi uvijek na početku. (Tek da napomenem da mi se osnovano pripisuje ideja kako sam i ateiste dijelio na one katoličkoga, pravoslavnoga i muslimanskoga tipa. Bijaše mi razvidno da ateisti ne mogu biti izopćeni iz konfesionalne i nacionalne tradicije naroda čiji su integralni dio. Svatko u svom mentalnom sklopu nosi dublje ili pliće tragove socijalizacije određenoga predznaka koja, dakako, začinje rođenjem i prestaje smrću. Religija i ateizam sastavnice su određene nacionalne kulture. Ako ateizam nije ispražnjen od bilo kakva sadržaja, on mora nositi elemente religije iz koje je potekao i zadržati ih u ukinutom obliku.

<sup>9</sup> Tomo Vereš, Marxov prometejski manifest, Kulturni radnik, Zagreb 2/1983, str. 24.

<sup>10</sup> Citirano po djelu Grupe autora: *The World Treasury of Modern Religious Thought* (priređivač: Jaroslav Pelikan, prvo izdanje) Little, Brown and Company, 1990 by Clifton Fadiman, USA, str. 499-502.

<sup>11</sup> Isto, str. 500-501.

Domaća sociologijska istraživanja ponajviše pate od toga što ne tretiraju iznijansirano, tipologijski i ateiste, kao što je slučaj s vjernicima).

Prezentno je da ovdje "rezoniranje, argumentativna, apstraktna strana ljudske naravi počinje dobivati svoju ulogu... Činjenice same po sebi sada počinju zastupati ideje ili imati prisustvo u njima ili iza njih". Religija se trudi da pretraje postajući Misao, Sustav, Filozofija. Po zakonu spojnih sudova religija i ateizam se uzajamno prate u istoj ravni odgovarajući jedan drugome sve više u vidu afirmacije ili pak odricanja.

Tragovi ranije faze zadržavaju se trajno u suočavanju ratia sa kompleksnošću vjere.

### **3. Intuicija, osjećanje, težnje ka izboru i dokazi, posebni pristupi zrelog čovjeka vjeri**

Intenzivirajući refleksiju, pojedinac se približava - unatoč različitim predznacima - duhovnoj sintezi pretvarajući moćne ulomke u još moćniju cjelinu. I kad se to uspostavi duhovni rezultat nije statičan, nego trajno otvoren sa pulsirajućom cjelinom koja je, dakako, budući proces, podložna mijeni. Stoga je završni stadij, ma koliko bio utemeljen, na momente zdvojan, pa se, kako vjernici tako i ateisti, ne baš rijetko nalaze združeni u zajedničkom nazivniku koji se zove – skepticizam. Skeptik, zacijelo, samim tim što je to nije prestao biti skeptičan i prema vlastitoj "konačnoj" odluci. «Za čovjeka je neophodna kreacija djelovanja, čak i više od osjećanja i refleksije i u ovom djelovanju dijela njega protiv drugih dijelova, ili njega protiv drugog čovjeka, sa ili protiv ove ili one vanjske činjenice ili stanja, on raste i postupno dolazi do pravoga sebe, zadobiva određena iskustva u postojanju te razvitku svoje dublje osebnosti»<sup>12</sup>. Pa ipak utemeljeno primjećuje autor: «Ovdje se religija više osjeća no što se vidi i promišlja, više se voli i proživljava no što se analizira, više je djelovanje i moć no što je bila vanjska činjenica, bilo intelektualna potvrda»<sup>13</sup>. U ovoj složenoj duhovnoj tvorbi, u ishodištu višeznačnog religijskog fenomena - bez obzira na to da li on bio afirmiran ili porican participira individualna duhovnost tako što je pokušava zahvatiti u cjelini: u isti mah kao osobnu i socijalnu, tradicionalnu i inovatorsku, institucionalnu i izvornu, racionalnu i nadracionalnu pojavu.

Svaka od spomenutih faza oduhovljavaće se u svojoj integralnosti u kontekstu najnovijih sociologijskih uvida u suvremeno društvo. Oni nas, naime, uvjeravaju kako možemo s dosta pouzdanja očekivati privremenu ekspanziju svih vjerskih zajednica, jednako tako kao što se može očekivati preporod izvorne religije. Religiozni će ljudi sve više tražiti autentičnu religiju posredstvom molitve, meditacije, usmjerenja prema izboru moralnih vrednota. Već je sada moguće naslutiti liniju toga gibanja. Ako religija bude više moralna nego dogmatska, više osobna nego institucionalna, onda će biti na djelu njezina revitalizacija i pomak u kvaliteti. Prateći je i ateizam će se duhovno oploditi.

Tko može iznijeti tu promjenu?

Predmnijevam da će se preokret sigurno dogoditi u jednom duhovno elitnom sloju, čiji će se opseg širiti u ovisnosti od temeljitih socijalnih promjena i djelokruga i usmjerenja samih crkava, odnosno vjerskih zajednica. Njihova afirmacija izravno ovisi ne samo od inkorporiranja u ove naviještene tijekove, nego i od njihove sposobnosti da daju osebniji pečat izrastajućoj duhovnoj fizionomiji društva u gibanju. Ovaj gotovo mitski zahtjev primaknut će nas zvjezdanom trenutku u kome ćemo

---

<sup>12</sup> Isto, str. 501.

<sup>13</sup> Isto, str. 501.

"ispod ruševina naše civilizacije koja je kao i sve ostale smrtna, vidjeti kako cvjetaju mladi izdanci jednog novog humanizma".  
(Michel Meslin)