
DISKUSIJA

RELIGIJA I SAVREMENO DRUŠTVO

U razmaku od mesec i po dana, u biblioteci *Milutin Bojić*, dva puta se razgovaralo o temi *Religija i savremeno društvo*. Povod za ove razgovore bile su knjiga dra Vuka Pavićevića *Sociologija religije* (Beograd, Zavod za izdavanje udžbenika, 1970) i delo dra Esada Ćimića *Drama ateizacije* (Sarajevo, 1971).

U nastavku objavljujemo skraćene stenograme sa ovih razgovora.

U prvom delu objavljujemo razgovor, povodom knjige dra Vuka Pavićevića, u kome su uzeli učešća: dr Esad Ćimić, profesor Filozofskog fakulteta u Sarajevu; dr Žarko Vidović, naučni saradnik Instituta za teoriju književnosti i umetnosti u Beogradu; dr Lazar Milin, profesor Bogoslovskog fakulteta u Beogradu.

Drugi deo je posvećen razgovoru povodom knjige dra Esada Ćimića, u kome su učestvovali: dr Tomislav Sagi—Bunić, profesor Teološkog fakulteta u Zagrebu; dr Lazar Milin, profesor Bogoslovskog fakulteta u Beogradu; mr Fuad Muhić, asistent Filozofskog fakulteta u Sarajevu, dr Vuko Pavićević, profesor Filozofskog fakulteta u Beogradu i dr Esad Ćimić, profesor Filozofskog fakulteta u Sarajevu.

Usled nedostatka vremena diskusije nisu autorizovane. Stenograme je pripremio za štampu Ilija Moljković.

Prvi deo

ESAD ĆIMIĆ:

Knjiga o kojoj je riječ — čiji je autor profesor Pavićević — pouzdano se može reći da je prvi udžbenik ove vrste kod nas. Tradicija u ovom pogledu je veoma oskudna. Postoji *Sociologija religije* koja je, u stvari, *istorija religija* — Slo-

bodana Jovanovića, a postoji i dosta uspešan prikaz Dirkemove *Sociologije religije*, čiji je autor Slobodan Zarković

Ono što još pri letimičnom čitanju upada u oči jest da je autor ove knjige primarnog filozofskog obrazovanja, i rekao bih — što je mnogo važnije — po vokaciji filozof. Tu treba tražiti razloge filozofskog pristupa, ne samo filozofskim nego filozofskog pristupa i sociološkim temama. Ja se usuđujem ovdje ustvrditi da je ova knjiga možda mogla imati adekvatniji naslov, ako bi nosila naslov — Filozofija religije sa elementima sociologije religije.

Međutim, to što je ovoliko zastupljen filozofski aspekt, mislim da je izvanredno značajno kao predohrana za eventualni pozitivizam, koji u našoj domaćoj sociologiji počinje da uzima sve više maha. Osim toga, mislim da je ovako koncipirana knjiga pouzdan most između dostignuća u drugim kulturama — nacionalnim kulturama, i drugim — rekao bih — kulturnim krugovima. Ovaj udžbenik bi, vjerovatno, izgledao nešto drugačije — kad bi ga pisao isti autor — kad bismo mi imali jednu solidnu filozofiju religije, solidnu istoriju religija, solidnu psihologiju religija — naših religija, solidnu istoriju naših nacionalnih kultura. Ovako, svaki autor koji želi da kaže relevantne istine na ovu temu upućen je na to da, u izvjesnom smislu — makar i fragmentarno — nadoknadi ovako široke tematske oblasti. Čitalac može dobiti prividan dojam da se radi o jednom eklektičkom pristupu — baš zato što se ovo vrlo uspešno nadoknađuje. Izuzetno je značajno — to bih htio posebno istaći — da je autor misaono dorastao, i po erudiciji i po samostalnoj misli, da daje veoma zasnovane odgovore na sva, ili gotovo na sva pitanja iz ove oblasti.

U mnoštvu pozitivnih oznaka u pristupu, dopuštite mi da ovdje izdvojim dvije. Sistematičnost u zahvatu, koja je evidentna, srećom, nije urodila jednim rezultatom koji bi bio, po mom mišljenju, veoma rizičan — rezultatom da ta sistematična misao bude sistem, da bude zatvorena: da se okuje u vlastitu krletku, te da ne bude otvorena za sve relevantne rezultate u sociologiji i modernoj filozofiji.

Osim toga, autor je pokazao izvanrednu kritičnost prema vlastitoj marksističkoj teorijskoj osnovi — koja je ovdje, evidentno, izvor i utoka pristupa — pa je na taj način učinio sebe otvorenim za sve ono što je povjesno živo i misaono vitalno u raznolikim relevantnim filozofsko-sociološkim pristupima.

Međutim, ono što kao udžbeniku treba, ipak, u izvjesnom smislu zamjeriti, jest činjenica da je gotovo jedna trećina — dajem slobodnu ocjenu — tema, koje se običavaju obrađivati u ovakvim knjigama, izostavljeno, i mislim da je to, sasvim uslovno, manjkavost. Jer, bolje je manje a bolje. Drugim riječima, dubinom je nadoknađen ovaj propust opsega, i mislim da će svako ko studiozno prouči ovu knjigu biti naoružan jednim moćnim misaonim sredstvom da prodre i u one teme koje su ovdje periferne ili nikako zahvaćene.

Međutim, ono što je sadržajna manjkavost, u tome je što ovaako koncipirana knjiga ne pruža mogućnost da se vidi naše društvo — domaće konfesionalne zajednice, struktura religiozne svijesti savremenog Jugoslavena — te da se, makar i skromni, rezultati domaće sociologije religije valoriziraju.

U ovoj prvoj intervenciji ja bih istakao vrsnu kritiku prosvjetiteljstva i racionalizma. Profesor Pavićević, na strani 11, piše: »Činjenica da se postojanje takvog bića (— misli se na boga—) ne može racionalno dokazati ne daje nam za pravo da verovanje u njega označavamo kao čistu besmislicu. Koren toga verovanja je u emocijama i željama. Religijske zamisli su sredstvo za psihološko prevladavanje egzistencijalnih problema i zato je i neadekvatno ako se označe kao »lažne« ili pogrešne. Adekvatno je pitati se da li su efikasne ili ne, potrebne ili nepotrebne, a da li su efikasne i potrebne — to zavisi od psihološke strukture ličnosti. Ateista koji je čvrsto uveren da između prirode i čoveka nema nikakvog posrednika osim tekovina rada udruženih ljudi u toku istorije, ne može pouzdano znati da li su emocije i htenja drugih ljudi takvi da mogu podneti jednu realističku sliku o svetu i svom položaju u njemu«. Ja mislim da su socijalne nauke pogrešno interpretirale religiju kada su se *prvenstveno* zadržavale na njenim sazajnim korjenima, na tome da li religijske ideje opisuju stvarnost ili ne. Iako ne treba odbaciti ovakav pristup religiji, ipak je u njemu religija reducirana na sistem stavova koji opisuju neke činjenice. A drugi problem — da li su religijske ideje istinite, zavisi od definicije istine. Definicija istine, pak, nije isključivo naučni već metafizički problem. Čovjek živi u prevelikom svijetu bez granica. Ko može da nađe put za sve nas? Postoji li neka zajednička kuća, zajednički jezik? Ako ne možemo podnijeti život bez granica, moramo tražiti simbole. Čim se, međutim, nepoznato svede na poznato nađe se neko biće koje će biti garant smisla — Bog, ili istina, ili iskon. Klasična odredba istine zamagljuje prob-

lem jer joj fizička realnost i eksperimentalni medij služe kao kriterij istine. Nauka nikada ne može dospjeti do svih tajni. I to je prava sreća za čovjeka. Pogotovo, ona ne može da se domogne tzv. krajnjih, poslednjih istina. Pa iako naučnik može biti religiozan, kao što može biti i ateist, čini mi se da bi bilo normalno očekivati da on, iz naučnog skepticizma, stoji na stanovištu nedokazanosti božanstva. To je moj skroman komentar na ovu izvanrednu misao.

Istakao bih još jednu misao. Profesor Pavićević, interpretirajući Engelsa, s pravom dovodi u pitanje njegov optimizam o iščezavanju religije. Pri tome, profesor Pavićević s pravom pita da li mi možemo zamisliti društvo, da li mi možemo dosegnuti društvo koje je totalno savladalo prirodne i društvene sile, — ako se, naravno, pretpostavi da su one izvorišta religijske koncepcije svijeta. Nadalje, da li se čovjek ikada može pomiriti sa svojom individualnom konačnošću? Nije li kontradikcija između beskonačnosti kosmosa i konačnosti čovjeka, kao njegovog integralnog dijela, ona kontradikcija koja će iznova hraniti čovjekovu potrebu za religijskim kontempliranjem. Uz to, — što je, mislim, stvarno veoma originalna misao —, profesor Pavićević se pita — neće li svijet koji je tehnificiran, neće li svijet u kome su riješeni egzistencijalni problemi, neće li tako strukturirani svijet poslati čovjeka na nove oblike — da tako kažem, kao što bi Veber rekao — očaravanja? Neće li čovjek imati potrebe za jednom i religijski impregniranom metaforom, u takvom jednom svijetu, neće li ta, kako bi Engels rekao, »destilirana religija«, postajući individualno-civilizirani odnos čovjeka prema svijetu, u stvari manje skretati na sebe pažnju sociologa, a sve više filozofa, sve više čovjeka? U tom smislu, ovaj optimizam o iščezavanju religije ovdje je, čak i u obliku pitanja — bar ja imam dojam — sasvim osnovano doveden u pitanje. No u isto vrijeme, ja bih rekao, — što se izgleda ne slaže sa konceptom profesora Pavićevića —, da postoji, bar za mene, evidentna razlika između Marksovog i Engelsovog koncepta, na kojoj donekle, ali po mom mišljenju nedovoljno, insistira profesor Pavićević. Ne mogu se oteti dojmu da je Engels, — s jedne strane zasenjen rezultatima prirodnih nauka, prije svega fizike i hemije, i s druge strane razočaran neuspjesima radničkog pokreta — bio donekle socijalno i psihološki gurnut u okrilje pozitivizma. Nije li Engels, ipak, jedno odstupanje od autentične Marksove misli, u tom smislu što suviše insistira na ovim saznajnim korjenima religije? Ja, pak, slobodnije interpretiram Marksa i usuđujem se da mislim

da Marks *u biti* svagda govori o religiji za koju mi povjesno znamo, koja se transformira i koja će, u ovom povjesnom obliku kako je znamo, nestati. Međutim, da li se to može protegnuti, — a to u izvjesnom smislu radi Engels—, na religiju *per se*? Mislim da ne može, i sad ću ja, u obliku pitanja, jedno fundamentalno pitanje ovdje načeti. Ne bi li ukidanje svih korjena religije, ne bi li dospijevanje u jednu društvenu situaciju u kojoj su ti korjeni zaista eliminirani, bilo, *de facto*, uspostavljanje uvjeta za eliminiranje i umjetnosti i filozofije, koje *u svojoj biti* imaju iste korjene? Jer, ako je — uslovno — religija izraz čovjekove nemoći, za mene nije sporedno da je to i nauka, i filozofija, i umjetnost, i da svi mi, suočavajući se sa svijetom, na razne načine pokušavamo da ovladamo njime. I religija je jedan od povjesnih oblika ovladavanja njime, pa čak i njena prividnost u određenoj socijalnoj situaciji nadaje se kao istina.

ŽARKO VIDOVIĆ:

Ja imam kratke primedbe.

Prvo. Po sadržaju ove knjige, ona ne bi trebalo da nosi naslov *Sociologija religije*; ja bih ovoj knjizi pre dao naslov Pregled teorija o religiji. Mislim da bi to više odgovaralo sadržaju ove knjige.

Šta bi bila ta sociologija? Sociologija nema smisla ako nije egzaktna nauka. Jer, sve druge njene pretenzije, koje se danas vrlo često javljaju kod sociologa, kod nas, to je da objašnjavaju same suštine. Te druge pretenzije su filozofske. Kao egzaktna nauka, sociologija se bavi nečim što je uočljivo, merljivo, samerljivo, što se daje brojem zabeležiti. Na primer, sociolog bi trebalo da upozna sve moguće predstave o religiji koje u našem društvu žive, da na neki način statistički rasporedi gde koja predstava, u kojoj sredini preovlađuje, koja sredina nosi jednu a koja drugu predstavu, kakvu ulogu te predstave igraju u međusobnim kontaktima — bilo da su ti kontakti saradnički, ili da se radi o sukobima. Znači, sociologija bi morala već samom tom statistikom da potvrdi svoj status egzaktne nauke, nauke koja se bavi nečim merljivim i samerljivim. Sama predstava, naravno, nije merljiva i samerljiva. Merljivo i samerljivo je reprodukovanje predstave; mi predstave reprodukujemo jezikom. Prema tome, predstave su reprodukovane u rečima, pa i u nekim drugim oblicima našeg međusobnog opštenja. Ti drugi oblici mogu da budu i obredi, pomoću kojih se

vernici sporazumevaju, uzajamno prepoznaju i na osnovu toga saraduju. Ti oblici opštenja, saopštavanja, koji od ljudi čine jednu ljudsku zajednicu, po jeziku, osnovne su institucije jednog društva. One konstituišu jedno određeno društvo ili jednu određenu grupu, odvajaju tu grupu od druge grupe, već po samom značenju tih reči ili drugih oblika reprodukovanja predstave. Mogu to da budu i gestovi. Recimo, poznata naša poslovice, u Bosni, kaže: »Nema krsta bez tri prsta«, ili, recimo, »krst« i »križ«, ili: »kršćanin« i »hrišćanin«, itd. To su izvesna reprodukovanja religijskih predstava, iz kojih se jasno vidi kako se narod — bez obzira na to da li shvata samu suštinu religije — deli. Tih primera može da bude veoma mnogo i, po mom mišljenju, sociolozi bi trebalo da sve te oblike reprodukovanja religijskih predstava zabeleže, statistički utvrde, i to bi bio jedini mogući zadatak sociologije. Izvan toga zadatka — da snimi religijske institucije; koje su prvenstveno jezičkog karaktera — sociologija ne može izići a da ne prestaje time biti sociologija i da ne prelazi u filozofsku pretenziju. Po mom mišljenju, dakle, ovo nije sociologija religije.

Pogotovo, to nije sociologija religije koja bi dala nekakav pregled, raspored različitih religijskih predstava i uvjerenja kako su oni raspoređeni kod nas u Jugoslaviji. A to bi nam bilo veoma nužno. Mislim, ona bi morala da ima nekakvu mapu ili kartu svakog pojedinog predgrađa — kad bi bilo toliko sociologa. Ali ih nema.

Drugo. Smatram da je veoma teško da sociologija ispituje religiju, jer mora jasno da razlikuje religijske predstave od drugih predstava koje su veoma slične religijskim, — koje se nama prikazuju kao religijske a koje uopšte nisu religijske. To su magijske predstave. Mi smo veoma često skloni da različite zajednice iracionalnog karaktera, — osnovno je to —, nazivamo verskim. Mi smatramo poglede jedne iracionalne zajednice, samim tim što je to jedna iracionalna zajednica, verskim, odnosno religijskim, i smatramo da je religija isto što i pogled jedne crkve na svet, na egzistencijalna pitanja. Sigurno je, međutim, jedno. Čak i unutar različitih *hrišćanskih* — a rado se nazivaju hrišćanskim — opredeljenja i pravaca, mi nemamo prisutno upravo religijsko gledanje i religijski odnos prema svetlu, jer je magija veoma pomešana s religijom. Hteo bih da istaknem jednu bitnu razliku između magije i religije. Ta razlika je tako prefinjena da zaokuplja pažnju, danas, i to ne samo onih istraživača i mislilaca koji je smatraju osnovnim problemom, glavnom teškoćom pri definisanju religije.

Postoji nekoliko predstava o samome bogu. Sama predstava o bogu može da bude samo na religijski jezik prevedena magijska predstava o bogu, tj. magijska predstava o »višoj sili«. Ako se to zbiva — da se jedna magijska predstava prevede samo na religijski jezik i da se kamuflira kao religijska — onda mi nemamo pred sobom jednu religijsku predstavu, pa čak da je to predstava koja se naziva predstava o, recimo, bogu ili, recimo, o Hristu, ili o spasenju, ili o misteriji, ili o crkvi, itd. Bitno je, dakle, da mi to nismo razgraničili.

Zatim, stalno se, u knjizi profesora Pavićevića, insistira na tome da li je moguće dokazati postojanje boga. To uopšte nije bitno pitanje religije. Naime, osnovni stav religijski nije stav prema tome da li je bog stvorio svet ili ne, — to je sporedno — nego pitanje spasa, pa su onda svi stavovi o bogu kao stvoritelju podređeni spasenju. A pojam spasenja je jedan egzistencijalni pojam kojeg mi ne možemo, apsolutno nikako, da se oslobodimo.

Ja bih, samo ukratko, mogao da definišem religijski stav, za razliku od magijskog, bez obzira na to što i pojedine religije, što i pojedine crkve, u mnogim svojim stavovima, kriju, u stvari, svoja magijska gledanja iza religijskih termina.

Prvo, magijski — to je i profesor Pavićević pomenuo — magijski pogled na svet jeste *magijsko iskustvo u kojem čovek shvata svet kao jednu organsku cjelinu, te postoji i može da postoji pojedinac u tome svetu isključivo kao jedan organ ili funkcija te svetske celine*. Prema tome, *oznaka bića pripada samo svetu kao celini, sa sveukupnim pojedinačnim stvarima, telima ili bićima u tome svetu*, tako da se, u pravom smislu reči, ne može za čoveka čak reći da je on, u filozofskom smislu reči, biće, nego samo jedan *moment bića apsolutnog, svetske celine, koja jedina ima pravo da se nazove bićem*. Otprilike, kao što nokat nema pravo da se nazove bićem; čak ni ruka kad se odseče, kad je odbije mina, više nije ruka, nego je to samo u sastavu čoveka. Isto tako, magijski pogled na svet — koji shvata svet kao celinu i koji samo celini pridaje postojanje, shvata čoveka, i sve postojeće, isključivo kao deo te celine. U tome smislu je čovek shvaćen na magijski način kao, samo i isključivo, deo celine. Tako se negira postojanje čoveka, pa se tako negira i njegova sloboda, te se tako i samo pitanje spasenja čovekovo potpuno stavlja u drugi plan — ne fungira kao centralni problem, centralno pitanje za čoveka. Religijsko pitanje je potisnuto tim magijskim pitanjem o svetu kao ce-

lini, o postanku sveta, o večnosti, o istoriji kao jednoj zaokruženoj tragediji ili komediji, ili drami, itd. U religiji nije, uopšte, bitno to shvatanje sveta kao celine, nego ona nastaje upravo zbog toga što čovek postoji *po sebi* a ne *po bogu*. Time se ne želi reći da on nije nastao po bogu, da on nije stvoren po bogu, ali se želi reći da je bog, stvorivši nešto, završio stvaranje i više nije potreban. On više nije potreban jer je stvorio tako savršeno da stvoreno može da postoji i *bez* njega, pa ako hoće i *protiv* njega — što je njegova stvar, čime, takođe, nije negirana i sloboda boga i moć da uništi to biće, — što bog ne čini, ne zato što ne može nego zato što neće.

Dakle, religijski stav, odnos prema bogu javlja se isključivo u jednom doživljavanju sveta kao čoveka koji postoji *po sebi* a ne *po bogu*. Drugim rečima, religijski stav javlja se kao moguć samo onda ako bog nije shvaćen kao svet, ili kao biće u svetu, ili biće u istoriji, tj. kao biće koje nastavlja stvaranje jer ga nije završio. Prošlo je šest dana; još uvek traju tih šest dana, ili je, možda, drugi ili treći, tj. morao bi biti šesti, — traje još, recimo. Dakle, religija se postavlja isključivo onda kada čovek biva shvaćen kao biće *po sebi*. No, to je najteži problem celokupne filozofije, i upravo filozofija ni do dana današnjeg nije rešila to pitanje postojanja čoveka *po samome sebi*, niti je uspela da uskladi taj pojam sa drugim pojmovima nauke.

Dakle, u pogledu spasa i u pogledu objašnjenja religije i njenog centralnog problema — to je pojam spasenja, dakle — tu filozofija još nije dala nikakve odgovore.

Dalje, mi u pregledu ove knjige, u pregledu shvatanja teorija o religiji, imamo prikazane filozofske pojmove o religiji, — kako razne filozofije shvataju religiju. Recimo, kako shvata Hegel, kako on shvata boga, kako on shvata čovekovo saznanje o bogu, itd. Ali ipak nije prikazano religijsko shvatanje religije, ili — da tako kažemo — religijska samosvest. I, u vezi s tim, nije prikazana ta upravo jedina samosvest koja se i javlja kao oblik postojanja, odnosno kao religija danas. Jer, danas religija postoji kao religijska samosvest, odnosno kao religijsko shvatanje o bogu. Drugačije je religijsko shvatanje o bogu od filozofskog shvatanja o bogu. U religijskom shvatanju o bogu bog nije predmet našeg znanja, jer je on čak i subjekt našeg znanja, ne objekt. Ne dolazimo mi svojom zaslugom do vere, itd. Tu ima i posebno shvatanje o bogu kao o ljubavi.

Dakle, taj religijski pojam religije — o tome šta je bog, tj. šta bog sam o sebi kaže da *jest* čoveku, taj pojam nije prikazan, a specijalno

nije prikazan u te četiri naše verske zajednice, kao što nije prikazan ni magijski pojam religije. Osim toga, od raznih filozofskih pojmova religije prikazani su nam samo neki.

LAZAR MILIN:

Ja nisam sociolog i neću sa zadržavati na stručnim sociološkim pitanjima nego ću posmatrati ovu knjigu sa gledišta teologije, i to specijalno pravoslavne teologije. Ukoliko se budem malo očešao o sociološka pitanja, to neće biti zato što hoću da budem nedosledan već zbog toga što su u ovoj knjizi ta pitanja — i teološka i sociološka — toliko prisno spojena da nije moguće potpuno ih odvojiti pa govoriti samo o teološkim ili samo o sociološkim.

»Sociologija religije«, knjiga dra Vuka Pavićevića, profesora univerziteta, višestruko je interesantna. Pre svega, interesantna je po predmetu koji obrađuje. Religija kao činjenica, u raznim oblicima postoji u čovečanstvu otkad se zna za čoveka, i može se ispitivati sa raznih tačaka. Ona se može ispitivati kao psihički doživljaj svakog pojedinca, čak i onog koji kaže da ne veruje u boga. Zašto ja to tako kažem? Zato što je, po mome mišljenju, i ateizam jedna vrsta religije — ja bih je nazvao negativnom religijom. Jer, religija — to znači odnos čoveka prema bogu, veza čoveka prema bogu. A ta veza može da bude pozitivna — u slučaju ako čovek veruje u boga i ispunjava njegove zapovesti, i negativna — ako se čovek bori protiv boga. A borbeni ateizam to upravo i jeste: jedna negativna veza između čoveka i boga. Jer, za dva čoveka koji se međusobno prepiru i mrze, i gone, ne može se kazati da nemaju nikakvu vezu, oni imaju vezu ali je ta veza negativna. Takav je slučaj sa jednim, recimo, borbenim ateistom.

Konkretno, samo da vam navedem jedan primer. Jednom prilikom bio sam u jednoj radnji i naišao na mladića koji se silno nervirao što ne može da dođe na red da bude poslužen. I počeo je tako banalno da psuje ime božije da sam ja prišao — bio sam u civilu, i nije znao ko sam i šta sam — pitao ga: — Zar vi, mladiću, verujete u boga? — Ne verujem! — Što ga onda psujete? — Zato što ga mrzim!

Evo, vidite, ima i takvoga ateiste. I zato ja kažem da se religija može posmatrati kao psihički doživljaj čak i kod ljudi koji sebe smatraju i nazivaju ateistima. Ima i mnogo drugih primera, samo se sad ne mogu na njima zadržavati.

Zatim, religija se može ispitivati sa filozofskog gledišta, kao jedna vrsta pogleda na svet. Jer, religija to i jest, kao što je i filozofija, samo što, razume se, ima razlike u raznim filozofijama i raznim religijama. Zatim se može ispitivati religija sa istorijsko-kulturnog stanovišta, kao jedan vrlo važan i vrlo moćan faktor u stvaranju raznih kultura čovečanstva. Bilo je dugačkih istorijskih perioda kad je ona bila ne samo vrlo važan faktor nego i najvažniji, pa često čak i jedini faktor i stvaralac ljudske kulture. Najzad, religija se može proučavati i sa sociološkog gledišta, tj. ispitivati njen uticaj na društvo i uticaj društva na nju. To upravo i jeste predmet ove knjige, i po tom predmetu ova knjiga je vrlo, vrlo interesantna.

Osim toga, knjiga je interesantna i kao naučni rad, ne samo po predmetu koji obrađuje nego i po metodu kojim se obrađuje. Pisac stoji, principijelno, na marksističkom stanovištu. No, bez obzira na to što pisac ima jedno već određeno gledište na religiju, sama knjiga pisana je strogo naučnim metodom — oslanjajući se na činjenice i statističke podatke kad je to bilo moguće, a daleko manje, skoro i nikako, na gole citate. U tome se ona i razlikuje od mnogih knjiga sličnog roda; one su, katkad, pisane daleko više dogmatski nego strogo naučnim metodom, a tako su pisane mnoge knjige, recimo, četrdesetih i pedesetih godina. U tim knjigama polazilo se od gotovog, i tako reći neprikosnovenog, autoriteta pojedinih klasika marksističke ideologije, pa kao što bi kakav rimokatolički teolog pisao Apologetiku ili Dogmatiku a stalno se obazirao na to šta o tom predmetu kaže Toma Akvinski, ili ta i ta papska enciklika, tako su i mnogi pisci, pišući čisto naučne stvari, recimo iz biologije ili fizike, stalno se pozivali na citate Marksa i Engelsa, i Lenjina, i drugih, stalno se obzirući, kad iznose koju činjenicu: a šta će na to kazati Engels, a šta Marks. Toga dogmatskog metoda u ovoj knjizi nema, iako stoji na marksističkom stanovištu. I to odsustvo dogmatskog metoda je njeno veliko preimućstvo i njena velika naučna vrednost.

Da dopunim. Kad ja kao teolog govorim protiv dogmatskog metoda, to onda ne znači da sam ja protiv Dogmatike u teologiji. Ne. Ja dogmatski metod smatram i potrebnim i ispravnim, ali ne u filozofiji i sociologiji ili nekoj prirodnoj nauci, nego samo, i jedino, u teologiji. Samo ona može da bude na dogmatskom metodu zasnovana. Zašto? Zato što ja tu polazim od postojanja Boga kao onoga koji se otkriva. I tu je onda taj dogmatski metod logički opravdan, tu kad se već pode od vere u Boga. A, inače, ni u kojoj drugoj nauci on ne može biti opravdan; ja ne mogu da se pozovem na

bilo koji ljudski autoritet, jer čovek je čovek,
a *erare humanum est*.

Kako, međutim, jedna neteološka *Sociologija religije* pretenduje na dostojanstvo prave, objektivne nauke, to onda ona ne sme biti pisana dogmatskim metodom, a ova i nije. Dalje, iako je ova knjiga pisana sa marksističkog gledišta, u njoj ima raznih stavova i definicija, i problema, i rešenja koja su toliko objektivno potkrepljena i iznesena, i obrađena, da ih, bez ustručavanja, može prihvatiti svaki teolog, i to je razlog više što ja ovu knjigu vrlo visoko ceninim i što je rado mogu preporučiti za čitanje i proučavanje svakome, a naročito mojim studentima teologije, — iako, kažem, u samoj knjizi ima stavova koje jedan religiozan čovek, a pogotovo hrišćanski teolog, ne može usvojiti.

U stvari, to su oni ateistički i materijalistički stavovi na kojima pisac *zasniva* svoju *Sociologiju religije*. Neprihvatanje tih ateističkih stavova nije kod mene apriorno, ne odbacujem ja njih onako s praga, tek zato što sam ja teolog pravoslavni a oni što su ateistički, nego zato što ateizam, sam po sebi, bez obzira na to ko ga izlaže — da li pisac ove knjige ili neko drugi — nema na mene onakvo dejstvo da bih mogao da ga prihvatim, — iako pisac te stavove iznosi potpuno jasno i određeno.

Prema svemu tome, iz ovih nekoliko uvodnih rečenica možete, sasvim pravilno, zaključiti da u ovoj knjizi ima materijala koji ja, kao teolog, potpuno usvajam, ima ponešto sa čim se delimično slažem, tj. delimično ga usvajam a delimično ne, i, najzad, ima nešto što nikako ne prihvatam. Zbog kratkoće vremena, ja ću ovde izneti samo neke stavove sa kojima se potpuno slažem, neke sa kojima se delimično slažem i neke sa kojima se ne slažem, — ograničavajući se, razume se — ponovo naglašavam — na prvobitno teološke probleme.

Evo, najpre, nekoliko tačaka u kojima se potpuno slažem s piscem. — Definicija religije. Pisac iznosi koliko je teško dati definiciju religije; i to je tačno. Jer, religija je vrlo složen psihički pojam, vrlo složena pojava i u psihičkom i u socijalnom i u filozofskom smislu reči. Ona se može posmatrati — kao što smo maločas rekli — sa raznih stavova, i zato je vrlo teško dati jednu besprekornu definiciju religije. Pa ipak, pokraj svega toga, pisac se odlučuje za jednu definiciju religije koja je i po mome, teološkom, shvatanju najbliža istini, najtačnija, ili najbolje izražava suštinu religije kao psihičkog doživljaja. Kaže pisac: »Religija je veza čoveka sa natprirodnim silom, vera u onostrani svet. Religija je odnos prema natprirodnom, onostranom«. Skoro isto tako kažem i ja u svojoj *Apologetici*. Samo

što sam upotrebio drugu, određeniju reč; ja sam kazao: »Religija je veza između Boga i čoveka«. I ona je to uvek, bez obzira na to da li Bog postoji ili ne postoji. Ako Bog postoji objektivno, onda je ta veza konkretna, realna — jer može da postoji komunikacija između Boga i čoveka. A ako Bog slučajno ne postoji, onda je ta veza fiktivna — jer nema Boga, nemam s kim da korespondiram, ali kao moj psihički doživljaj, ona je u meni uvek realna; ja je tako doživljujem — možda kao fiks ideju, ali ona je kao psihički doživljaj veza moja sa Bogom.

Pisac kaže: »Religija angažuje volju, osećanje i mišljenje, a filosofija i nauka ne«. Ja se s tim potpuno slažem, i to sam čak izneo opširnije u svojoj *Apologetici*. Ja bih dodao samo još nešto. Religija angažuje ne samo volju, razum i osećanje nego i fantaziju i savest. Može biti da je pisac pod izrazom *mišljenje* podrazumevao tu ne samo logičko mišljenje nego i i fantaziju i savest, — ukoliko je onda veća podudarnost.

Pisac na jednom mestu definiše pojam apsolutnog bića. A to je naročito važno za nas teologe. On kaže ovako: »Apsolutno je biće ono što je slobodno od granica, što se samo sobom stvara, što nije uslovljeno, što postoji samo po sebi«. — Potpisujem sa obe ruke.

»Činjenica da se postojanje Boga ne može dokazati ne daje nam pravo da verovanje u njega označimo kao čistu besmislicu. Koren toga verovanja je u emocijama i željama.« Ovo je i gospodin profesor Čimić naglasio, i ja to usvajam. Možda sa jednom malom ogradom — što se tiče mogućnosti dokaza Božjeg, ali ovako kako jeste, to je tačno. Čak i kad ne bi postojali dokazi za postojanje Božje, još vera u Boga ne znači nikakvu besmislicu ni ludoriju.

»Nema razloga — kaže pisac — da se vera u nagradu i kaznu tumači kao pasiviziranje potlačeništva. Može to biti izraz i nemirenja sa definitivnom pobedom zla«. I ovo je odlično rečeno.

Da li je sociologija nauka? — mislim, u onom najstriktnijem, najstrožijem smislu reči. Pisac kaže ovako: »Ljudsko znanje o društveno-istorijskim pojavama je hipotetično i relativno. Sociologija ne može pretendovati na potpunu uverljivost, jer je reč o procesima koji su se odavno odigrali i koji se, dakle, ne mogu neposredno posmatrati.« — Potpuno usvajam.

»Hristovo učenje je revolucionarno u odnosu na stari jevrejski religiozni formalizam.« — Sasvim tačno; bar što se mene tiče, moga mišljenja.

Pisac izlaže svoje gledište o sektama. Čitav taj odeljak o sektama prihvatam oheručke — bez ikakve primedbe.

Sociologija rimokatoličke crkve je, takođe, obrađena vrlo tačno i — dokumentovano.

Najzad, odeljak o ulozi tehnike i organizacije u sekularizaciji, tj. u otpadanju društva od religije, takođe je obrađen vrlo pedantno i vrlo ubedljivo; vrlo ubedljivo. Ja sam, u jednom od svojih predavanja o odnosu nauke i religije, samo dotakao taj problem, i video sam da postoji skoro podudarnost između stava profesora dra Pavićevića i moga. Samo što on to obrazlaže daleko temeljitije, i daleko opširnije i dokumentovanije. Jedino, — kad je već reč o tim raznim uticajima i razlozima za sekularizaciju, — možda bi se moglo zapitati da li su svi razlozi navedeni. Na primer, iz udžbenika ja nisam mogao da saznam koji su bili razlozi sekularizacije društva u pravoslavnoj Rusiji, pre nego što se proizvela urbanizacija i tehnizacija. Te razloge sekularizacije možda je trebalo, bar, globalno pomenuti.

Nije potrebno posebno naglašavati da je pisac filofske i sociološke poglede, poglede raznih filofska i sociologa — poimenice: Fojerbaha, Kanta, Viljema Džemsa, Hegela, zatim sociologa: Marksa, Engelsa, Vebera, Trelča i Dirkema, izneo sažeto, i jasno, i pregledno, i da je svoju kritiku pojedinih od navedenih pisaca izložio vrlo temeljito — razume se, ukoliko se s njima ne slaže.

To su tačke u kojima se potpuno slažem sa piscem. A sada nekoliko tačaka u kojima se s piscem slažem samo delimično. — Elementi religije. Pisac kaže: — Elementi religije su: dogma, ... — pardon, samo da nađem — prvo »zamisao o natprirodnom biću«, to je prvi element religije, drugi su — osećanja, treći — simboli, četvrti — ritual, peti — funkcioneri organizacije. To je i po mom mišljenju tačno, samo što bih ja to malko drukčije rekao, teološkim rečima. U stvari, teološkim rečima kad se govori, elementi religije su ovi: dogma, — kakva bilo; tu sad ne mislim u onom bukvalnom, bogoslovskom smislu reči dogma, nego u smislu nekog verskog učenja, kako bilo da bilo drukčije je u Hrišćanstvu, drukčije u Islamu, drukčije u Budizmu, drukčije u fetišizmu, u starim mnogobožackim religijama — ali to je njegova dogma, rečeno teološkim rečima — zatim: kult, moral i religijska zajednica. Pisac je izostavio, u svom nabranjanju elemenata religije, moral — iako tvrdi da religija angažuje sve duševne osobine, tj. razum, osećanje i volju. Voljna aktivnost religije je, međutim, uvek u vezi sa

izvesnim moralnim ili etičkim procenjivanjima. I, zato — po mome mišljenju — nije trebalo izostaviti moral kao elemenat religije.

Konkretno, stvar je u ovome. Moral nije isto što i religija — daleko od toga, tj. ne može se cela religija svesti na moral, ali moral se uvek javlja kao deo religioznog doživljavanja, — i to dvojako. Prvo, moralno shvaćanje, moralno učenje uvek je zavisno od religijskog shvaćanja sveta, od religijske dogmatike, kao što je to — isto tako — u filosofiji paralelnoj dogmatici. Iako su oni opšti moralni principi, — opšti moralni principi su zajednički za sve ljude, bez obzira na to kojoj religiji pripadaju —, ipak postoji, recimo, muslimanski moral, koji nipošto ne možete nazivati moralom na jednoj budističkoj dogmatici; ili, recimo, da na hrišćanskoj dogmatici zasnivate talmudistički moral; ili, recimo, na jednoj ateističkoj dogmatici da zasnivate hrišćanski moral. Primer: Spasitelj kaže ovako: »Budite milostivi, kao što je milostiv Otac vaš nebeski«, ili — u Svetom pismu piše: »Budite savršeni, kao što sam savršen ja, Gospod Bog vaš«. Takve preporuke i takve zapovesti mogu se dati samo onome ko već prethodno veruje da Bog postoji i da je Bog naš Otac nebeski. Onome ko u to ne veruje, takve zapovesti neće značiti ništa. Takvi moralni zahtevi ne mogu se postaviti u ime jednog pijanog boga Bahusa, ili u ime jedne razvratne božice Ištaj, ili u ime zloćudnog Šive, ili u ime nečeg što ne postoji.

Uostalom, da moralno učenje zavisi od religijskog stava, od religijskoga shvaćanja sveta — teološki rečeno, od dogmatike — svedoči i istorija filosofije. Svaki filosof ima svoju metafiziku, ima svoj pogled na svet i doslednu, odgovarajuću, etiku; mi shvaćanje jednog Šopenhauera ne možemo nakalemiti na shvaćanje jednog Dostojevskog; ili, recimo, Ničea ne možemo da nakalemimo na Dekarta, itd. To bi već bilo nezgodno. To je, dakle, prva činjenica koja govori o tome da je moral jedan od elemenata religije. A drugo; ne samo što etičko učenje zavisi od pogleda na svet, ili — teološki rečeno — od dogmatike, nego i sama primena u životu, tih moralnih principa, u velikoj meri zavisi od dubine religijskog ubeđenja i religioznog oduševljenja. Kad prestaje dubina tog ubeđenja i oduševljenja, onda pada i moralna aktivnost; po pravilu. O tome bi se mogli navesti mnogobrojni primeri i iz istorije i iz običnog života. Ako se kvari dogmatika, kvari se i etika. To ne treba, razume se, shvatiti pravolinijski, strogo mehanički, pa misliti da je religija ta koja bi čak mogla — mehanički — primorati da se bude moralno. Ne. Radi se samo o davanju motiva za

moralnost. Tu religija uvek daje jači motiv od onog koji može dati ateizam.

Pisac smatra (— na 12. strani —) da je do spajanja religije i morala došlo naknadno, prosto iz potrebe da se moralu da čvršći oslonac, da se veže za božanski autoritet, kao što je to, na primer, po pisau, učinio Mojsije na Sinajskoj Gori. Ostavimo na stranu pitanje da li je čitav taj opis Sinajskog zakonodavstva samo jedna lukavo i celishodno smišljena prevara Mojsijeva, ostaje činjenica da je taj primer ipak naveden kao dokaz za podršku koju religija daje moralu. Osim toga, takva veza između moralne delatnosti i religijskih verovanja postojala je i kod mnogobožaca, a ne tek kod Jevreja i Hrišćana. I mnogobošci su se bojali da ne razljute i ne uvrede svoje bogove. A sam pisac navodi tvrdnju nekih antropologa, da je kod nekih urođeničkih plemena dovoljno bilo nekom optuženom prisloniti fetiš uz telo pa da ovaj odmah prizna, ako je kriv. Uostalom, običaj sličan sudu Božjem bio je poznat kod mnogobožaćkih naroda daleko pre jevrejstva i hrišćanstva.

Takođe se ne bih mogao baš potpuno složiti ni sa pišćevom tvrdnjom o šteti koju trpi moral od svoje veze s religijom. Naime, zaista: ako se moral veže za religiju, onda kvarenjem religije kvvari se i moralno učenje, i padom religioznog ubedenja i oduševljenja pada i primena moralnih principa. To vidimo na primerima iz istorije, što pisac, uostalom, i navodi. To je tačno; primeri su mnogobrojni. Uzgred budi rečeno, i oni svedoče o tesnoj vezi zavisnosti morala od religije. Ali, svi ti primeri o kvarenju morala u vezi sa kvarenjem religije nalaze se i u ateizmu. Jedan krajnji hedonizam, ili jedan krajnji moralno-etički nihilizam, ili Ničeov moral Übermensch-a, ili Šopenhauerov moral očajanja koji vodi ka samoubistvu — moguć je samo na ateističkoj idejnoj bazi. A praktično je, međutim, nemoguće zasnovati moral, čisto ljudski moral, koji ne bi imao nikakve veze niti sa religijom niti sa ateizmom.

Pitanje religije i madije. Pisac nam je tačno i jasno izložio suštinu madije, pa i bitnu razliku između religije i madije. Međutim, primetio sam nešto. Prvo, pisac sasvim izostavlja problematiku: da li su svi madijski običaji i čini stvar čistog sujeverja, kao što to mi obično i verujemo, i kao što to, u ogromnom broju slučajeva, očigledno i jeste, ili ima baš i stvarnih efekata madije, kao što to navode fetišeri, pa onda okultisti raznih vrsta, pa čak i poznati ispitivač primitivnih plemena i misionar, pater Tril.

Pisac tvrdi da mađija postoji kod svih primitivnih plemena, da je za nju znao čak i preistorijski čovek i da je ona starija od religije, ili — čak — prvobitni oblik religije. Ja, razume se, nisam bio kod primitivnih naroda — niti na Ognjenoj Zemlji, niti u Australiji, niti na Filipinima, niti na Andomanskim ostrvima i zato ne mogu o tome da govorim sa autoritetom jednog očevica, ali ono što pišu ljudi koji su bili tamo, u suprotnosti je sa ovakvom pišćevom tvrdnjom. Na primer, ispitivači najarhaičnijih plemena — recimo, kao Jaman na Ognjenoj Zemlji, koje su ispitivali Kopers i Dizen, pa onda plemena u jugoistočnoj Australiji, i druga plemena o kojima govore Viljem Smit, Tril, Šebesta, Kostas, Dizen, Van Oberverk, i drugi, koji inače zastupaju tezu o pramaltoizmu, i to sa dovoljno jasnim i ubedljivim argumentima, — tu, dakle, pisac dolazi u suprotnost sa njihovim tvrdnjama. Doduše, pisac se na njihovu tezu kritički osvrće — nisu oni njemu nepoznati, niti je on zaboravio na njih — ali meni se njihovi argumenti čine ubedljivijim.

Dalje, kad je već reč o magiji, pisac nigde nije pomenuo nikakvu vezu između nauke i mađije. A ta veza postoji, i istorijski pa, čak, i u izvesnom psihološkom smislu reči. Svako zna, recimo, da se lekar u staroslovenskom zove vrač i ja, kad čitam molitve u Ružici bolesnicima, ima tamo reč — »prostri mišću svoju ispoljenu iz cjelevlja i vradžbi«, ja tu reč ne smem da kažem da ne bi baba pomislila da ja tu sad upućujem na vraćanje, nego prevedem na srpski »isceljenja i lekarstva«. Dakle, medicina je poklokom od vraćevanija. A isto se to može reći i za astronomiju, koja se razvila iz astrologije — a astrologija je, ipak, neka vrsta magije. Osim toga, u izvesnom psihološkom smislu postoji neka sličnost između mađijskih efekata i naučnih dostignuća.

Zamislite da danas vi, recimo, dovedete Cicerona u ovu zgradu, i on vidi magnetofon. To bi njemu zaista ličilo na mađiju. Ja sam jednom prilikom gledao neke filmove, »Zabranjena planeta« i »Planeta smrti«. Tu se radi o tome kako su naučnici sa zemlje, pronašavši jednu dobru motornu snagu, otišli na jednu planetu, iz sazvežđa zvezde Altair. I tamo su naišli na naučnike koji su, u pogledu poznavanja prirodnih zakona, daleko nadmašili nas. I kad pogledate na filmu sve te događaje koji se tamo dešavaju, imate — apsolutno — utisak da imate posla sa mađijom. Isto tako, u filmu »Planeta smrti«, gde vidite kako se pretvara materija u energiju i energija u materiju.

A onda još jedna stvar. Postoji psihološka veza između nauke i mađije u tome što nauka — specijalno tehnika i medicina, a naročito tehnika — izaziva u nama osećanje gospodarstva: »ja sam gospodar ovoga sveta«. To, doduše, pisac navodi, tamo kad govori o tehnizaciji kao uzroku sekularizacije, ali to isto osećanje gospodarstva ovoga sveta proizvodi u čovekovoju duši i mađija. Mag je taj koji zapoveda; on ne moli Boga: — Šta imam Boga da molim? Ja imam ovde svoje čini i mađije, i kad ja to učinim — čik, neka Bog pokuša da me ne poslušaj! Tu, vidite, imate jednu tesnu psihološku sličnost između mađije i nauke.

Najzad, ne bih se mogao složiti sa piščevom tvrdnjom da je kult uticaj čovekov na prirodu molitvom. Molitva nije isto što i mađija. To je jedno. A drugo: čovek kad se moli, nikad se ne moli prirodi, nego se moli Bogu; tako da ako bi se tu moglo govoriti o nekom uticaju čovekove molitve na prirodu, to je samo posredno preko Boga; samo u tom smislu.

Tipovi religije. Srpsko pravoslavlje pisac je uvrstio u tradicionalistički tip religije. To nije tačno. Ali, srpsko pravoslavlje je deo vasselenskog pravoslavlja, a pravoslavlje je, još kako, izraz i tip dogmatske religije. Treba samo pogledati liturgijske tekstove srpske pravoslavne crkve, recimo, i vaskrsna bogoslužjenja, i videti koliko tu ima teološke dubine, — daleko veće i daleko poetskije izražene nego što je to u zapadnjačkom bogoslužjenju. To, uostalom, oni potpuno lojalno, i bez okolišenja, priznaju, — to je tačno.

U velikoj meri je, dakle, tačno da je pravoslavlje dogmatska religija. Samo, s obzirom na jednu činjenicu — da je bogatstvo toga dogmatskog sadržaja slabo ili skoro nikako poznato našim pravoslavicima, Srbima, utoliko je tačno što pisac kaže da je srpsko pravoslavlje jedan tradicionalistički tip religije.

— Kritika rimokatoličke sociologije. Ta sociologija koju pisac iznosi i kritikuje nije samo rimokatolička nego — ukoliko je zasnovana na Svetome pismu i predanju, kao i na prirodnim argumentima, koje pisac objektivno i tačno navodi — ona je i opštehršćanska. Specifično rimokatolički ton je samo metod i način kako se ona objavljuje *urbi et orbi* i, možda one političke nijanse kojih ima u tim enciklikama i koje pisac vrlo oštromno zapaža i primećuje. Inače, te osnove prirodnog čovekovog prava na slobodu sticanja privatne svojine i raspolaganja njome po principima božje volje, mogu se odbaciti — kao što ih pisac i kritikuje — i osporiti samo

onda ako se prethodno odbaci postojanje Božje, što pisac i čini. Inače, sva ta sociološka pitanja o stvaranju nekog društva u kome će biti zemaljski raj, toliko su daleko od konkretnog teorijskog rešenja, a još više od praktičnog ostvarenja, da ja baš zbog toga — ja lično — nikad nisam bio ljubitelj sociologije kao nauke, niti bih voleo i večeras o njoj da raspravljam. Tu se nikad ne može izići na kraj. O tome svedoči mnogovekovna istorija čovečanstva, — ne samo stara, davnašnja, nego i današnja. Ne postoji, ni danas, nijedna sociologija koja bi važila kao naučna i kao priznata u svim zemljama sveta. Ma kako naučno izgledala, ona uvek ima ukus, pa donekle i ulogu, nekadašnje veronauke, koja — takođe — nije bila u svim zemljama ista. To su, dakle, stavovi, u kojima se sa piscem delimično slažem a delimično ne slažem.

I, najzad, nekoliko piščevih stavova koje uopšte ne usvajam. To su stavovi uglavnom teološke sadržine.

Prvo, — jednakost hrišćana. Pisac tvrdi da su svi hrišćani — prvobitne hrišćanske opštine, mislim — bili međusobno jednaki. To je samo u izvesnom smislu reči tačno. Inače, konkretno, postojala je oduvek razlika u crkvenim funkcijama između, recimo, apostola i onih kojima su apostoli propovedali. „Ko vas sluša, mene sluša. Što svežete na zemlji, biće svezano na nebesima.« To je Hristos rekao samo apostolima, a ne svim hrišćanima. I prvim hrišćanima nije padalo ni na kraj pameti da tu vlast poriču ili ignorišu. O tome ima dovoljno podataka u Svetome pismu, koje je, inače, jedini izvor koji danas obaveštava o životu njegovih hrišćana.

Drugo — svete tajne. Pisac tvrdi da hrišćanstvo tek kasnije razvija učenje o svetim tajnama. Da je hrišćanska teologija kasnije dala katihetičku formulaciju svetih tajni — to je tačno. Ali same svete tajne u hrišćanstvu su postojale od samog početka: one su nastale zajedno sa crkvom. O tome, takođe, ima dovoljno svedočanstava u Svetome pismu. Nije se moglo postati hrišćanin ako se neko ne krsti; a krštenje je Sveta tajna. I Hristos kaže: „Idite i naučite sve narode, krsteći ih u ime Oca i Sina i Svetoga duha.“ — i kaže: »Ko se ne krsti vodom i duhom, neće ući u Carstvo nebesko«. Dakle, evo, bar tajna krštenja iz Hristovih usta. Isto tako, imamo podataka u Svetome pismu i za ostale svete tajne, recimo za svetu tajnu Miropomazanja, odnosno Potvrde, kako to uče rimokatolici, jer kažu u Delima apostolskim: „Kad čuše apostoli da je Samarija primila reč Božju, poslaše Petra i Jovana da polože ruke na nju«, tj. da joj dađu darove Duha svetoga; a pričešće postoji otkad postoji i hrišćanstvo, itd.

Doduše, pisac ovde ima pokriće, što se tiče te tvrdnje o tajnama. Izgleda mi da se on oslonio na Trelča, kad to citira, a Trelč, iako je dobar sociolog religije, bio je protestantski teolog, pa je, na ovoj tvrdnji, ta uloga protestantskog teologa prevagnula nad biblijsko-istorijskim činjenicama.

Treće, — pričešće je jedenje totema. To je istorijski isto toliko neosnovano koliko i mnogobozna optužba starih hrišćana zbog tiesejskih gozbi. Mi, hrišćani, tačno znamo šta je pričešće i kako je do njega došlo. O tome imamo podatke u sva četiri Jevandelja, i u Apostolskim poslanicama, kao i u knjizi Dela apostolska. Isto tako, sav svet zna da je totem pojava kod plemena koja su živela daleko od Palestine, pa niti su ona čula za Hrista i apostole niti apostoli za njih, da bi mogli jedni druge kopirati. Ne treba se olako povoditi za nekakvim dalekim sličnostima, više isforsiranim nego stvarnim i prirodnim. Hristos za nas hrišćane nije nikakav totem.

Četvrto, — dogma o Svetoj trojici. Hrišćanska dogma o Svetoj trojici ni najmanje ne narušava dogmu o jedinstvu Božje suštine ili Božjeg bića, kao što to pisac tvrdi.

Peto, — kult Svetaca i moštiju. Niko od hrišćana, koji zna svoje versko učenje, neće ni jednog sveca proglasiti za Boga, niti mu ukazivati božansko poštovanje i obožavanje. A poštovanje moštiju — malo samo modificirano — postoji i kod pojedinih ateističkih grupa, kao i poštovanje velikih i zaslužnih ličnosti, pa to, razume se, nimalo ne škodi nikakvome ateizmu, niti čistoti ateizma.

Šesto. Na jednom mestu pisac govori o netolerantnosti Hrista kao religiozne ličnosti. Jer, kaže Hristos »da će oni koji ne veruju biti osuđeni u Dan suda«. Treba obratiti pažnju na to da Hristos, kad govori apostolima: »Idite i propovedajte. Ko veruje, spašće se; ko ne veruje, biće osuđen«, ne kaže: Idite i spalite one koji ne veruju, ili: Mrzite one koji ne veruju, nego on to iznosi samo kao jednu činjenicu, kao jednu opomenu. To nije izraz niti netolerancije, niti osvete, nego prosto opomena da gaženje zakona Božje pravde i Božje ljubavi, koja se manifestovala u njegovom ovaploćenju, vodi u propast. Jer, on je put, istina i život. To je, prosto naprosto, jedna opomena a ne netolerancija.

Sedmo, — bezgrešno začće. Kaže pisac: »Bogorodica je bezgrešno začela«. Ovo je pogrešno shvaćena rimokatolička dogma o bezgrešnom za-

čecu. Bezgrešno začeće je nešto sasvim drugo nego što je to, tako, kazano u knjizi, osim ako u knjizi nije u pitanju štamparska greška, pa umesto se stoji je, — pa bi onda bilo: — Bogorodica se bezgrešno začela, se začela a ne je. Inače, pisac ovde ima puno pokriće za sebe. Jer, to ne govori sam od sebe nego citira Helmuta. Evo, o čemu se tu radi. Rimokatolička dogma o bezgrešnom začeću sastoji se u ovome: po hrišćanskoj dogmatici svi se ljudi začinju sa praroditeljskim grehom. Onaj greh koji su učinili praroditelji prelazi na celo čovečanstvo. To je dogma hrišćanska, — i naša pravoslavna i rimokatolička. Ali, oni uče da je sveta Majka Božja, Bogorodica, izuzeta od toga greha i da se ona začela u utrobi svoje majke; oslobodivši se toga greha izuzeta od toga greha. To je učenje o bezgrešnom začeću. A ne, da je ona bezgrešno začela. Njeno začeće Hrista, — to je samo natprirodni akt, a začeće u hrišćanstvu se uopšte ne smatra nekim grehom. Začeće nije nikakav greh.

Osmo. — Prvobitno stanje i posledice praroditeljskog greha pisac, takođe, navodi po Helmutu, kao i ovo o bezgrešnom začeću. Da je, umesto njega, koristio Justinovu ili Makarijevu Dogmatiku, ili Epifanovićevo polemičko Bogoslovlje, ta bi partija, svakako, bila nešto određena pa i malko tačnija, — mada ni ovo što je izneo nije sasvim pogrešno; samo nije dovoljno određeno.

Deveto, najzad, — dokazi o postojanju Božjem. Pisac iznosi i Holbahovu, i Kantovu, i Marksovu kritiku dokaza o postojanju Božjem, specijalno ontološkog dokaza i kosmološkog dokaza; i saglašava se sa tom kritikom. Što se mene lično tiče, ja tu kritiku, ni Kantovu, ni Marksovu kritiku kosmološkog dokaza, pa čak ni ontološkog, ne usvajam. Na tom pitanju, situacija teologije kao nauke ovakva je: Pravoslavna dogmatika, dogmatika Pravoslavne crkve nije zasnovana ni na kakvim filozofskim dokazima, bez obzira na to da li ti dokazi postoje ili ne postoje. To važi za sve dogme, bez obzira, pa i za dogmu o postojanju Božjem. Dogma je naše saznanje o Bogu i Božjem odnosu prema svetu i čoveku, koja je zasnovana na natprirodnom Božiem otkrovenju. To je stav pravoslavne dogmatike. Pravoslavni hrišćanin veruje u Boga, ne zato što je njegovo postojanje dokazao Toma Akvinski, ili bilo koji filozof ili teolog, nego zato što se Bog ljudima javljao na razne načine, kako kaže apostol Pavle, a u poslednje dane govorio preko Sina. Ono što je Bog otkrio i rekao o sebi, to je nesumnjiva istina, jer je Bog, i samo Bog, nepogrešiv. Tako uči Dogmatika.

Međutim, ako se sve to stavi na vagu ljudske gnoseologije, onda imamo posla sa znanjem, sa jednim znanjem koje počiva na veri. Naime, izvor našeg svakidašnjeg, pa i naučnog znanja je trojak: razum, iskustvo i vera. Izvinjavam se što ću se samo malčko ovde zadržati, da bi, možda nekima, objasnio o čemu je reč. Kad ja kažem, na primer: trougao ima tri strane i tri ugla, onda je to saznanje koje potiče iz moga razuma. Kad kažem: ova sala dugačka je 12 metara, onda je to saznanje koje potiče iz iskustva — merio sam pa sam izmerio; a kad kažem: od Zemlje do Sunca ima 150 miliona kilometara, onda je to saznanje koje, za mnoge od vas, počiva na čistoj veri, — a na čistom znanju je samo kod onoga koji baš ume da izračuna i dokaže koliko ima od Zemlje do Sunca. Ima, dakle, takvih znanja, i u nauci, i u običnom životu, koja su čista vera. — Ti se zoveš Mirko Pavlović. Otkud ti to znaš? — Pa tako piše u mojoj krštenici. — A jesi li ti pisao krštenicu? Jesi li čuo kad ti je popa dao ime, ili matičar? Jesi li ti video kad si rođen i ko su tvoji roditelji? — to je najobičnija činjenica a, evo, vidite, počiva na veri. Ono što kaže apostol Pavle: »Verom živimo, a ne gledanjem« — to je apsolutno tačno, i u običnom životu, i u nauci, i u filosofiji; što ne znači da nema znanja koja mi možemo steći očima, itd., ali daleko je bogatije, daleko veće ono znanje koje stičemo verom. Čak i u samoj nauci. I to znanje koje stičemo verom može, katkada, da lako prodre u našu dušu, a katkada teško, — baš ako je u pitanju prirodno znanje. Kad sam ja — kad je onoga leta prva trojka otišla na Mesec — tamo na Cvetkovoju pijaci, razgovarao sa jednim radnikom o tome: — Vide li ti, ovi odoše na Mesec, popeše sa na Mesec, gospodine? Prvi put? — Pa, zar ti ne znaš šta je propaganda? — i odmah doda jednu sočnu reč kuda su se oni popeli. A kad sam svojoj sestri, seljanci, o tome govorio, ona kaže: — Pa, svet svašta veruje. A kad sam jednome seljaku, u vinogradu, rekao da ima od Zemlje do Sunca 150 miliona kilometara, on me je samo sažaljivo pogledao i rekao: — A ko je vukao pantljiku od Zemlje do Sunca?

Dakle, vidite kako vera prodire teško, čak kad su u pitanju prirodne stvari. Zato je veri još teže prodreti u srce ljudsko, ako su u pitanju natprirodne stvari. Apologetika upravo i ima taj zadatak — mislim, hrišćanska apologetika — da iznese racionalno obrazloženje verodostojnosti otkrivene religije. Eto, tu se radi o veri, ali o obrazloženoj veri. I kojim putem ona ide? Pretpostavite da ovde pred vama nisam ja nego apostol Pavle. I apostol Pavle vam priča svoj doživljaj pred Damaskom. Kaže: — Ja sam najžešće gonio tu sektu hrišćansku. Toliko žestoko da sam

leteo čak i u Damask da ih tamo pronađem (—pobegli su tamo —) i da ih tamo gonim. Imate, dakle, pred sobom jednog, da kažemo, fanatičnog gonitelja hrišćana. — Ali kad sam došao pred Damask, ja sam bio obasjan svetlošću i čuo sam glas: »Pavle, Pavle, zašto me goniš?« I video sam svetlost i oslepeo od te svetlosti. I glas mi reče: »Ja sam Isus koga ti goniš« — i posle toga sam progledao.

Kad bi to rekao vama apostol Pavle, vi biste mogli opet da sumnjate, pa da kažete: — Priča koješta, — kao što mu je rekao sudija Fest, kad mu je Pavle govorio o vaskrsenju: — Ma, ti si Pavle lud; mnoge su te knjige izvele iz pameti. A on kaže: — Nisam ja lud, Feste, nego ja znam šta sam doživeo i šta sam video. I zašto ti misliš da se ne može verovati da Bog vaskrsava mrtve?

Pa ipak, kad je otišao u Atinu, na Aeropag, pa kad je govorio o, recimo, filozofskim stvarima, verovali su mu. A kad im je pomenuo vaskrsenje oni zagrajaše i povikaše: — Čućemo te još koji put.

Dakle, svako kad to prvi put čuje, bilo od Pavla, bilo od Tome, ili Petra, ili Jovana, može — sasvim prirodno — da sumnja. Ali, ako ja vidim da taj čovek nema *nikakva* razloga da me laže i da me vara, nego, naprotiv, da su svi razlozi na suprotnoj strani, onda ja moram malo da se zamislim pa da kažem: — Pa, zašto bi taj čovek ostavio svoj udobni komoditet i život, i davao glavu za svesnu laž? Eto, to je metod — u kratkim potezima — kojim ide hrišćanska apologetika da opravda verovanje u natprirodnu istinu dogmatike.

Međutim, pitanje postojanja Božjeg nije samo pitanje dogmatike, nego se to pitanje postavlja i u filozofiji; to je pitanje svakoga čoveka, bez obzira na to da li je natprirodno otkrovenje stvarnost, ili nije stvarnost. I otuda baš imate slučaj da su o tome problemu — postojanju Božjem i dokazima za postojanje Boga — raspravljali ne samo filozofi nego, još više, teolozi, kao, recimo Toma Akvinski i Anselmo. E, sad, kakva je tu situacija? Na pitanju da li su mogući dokazi za postojanje Božje, teolozi su — kao i filozofi — podeljeni u tri grupe. Jedna grupa teologa kaže: dokazi (— racionalni, mislim, dokazi —) o postojanju Božjem nisu mogući a nisu ni potrebni. To je, uglavnom, protestantska teologija, sa ponešto pravoslavne. Druga grupa kaže: ne postoje baš striktni dokazi, ne može se baš striktno dokazati, racionalno, da Bog postoji, ali se može dokazivati, mogu se navoditi argumenti za *obrazloženje* religijskog ubedenja. U

tu grupu ide većina pravoslavnih teologa. Treća grupa, koju sačinjavaju filosofi skolastičari — dakle, rimokatolički teolozi — kaže: postojanje Božje baš se može dokazati. I oni taj stav zauzimaju ne samo iz svojih čisto teoloških ili filozofskih razloga nego, baš, iz disciplinskih. Jer, Vatikanski Prvi sabor doneo je takvu odluku: ako neko kaže da se postojanje Božje razumom ne može saznati, taj je isključen iz katoličke zajednice.

Što se mene lično tiče — sad izlažem lični stav — ja lično smatram da dokazi koji se iznose o postojanju Božjem, specijalno kosmološki i teološki, pa čak i ontološki, da su oni logički ispravni. I ne usvajam ni Kantovu, ni Tominu, niti ičiju kritiku kosmološkog, pa čak ni ontološkog dokaza. Toma, doduše, nije ni kritikovao kosmološki, nego je kritikovao ontološki dokaz. Ti dokazi su, po mome mišljenju, logički ispravni i zasnovani su na činjeničnom stanju, ali kakav će efekat oni učiniti na pojedine ljude, to ne zavisi samo od samih dokaza nego od još vrlo mnogih i komplikovanih situacija, — i psihičkih; spoljašnjih i unutrašnjih. Sudbina tih dokaza je — da se izrazim figurativno — kao sudbina onih sejačevih zrna iz Jevanđeljske priče o semenu i sejaču. Zrna su dobra, i jedra, i zdrava, a da li će doneti plod i koliko ploda — zavisi od terena na koji padnu.

Eto, to su moje primedbe koje bih imao, uglavnom, da učinim na ovu knjigu, koju — inače — vrlo visoko cenim i vrlo visoko poštujem. Ove moje primedbe koje sam učinio, to su primedbe jednoga teologa. Profesor Pavićević nije teolog i ne mora strogo da vodi računa o teološkim primedbama, ali ako se želi jedan kompletan pogled na tu knjigu, onda su te moje primedbe takve. Pri svim tim primedbama, ponovo naglašavam da ova knjiga zaista predstavlja interesantnost i naučnu vrednost, i vrlo je rado preporučujem svim svojim studentima i svim svojim poznanicima.

VODITELJ:

Ovde nije reč samo o knjizi. Ja vas podsećam: tema je »Religija i savremeno društvo«.

JEDAN SLUŠALAC:

Ja imam jedno pitanje. Čime se objašnjava jačanje uticaja religije, uopšte u socijalističkim zemljama, počevši od Sovjetskog Saveza pa do Jugoslavije, i to — u prvom redu, naročito — polaskom ljudi u svemir? Ovaj kosmonaut, Po-

povič, zajedno sa Sjedom, koji je jedan od konstruktora letelica — veliki naučnik, bio je u redakciji *Politike* neposredno posle leta, i bilo je postavljeno jedno pitanje. Kako je to moguće da u Sovjetskom Savezu, istovremeno kad je Gagarin odleteo 1961. godine u svemir, ljudi počinju masovno, naročito od tog trenutka, da idu u crkvu, bez obzira na to koje su veroispovesti? A, recimo, kod nas — isto tako — naročito je u porastu religija.

ESAD ĆIMIĆ:

Najprije bi trebalo, znate, dokazati ovu tezu da je religija u porastu. Tu je tezu vrlo teško dokazati. Ja bih, na osnovu nekih istraživanja svojih kolega, i svojih vlastitih istraživanja, mnogo lakše dokazao obrnutu tezu: da je religija u opadanju — ovakva kakvu je znamo.

Međutim, zanemarimo za trenutak to da sam, eventualno, ja u pravu, te ako ste vi u pravu, kako bi se to moglo objasniti? Ako se postavi teza da je religija u porastu, ja kao sociolog mogu reći da je ona u porastu čisto *manifestno*, a ne stvarno. Naime, sva naša ispitivanja, u Jugoslaviji — kad je riječ o katoličkoj, pravoslavnoj i islamskoj religiji — pokazuju da se kod nas povećao ne broj vjernika nego broj *slobodnih* da ispovjedaju religiju. Ili, pojednostavljeno rečeno: poslije oslobođenja. Naravno, ne baš odmah poslije oslobođenja, jer poznata je stvar da posle kataklizmi, u kojima su se intenzivno angažirali i na religijskom planu, ljudi osjete potrebu za pauzom. I ta pauza, koja je bila relativno kratkotrajna, bila je psihološki determinirana. Međutim, neposredno poslije rata iščekavanje religije je bilo, *de facto*, optimistička konstatacija za njeno, vrlo često, nasilno potiskivanje. U najmanju ruku, poslije rata nije bilo popularno vjerovati, — ako se već ne može reći da je bilo zabranjeno vjerovati; iako je bilo krajeva u kojima je *formalno* bilo zabranjeno ići u bogomolju. Prema tome, u odnosu na to stanje, mi možemo reći da je danas porastao broj vjernika, u odnosu na stvarni broj vjernika tada. A tad nismo mogli to istraživati, ne samo zato što nam je društveno bilo onemogućeno, ili što je naša sociološka misao bila u početnim stadijuma razvitka, nego iz jednostavnih razloga — što je sociološki nemoguće istraživati religiju tamo gdje je ona neslobodna. Kako ćete obaviti anketu, razgovor itd.? Ljudi će vas obmanjivati. No, ako čak i usvojimo to da ona raste u ovom obliku kakva je, onda — vjerujte — bar na osnovu Marksove teorije, ne bi teško bilo to dokazati samo jednim evidentnim podatkom: da je

socijalizam tek politički pobijedio, i da smo mi tek na pragu socijalne revolucije. Ne mislim mi u Jugoslaviji, nego inače.

Prema tome, u biti se još nije uklonio najamni odnos, koji je po Marksovoj teoriji rodno mjesto religije, ovakve kakvu je znamo.

U Sovjetskom Savezu postoje fantastična dostignuća u domenu prirodnih nauka. Ali, u Sovjetskom Savezu postoji i fantastično jačanje države kao socijalne sile. Osvajanje kosmosa od strane čovjeka — kao, *eventualno*, ateizirajući faktor, koji je za mene vrlo problematičan, sigurno je pariran jednom vrlo surovom činjenicom: da raste značaj jedne sile kakva je država. Pa, na kraju krajeva, i mi smo uvjeravani godinama da naša država odumire. A ipak se u posljednje vrijeme uvjeravamo da će se stvoriti, možda, šest novih država. Nekada smo druge, ili sebe, obmanjivali; i ranije i sada.

Drugim riječima, nama sociolozima — to mogu reći bar što se tiče sociologa — nama je mnogo teže dokazati što u društvu, ovakvom kakvo je, religija relativno slabo stoji, nego što relativno dobro stoji. Naime, nama je mnogo lakše dokazati — ako raste, što raste, nego — ako opada, što opada. Jer, bez obzira na sve revolucionarne i radikalne promjene, ipak je religija povjesna činjenica, koja ima mnogo dublje korjene i koja se može transformirati i mijenjati, — u ovom obliku povjesnom, u kojem je —, pod uvjetima mnogo dubljih promjena.

Prema tome, treba najprije dovesti u sumnju tezu da je u porastu tradicionalna religija. Nije li i ranije ona bila isto tako jaka, samo se nije to manifestovalo.

I, druga stvar. Ja se slažem sa tom tezom, pod uvjetom da pod religijom podrazumevamo nešto šire, a to znači — odnos zavisnosti i prema nekim svjetovnim sadržinama. Jer se može obogotvoriti ne samo bog — da tako kažem — kao jedan religijski objekt: može se obogotvoriti bilo koji svjetovni sadržaj, može se obogotvoriti i država. I socijalizam je upravo dao ne malo materijala, na žalost, u svom institucionaliziranom vidu, da se i ateizam može javiti kao oblik svjetovne religije. I u tom smislu ja podržavam profesora dra Milina da je ateizam, u takvom obliku, negativna religija. U Marksovom smislu riječi mi ne možemo govoriti o ateizmu nego o kritici religije, ali ne o verbalnoj kritici religije nego o kritici pretpostavki društva u kome postoji religija ovakva kakva je, ili — da budem precizan. — u kome postoji religija kao otuđenje. Jer, filosofi nam još nisu dali zadovoljavajući

odgovor na pitanje da li religija obavezno mora biti, uvijek, u svim oblicima, otuđenje. Marks je govorio o religiji kao otuđenju i zasnovao je, vrlo uspješno, svoju tezu o odumiranju takve religije. Međutim, ako se dokaže da religija može postojati i kao *ne-otruđenje*, onda nemamo solidne teorijske osnove za njeno nestajanje.

Iznosim ovo tek kao skicu, iako bi to zahtjevalo mnogo dublji osvrt. Recimo, kad je riječ o Sovjetskom Savezu, mnogo zanimljivije je sociološki odgovoriti na pitanje odakle tamo 700 sekti. Sociolozi religije u Sovjetskom Savezu su utvrdili oko 700 sekti. S jedne strane, sekte su — šta? — postojanje frakcija u okviru religije. U vezi s tim reći ću vam neke podatke iz Bosne.

Ja sam u istraživanju religije, u okolini Brčkog i Samca, utvrdio da su neki komunisti prestali biti članovi Saveza komunista iz ovih ili onih razloga. S jedne strane, najpre su se razočarali u kršćansku ortodoksiju, zatim su se razočarali u komunističku ortodoksiju; vraćanje u kršćansku ortodoksiju bilo bi besmisleno za njih; zato, pošto u Partiji našoj nema, bar zvanično, frakcija — između ostalog zato što bi ih bilo mnogo — zato što nema zvanično frakcija, onda je kršćanin upućen — *bivši* kršćanin, i *bivši* komunista — da se iskaže u sekti. A sekta je, opet, jedan vrlo rječit dokaz da se društvo zaplelo u brojne društvene protivrječnosti i da čovjek neće da se miri sa njima, pa, stoga tražeći odgovor u tradicionalnoj religiji — ne zadovoljava ga, u svjetovnoj religiji — ne zadovoljava ga, onda ide u sektu. Jer, na kraju krajeva, kad mi poredimo politički program i religijski program, ja — kao sociolog — moram reći da religijski program, kad je riječ o psihološkoj strani čovjeka, uvijek više zadovoljava nego bilo koji politički program. Zašto? Jer u političkom programu ima, svagda, najveći dio — i utoliko je više politički — onih programskih elemenata koji se trebaju realizirati; ako se ne realiziraju, ljudi se razočaravaju. U religiji, ukoliko je superiornija, ima manje elemenata koji se mogu realizirati; svi su oni transcendentnog karaktera. Prema tome, religija unaprijed čovjeku ne obećava realiziranje u ovozemaljskoj dimenziji, pa na taj način ne može ga ni razočarati. Između mogućeg razočaranja i razočaranja od kojeg se unaprijed obezbijedila religija, ljudi se, često, opredeljuju, iz psiholoških razloga, za ovo drugo. Kad je riječ o Sovjetskom Savezu, mislim da je izvjesna razočaranost, od *pojave* do *kritike* kulta ličnosti, — na tom rasponu —, inicirala pojavu ovih sekti i izvjesno, čak, vaspostavljanje možda i tradicionalne religije u jednom, nešto autentičnijem obliku.

Drugi deo

TOMISLAV ŠAGI-BUNIĆ:

Mene kao teologa, dakako, prvenstveno zanima religija, — kako je religiji prišao dr Čimić. A on je jasno ukazao da je ateizam pandan religije i da nema govora o ateizmu ako nema govora o religiji, kao što nema govora o religiji ako nema govora o ateizmu, da to nekako ide zajedno, da su to istorodne stvari, samo suprotne barem na neki način. Zato me to najviše i zanima i sa tog stanovišta kažem da dr Čimić te probleme želi rešiti, proučiti sociološkom metodom, iako ne bih znao reći da li je ta metoda isključivo sociološka. Bio bih, naime, sklon reći da nije isključivo sociološka nego da je ponegdje i filozofska — u onom smislu gdje prestaje analiza činjenica i njihovo tumačenje, i gdje se ide do daljnijega zaključivanja na temelju činjenica. I s toga stanovišta, mislim, da mi neće niko uzeti za zlo ako ja ne budem ovdje govorio sa stanovišta sociologije, pa ni sa stanovišta filozofije, nego sa teološke strane, pošto sam i sam teolog.

Ja sam, dakako, kršćanski teolog. To ima neki specifikum, pa ovdje na početku to hoću reći, — da ako nešto kažem pa ako netko sa nekog drugog teološkog stanovišta može stvar gledati, da imate to u vidu. Posebno je to važno, jer je religija jedan vrlo kompleksan fenomen u čovječanstvu, a kršćanstvo je jedan specifičan fenomen i postoje među nama, kršćanskim teolozima, ljudi koji čak idu i dotle — ima i takvih — da sada, u posljednje vrijeme, suprotstavljaju religiju i kršćanstvo. Čak dotle; ali svakako da prave razliku. U tom smislu treba praviti razliku između onoga što pod nazivnik religije, pučke religije dalje ide, i onoga što je specifično kršćansko. To u praksi nije uvek razlučeno, u životu, i razumljivo je da sociolog koji proučava konkretne činjenice, polazi s drugog stanovišta i promatra stvari drukčije nego što ih promatra teolog koji polazi sa stanovišta analize teološke. Jer, mi smatramo da se neke stvari, koje sociolozi vide, nisu mogle izmijeniti. Kršćanstvo se moralo inkarnirati u neku religioznost već postojeću, ovdje, na ovom Mediteranu, recimo na ovom Balkanu, i tijekom vremena pokušavalo je ono da neke stvari mijenja, raščisti, da na tom području ide naprijed, pa nije u tome dosta uvek uspjelo, pa koji put se dogodila dekadansa, pad natrag, pa iz raznih razloga možda treba sačuvati pristaše, itd.

Mislim da je to za početak dosta važno, da se može malo, malo uzeti u obzir. Jer, Čimić će

očito — pišući knjigu sa stanovišta sociologije — pokazati šta sve postoji a pašće koji put kao filozof u neko normiranje; a ja ću kao teolog morati nekako pokušavati normirati, reći šta je normativno na liniji kršćanstva. No, ja neću sve reći, jer ne bi stvar ni do sutra svršio, nego ću samo nešto kao štih-probe staviti sa tog stanovišta. No početku bih, ipak, još rekao i to da ja gledam sociologiju sa stanovišta da je sociološki istinito ono što je među ljudima faktički postojeće i utjecajno — po tome mi se čini da je za sociologiju relevantno. Ne, dakle, da nije za sociologiju relevantno da li bog postoji ili ne postoji, nego da li postoje ljudi koji u boga vjeruju, i da li nešto iz toga proizlazi za ljudske odnose, za neko stvaranje, itd. Dakle, to je sociologija. A njezina druga strana to je filozofija, odnosno teologija. Toliko za početak.

Kao teolog, ja bih ovoj knjizi postavio nekoliko pitanja. Istini za volju — moram još jednom reći — kao kršćanski teolog. Recimo, u toj knjizi ima dosta rasprave o magiji i odnosu magije i religije. I kaže se, više puta, da je to teško razlučiti, i da se ne može razlučiti magija i religija. I sasvim je vjerovatno da je to tako — što se tiče sociologije, ali što se tiče naše kršćanske teologije, ja bih rekao da se magija i religija po pojmu bitno razlikuju. da se zapravo suprotstavljaju. Suprotstavljaju se, naime, utoliko što kod magije, kod čarobnjaštva i svih stvari koje idu pod liniju magije, čovjek se suočava sa nekim objektom, ili ako se suočava sa nekim subjektom, uzmete, on ga tretira kao objekt. Kod magije čovjek želi, pomoću nekih sredstava, doći do spoznaje o tajnim silama prirode koje su relevantne za njega, ili o načinu kako će svladati te tajne zle sile, — a možda i dobre sile, šta ja znam, ali su to sile, to su objekti. Ako su to demoni, ako su to đavli, ako su bilo kakve ličnosti, one su tretirane kao objekti koje čovjek podvrgava nekakvom čudnom magičnom znanju, ali treba znati neku formulu, pa kad tu formulu dobro rekneš, onda će se ona sila ili izgubiti, ili ću nju dobiti pod svoju vlast. To je bit magije. A religija kršćanska se obraća osobi — Bogu. Istina je, međutim, da je u kršćanskoj praksi moguće da se magija primeša i da netko upotrebljava neka svete, posvećene predmete na magičan način, misleći da snage u njima ima, i da se njima kao instrumentima čovjek služi da nešto postigne. Ali u pravoj religiji, mi kršćanski teolozi i biskupi, imali bismo strogu dužnost da uvek to čistimo. Kod nas je to obraćanje jednoj osobi — i Bogu kao osobi — dakle: koja je slobodna, i ja slobodan i nemam mogućnosti da ju dobijem pod svoju vlast, kao što muž ne može ženu dobiti pod vlast, odnosno žena muža (jer u kršćanskoj je religiji slika da je žena crkva

a muž bog). Dakle, ne može dobiti žena muža pod vlast nego može mu ponuditi svoju ljubav, ili nešto mu reći, a on se otvori — ne otvori njoj — njenoj ljubavi. A tako isto Bog čovjeku

Prema tome, za magiju, po našem teološkom shvatanju, je to bitno. Moj pokojni profesor Galas rekao je da je magija prije na liniji znanosti, samo je primitivna, početna — da je čovjek hoće spoznati i zavladatai; a religija, na drugoj strani, ona je otvaranje i povjerenje Bogu, drugoj osobi (— dobro, sa vjerom da će se ona odati, ali nipošto da možemo njome manipulirati). Zato i molitva, prava molitva nema veze sa magijom, jer molitva je govor jednoj osobi. Međutim, molitva može biti degradirana na liniji magije, što se može dogoditi u našoj crkvi, da netko točno smisli: ako toliko i toliko riječi izgovori da će onda to biti bolje. U Evandelju je rečeno da dobro ne biva od naših mnogih riječi. Ali kasnije, tokom vremena, u povijesti se uvuklo u crkvu to da smo kvantitete napravili od molitve, od svega; to je, dakle, nekakav preveliki uticaj magije. Sociolozi dakle nisu krivi, teolozi su krivi.

Dalje, drugo, religija i vjera. Esad Čimić je na jednom mjestu rekao da teolozi kažu — religioznost vjera, — nije sasvim točno ali blizu je. Međutim, mi kršćani mislimo da je naša religija drukčija nego bilo koja druga. Ona je obučena u oblike svake druge religije, mi možemo primati sve. Evo, na tome naš drugi Vatikanski koncil, katolički, inzistira, da to bi moglo zvučati pomalo imperijalistički, jer sve što je dobra negdje, mi smo spremni anektirati. Jer, kažem, to znači katolicitet.

E, sve što je dobro to je božije. Sad je samo jedan problem: ko će biti tako pametan da prosudi šta je dobro? A to često ne prosude, pa misle da je na Zapadu dobro a na Istoku loše, te onda naguravaju zapadnu kulturu u ime kršćanske vjere. Dobro, to je pogreška u aplikaciji, a nešto drugo je ovo: što god je dobro to mi možemo primati, dakle: anektirati sve. Ne bismo smjeli to anektirati takvim imperijalističkim načinom, jer to bi se protivilo opet Kristu, ali biti otvoreni za sve, to da. U tom smislu onda sve religije ulaze, pa se onda pomalo čiste kao što se dogodilo i sa zapadnom religijom — Perunom, pa Svetovitom. Kod nas je Sveti Vit preuzeo ulogu nekadašnjeg boga Svetovita, sa njansom. No, to se čisti; trebalo bi se čistiti.

Ali ono što je bitno za kršćanstvo, to je da mi vjerujemo da je Bog progovorio ljudima i donio neki specijalni dodir sa sobom, neko zajedništvo sa sobom, koje nije moglo izaći, naprosto, iz evo-

lucije čovječijeg razmišljanja i nastojanja. Tu, dakako, moramo diskutirati, tu se nužno moramo razići.

Prije tjedan dana diskutirali smo o poganskom filozofu Celzu povodom Bošnjakove knjige, Celzo je nastupio protiv kršćanstva kao protiv novosti, apsolutne novosti. On, konzervativac, ne priznaje da se može nešto novo pojaviti u društvu, i novo nastupiti, sada, kao jedino ispravno. No, vidite, taj momenat je za nas bitan. Mi vjerujemo da se radi o tome da je Bog nešto rekao, i da Bog nešto želi s nama, da je Bog sada postao čovjek, da se Bog s nama druži. Ma, dakako, rekao je Celzo: — šta, žabe, pa bi htjeli biti bogovi! To je skandal, zar ne? Ali, ako se hoće analizirati, to je onda naš pojam, koji bi trebalo imati na pameti.

Onda, ono što u knjizi gospodina Čimića nije dosta uzeto u obzir — a opet ima pravo jer je sociolog — to je kršćanstvo kao zajedništvo. Dakle, on rešava pitanje religije na liniji čovjeka — pojedinca. A kad govori o društvu, o skupini ljudi, on onda misli da je to već institucija, to je već nešto kao vlast, neka institucija, država, crkva, neka institucija koja sve to regulira itd. Ali, Krist je okupio oko sebe jednu grupu ljudi i ta grupa ljudi želi skupa proživljavati nekakvi dodir s Kristom, a institucija dolazi odmah ispočetka ali je u službi ovoga proživljavanja zajedništva. Institucija, ukoliko je sebe supstituirala zajedništvu, toliko je pogriješila, daleko otišla, i mi sada imamo najveću bitku oko toga, baš to je u katoličkoj crkvi problem danas. Ne da mi rušimo instituciju, — kao što se nas optužuje, takozvane progresiste —, dakle, da mi hoćemo srušiti instituciju. Mi nećemo da srušimo instituciju nego ne dozvoljavamo da institucija bude sve, nego da bitno bude ovo zajedništvo ljudi. A vidite, to je jedan problem koji je ipak sociološki. Samo, moram reći, kod nas se, u našoj crkvi, — ja sad govorim o Hrvatskoj, o Sloveniji, itd. —, to zajedništvo baš jako dobro ne vidi. Vide se biskupi, svećenici, i onda se vidi masa vjernika koji dođu u nedjelju pa tamo nešto mole, itd. Ali kao neki potrošači, — to je ta nesreća. To je ono što mi teolozi tvrdimo da je bitno kod nas ali se ne vidi. No, sociolog će reći: to ne može biti tako i ne može se uočiti; to će on meni — ja znam, unaprijed se branim — odgovoriti.

A onda, s tim u vezi je ono što gospodin Čimić lijepo kaže, da je Marks uočio posrednički značaj Krista. Budući da je Marks htio — to je bit marksizma — da se sva otuđenja, pa zato onda sva posredništva, ukinu, onda kršćanstvo nema mjesta i ne može onda nikako doživjeti neku

simbiozu sa marksizmom. Ja nisam tako siguran. Ja nisam takav marksolog da bih mogao biti sto posto siguran da se to da komponirati ili ne. Ali, ja sam povjesničar kršćanske nauke. Ja znam da je u vrijeme — ono čime se ja posebno bavim — patristike, vrijeme svetih otaca u četvrtom stoljeću npr. sveti Vasilije ili Bazilije, kako mi na Zapadu kažemo, i drugi padočani, da su žestoko bili protiv Aristotela i da su smatrali — Aristotel materijalist!, jer nije besmrtnost duše jasno uočio. I da onda Aristotel sa svojom logikom kvvari sve one misli koje su oni isticali kao teolozi. Smatrali su Aristotela potpuno nespojivim sa kršćanstvom. Platona, — da; njega su cijenili. U srednjem vijeku sveti Toma Akvinski i sveti Albert su nekako spojili Aristotela, pa se dogodilo — u šesnaestom stoljeću, i još kasnije, a još i sada neki misle da nema druge filozofije koja bi mogla biti kršćanska nego primenjeni Aristotel. Tako, ja ne znam da li se neće to sutra dogoditi s Marksom, — kako god to čudno zvučalo. Neki kažu da se to ne može dogoditi zato jer je Marks bio poslije kršćanstva. Da, kad bi bio Marks najbolji kršćanski teolog. Ali to on nije bio, on je bio veliki sociolog, odnosno filozof, proučavatelj ekonomije; nema sumnje — genije. Ali religiju, — ja imam dojam da je on religiju poznao kakva je bila, kakvu je doživljavao a i njezinu ulogu koju je ona tada imala. A to je bila jedna istorijska situacija, istorijsko ostvarenje kršćanske religije. Da li je to baš autentično kršćanstvo, to je drugo pitanje.

Prema tome, mi katolici — velikršćani, — a to važi za sve kršćane, jer i pravoslavni zastupaju taj katolicitet makar se mi zovemo katolici —, mi, dakle, smatramo da sve što je dobro da se to može spojiti. Prema tome, ima šanse za budućnost. No, sad smo još malo u svadi, pa nije baš tako lako misliti mirno, i niti bi danas tako lako marksisti prihvatili da ih mi okupiramo, niti se naši katolici i kršćani tako lako daju okupirati. To su čisto ove sociološke stvari. No, ja vam kažem samo ovo: da ostaje to pitanje otvoreno za budućnost, i zato je meni jako važno da kažem da je možda Marks krivo shvatio poimanje Krista posrednika. Ali nije Marks kriv. Shvatili su ga krivo kršćani. No, tu sam ja sad jedan od teologa, »novih« — kako kažu pod navodnim znakom, ali oni koji se danas biju za jedno drukčije shvaćanje medijacije. Oni su, — nije Marks izmislio taj pojam medijacije. Na jesen će, sad, biti sinoda našeg biskupa u Rimu i, znate, neće oni o tome raspravljati, nego o tome što je neposredni rezultat, raspravljajući o ulozi svećenika u crkvi. A svećenici žele biti nešto između boga i ljudi, malo viša kasta. I celi sada problem, u našoj

katoličkoj crkvi, bije se oko toga da li su svećenici u zajednici kao svi ostali ljudi, samo sa nekakvim zadatkom, ili su oni viši kršćani, mali nadkršćani. Tako da onda Bog sve radi preko svećenika mojoj mami, kako ja to volim kazati, ili moja mama može nešto s Bogom bez svećenika. Svećenik neku ulogu vrši unutra, u toj zajednici: da mojoj mami pomogne da dođe Bogu — to da, ali ona može s Bogom svoje stvari uređivati i sama, a ne samo kroz svećenika. Taj problem je ovaj problem medijacije kako ga je Marks shvatio, gde ispadne da mi možemo doći samo Kristu a ne Bogu. Međutim, ja mislim da je pravi pojam medijacije — kako se nalazi u Bibliji, i dalje — da je Krist došao zato da ljude odvede k Bogu, Duhu Svetome, Ocu a ne samo k sebi. Ja ću to, oprostite, ilustrirati, biće lakše razumjeti. Bila je bitka na drugom Vatikanskom koncilu oko toga da li da se Marija proglasi takvom posrednicom, pa su onda neki bili jako protiv toga. Rekli su da bi ispalo da Marija kao neka vratanka stoji tamo pred jednim vratima, gdje se nalazi unutra Krist, i niko ne može Kristu doći nego samo Marija. — Reci samo šta hoćeš, a onda će otići Marija k njemu i reći mu šta hoćeš, i to urediti.

To je, dakle, medijacija kakvu je Marks našao u katoličkoj teologiji i u ovom našem propovjedanju, i jasno da se Marks s njom ne slaže, ali se ni ja ne slažem. I zato ovo ovoliko da se vidi da tu možda ima nešto za razmišljanje, i što bi moglo, kasnije, da se i drukčije riješi nego što je dosad bilo.

Jednu rečenicu, jedno mesto jako bih htio pročitati, u kojoj je doktor Čimić rekao, evo, svi ćete razumeti: »Odbojan stav prema religiji i religioznim ljudima je možda poslednje utočište jednog birokratskog mentaliteta, koji se u ovom domenu pojavljuje u svom izvornom obliku i ne izaziva društvene sankcije kao u drugim područjima«. On je to kritički postavio prema marksistima; to je birokratski mentalitet među marksistima. Ja to kažem, ali kažem da takav mentalitet ima i među kršćanima. I to je taj medijativni tip, koji je tu plenipotencijarijus, razumijete, a ova druga masa, ona je tamo masa; ovaj tu sve u rukama drži: — kud se žurite, ne možemo to sad, to će sve po redu, sve će doći na red, sve mi to mislimo, itd. To je taj birokratski mentalitet, koji je općeljudski. I on se nalazi u svima zajednicama, pa tako i u kršćanskoj. Mislim da se to tu jako nadovezuje, i ja plješćem našem autoru.

No, on je opisao samoupravljanje, na stranici 104. je pokušao to definirati. I, evo, samo jedan aspekt, koji je relevantan za religiju: »Moralno-

-psihički aspekt samoupravljanja podrazumjeva da se čovjek prema čovjeku sve manje odnosi kao prema objektu a sve više kao prema subjektu. Ukoliko je čovjek više u mogućnosti da se oslanja na svoje vlastite moći, utoliko nužno postaje odgovorniji pred sobom i pred društvom«, itd.

Ovdje je dosta rečeno, za ono što bih ja htio izvesti. Razumljivo je da naš sociolog nije mogao izvesti to, — to bi prije povjesničar filozofije morao načiniti, a i mi teolozi bismo morali to načiniti. Možda je to malo prepotentno reći ali ja to kažem kao stvar za diskusiju. Čini se da je kršćanstvo zapravo — nekako slično Vindelband kaže — otkrilo taj subjekt, i donelo čovečanstvu pojam individuuma subjekta. Ja sam napisao u jednoj svojoj knjizi da Bogu niko nije nevažan. Za Aristotela je bogu svaki pojedinac totalno nevažan. Samo je vrsta važna. Ljudi, ljudski rod je važan, pojedinci su nevažni. A za kršćane, da — Krist je umro za svakoga pojedinca. Svaki pojedinac je važan. I crkva, koliko je sa pojedincima postupala kao sa objektima, pa i manipulirala — a moram priznati toga je bilo u povijesti, i s inkvizicijom, itd. — toliko je ona izdavala Isusa Krista, ali nije nikad izdala Isusa Krista do kraja, jer je ipak uvek čitala Evandjelje, i barem je prenosila Evandjelje. I uvek je bilo ljudi koji su se, potom, bunili, na ovaj ili onaj način, pa su afirmirali i osobnu slobodu, — ili su to bili redovi ili su to bili različiti ljudi. Dakle, ne postupati ni s kim kao sa objektom nego sa svakim kao sa subjektom, — mislim da je to jako, jako, kršćanski i tako se tu onda možemo složiti.

Kad je govor o školstvu, itd., ja se jako slažem sa svime što je unutra napisano. Međutim, mislim da mi nećete zamjeriti, nisam baš zadovoljan sa tim što, ipak, iz cele knjige izbija da je ateizam — ono pravo, a religija, kršćanstvo — to je onako. Prije je bilo, neki su mislili da je to jedna bolest, da je to jedno zlo. Čimić to već ne misli, on misli da je to postojeće, i da možda ne mora biti zapreka za samoupravljanje, pa čak kaže da ima i nekih konkurenata koji mogu biti i pozitivni. Ja mislim da religija kršćanska u svojoj autentičnosti ne može biti zapreka. Vodeći računa o tome da ona mora biti religija za današnje vreme i za današnji svet, — a to ona mora biti, inače, izdala je svoga Krista —, ona mora naći načina kako će onu poruku — ne zadržati sve forme, kojekakve, nego onu poruku koju je Krist donio — donijeti današnjem naraštaju. Otud se meni onda čini da nema nikakvog, — to je sad problematski —, problema oko toga da li je vjer-

nik ili nevjernik, za to naše samoupravljanje, za naš socijalizam ovakvog stila. Ja se ne bih složio sa staljinističkim, — da se razumijemo, a mislim da se niko ne bi složio sa staljinističkim socijalizmom. Dakle, za naš tip socijalizma tu ima jedna mogućnost.

Dobro, možda mora tako biti, — jer ljudski život je relativan —, da ćemo mi i ateisti tako govoriti, da će se koji put ipak osećati da se međusobno smatramo nedovoljno — kao što će profesor Pavicević reći — nedovoljno pametnima, ili šta ja znam.

Možda je to nužno. Samo, ja bih želio kad bi se to moglo izbjeći i kad bi ostalo, faktički, ono što je predmet — ne sociologije kao znanosti i što je predmet našeg djelovanja ovdje, politike, itd. nego onoga što je vjera, opravdana jednim filozofskim pristupom, a ateizam drugim pristupom. A to su dva različita pristupa. I ako bi, onda, to ostalo na nivou zajedničke, ako ništa više, tolerancije, a ja bih htio i radoznalosti. Bilo bi jako dobro da je to i objekt međusobne radoznalosti, a ono drugo što se daje provjeriti, iskustveno itd., gde se možemo dogovoriti, da to bude predmet zajedničke akcije i da se tu svako omalovažavanje ukine. Ja znam, jer poznajem profesora Čimića već prije, i vidim šta u predgovoru piše, — znam šta je njegova tendencija, itd., no iz ove knjige to nije moglo sasvim ispasti. Ali divno bi bilo kad bi toliko ispalo iz našega života, kad bi iz njega nestalo toliko koliko je nestalo iz njegove knjige.

FUAD MUHIĆ:

Moja diskusija neće vjerovatno biti temperamentna kao diskusija moga prethodnika, ali se nadam da ću u toku ovih nekoliko minuta, koliko budem govorio, pokušati da upozorim na neka značajna stanovišta ove teme, koja je predmet knjige doktora Čimića. To je drama ateizacije.

Četiri su mislioca XIX stoljeća, između ostalih, objavili da je bog mrtav. Prvi je Fojebah pokušao da egzistenciju boga svede na problem čovekove otuđenosti. Posle njega je Marks, sledeći Fojebaha, i nastavljaajući se jednim djelom na njegovu misao, čitav problem pokušao da svede na problem prakse. U isto vreme, Kjerkegor je izrazio misao, odnosno jednu strahovitu bojazan: ako je bog već mrtav, i ako ga već takvim proglašavaju, da će se čitava egzistencija svesti na probleme mučnine, straha i neizvjesnosti. Najzad, došao je Niče, koji je doslovice izrazio tu misao — bog je mrtav, i

koji je pokušao da nađe spas od kršćanske i evropske kulture u ideologiji nadčovjeka. Prema tome, XIX stoljeće u ovom pravcu evropske filozofske misli završava uvjerenjem da je bog mrtav i da će doći vrijeme takozvane pozitivne znanosti, ili onoga što je Ogist Kont plastično izrazio kao takozvanu pozitivnu eru. Dvadeseto stoljeće, u koje pripada i socijalizam, temeljito je, međutim, demantiralo ovakvu misao. Ako se može tako kazati: bog je mrtav, ali nije mrtva religija.

Pojam religije pokušavam ovdje da shvatim doslovce sociološki, u analitičkom okviru onoga pojma koji je Marks nazvao otuđenjem. Marks je općenito, kao što sam malopre rekao — da čovjek u svojoj praksi otuđuje svoj vlastiti svijet od sebe, i nastavljaajući se na Fojerbahovu misao, pokušao da preko toga protumači i nastanak religije. U okviru dvadesetog stoljeća i socijalizam, kao pokušaj transcendencije prilika XIX stoljeća i građanskog društva, pokušao je da se upravo utemelji na Marksovoj ideologiji razotuđenja, odnosno dokidanja svih oblika u kojima se čovjeku otuđuje onaj svijet koji on stvara, i koji mu se u aktu otuđenja postavlja kao jedna tuđa, opredmečena, i njemu posve izvanjska, zbilja. Jedan od momenata Marksovog optimizma svakako je bila i misao da će se u tome aktu ukinuti i religijsko otuđenje. Međutim, iskustvo koje stoji iza nas i naš aktuelni istorijski trenutak pokazuju da je to otuđenje poprimilo jedan sasvim drukčiji oblik, ali da je njegova bit ostala. Jednostavnim jezikom, moglo bi se kazati da je religija umesto sakralnog oblika poprimila svjetovni oblik, — upravo unutar ovoga Marksovog fundamentalnog pojma otuđenja.

Danas se nalazimo u situaciji da je naučni socijalizam kao ideologija na osnovu koje je pokušano da se stvori jedan novi svijet, na isti način podložna kritici na koji je u XIX stoljeću bila podložna kritici religija. Ako imamo u vidu to nagomilano iskustvo vremena koje stoji iza nas i koje već danas možemo secirati sa nepristrasnošću jednog hirurga koji secira *naturu mortu*, možemo vidjeti da su pred nama isti oni problemi koje je kritika religije postavljala u XIX stoljeću. Citiraću, jednostavno, Marksovu misao koja mi se čini kao mogućnost njegove današnje aktualizacije. Marks je pisao da se »kritika neba pretvara u kritiku zemlje, kritika religije u kritiku prava, kritika teologije u kritiku politike«. Mi smo danas, u našem aktuelnom istorijskom trenutku, — ne mislim samo na jugoslovenski socijalizam, nego na moderni socijalizam općenito —, upravo savremenici ove Marksove misli, po kojoj kritiku re-

ligije treba pretvoriti u kritiku politike. Misao je možda jeretična, ali mislim da je političko otuđenje poprimilo oblike jednog svjetovnog religioznog otuđenja. Ako je naučni socijalizam, na osnovu određenih pretpostavki koje se mogu naći kod Marksa i Lenjina, pokušao da uništi religiju, ponekada i administrativnim putem, on je, u isto vrijeme, stvorio nove oblike otuđenja, koji se od religioznog otuđenja nimalo ne razlikuju. Zato mislim da ova tema koju je nabacio doktor Čimić, »drama ateizacije«, nije samo problem drame oslobođenja od sakralne religije nego, također, da je i problem čovkovog otuđenja u savremenom socijalizmu pod vidom političkog otuđenja. Naučni socijalizam — koji je bez sumnje zasnovan na kultu pozitivne znanosti — taj problem nije riješio. I, po mom mišljenju — još jednom ponavljam — ako je čovječanstvo u XIX stoljeću bilo suočeno sa kritikom religije, kao oblikom otuđenja, ono se danas nalazi suočeno sa kritikom takozvanog znanstvenog ili naučnog socijalizma kao novog oblika otuđenja. Ne bih želio da taj preobrat tumačim Ničeovom mišlju vječnog vraćanja istog. Međutim, očigledno je da XX stoljeće, u koje je kao u vrijeme pozitivne znanosti polagano ogromno nade, nije uspjelo da riješi ovaj problem, koji je doktor Čimić postavio kao problem ateizacije. Jedan oblik otuđenja je pokušao da se dokine aktom čiste misli, aktom čiste spoznaje — to znači putem političke propagande. Religija se pokušala potisnuti ateističkom propagandom, koja je zasnovana na kritici religije na osnovu čiste svijesti. Međutim, Marks je vrlo ubjedljivo pokazao u *Njemačkoj ideologiji* da čista svijest nikada ništa nije bila u stanju da promjeni. Prema tome, kritika religije sa stanovišta znanstvenog socijalizma, koja se kretala u sferi čiste svijesti, odnosno u sferi postulata koji su se na apstraktan način suprotstavljali postulatima religije, po mom mišljenju nije uspjela. I to danas nije ambijent u kome se religija može prevazići. To je nivo apstraktnog suprotstavljanja, u kome kršćanski teolozi, pa i muslimanski, često, odnose nadmoćnu pobjedu nad marksistima, — upravo zbog toga što ta takozvana »posljednja pitanja« ne mogu da budu riješena na tome nivou. Na nivou prakse, kao što sam rekao maloprije, pokazalo se da je naučni socijalizam, zasnovan na tim brižljivo kodificiranim, pročišćenim kategorijama diktature proletarijata, odnosno socijalističke države, i nizu drugih pojmova, nije uspeo da riješi problem otuđenja, koji je centralni problem kritike religije. Jedan oblik religije bio je zamjenjen drugim, ali onaj fundamentalni problem — odnos čovjeka i transcendencije nije bio riješen. U XX stoljeću, zasnovanom na kultu pozitivne

znanosti i na kultu naučnog socijalizma, desila se ista ona situacija koja je čovječanstvo zadržavala vjekovima. To je situacija otuđenja. Nakon što je revolucija u svome aktu prividno uništila religiju i obračunala se sa njom, kao što sam rekao maloprije, u sferi čiste svijesti, ona je na istim pretpostavkama, koje je pokušala da negira, proizvela tu svjetovnu religiju, i to svjetovnu religiju koja, po svojim posledicama i po svojim konzekvencama, nije ništa manje sa marksističkog stanovišta otudujuća nego tradicionalna religija. Problem odnosa čovjeka i transcendencije nije bio riješen. Mjesto boga, čovjeku koji živi u socijalizmu bilo je suprotstavljeno političko otuđenje. Harizmataska vlast, o kojoj je Veber tako uspješno pisao u svojim spisima, i za koju nije dočekao da je primjeni na socijalizam, po mom mišljenju nije ništa drugo nego upravo jedan tipičan oblik svjetovne sekularizirane religije. A harizmataska vlast, odnosno kult vođe i kult onoga rukovodstva koje je izdalo revoluciju i koje se neprestano reproducira na svojim vlastitim pretpostavkama, nije ništa manje drastičan nego onaj tradicionalni kult božanstva. Otuđenje je jednostavno iz religiozne transcendencije premešteno u onu, kako bismo je nazvali, sekulariziranu ili svjetovnu. A marksizam je prešao prvi put kao i prvobitno kršćanstvo. Od sistema ideja po sebi, u kome postoji jedno neposredovano jedinstvo između njegovih pristalica i samog sistema ideja, prema sistemu ideja po institucijama, gdje marksizam na isti način sledi put institucionaliziranog kršćanstva i gdje u strukturama modernog socijalizma postaje jedna sekularizirana religija, koja je tim više sasušena i tim manje životvorna, što se svodi na manji broj dogmi i što smatra da se unutar njega može sve riješiti. Ništa o tome bolje ne govori nego poznata izreka da je »marksizam svemoguć jer je istinit«. U toj formuli nema nikakve razlike između marksizma, ovakvog, institucionaliziranog i pretvorenog u sistem dogmi i također institucionaliziranog kršćanstva svedenog na sistem dogmi u kome kršćansko također stoji kao jedna »posljednja istina«.

Prema tome, ako je XIX stoljeće, bilo stoljeće kritike religije, religijske transcendencije u kojoj je, kako je Marks pisao, čovjek u fantastičkoj stvarnosti neba tražio nadčovjeka a našao samo odraz samoga sebe, onda u XX stoljeću pred nama svima stoji kritika te svjetovne religioznosti, odnosno svjetovnog oblika otuđenja i svjetovnog oblika transcendencije. Ne treba se zavaravati da između jednog i drugog oblika, iako su fenomenološki potpuno različiti, ne postoji jedan identitet, jedna potpuno bitna sličnost. Zato drama ateizacije danas, bar u zem-

ljama socijalizma, nije više problem oslobađanja od tradicionalne religije. To je problem oslobađanja od sekularizirane religije koja je nametnuta sistemom institucija, sistemom političkog otuđenja. Prema tome, isti onaj znanstveni socijalizam koji je u XIX stoljeću bio nada potlačenih i u kome su oni — ti potlačeni — u prvom redu proletarijat vidio izlaz iz svojih bjeda, u XX stoljeću, kao jedna sekularizirana religija, zaslužuje također vrlo oštru kritiku. Problem nije više u sferi čiste svijesti apstraktnog suprotstavljanja, nego je problem upravo obratan. To je problem prakse. I mislim da je doktor Čimić u toj svojoj knjizi taj problem sasvim ispravno naznačio. Ako hoćemo da se vratimo autentičnom Marksu, onome izvornom koji je mislio o čovjekovom odnosu prema svijetu, kao odnosu djelatnog bića prema njegovim tvorevinama, onda taj povratak prvenstveno mora biti preko prakse. Praksa, — koja bitno stoji sa one strane XX stoljeća; vjerovatno je problem XXI stoljeća — treba da rješi ovaj problem. I zato, po mom mišljenju, XXI stoljeće — ako je uopće zahvalno upuštati se u neke prognoze — treba da bude stoljeće prakse. Naše stoljeće je još uvek stoljeće sukoba i pokušaja da se taj sukob rješi u sferi čiste svijesti. Međutim, taj pokušaj ne vodi ničemu. Mislim da se u sferi čiste svijesti religija, u svom tradicionalnom obliku ne može oboriti, jer se na kraju svodi na »posljednja pitanja« koja pozitivna znanost dosad nije uspjela da rješi. Prema tome, i ovaj put pozitivne znanosti u XX stoljeću treba također da doživi svoju kritiku. Pozitivna znanost eksperimentalnim i analitičkim putem razlaže pojedine regione stvarnosti, iznalaži njegove uzročno-posledične veze. Ali, u jednom totalitetu ništenja ona je nemoćna. I zbog toga, i taj put pozitivne znanosti treba temeljito preispitati. Zato bih želio da istaknem da će vjerovatno Karl Marks, iako ga danas slavimo kao našeg savremenika, iako se pozivamo na njega, tako reći u svakoj rečenici, biti savremenik tek onda, kada se, kako je on zahtjevao, »kritika religije pretvori u kritiku prava, a kritika teologije u kritiku politike«. Budući da ovaj zahtjev u našem vremenu nije ostvaren, budući da smo mi kritiku teologije zamjenili totalnom nekritikom politike, mislim da nam Marks, — iako je on ove svoje misli pisao u svojoj 25-oj godini — u historijskom smislu vremena, tek predstoji kao savremenik, da ga mi još nismo dostigli i da nam on predstoji u onome smislu u kome Ernst Bloh upotrebljava pojam učene nade, nečega za šta pretpostavljamo da će doći i imamo opravdane nade da ga pretpostavljamo, ali za šta nismo sigurni, jer se drugačije alternative uvijek nameću.

Završavajući svoju riječ u diskusiji, mislim da je doktor Ćimić pitanje postavio upravo na pravi način. Drama ateizacije i za komuniste i za one koji nisu komunisti ali žive u socijalizmu nije više problem raskršćavanja sa tradicionalnom religijom, nije više problem akta čiste svijesti u kojoj čovjek sam sebi veli da nema boga, nego je to bitno problem prakse, koja treba da rješi to fundamentalno pitanje — da li će čovjekovo otuđenje i ta njegova otuđujuća transcendencija biti jednom riješena. To je pitanje koje stoji pred nama i za koje — još jednom ponavljam — imamo za danas samo još jednu učenu nadu.

Na kraju, želim istaći da se možemo vratiti Marksu, odnosno Marksa aktualizirati kao našu budućnost samo upravo preko toga problema prakse. Ukoliko se praksa ostvari u onome smislu u kome je Marks o njoj pisao, kao dijalektika odnosa subjekta i objekta, ukoliko praksa doista postane stvaralačko — samostvaralačko djelatnost čovjeka a ne njegova otuđujuća djelatnost, ubjeđen sam da će tek tada problem drame ateizacije biti riješen. A do tada mi ćemo svi skupa tu dramu proživljavati, ne samo kao javni problem društva, nego kao svoj vlastiti problem.

LAZAR MILIN:

Meni je žao što nekako nisam našao više materijala da polemišem sa gospodinom Ćimićem. Ja sam apologet i volim, s oprostjenjem, da se svadam. Ali nisam našao toliko mnogo materijala i zato ne verujem da ću uspjeti mnogo šta da kažem na račun njegov i na račun njegove knjige, izuzev ovo što je gospodin Šagi—Bunić kazao o mađiji. Njegovu primedbu ja usvajam, ali ja to nisam hteo u večerašnjem predavanju uopšte da pominjem, zbog toga, što sam o tome govorio već prošloga puta, pa da ne ponavljam.

Međutim, hteo bih da govorim baš o samoj knjizi. Knjiga doktora Esada Ćimića nosi naslov *Drama ateizacije*. Mislim da se nije mogao naći podesniji naziv za ovakvu knjigu. Jer samo taj naziv odgovara njenoj sadržini. On malo izgleda čudan, ali i nije čudan baš zbog toga što odgovara sadržini toga. Današnje čovečanstvo nalazi se, u stvari, na jednoj duhovnoj vododelnici između Boga i ateizma. Nešto slično, kao što je ono u srpskoj narodnoj pesmi car Lazar bio postavljen da bira između nebeskog i zemaljskog carstva. Tako isto i današnje čovečanstvo postavljeno je da bira između religije i ateizma, samo ne onako poetski i u fantaziji nego baš praktično, stvarno, konkretno. Kao što je religija usađena, ukorenjena u najdubljim

dubinama ljudske duše, isto tako i ateizam ima još kako dobrog oslonca u ljudskoj duši. Jer, ateizam ima svoje čari i mnogi ljudi pristaju uz ateizam. Baš zato što ateizam ima svoje čari, sasvim je onda prirodno da se ta borba u ljudskoj duši između ateizma i religije zaista mora nazivati jednom dramom. Ja bih rizikovao čak da se ogrešim o pravila dobrog stila pa da kažem najdramatičnijom dramom, ako hoćete i najtragičnijom dramom. Prelazak iz religije u ateizam ili povratak iz ateizma u religiju, to u svakoj posebnoj duši dobija još tako teške potrese. Vi koji ste, možda, imali tu situaciju da prelazite iz religije u ateizam, osećali ste, sigurno, još kako veliki bol i žalost za izgubljenom religijom.

Imamo nekoliko takvih slučajeva koji su opštepoznati. Na primer, ja se sećam pesnika Franca Prešerna; on je bio u mladosti vrlo revnosta rimokatolik. Kasnije je raskrstio sa religijom, ali je većito žalio za njom. I to je naročito izraženo u onoj njegovoj divnoj pesmi: » O Vrbo, mesto drago, puno čari« itd. I šta on tu žali? Žali što nije ostao pri toj Vrbi, što nije ostao pri svojoj hrišćanskoj rimokatoličkoj crkvi. I onda nam dočarava jednu lepu idilu da je on tu ostao, pa da se oženio sa svojom dragom koju je voleo, ona bi mu donela vredne ruke, miraz koji nema ni milionerka. A onda dalje kaže: » Kuću od groma a polje od grada, čuvo bi moj sused, crkva Svetoga Marka«. Koliko tu u duši jednoga ateiziranog Franca Prešerna ima tuge i žalosti za izgubljenom religijom. Vil Durant za filozofa Santajanu kaže da je, takođe, bio vaspitan kao rimokatolik u detinjstvu — Španac je poreklom. Kasnije je raskrstio sa religijom. On je većito žalio za religijom. Kaže, nije mi toliko ni žao religije — žao mi je katolicizma. I Vil Durant kaže o njemu — o Santajani — on se odnosi prema religiji kao čovek prema ženi za koju zna da ga vara ali je ipak voli i ne može bez nje. Eto, vidite, koliko je težak taj potres gubljenja religije.

Isto tako velika je duševna drama kad se čovek iz ateizma ponovo vraća religiji. Sveštenici koji su ispovedali takve, oni to najbolje znaju. I kao što je to drama u duši svakog pojedinog čoveka, tako je to isto drama, možda još i daleko veća, kada se ti prelazi dešavaju u čitavom jednom društvu. Kada se to dešava u društvu, onda se krše, lome i potresaju poslednji temelji toga društva. I tu onda ima takvih tragedija o kojima je najbolje ćutati i koje se najradije prećutkuju. Mi te drame nalazimo ne toliko u istoriji koliko u pojedinim istorijskim romanima, kao na primer u romanu Viktora Igoa *Vandeja se buni*, ili u *Antihristu* Mereškovskog, ili u *Tihom Donu* Mihaila Solohova. A zvanični is-

torijski spisi to prećutkuju, i tim prećutkivanjem, u stvari, ulepšavaju stvar. Drama ateizacije nije stvar niti moda današnjeg vremena, ona se nije rodila danas, niti juče ni prekuče, ona postoji, tako reći, otkad je čovečanstvo. Ako čitate, na primer, u Bibliji tekst o Kainovom potomstvu ili tekst o Potopu ili o gradnji Vavilonske kule, — shvatite vi to, ako hoćete, kao mit, shvatite kao istoriju, ali srž toga, u stvari, predstavlja nam dramu ateizacije; ako pravilno shvatate taj tekst. Ako čitate, na primer, filozofsku kritiku antičke mitologije, videćete da je i to upravo jedna vrsta drame ateizacije, koja je još kako živo opisana u svakoj istoriji filozofije, pa i u istoriji crkve, kad govori onaj period o pojavi hrišćanstva. A naročito bogato to možete naći u knjizi doktora Branika Bošnjaka o kojoj smo pre nedelju dana govorili.

U staro doba, u Aziji bili su filozofi Konfućije, Buda, Mahavira Džina. Šta su oni bili? Bili su u osnovi ateisti, naročito Buda i naročito Džina. Oni su hteli da onu duboku prirodu religioznog azijskog čoveka ateiziraju. I to je drama ateizacije, doduše, neuspele ateizacije. Jer, ona duboka priroda azijskog čoveka nije mogla da pristane na to da nema nikakvog Boga. Ako nema nikakvog drugog boga, ti Džino, Ti Budo, ti si Bog.

Mi danas živimo u idejnim talasima, talasima humanizma i renesanse. Humanizam, koji je nastao na zalascima srednjega veka, takođe je jedan oblik i jedna vrsta drame ateizacije. Jer, umesto hrišćanskog hristocentrizma ili opšte-religijskog teocentrizma, humanizam postavlja antropocentrizam. Nije Hristos centar istorije ni čovečanstva niti Bog uopšte, nego je čovek centar istorije, čovek je objekt pažnje celokupne ljudske kulture i sve treba da služi čoveku. Ekstremniji antropocentrizam ne može se nigde naći. Sva nauka, sva kultura, sva umetnost, sve treba da služi samo ostvarenju ovomezaljske sreće čoveka. I, na toj tački crkva i humanizam susreću se i dodiruju se. Jer, svako u stvari smatra da je sreća čoveka i na zemlji, da je sreća čoveka cilj naše kulturne javnosti. Ali, na toj tački se i razilazimo. Razilazimo se na pitanju aksiologije — vrednosti, na tome šta je najviša vrednost ovome svetu. Razilazimo se, takođe, na pitanju metoda — kako, kojim putem i kojim načinom da dođemo do ostvarenja te najviše sreće? I šta, uostalom, sačinjava sreću čovečanstva. Ateističko-humanistički deo čovečanstva smatra da religija ništa ne doprinosi sreći čovečanstva. Ona može da bude, u najbolju ruku, izlišna a katkada može čak i da smeta i da koči napredak i sreću čovečanstva. Međutim, onaj veći deo čovečanstva, ono religiozno stab-

lo čovečanstva smatra da se bez religije sreća ne može ostvariti. Ne može se čak imati ni iluzija potpune sreće, a kamoli jedna stvarna sreća. Kad se problemi tako postave, onda vidimo pred sobom dva fronta — jedan religiozni i jedan nereligiozni, nazovimo ga humanistički. I prirodno je onda da u konfrontaciji ta dva fronta mora doći do drame ateizacije.

Ta drama ateizacije imala je više činova. Prvi čin drame ateizacije odigrava se u oblasti filozofije i nauke. Htelo se tu, na terenu filozofije i nauke, dokazati da je religija čista zablude i namerna laž, da Boga nema, da je Bog umro i da, prema tome, religija treba apsolutno da iščezne. Međutim, taj pokušaj nije uspeo. I jedna i druga strana izišla je iz te bitke smatrajući da je pobeda na njenoj strani. Ko je tu u pravu, to je stvar za posebnu diskusiju. Ali, činjenica je jedno: ta ateizacija nije uspela, bar ni izdaleka onoliko koliko se od nje očekivalo. Jer, religija i dalje postoji.

Drugi čin drame ateizacije odigrao se u oblasti socijalno-političkih zbivanja. Ateizam, došavši do apsolutne vlasti u vreme, recimo, francuske i ruske revolucije, nije nimalo birao sredstva da odstrani religiju, — ni najmanje. Svi administrativni metodi, i to najstrašniji, upotrebljavani su da se Bog ubije u duši čovekovojoj i da religija nestane. Tako, rimokatolička crkva u Francuskoj — za vreme francuske revolucije, i pravoslavna crkva u Rusiji — za vreme oktobarske revolucije, fizički su premlačene na mrtvo ime, pa Boga nije nestalo, — ni religije nije nestalo.

Šta sad? Sada se prešlo u treći čin drame ateizacije. A taj treći čin drame ateizacije odvija se u oblasti čisto društvenih odnosa i pedagoških metoda. I to i jeste baš ono o čemu nam govori ova knjiga: drama ateizacije u oblasti čisto društvenih odnosa i u oblasti pedagoških metoda.

Izložiću, ukratko, u čemu se sadržuje ta drama. Prvo, pisac smatra da probleme treba rešavati i posmatrati sa marksističkog gledišta. A onaj prvi i drugi čin u drami ateizacije — ono pisac ne smatra da je u skladu sa autentičnim marksizmom: to je izvitoperenje marksizma. Po piščevoj interpretaciji marksizma, ateizam nije cilj nego rezultat društvenog razvoja. Kad društvo bude uređeno tako — kaže pisac — da religija ne bude bila potrebna, onda će nje same po sebi nestati, bez filozofske i naučne kritike i bez primene onih administrativnih mera. Ovde, međutim, nije jasna jedna stvar i moliću pisca da mi je kasnije objasni. Naime, ako sa-

moupravno socijalističko društvo, kao najautentičnije marksističko društvo, ostvaruje upravo te društvene uslove, u kojima će religija sama po sebi iščeznuti, ili — da upotreblim odomaćeni izraz — odumreti, kakav stav onda treba da imaju religiozan čovek i religiozne zajednice prema tome društvu? Jer, vidite, onaj prvi čin drame ateizacije na terenu filosofije i nauke — to je predstavljalo ugušenje religije u vazduhu. — Ne dam ti vazduh, ne dam ti da dišeš! Onaj drugi čin drame ateizacije predstavlja odstranjenje religije batinom, a ovaj treći čin drame ateizacije — to bi značilo privoleti i primcrati religiju da sama sebi potpiše samoubistvo. E, koja će religiozna zajednica na to pristati? Ako se, pak, i religiozni ljudi, koji i u samoupravnom socijalističkom društvu ipak sačinjavaju veliku većinu, ako se suprotstave tome — čemu to onda vodi? Ovaj problem pisac ili nije uočio ili ga nije smatrao važnim ili će, možda, biti da ja lično nisam našao u knjizi rešenje toga problema. Ali ja lično taj problem rešavam tako — ma koliko društveni faktori uticali na život religije, ipak je čista zabuda ona tvrdnja materijalističkih filozofa da je religija plod — ne znam — društvenog razvitka. Ne. Društveni faktori mogu da utiču samo na oblik religije, mogu da utiču na njeno ispoljavanje, ali na samu pojavu religije ne mogu da utiču. Pojavu religije treba tražiti dublje, u najdubljim dubinama ljudske duše, a nikako u nekim ekonomskim odnosima. Religija se može pod uticajem socijalnih faktora menjati. Ona je, dakle, kao energija: menja se ali se ne uništava. Menja haljinu, ali sama je tu. Prema tome, ako religija nije proizvod socijalnih prilika, onda — kažem — njeno poreklo treba tražiti jedino u dubini ljudske duše. I zato pisac ima sasvim pravo kad nam govori o religiji kao psihološkoj činjenici. Tu ja ne bih imao skoro ništa da dodam. Mogao bih samo da vam izložim u čemu se sastoji taj problem religije kao psihičkog doživljaja. Pre svega, religija pretpostavlja religijsku svest. Ne može biti religije bez neke svesti o Bogu ili o bogovima. A pošto Bog nije predmet koji se može videti i opisati, niti nešto što se može eksperimentom proveravati, a ljudski um je vrlo ograničen, i vrlo sklon pogreškama, onda taj ljudski um, potpomognut krilima fantazije, daje najrazličitije predstave o Bogu, počev od one predstave koja je, recimo, u ontološkom dokazu da je Bog najsavršenije biće, pa preko raznih kombinacija mnogobožackih, sve tamo do mačke i do bika, i do raznih totema i do raznih fetiša. Osim toga, za religiju — mislim pozitivnu religiju nije dovoljno imati samo svest. Svest o Bogu ima svako, čak i onaj koji sebe smatra ateistom — jer kad ne bi imao svesti, šta onda poriče? — nego je po-

trebno imati još i vere da to biće postoji. Dešava se, međutim, da neko ne veruje u postojanje Božje. To je ateizam. Ali to nije odsustvo svake religije, to nije odsustvo nekog njegovog odnosa prema Bogu, nego on može da ima vrlo negativan odnos prema Bogu. Dakle, opet ima izvesnu vrstu religije. Pokraj svesti, nužno je još da postoji i religijsko osećanje. To religijsko osećanje je složeno. Kao što znamo iz psihologije, postoje prosta osećanja i složena osećanja. Religijsko osećanje je složeno iz više komponenata. Prva komponenta religijskog osećanja, ja bih rekao da je osećanje zavisnosti, a zatim osećanje veličanstva, divljenja, pa osećanje strahopoštovanja, pa osećanje ljubavi i odanosti i najzad osećanje svetosti. Sva ova četiri prethodna osećanja, sve ove komponente imaju svoje paralele u profanim osećanjima, iako se od njih razlikuju. Recimo, moje osećanje zavisnosti od Boga razlikuje se od osećanja zavisnosti od starešine pretpostavljenog, moje osećanje strahopoštovanja prema Bogu razlikuje se od osećanja straha od lava, tigra ili od kakvog hajduka. Ali ono što je najkarakterističnije kao religijsko osećanje to je osećanje svetosti. Tu ne možete naći nikakvu paralelu profanog osećanja. Zato je pisac sasvim tačno i dobro uradio što se zadržao najviše, i skoro samo na tome osećanju svetosti. Dalje, kad religija prožme ljudsku svest i ljudska osećanja, onda ona time postaje oslonac ljudskoj voljnoj aktivnosti. Jer čovek čini ono što je u njegovoj svesti, ono što veruje, misli i oseća. Tu je, dakle, religija osnov moralnom učenju i moralnom postupanju čovekovom. Samo, molim vas, ovde da se sporazumemo, — naročito da se ne naljuti gospodin Vuko Pavićević, da ne misli da ja kažem da su moralni samo oni koji su religiozni. To ne. Ne kažemo mi da su religiozni ljudi sve sami sveci Božji, a ateisti — da je to samo moralni ološ. Ne, daleko od toga. Da li će čovek biti moralan ili ne, to — u krajnjoj liniji — zavisi od njegove voljne odluke. Iz iskustva, a isto tako i iz Svetoga pisma, znamo da u ljudskoj prirodi postoje i elementi dobra i elementi zla. Prema tome, kod svakoga čoveka, bez obzira na to da li je religiozan ili nije, možemo naći i jednih i drugih elemenata. I pošto čovek može da bude nedosledan, onda je, razume se, moguće da i među religioznima ima grešnika i da među nereligioznim ima dobrih ljudi. Ali, razlika između religije i ateizma je u ovome što moje religijsko učenje i moje religijsko osećanje meni daje daleko veću podršku i daleko ubedljiviji motiv za moralnost nego što to daje ateizam.

Jer, ako se ja ubedim da Boga nema, onda nema ni greha, i ja imam u sebi jedno potpuno rešenje da činim što hoću, što se meni sviđa.

Možeš ti meni posle pričati da društvo to osuđuje! Šta mene briga za društvo, otkud društvo ima pravo da meni naređuje šta ja hoću da činim? Možeš kazati: Pa to nije u skladu sa tvojim dostojanstvom. Pa dobro, ko je taj što određuje šta je u skladu sa mojim dostojanstvom? Ja sam taj koji određujem šta je u skladu sa mojim dostojanstvom, i pošto mi je ovaj život jedno jedino što sam dobio, hoću da ga istaknem do kraja. Šta će jedan ateist da kaže na tako nešto?

Međutim, kod religioznog čoveka tu postoje drugi motivi. Utoliko je religija, kažem, bolji i jači motiv, i jači motor koji pokreće moralnost. Ali, ona nikako nije neki motor koji će nekoga automatski učiniti moralnim.

E, pa, vidite, zbog svih tih navedenih činjenica, religija ima svoju čar, kojom očarava čoveka, bez obzira na to da li je istinita ili ne. Isto tako, međutim, i ateizam ima svoju čar, kojom očarava čoveka, bez obzira na to da li je istinit ili ne. Radi se sada ovde o psihološkom osećanju, o primanju duše religije ili ateizma. U čemu je čar religije? Draž religije je u tome što čoveku razvedrava horizonte ovog sivog ovozemaljskog života. Jer, u čoveku postoji osećanje toga sivila, postoji katkada u čoveku osećanje težine, i religija dolazi tu da mu razvedri — da mu pomogne, da mu dâ smisao života.

Ja bih vam u slici mogao prikazati religiju i ateizam kakvi oni izgledaju. Pre svega, moramo reći da sreću čovečanstva ne sačinjavaju samo tehnika i samo nauka i samo zemaljski komfor. Zar ona glumica, mislim da se zvaše Merlin Monro, nije imala dobar komfor, pa eto, izvršila je samoubistvo. Nije ona jedini slučaj. Koliko je takvih! Znači, čovek nije biće koje živi samo od hleba, nego treba mu još nešto. Taj plus koji je potreban čovekovoju duši, to daje religija. Zamislite, recimo, tri putnika. Jedan putnik putuje kroz kamenjar, zmijinjak i kamenje, spotiče se, pada i ranjava se, ali pred njim stoji vizija divnoga vrta, divne jedne panorame, koja je njegovo nasledstvo. Tu ga čeka njegov otac i on zna da ide svom ocu, da će se tu skrasiti i s njim biti. Makar ta vizija bila i čista fatamorgana, ona njemu daje snage i elan za život. Zamislite drugog putnika: putuje svojom limuzinom, kroz cvećnjake, kroz voćnjake, divnom autostradom, ali pred njim stoji stalno jedna tabla — jedna siva tabla na kojoj su ispisane crnim slovima reči »smrt« i »uništenje«. To je slika puta jednog nereligioznog čoveka. Ona prva je slika puta religioznog čoveka. A sad zamislite i trećeg putnika.

Zamislite putnika koji ide po onom trnjaku i zmijinjaku i pred njim nije nikakva sveta panorama nego stoji i pred njima ona tabla siva sa natpisom »smrt« i »uništenje«. To je put čoveka ateiste, čoveka koji nije uspeo da ostvari u ovome životu komfor a kome je oduzeta religija. Iz ovih triju slika, mislim da se može videti u čemu je draž religije, i u čemu je onda stvar njene subjektivne vrednosti.

Najzad, treba reći da i ateizam ima svoje čari. A čar ateizma može se izraziti, jedino, jednom jedinom rečju — sloboda. Neću da mi niko više komanduje i gospodari. Ta religija mi nameće toga Boga kao nekakvog žandara ili kakvog tutora, koji mi kaže: to moraš!, to ne smeš! Pa, dosta već više s tim, neću niko da mi govori i šta ću jesti, i kad ću jesti mrsno, kad posno, kad ću se venčati i kako ću se venčati i kako ću spavati i šta ću u braku raditi. Neću više to da trpim i hoću da sam potpuno slobodan. I ta draž slobode — to je upravo draž ateizma. Doduše, religija pokušava da te obaveze koje nameću ljudima malo ublaži. Tako, na primer, islam prikazuje Boga, ne samo kao nekog nemilosrdnog gospodara, nego je on blag i milosrdan. Skoro svaka Sura u Koranu počinje rečima: u ime Boga blagoga i milosrdnoga. Hrišćanstvo ide još i dalje. Ono Boga predstavlja ne samo blagim i milosrdnim nego — to je Otac naš nebeski. Međutim, buntovna ljudska priroda neće da se zadovolji niti blagim i milosrdnim gospodarem niti nebeskim ocem. Čovek hoće svoju slobodu. U tome je upravo negativan stav ateizma prema bogu. U tome je njegova draž.

Stav ateiste mene podseća na jedan događaj koji sam doživeo kao mlad tata. Vodio sam svog najstarijeg sina kroz varoš i, razume se, držao ga za ruku. — Ne, dete, tamo — stradaćeš; ne, dete, tamo — rasećićeš ruku; ne tamo — natrčaćeš na tuđa kolica; ne tamo — zgaziće te auto. Odjednom se dete istrže i reče: — Hoću ja kud ja hoću! To je suština ateizma. Znači, hoću ja kako ja hoću! I u tome je čar ateizma.

E, pa, pošto je to tako, onda prelazimo sada na pedagoške probleme. To znači: i religiozni i nereligiozni pedagozi treba da se postaraju da privuku omladinu k sebi. Da privuku tinejdžera k sebi. Jer tinejdžeri nerado priznaju ičiji autoritet. Sećate se kad je pre jedno tri-četiri godine u Parizu bila neka studentska buna. Onda su oni, u sali koju su zauzeli, pisali jednu jedinu parolu: »Zabranjeno je zabranjivati«. Dakle, apsolutna sloboda.

Nereligioznim pedagozima idu na ruku dve okolnosti. Prvo, što je ta ideja apsolutne slobode vrlo, vrlo primamljiva, sablažljiva prema njima, — čak i za zrelije ljude a kamoli za mlad svet. A druga je okolnost — bar kod nas — ta što je kod nas škola barem zvanično ateistička, tako da i religiozni roditelji predaju svoje dete ateističkim učiteljima da ga ovi vaspitavaju i da svoje ateističko ubeđenje usađuju u njegovu dušu. Pisac ove knjige, međutim, sasvim ispravno smatra potpuno nekorektnim postupak pojedinih nastavnika koji bi koristili svoj nastavnički autoritet i svoj položaj da, tako reći na silu, ateiziraju učenika. Jer, prema piscu, prema stavu koji pisac zauzima — a koji, upravo, prihvata od profesora doktora Vuka Pavićevića i citira ga: »Suština je i potrebno je da se u školi ostvari što humanija atmosfera«, i solidarišući se sa profesorom Pavićevićem on postavlja dva zahteva. Prvo, treba u školi naučno objektivno prikazivati sve socijalne fenomene, pa i fenomen religije. To je vrlo važno. A drugo, treba izbegavati svaku kritiku religije ako ona vrši određene esencijalne funkcije osmišljenja života ili pomirenja sa konačnošću, sa čovekovom samoćom u poslu. Citiram: »Mnogima je ona potrebna kao konstitutivni elemenat odnosa prema svetlu«. Po piscu, ako sam ga pravilno razumeo, ateizam škole se svodi, u stvari, samo na onaj takozvani metodički ateizam, koji je, razume se, u nauci nemoguće izbeći. I mi teolozi ništa se ne bojimo toga metodičkog ateizma. Ako hoćete, takav metodološki ateizam postoji i u teološkim naukama. Evo u čemu se to sastoji. Naučnik objašnjava prirodne fenomene time što pronade neposredni prirodni uzrok dotičnog fenomena ili dotične pojave i ne dovodi je u vezu s Bogom. Isto tako, ako vi čitate istoriju hrišćanske crkve ili istoriju srpske crkve, nećete vi tu naći, ne znam, neposredno dejstvo Božje. Nego, naći ćete kako je Sveti Sava izdejtvoovao samostalnost srpske crkve. Svakako, u krajnjoj liniji, Bog mu je pomogao; to je bila Božja promisao. Ali, istoričar ne ide dotle, istoričar nama samo objašnjava one političke, socijalne i diplomatske prilike i okolnosti koje su dovele do toga ostvarenja. Taj takozvani, metodički ateizam, — niti ga se bojimo, niti ga se odričemo. Jer, između toga metodičkog ateizma i religijskog objašnjenja, znate kakva je razlika? Razlika je ovakva: pitate nekog dečaka — Ko ti je poslao taj paket? A dečak kaže: — Tata mi je poslao iz Londona. To isto pitate njegovog mladeg brata a on kaže: — Doneo čika-poštar. I jedno i drugo je tačno. Jedino što ovaj prvi pominje prvi uzrok a ovaj drugi pominje poslednji uzrok. U tome smislu može

ovo gledanje ateističko i metodološko potpuno da se poklapa. Takvom, dakle, ateizmu ne bi mogao ni jedan teolog da zamjeri, po mom mišljenju. Jedino što se sa teološke strane može dodati želja i potreba da se religijski problemi, na koje učenik neizbežno mora naići u toku nastave, a i u svakidašnjem životu, raspravljaju stručno teološki. Naravno, bez zajedljivosti i bez zagrižljivosti na času veronauke. Time bi se dala deci mogućnost da čuju i jednu i drugu stranu, te da ne budu slični čoveku koji gleda samo na jedno, nego na oba oka. A deca, kod odrastu, neka odrede svoj životni plan i svoj životni program.

Što se, pak, tiče religijskih pedagoga njihova je situacija teža. Njihov problem je, pre svega, u tome da prikupe slušaoce. Lako je nereligioznom pedagogu imati slušaoce. Oni su došli u školu, koja je već tu, a kako će onaj religijski da prikupi slušaoce. To je jedan veliki problem. I, u tome problemu mi pravoslavni imamo nekako najmanje sreće. Da li ne umemo, ili smo u posebnim okolnostima — šta ja znam, to ne umem da objasnim — tek, u tom pogledu smo užasno loše sreće. Međutim, rimokatolici su se tu daleko bolje snašli, ili možda imaju bolji materijal pred sobom, ili možda imaju neke drukčije okolnosti — tek, oni su uspjeli da oforme svoje veronaučne kurseve. Razume se, tu se mora biti okretan i pronaći sve moguće dozvoljene metode, zakonski i moralno dozvoljene metode da se prikupe slušaoci. Može da se služi i muzikom i sportom, i svim i svačim — što „Večernje novosti” pišu protiv toga. Čim vide da je neki popa uzeo tamburu da svira đacima, oni odmah: jao, zamisli, popa uzeo pa svira; jao, pa popa igra nogomet! A ako tako treba đacima pričati, to nije greh. Ali mora se voditi računa o meri. Ne sme se ići tako daleko, kao što sam pročitao u knjizi profesora Čimića za jedan skoro skandalozan slučaj. Žao mi je, baš, da ga pomenem, ali radi se o jednom župniku. On je — kaže profesor — organizovao litiju oko crkve, procesiju oko crkve, nevinih devojaka, pa je time izazvao užasan otpor, užasan bunt i protest samih svojih profijanata. Otkud ti, župniče, znaš koje su devojke nevine a koje nisu? Međutim, kad religijski pedagog već prikupi svoje slušaoce, onda on ima pred sobom, najpre, teškoću da savlada njihovu želju za apsolutnom slobodom. Mora im, pre svega, prikazati to da ni religija nije protiv slobode. Bog nikoga ni na šta ne primorava. On ostavlja nama punu slobodu, samo nam prikazuje šta će nam se desiti u onom, a šta u ovom slučaju. I zato mu treba predskazati tačnost one Pavlove reči: »Sve mi je slobodno, ali nije sve na korist«. Na taj način, on može da ide dalje, i

na dokazivanju Božjeg postojanja i u hrišćanskom vaspitanju, itd.

To su, vidite, problemi koje raspravlja ova knjiga. Ima još i drugih problema, ali bilo bi suviše drsko od mene da vas na tome sada za državam. Mogu samo da kažem ovo: ova knjiga je odlična stvar, po mome mišljenju, za svakoga kulturnoga čoveka. Koliko će ona imati, recimo, nedostataka sa čisto sociološke strane, u to ja ne mogu niti hoću da ulazim. Sa teološke strane, ja je, sa vrlo malo ograda, skoro potpuno prihvatom. Pisac doduše, nije govorio o hrišćanskim problemima, specijalno problemima drugog koncila, koji su sada aktuelni u rimokatoličkoj crkvi. Ali, mislim da to i nije njegova dužnost, jer on ne piše specijalno studiju teološku, nego sociološku. A koliko je ona, po mome mišljenju, pozitivno teološka, to čak ne smem ni da kažem, jer se bojim da će našeg pisca, kad ode u Sarajevo, neko zapitati: Ama, što ti ono ode u Beograd da popuješ?

ŽARKO GAVRILOVIĆ:

Ja bih želeo da ipak pitam — šta je taj ateizam novo doneo, kakve nove sisteme, kakve nove međuljudske odnose? Šta je proklamovao? Kakav novi moral?

Cemu da težimo, čemu da živimo, čemu čovek mora da živi? A, svakako, želeo bih da ovaj život bude nekako osmišljen, obrazložen, za što da ja živim. Čini mi se da bih bio možda suviše drzak ako bih kazao — tragedija ateizacije. Ovo je, svakako, drama ateizacije, i ovaj naslov knjizi potpuno odgovara, s obzirom na savremeno vreme. Mi, svakako, živimo u doba vaskrsavanja pojedinih vrednosti koje su bile zapostavljene u prošlosti, pa ako baš hoćete i religije. Čini mi se da sada religija vaskrsava ponovo baš u dušama onih ljudi koji su se bacali blatom na nju, sada se ponovo vraćaju natrag religiji. To mi sveštenici vrlo dobro znamo, ne samo iz ispovesti nego i iz samih kontakata i iz samog razočaranja ljudi. Jer, na kraju krajeva, ateizam je propovedao jedan raj na zemlji, religija propoveda raj van zemlje, na nebu. Taj raj nije ostvaren. Prema tome, u svakom slučaju, religija nije izgubila od svoje čari, od svoga dostojanstva; ona nije obmanula. Jer, na kraju krajeva, ako hoćete, poštovani slušaoci, čini se da ateizam ne daje nikakav smisao o vekovnom životu, ne daje ozbiljnost, ne daje dostojanstvo čoveku kao čoveku, vraća ga na nivo čopora, vraća ga na put

prirode, ne daje mu neko veće osmišljenje. Isto kao, na primer, kad bismo hteli od jedne biljčice da zaklonimo sunce, a svi znamo da ta biljčica živi baš od tog sunca.

VUKO PAVIČEVIĆ:

Najpre bih hteo da se sa par reči osvrnem na ovaj naš skup i na to šta on, po mome mišljenju, znači — s obzirom na naš društveni život uopšte. Mislím da je veoma značajno to da se teisti i ateisti mogu ovako slobodno sastajati, i bez ikakvih ograničenja, u svesti i podsvesti, diskutovati i iznositi svoje razloge. To je dokaz onoga što mi pokušavamo, uopšte, u našem društvu, a što nije bez izvesnih teškoća. To je ono što zovemo deetatzacijom, tj. — da ne postoji nakakva državna filozofija koja je propisana niti, pak, neki državni teizam i ateizam, nego da se ovi problemi verovanja i neverovanja u društvu samom, u slobodnom dijalogu društva, u najraznijim njegovim oblicima — da se oni tamo slobodno rešavaju, ne po nekom diktatu. Kažem, to je jedna činjenica koju treba uvažavati. Znači, uvažavati te demokratske slobode koje mi bez sumnje imamo.

Drugo, hteo bih da kažem da bi onda trebalo da, ipak, nađemo — teolozi i marksisti — malo više razumevanja jedni za druge i za ideje koje imamo. Ja, na primer, mislim da ovo poslednje izlaganje ipak pokazuje jedno nerazumevanje, da ne kažem nehtenje, da se razumemo. Kako sam vas razumeo, vi mislite da ateista ne može biti moralan čovek, i da ateista ne može imati pred sobom neki uzvišeniji cilj, jer nema ideju o bogu da je izvede iz toga.

Meni malo čudno izgleda da se to danas može verovati, kao što mi malo čudno izgleda da ateizam znači degradaciju čoveka. Ja, recimo, shvatam da je ateizam, — to je sad moje shvatanje —, na neki način uzdizanje čoveka i ljudske moralnosti. Ako ja kažem da u sebi, kao slobodno ljudsko biće, nalazim — bez ičije zapo-vesti sa strane, ljudske ili božanske — jedan svoj unutrašnji imperativni glas koji mi kaže: ne ukradi ili ne ubi, — ako ja to u sebi nalazim, ako to ne izvodim ni iz kog apsoluta — ni društvenog ni božanskoga, onda ja ne vidim da je to degradiranje čoveka. Ja to shvatam kao jedno poverenje u čoveka da on može sam u sebi naći, u svojoj vlastitoj savesti, jedan regulativ za život. Uostalom i Apostol Pavle mislio je, takođe, da čak i pagani mogu da imaju ovaj glas u sebi, na osnovu kojeg mogu da odrede da je nešto dobro a da nešto nije dobro. Meni izgleda malo čudno to što neće da se uvidi

da čovek može, ne samo pojedinac nego da mogu i društveni pokreti, da mogu — i da rade u ime dobroga a da to ne vežu za neki apsolut koji prevazilazi čoveka. Ja sam sklon da, recimo, u ovom učenju o autonomiji moralnog čoveka, uzdižem sebe i čoveka. I kažem: ti si, ja sam, vi ste jedno osobeno biće, dostojanstveno, koje svojim dostojanstvom prevazilazi sve drugo u svetu, jer, evo, možete sebi da kažete: to — da, ovo — ne. Znači, to se može na osnovu uvida u vlastitu svest i savest. Za mene je to uzdizanje čoveka; za mene to nije — ako ne vežem to za apsolut, — za mene to nije degradacija čoveka. Zašto onda smatrati ateizam degradacijom čoveka?

S druge strane, mislim da treba da uvidimo da određeni društveni pokreti, pa i taj socijalistički pokret, — pored svih svojih nevolja koje je imao kroz konkretnu svoju istoriju —, koji je bio vezan i za ateističku ideju, da je on, ipak, ostvario mnogo šta u pravcu afirmacije, baš čoveka. On je to učinio i u socijalnom i u moralnom pogledu.

Medutim, ja bih hteo još nešto da kažem. Postoje i teorijski i praktični razlozi da se dalje ne sporimo oko ove teme — ko može biti moralan a ko ne. Može se biti moralan polazeći od nekih različitih osnova i različitih pobuda. Bitno je šta činimo, odnosno bitno je da li usvajamo izvesne vrednosti na kojima ćemo se, kao na ljudskim vrednostima, moći da složimo i da kažemo: ovo treba činiti, a ono ne treba činiti. U ime koga i u ime čega ćemo to činiti, to je drugostepeno. Ja, čak, mislim da je i religija postala, a dobrim delom i filozofija, upravo s jednom težnjom — svesnom ili nesvesnom — da se nekim osnovnim ljudskim vrednostima da neki temelj, bilo religijski bilo filozofski; — humanosti, recimo. Neko te vrednosti ne može drukčije da zastupa dok ih ne zasnuje u jednom apsolutu koji ide iznad čoveka. Drugi ih može zasnovati na izvesnim antropološkim principima. Pa, dobro, ja mogu da nađem, i svi vi možete da nađete nešto u čoveku. Kad mu skinete i odelo, ideologiju, kad mu skinete i filozofiju, kad mu skinete i socijalni položaj, kad mu skinete i funkciju, naći ćete vi ipak u tome čoveku neke osnovne ideje, pojmove o dobru, o zlu, naći ćete njegovu savest, itd.

Dakle, i religija i filozofija su nastale tako da se da neko utemeljenje u fundamentalnim, osnovnim ljudskim vrednostima. Za mene je onda problem ne koja je istinita ili nije — religija ili ona druga, filozofija, nego da li su stvarno u stanju da sarađuju na ovim osnovnim vrednostima. Ako mi počnemo da osporavamo sami sebe.

jedni druge, onda to neće biti dobro. Onda to nije dobro. Ovo utoliko pre što mislim cela istorija i filozofija pokazuju da se misao ljudska kretala u dilemama pa, često, i u suprotnim stavovima prema ovim osnovnim pitanjima. Ateizam nije od danas, ateizam je bog zna od kada prisutan.

Pošto se i sa pojmom boga i sa pojmom apsoluta i sa brojnim filozofskim osnovnim pojmovima, u stvari, transcendira, prevazilazi, konkretno empirijsko iskustvo i naše saznanje, i pošto o tim takozvanim poslednjim stvarima mi ne možemo imati apsolutno saznanje, onda nas to obavezuje da ta gledišta usvajamo kao gledišta koja mogu egzistirati a ne kao gledišta od kojih je jedno ispravno a drugo neispravno.

Samo još jednom da podvučem: nemojmo da se osporavamo kao ljudi, dakle kao moralna bića, zbog eventualne filozofske osnove koju nastojimo da damo svojim moralnim idejama.

LAZAR MILIN:

Ja bih želeo da kažem samo nekoliko reči u vezi s ovim što je rekao profesor Pavićević. Naime, ja kao predavač Apologetike na Bogoslovskom fakultetu, kad govorim o odnosu religije i moralna izričito naglašavam — a smatram da se time nisam ogrešio o Sveto pismo ni o iskustvo — da ni religija ni ateizam ne mogu čoveka nužno učiniti ni moralnim ni nemoralnim. Ja sam to, baš, direktno napisao i u svojim Lekcijama. Naime, čovek kao biće zamešen je, tako reći od dva testa. Ima u sebi elemente dobra i elemente zla, bez obzira na to da li je religiozan ili nereligiozan.

Kazao sam da to tvrdi i Sveto pismo. Dozvolite sada samo da vam taj kratki citat pročitam: »Jer kad neznabožci neimajući zakona (— tj. nemajući zakona pisanog u Svetom pismu) sami od sebe čine ono što je po zakonu (— tj. sami od sebe čine ono što je dobro) — sami su sebi zakon«. Znači, Sveto pismo stoji na gledištu da čovek može biti dobar, barem relativno, ili učiniti nešto što je dobro, čak i ako nije hrišćanin, ako nije religiozan. I obratno. Čak i religiozan čovek, čak i apostol jedan oseća u sebi zakon greha. Evo šta kaže Apostol Pavle u Poslanici Rimljanima, u sedmoj glavi: »Jer ne znam šta činim, jer ne činim ono što hoću, nego na što mrzim ono činim. Ako li ono činim što neću, hvalim zakon da je dobar... Jer znam da dobro ne živi u meni, tj. u tijelu mo-

jemu. Jer htjeti imam u sebi, ali učiniti dobro ne nalazim. Jer dobro što hoću ne činim, nego zlo što neću ono činim«. Dakle, i religiozan čovek još kako može da greši. Pa, u čemu onda tu sad razlika, u odnosu ateizma i religije prema moralu? Dakle, da li ću ja biti moralan ili nemoralan to u krajnjoj liniji zavisi od mene.

Jer, ne postaje se svetitelj bez velikog napora. I ne postaje se grešnik bez ličnog pristanaka. Ali radi se sada o tome što religija daje čoveku više impulsa za podvig nego što to može da učini ateizam. Priznajemo mi, — u redu, ne mora čovek da čini dobro delo samo zato što to Bog traži. Ako neko čini dobro delo prosto iz ljubavi prema samom dobrom delu, ili iz svesti da to treba da čini, on je zaista moralan. Ali čovekova volja se praktično konkretno određuje na osnovu motiva. A religija je kadra da da vrlo jake motive za činjenje izvesnih dobrih dela. Ona ne može čoveka primorati, ali može da da vrlo jake motive.

Navešću vam sada jedan primer, ne sećam se tačno imena, ali pročitao sam u jednom rimokatoličkom časopisu. Jedan čuveni lekar posetio je bolnicu gubavih, gde je upravitelj bolnice jedna časna sestra. I kad je ovaj lekar video kakve žrtve čine ove časne sestre iz ljubavi da bi pomogle tim stradalnicima, on se zaprepastio i kaže: — Sestro, ja ovo što vi činite ne bih učinio ni da mi ikogod pokloni ceo svet. A sestra kaže: — Ni ja to ne bih učinila, gospodine doktore, ni za ceo svet. — Pa, što onda činite? — Za Hrista, iz ljubavi prema Hristu. Vidite, dakle, jedan konkretan primer koliko religija može da da impulsa za podvig za moralno usavršavanje. Obratno, navešćemo, recimo, slučaj sa braćom Karamazovima. Sećate se kad Ivan i Aljoša razgovaraju. Pa onda Ivan iznosi sve argumente pred Aljošom protiv postojanja Božjeg. Aljoša nije filosof, on je monah. I on ne ume da raspravlja sa Ivanom filosofski. On je pustio da Ivan priča što god hoće. Kad je završio, onda je Aljoša upitao Ivana: — Dobro, Ivane, to je sve tako. A da li je sve slobodno? Jer, Aljoša je onda izveo — ako nema Boga onda nema greha. — Da li ti osećaš u sebi da ipak nešto jeste greh? Ivan je zanemio. A njihov polubrat, onaj Smerdjakov, izveo je prosto praktičan zaključak. — Dakle, tako, Ivane. Aha, nema Boga, što ja onda ne bih ucmekao onoga svoga pijanoga oca, koji mi je nezakoniti otac? I, naravno, otišao je i ucmekao ga. Dostojevski je bio dobar psiholog, ja mislim, i on je tu pronašao praktične motive, koji čoveka mogu da vuku ili ovamo ili onamo.

Iz toga, naravno, nikako ne sledi da ako je neko ateist da je samim tim nemoralan. To ja

nikad ne kažem. Ali kažem samo to da postoje praktični motivi.

Navešću samo još nešto. Ponekad sam tako razgovarao sa ponekim ljudima. Bez mantije sam, on ne zna ko sam, ne zna šta sam, ja ne znam šta je on i onda razgovaramo. Navedem ga tako na golicave teme. — Pa šta ćeš, čoveče, kaže on — ovo mi je jedini život; ko te vidi, ko te gleda? Dakle, to nije, da kažem, filozofija ateizma. Ali to je praksa one mase. I, u tom pogledu, kad bi on bio ubeđen da postoji nešto i iza ovoga sveta, on bi se možda i uzdržao od izvesnih grehova. U tome je, dakle, to razrešenje čoveka od zakona greha. Zato ja kažem da religija u tom pogledu ipak daleko jače utiče na uzdizanje morala nego što to može učiniti ateističko shvatanje. Mada čovek, koji je ateista, razume se, ne mora da padne u greh. On može jačinom svoje ličnosti da se uzdigne i da kaže: Boga nema, a što se to mene tiče? Moral postoji, ja hoću da živim onako kako to zahteva moje lično dostojanstvo. Tako može da kaže jedan ateist. A drugi će kazati: ja sam taj koji određuje šta je u skladu sa mojim dostojanstvom, i ovo meni odgovara.

TOMISLAV ŠAGI—BUNIĆ:

Bojim se, da je naš današnji dijalog krenuo malo stranputicom. Ukoliko je trebalo da bude debate o ovoj knjizi, kao kulturnoj i kulturno-društvenoj, pa i političkoj pojavi, i ukoliko je debata trebala biti o ovome šta piše — Religija i savremeno društvo, onda je naša debata oko ateizma možda, zaboravila da se ne radi o bilo kojem ateizmu nego o jednom određenom ateizmu — marksističkom. I to o ateizmu kako ga opisuje gospodin Esad Ćimić, jer se, Esad Ćimić na kraju bori protiv ateizma pozitivnog, koji je pandan religije, gde je ukinuta religija i ateizam.

Stvar je ta da je na našoj debati bilo premalo govora o ateizmu marksističkom, kao kritici jednog određenog povjesnog ostvarenja kršćanske religije, i onda je trebalo braniti našu kršćansku religiju, nasuprot toj kritici, a to nije bilo pojedinac-pojedinac, odnosno ko vjeruje — ko ne vjeruje, moralan — nemoralan, da l' krade il' ne krade, nego je bilo pitanje da l' je pravedno društvo ili nije pravedno društvo. Da li je religija koja je istorijski ostvarena, bila zapreka da se ostvari pravedno društvo, ili nije bila zapreka, itd? Ja ovde sad ne mislim da u meritumu ulazim u stvari, jer za to nemam ni vremena. No, mislim da dugujem svojoj vlastitoj savjesti da to reknem, i da vidimo gdje je

zapravo pravi problem. Dakle, da li je kršćanstvo, kakvo je proživljavao Marks, i da li je današnje naše kršćanstvo još uvijek takovo da je ono čuvar ustaljenog poretka, bez obzira na to da li je on tlačiteljski ili nije? Ja ne mogu drukčije misliti nego da je u Marksovo vrijeme ono takovo bilo. Oprostite, da objasnim. To se radilo ipak na Zapadu. Pravoslavno kršćanstvo, to je Rusija. Doktor Milin je rekao kako su revolucije bile bitku protiv Boga i nisu srušile Boga ali ja bih rekao da su srušile, na primer, naše francuske feudalne biskupe. Svi feudalni biskupi su pobjegli iz Francuske a Papa postavi nove biskupe, a oni emigranti biskupi krvavu bitku bili su protiv Pape. To je za Zapad. A za Rusiju, znate — neću da kažem. Jedno je Bog, drugo je biskup. To su različite stvari. Mislim da je jako neugodno govoriti o sebi. Ali, kad je gospodin Fuad Muhić tako čvrsto kritički nastupio u odnosu na ostvareni marksizam, mislim da je na liniji dijaloga — da ja kao teolog nastupim na liniji kritike svoje crkve. Ja, čak, mislim da je to i pravedno-dijaloški. Hoću reći da mi to danas ne možemo, ali da razmišljamo. Problem ateizma koji je Marksov ateizam — to nije bilo koji vulgarni ateizam, to nije bježanje od odgovornosti pred Bogom nego je, zapravo, kako je Marks stvari koncipirao, kao ostvarenje jedne odgovornosti. Marks je osjetio kao da ova religija dišpenzira, oprašta nas od jedne stanovite ljudske odgovornosti. Da se razumemo odmah, ja mislim da je on krivo mislio. Ja čvrsto vjerujem u Boga — mislim da se ne bi trebao ovdje sada ispovjedati, ali za svoju vjeru sam spreman umrijeti. Pitanje je, dakle, da li je Marks mislio da mora nastupiti protiv religije, jer nije inače vidio kako nastupiti za promjene društvenih odnosa. To je naša drama. Meni, barem, oprostite što sam vam to rekao.

ESAD ČIMIĆ:

Meni je ostalo malo vremena. Čini se da ja to i zaslužujem, ne samo zbog toga što sam autor knjige o kojoj je bila diskusija, već zbog toga što mi je suviše malo dato primjedaba-ako smijem tako reći. Priznajem da sam očekivao mnogo više kritičke refleksije.

Htio bih, prije svega, iako to zvuči konvencionalno, da zahvalim organizatorima, i svim teozolozima i profesorima koji su došli da učestvuju u diskusiji.

Možda bi dobro bilo da ja manje odgovaram iznova na ova pitanja, jer bi mnogo vremena zahtjevalo, već ću samo odgovoriti na poneka,

koja smatram važnijim i mnogo značajnijim. Prije svega da eventualno korigiram pogrešan odnos prema ovim sadržinama koje sam pokušao inauguirati u knjizi, odnosno da unapred ljude imuniziramo pogrešnog čitanja knjige. Jer, dozvolićete mi da kažem — svi su dobronamjerni, mislim na interpretatore i kritičare, ali ima kritike imaginarne a manje stvarne. Ja bih se s tom kritikom uglavnom složio, jer ona mene ne pogada.

Dakle, drama ateizacije! Znao sam da će taj naslov privući i nisam sasvim bio oslobođen komercijalnog momenta kad sam ga dao. No znao sam da će izazvati nedorazume i ja bih ovako rekao: Drama ateizacije za mene, prema ovoj knjizi, počinje sa teizmom i ne završava sa ateizmom. Eto, to je taj raspon. Prema tome, ko knjigu pročita vidjeće dramu čovjeka sa različitim predznacima, — jedan sa religijskim drugi sa ateističkim ali je to deo čovjeka. Pita me jedan gospodin ovdje, kako ja mogu pisati o religiji? Mogu upravo kao čovjek koji ima izvjesno čulo za ta pitanja čovjeka, a da li ja to pišem kao ateist ili vjernik neka to drugi prosude. Ja ne bih uzeo na sebe taj rizik da kažem kako. Na kraju krajeva, Dostojevski je na jednom mjestu pisao: »Ima ljudi koji misle da ne vjeruju a vjeruju«, kao što ima ljudi koji misle da vjeruju a ne vjeruju. Prema tome, i mišljenje samog čovjeka o ovim krajnjim pitanjima je jako nekompetentno. Treba biti zaista nepopravljivi optimist, koji izaziva više sažaljenje nego divljenje, pa onako suvereno tvrditi šta ste bili a ne šta ste, a još manje šta ćete biti. U tom smislu, ja to doživljavam i kao ličnu dramu i kao sjećanje na svoju ekstatičnu religioznost, jer sam srećom iz takve obitelji koja je religiozna; kažem srećom. Mislim da ne bih mogao tu dramu tako intenzivno da doživljavam, jer nije dovoljno za nju da društvo bude religiozno. Jer neke zajednice nisu beznačajne. S druge strane, ja sam htio, — e, sad to je zaista veliko pitanje da li sam uspio, i ako sam imalo uspio onda sam zadovoljan, — da na liniji ovako shvaćene ateizacije zahvatim sve oblike religije kao otuđenja. A religija kao otuđenje može biti i ateizam. Prema tome, ako nismo za koncept jednodimenzionalnog čovjeka, ako ne negiramo jednu već aksiomatsku istinu, da nema fenomena koji nije jednoznačno određen, — evo, uzmimo otuđenje i razotuđenje —, onda jednako kao što nauči ne možemo pridati atribut da je ona samo u službi razotuđenja, isto tako ne možemo pridodati religiji atribut da je ona u službi isključivo otuđenja. Prema tome, ja se zalažem i za religiju i za ateizam koji nisu

otuđenje. A to znači, u njihovom jedinstvu negiram jednog.

Marks je htio jedan svijet koji će se čovječno koncipirati i čovječnim sredstvima graditi. Dakle: čovječan svijet oblikovan na čovječan način. Iz toga je mislio da će rezultirati ovaj njegov — Marksov ateizam, koji nipočem ne podsjeća na ranije ateizme. Prema tome, to je, također, jedna vrsta očekivanja. Mislim da se Marks ne bi razočarao, ako bi u jednom takvom humanističkom društvu, gdje su se ostvarile bitne pretpostavke čovječnosti, ako bi se u jednom takvom društvu zadržala religija. Ona bi bila samo jedan ukras, jedna svečana dopuna, jedno od ishodišta čovječnosti bez kojeg čovjek ne bi bio čovjek. Ali, ta religija suviše bi podsećala na Marksov ateizam. I sad da ne bih to suviše apstrahovao, u jednom lošem smislu postavio, mene je na razmišljanje o ovoj temi podstakla ne literatura, nego naše društvo i naš čovjek. Ja sam vidio poslije izvjesnih predavanja svojih kolega i svojih predavanja kako ljudi doživljavaju dramu, kad sasvim egzaktno uvjerite teiste da su ateiste a ateiste da su teisti. Dakle, osvješćavate ih u strukturi vlastite svijesti. I sva naša istraživanja u Jugoslaviji, iako skromna, pokazuju da je struktura svijesti Jugoslovena takva da samo jedan laik, koji se sasvim ne razumije u ove probleme, može uspostaviti graničnu liniju između vjernika i ateista. Radi se samo o jednoj svijesti, koja je u svojim najčistijim vidovima, samo po predznaku drukčija, a u svojoj masi ona je impregnirana i sad je teško nekom hemijskom analizom pokazati šta je u toj religijskoj svijesti ateističko ili u ateističkoj svijesti šta je religijsko. U tom smislu, uz ove argumente teorijske naravi koje je izgovorio vrlo ubedljivo profesor Pavićević, ja bih dodao i ove empirijske argumente koji idu tome u prilog. Zatim, ako ćemo poštovati jedni druge kao ljude, dijalog je tu. Samo, uzgred budi rečeno, ja se plašim hoće li biti dijaloga ako se mi ovako, odnosno budemo li se ovoliko slagali. Čemu će nam dijalozi onda? Profesor Šagi-Bunić je insistirao, s pravom, na pojmu religije, i to sasvim konkretne religije. Ja se usuđujem tu dati jednu kritičnu primjedbu, pa ću reći da Marks nije samo imao u vidu konkretnu religiju, nego i religiju *per se*.

Međutim, kada je god svoju oštricu upućivao na moralnu nakaznost religije i religioznih ljudi, onda je upravo mislio na konkretnu religiju a ne na religiju *per se*. I, u tom smislu, u Marksovom konceptu očuvava se moralni dignitet i religioznih i ateista, tj. u smislu da naše polazište automatski, apriori ne determinira naš moralni koncept. A primjera za to, — toga

imate koliko god hoćete. Jer meni se jedan katolički svećenik, da tako kažem, ako dozvoljavate, ispovedio pa mi je rekao: — Moj kolega vrši ispovjed u kraju u kome su uglavnom sitne krađe, ne zato što ne bi ljudi krupno krali, već zato što nemaju — nemaju mogućnosti za to. Taj katolički svećenik, kada je vršio ispovjed, rekao je: — Nemoj više nikada da krađeš u preduzeću, jer ćeš se naviknuti pa ćeš krasti i ono što ne treba. Kad bih moral religije mjerio na osnovu takvog postupka, ja bih o moralu vjernika jako loše mislio. Ili, kad bih moral ateista mjerio, recimo, preko toga kako ateisti misle o jednom revolucionaru dok je na vlasti i posle kad side s vlasti. Prema tome, svi smo ljudi od krvi i od mesa i, na žalost ni vrlina ni grijeh nisu privilegija ni jednih ni drugih. To je isto tako htjela da bude jedna moja poruka u ovoj knjizi. Kršćanstvo kao zajedništvo, to je još uvijek san ili utopija, koliko učena ne znam. Jer, jedan filozof je rekao na jednom mjestu — bio je religiozan — da otkad je religija postala institucija od tada je počela da biva prostitucija. Neki je opet marksista rekao da kad bi marksizam mogao ostati metafizika bio bi unapred obezbeđen od svih takozvanih deformacija. Međutim, onog časa kad se pokušao realizirati, on je rodio, između ostalog, kao analogon inkviziciji—staljinizam, i to ne samo staljinizam u domenu Sovjetskog Saveza. Mi bismo mogli biti optimisti da su državne granice SSSR-a i granice staljinizma. Struktura staljinizma, to je nešto što je prisutno u nas, i to je jedna od drama ateizacije. Jer, politički pobijediti jedan staljinistički mentalitet nije teško. Za to je dovoljna jedna volja i jedan temperament, kakve mi Jugosloveni ispoljavamo. Ali, pobijediti misaono, moralno, taj koncept — to je stvar decenija. Nije baš redak slučaj da se kod nas ljudi suprotstavljaju staljinizmu na staljinistički način.

Ovdje je postavljeno jedno od ključnih pitanja: ako je marksizam ateističkog tipa ishodište jedne samoupravne zajednice, kako učešće u oblikovanju takve zajednice može privući teiste? Ako sam ja dao osnova za jednu takvu tezu, onda moram reći da mi to nije bilo htjenje. Ja sam mislio kazati da će se u jednoj autentičnoj humanističkoj samoupravnoj zajednici ukloniti svi oblici, ne samo izopačenog ateizma nego i izopačene religije. A onaj ko bude pokušavao tu uspostaviti graničnu liniju, on neće raditi protiv boga, nego će raditi protiv čovjeka. I osnovni princip marksistički orijentiranog ateizma nije borba protiv boga nego borba za čovjeka. I, u tom smislu, taj program je nešto što stimulira ljude i podstiče ih na humanističke podvige. Mislim da jedan takav program ne mo-

že a da ne očarava, da ne privlači, i teško je izmeriti intenzitet impulsa takvog jednog ateizma u odnosu na teizam. Prema tome, nama je da uklonimo, prije svega, socijalne i druge pretpostavke koje onemogućavaju autentičnost čovjeka. A što će ta autentičnost biti u nekim krajnjim ishodištima impregnirana religijski ili ateistički, to je najmanje važno. To je važno samo u društvu koje bi htjelo da skrene pažnju sa fundamentalnih problema. Jer, kao što reče doktor Đuro Šušnjić, mi imamo jednu sposobnost da od problema napravimo sitnicu, a od sitnice problem.

U tom smislu, verujem da sam krivo shvaćen, pošto ne mislim da je tumačenje religije monopol crkve ili bilo koga drugog. Ja mislim da škola kao jedna od institucija treba da da naučnu interpretaciju religijskog fenomena. I mislim da ako ta interpretacija pretenduje na to da bude naučna, ona mora biti na principima metodičkog ateizma (drago mi je što su se u tome složili i teolozi). To znači, neovisno od toga da li bog postoji ili ne postoji kada naučno izučavamo bilo šta, pa i samu religiju, mi nemamo potrebe za hipotezom boga. U tom smislu, ni jedna institucija ne može imati monopol na jednu naučnu interpretaciju. Svako ko je kompetentan treba da je pruži. Inače, ostvarila bi se jedna loša saradnja između škole i crkve; škola bi htjela konfuziju, a crkva bi uspostavljala red na svoj način. Ja nisam ni za jedno takvo rješenje, — njega, mislim, treba da dâ onaj ko je kompetentan, a ne onaj ko je nadležan. Jer, kod nas je sukob između kompetentnosti i nadležnosti jako velik, — počev od politike pa do svih struka. I ako otklonimo taj sukob, mi ćemo uspostaviti, možda, jedan od bitnih uvjeta za dijalog koji će se protegnuti na sve sfere društva. A ovo je, možda, samo jedan početak.