

---

MARKO KERŠEVAN

---

# SAVREMENO HRIŠĆANSTVO I IDEOLOGIJA

---

Svaka religija, ili bar — da se ne upuštamo u eventualne rasprave — svaka univerzalna religija, koja donosi spasenje, na neki način podvaja svet; nasuprot ovom, profanom, postavlja drugi, pravi svet. Funkcija religioznog »drugog« sveta je u tome što otklanja, rešava probleme i teškoće koje su nerešive u ovom svetu. Religiozni »drugi svet« je uvek drugi svet (konkretnog) »ovog sveta«. Naše razmišljanje o savremenoj religiji često se kreće u sledećem okviru: religiozni »drugi svet« je odgovor na egzistencijalne tegobe čoveka svesnog svoje smrtnosti, prolaznosti; kao takav, uvek je »onaj svet« zagrobni svet; svojom predstavom o zagrobnom životu istovremeno odgovara na besmisao besmislene individualne patnje. Iskustva i opažanja nude nam za ovo dovoljno dokaza; egzistencijalne tegobe vezane za smrt i patnje sigurno su za mnoge osnovni motiv religioznosti; i crkve u svom delovanju — danas možda čak i više nego ikada ranije — naglašavaju značaj religije, sa njenom predstavom zagrobnog života, za rešavanje pomenutih egzistencijalnih tegoba.

Ipak, pri tom se pojavljuju kolebanja u dva nivoa:

1) da li ovim ne vezujemo religiju, s jedne strane, za večni i opšti problem — koji pogađa sve ljude svih vremena (kobno osećanje pri suočenju sa smrću, prolaznošću), a, s druge strane, za poseban problem (patnja).<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Poseban sa više gledišta: pogađa samo neke pojedince, odnosno više ili manje sve, ali samo u posebnim, izuzetnim situacijama; ili, u krajnjem slučaju, samo neke, opet naročito deprivilegovane, iskorišćavane slojeve društva. Prečutna je pretpostavka našeg uobičajenog shvatanja patnje da je u pitanju odstupanje od normalnog, normalno postojećeg stanja, odnosno od stanja koje se može ostvariti, koje je ipak tipično, odnosno većinsko. Patnja je po definiciji ne-

Da li ovim ne zatvaramo sebi put za razmatranje i shvatanje konkretne religije kao konkretnog socijalnog fenomena. Da li ne svodimo religiju na, u suštini uvek isti odgovor, na, u suštini uvek jednake teškoće čoveka kao apstraktnog pojedinca? Možemo svakako reći da ne postoji samo jedan mogući religijski odgovor, nego da postoji više tipova religijskih odgovora na problem smrti i patnje; takođe da i sam problem smrti i posebne individualne patnje u različitim kulturama i socijalnim kontekstima biva različito doživljavan; ukratko, da ni u ovom okviru ne razmatramo religiju kao neistorijski, nepromenljiv fenomen — reakciju na neistorijska, večno ista »pitanja«. Osnovni metodološki zahtev — da u religioznom drugom svetu treba videti prvenstveno »onaj svet« svakog socijalno konstituisanog »ovog sveta« posebno — time ipak nije zadovoljen.

2. Opažanja, istraživanja — koja su sproveli religiozni i nereligiozni autori i institucije — u evropskim zemljama tvrdoglavo konstatuju da samo deo, ponegde čak samo manji deo religioznih izjavljuje da veruje u posmrtni život. Bez obzira na sve finese nekih psihologa i teologa da je, u stvari, reč samo o odricanju određenih predstava o zagrobnom životu ili samo o eksplicitno javnom odricanju vere u zagrobni život, a ne o stvarnom neverovanju, ipak nemamo pravo da ove podatke ne uzimamo u obzir; pogotovo zato što, s druge strane, i kod mnogih, koji izjavljuju da veruju u posmrtni život, sami istraživači i posmatrači zaključuju da je reč samo o verbalnom izjašnjavanju; naime, više radi manifestacije pripadnosti određenoj religiji nego radi stvarno doživljenog verovanja.

I, konačno — da li su danas smrt i patnja, odnosno posmrtni život kao spas od smrti i patnje, stvarno centralne teme savremene religioznosti a posebno crkvenog religijskog učenja; onakvog kakvo je *danas* aktuelizovano putem onih struja koje predstavljaju novo, savremeno u Crkvi (hrišćanskim crkvama)? Usudio bih se da tvrdim da nisu.<sup>2)</sup>

što izuzetno. (Svakako, patnja može da se shvati kao nešto neodvojivo povezano sa ljudskim postojanjem kao takvim — time se patnja premešta u istu kategoriju sa smrću i prolaznošću.)

<sup>2)</sup> Možda se ovde može citirati protestantski teolog Donhoeffer: »Ako smo doživeli (crkva) poraz u svim laičkim pitanjima, ostaje nam još ono što nazivamo konačnim pitanjima (smrt, nepravda), na koja može odgovoriti samo Bog i zbog kojih su nam potrebni On, Crkva i pastiri. Živimo od takozvanih »konačnih« — poslednjih pitanja. Ali to je besmisleno, jer danas imamo na ova pitanja ljudske odgovore, koji mogu da ignorišu, Boga; ljudi ova pitanja stvarno rešavaju bez Boga — tako je bilo u svim vremenima — i pogrešno je smatrati da njihovo rešenje poznaje samo

## 2.

Umesto više-manje apriorne pretpostavke da je religiozni drugi svet uvek svet posmrtnog, »onostranog«, večnog života, kao odgovora na kob smrti i patnje, radije pokušajmo da sebi postavimo pitanje: šta je, gde je i kakav je religiozni »drugi svet« danas (stalno govorimo samo o hrišćanstvu), u okviru polazne tačke da je religiozni »drugi svet« uvek drugi svet »ovog«, konkretnog sveta. Pri tom nije ni potrebno da unapred pretpostavimo da je »drugi svet« po formi nužno i samo »onostrani svet« u smislu transcendentnog, duhovnog posmrtnog sveta. U tom smislu nas upozoravaju već različite koncepcije Svetog pisma o »božjem kraljevstvu«, koje je — prema nekim mestima i interpretacijama — na »nebesima« i tamo će i ostati, po drugima da će ono, to kraljevstvo »doći« (na zemlju), po trećima da je ono »među ljudima« ili »u ljudima« (tačnije: u onima koji veruju) ili se ono čak može, po nekim interpretacijama, ostvariti »samo sibom« (vidi Mt, 11, 12—13). Znamo kako su u istoriji hrišćanstva, odnosno u njegovim raznim varijantama, dobijale u teži ni čas ova čas ona koncepcija i njihove kombinacije. Treba, dakle, ustanoviti koja se danas ističe.

Treba, prema tome, slediti po Marxu »jedino naučni put«, »izvesti odgovarajuće religiozne predstave iz datih konkretnih odnosa u životu«. Tačnije: mislim da odgovarajuće religiozne predstave stvari (više ili manje nereflektovano) sama religija, odnosno religijski stvaraoци iz konkretnih odnosa u životu. Zadatak nauke, odnosno istraživača je da ovaj put, uključujući i rezultate i izvor, misaono »rekonstruišu«, da ga naučno spoznaju. Ovo je moguće samo kroz misaono konfrontiranje »rezultata« (predstava) i »izvora« (društvene stvarnosti) u oba smera: od rezultata ka izvoru i obratno.

Počecemo sa »rezultatima«, jer je u okviru ovog sastava — koji je ipak samo skica, razvijena hipoteza a ne kompletna analiza — to lakši put.

Ograničićemo se na katoličku crkvu, iako mislimo, da ovde nema nekih suštinskih razlika u odnosu na osnovnu struju u savremenom protestantizmu. Takođe ćemo se ograničiti na ono

hrišćanstvo. Hrišćanski odgovori nisu ni više ni manje ubedljivi od drugih mogućih rešenja.« (*Pisma i beleške sa robijske, 25. maj i 8. juni 1944, po D. B., Resistance et soumission, Labor et Fides GENEVE*)

što je relativno novo, savremeno i, po našem mišljenju, ima odjeka u savremenom katolicizmu. Moraćemo da se zadovoljimo tek sa nekoliko ilustracija, jer opširnija dokumentacija prevazilazi mogućnosti ove skice, pogotovo što, bez obzira na brojne izvore — službene crkvene dokumente, teološka dela, versku štampu, neka istraživanja, opažanja — naša ocena ostaje uvek do izvesne mere arbitrarna. Imajući u vidu ono što želimo (ustanoviti šta je stvarno aktuelni religiozni drugi svet), nijedan od izvora nije dovoljan: crkveni dokumenti, koji svojim doktrinarnim finesama, doduše, odražavaju savremenu religioznu svest i istovremeno utiču na nju, s druge strane su previše potčinjeni zahtevima formalnog doktrinarnog kontinuiteta; teološka dela mogu da ostanu samo individualno eksperimentisanje; masovna crkvena štampa je često konzervativna i više sakriva, nego što izražava stvarno stanje, i sl.

Uz sve rezerve, dozvoljavamo sebi tvrdnju da su danas u katoličkoj crkvi centralne teme, kojima se crkva okreće čoveku kao čoveku savremenog sveta (ne samo kao čoveku sa večno istim problemima egzistencije), sledeće:

1. Čovek kao ličnost — definisana. Čovek, odnosno njegova sloboda, intimnost, »unutrašnjost« je osnovni prostor manifestacije božjeg delovanja; čovekova sloboda i time čovekovo ja su proizvodi (i istovremeno uslov) božjeg prisustva u čoveku. (»Osobe su slobodne. To znači da one same sebe određuju. Poseduju nešto dinamično, kreativno, nezavisno, osebužno, nezarobivo i neosvojno. Nekako same iz sebe proizlaze. Toliko poštuješ drugu osobu koliko poštuješ njezinu slobodu.«<sup>3)</sup> Bog je prisutan u čovekovoј intimi, u prostoru njegove slobode. Još više, bog hoće da u ovom prostoru u dijalogu saraduje sa čovekom, da zajedno sa njim čovek stvori nešto novo, to jest da čovek u ovom prostoru slobode »Izradi i dostigne puninu svoje definitivnosti, da nekako uđe u apsolutno« (op. cit. — na istom mestu).

2. Hrišćanstvo kao zajednica ličnosti — ne organizacija, ne ustanova, ne »društvo«, nego zajednica; ne ljudi kao državljana, nosilaca društvenih uloga, položaja, statusa, nego ličnosti. Najbolje da opet citiram T. Šagi—Bunića: »Nisi još kršćanin kada u sabranosti srca budiš čuvstva odanosti i ljubavi prema Kristu Gospodinu. To još ne bi bilo kršćanstvo, ono pravo i istinsko; pravo kršćanstvo je zajedništvo. Krist je došao da sabere zajednicu, da skupi svijet, sve ljude... nema privatnoga Boga — kršćanstvo je u zajednici s drugim ljudima. Jer laže

---

<sup>3)</sup> T. Šagi-Bunić, *Nema privatnoga Boga*, »Kršćanska sadašnjost«, Zagreb 1970, str. 52, 55.

tko kaže, da ljubi Boga, a ne ljubi brata svoga; jer kako možeš reći da ljubiš Boga koga ne vidiš, ako ne ljubiš brata svoga, koga vidiš.«  
(1. Iv. 4,20) (na istom mestu, str. 49).

3. Ljubav prema bližnjem. »Hrist — to je tvoj bližnji«, parola je koja je danas naglašeno istaknuta u savremenom katoličkom učenju. Bližnji kao bližnji, kao ličnost, ne kao čovek sa takvim i takvim uticajem, moći, bogatstvom, zanimanjem itd.

4. Rad, stvaralaštvo. Crkva posle Koncila na rad ne gleda više prvenstveno kao na »kaznu za greh prvih roditelja«, kao na ispaštanje. Rad je posvećen, on je ispunjavanje božje zapovesti ljudima — »potčinite sebi zemlju«. »Teologija rada« razvija koncepciju o čovekovom stvaralaštvu sa Bogom. Čovek radom izvršava božje poslanstvo.

5. Razvoj društva i sveta. Crkva je posle Koncila u osnovi prihvatila razvojnu viziju društva i sveta. Promene nisu više — apriori — rušenje božjega i prirodnog reda, nego izvršavanje — preko čoveka — božjeg (razvojnog) stvariteljskog plana. Bez obzira na opreznost u odnosu na konsekvence misli P. Teilharda de Chardina, njegova koncepcija o Hristu, kao  $\alpha$  i  $\Omega$  razvoja sveta, nalazi sve više odjeka u katoličkom svetu. Još više, prema mnogim katoličkim teolozima hrišćanstvo ne samo da nije u suprotnosti sa idejom razvoja, nego tek u okviru njega dobija svoj puni smisao.

Pojedinac kao ličnost u svojoj slobodi i jednoznačnosti — u zajednici — u ljubavi prema bližnjem — kao stvaralac u okviru optimističke vizije razvoja, gde je čovek stvaralac, a Bog izvor, cilj i garancija. To je ono što Crkva posle Koncila i, u osnovi, savremeno hrišćanstvo uopšte, predstavlja savremenom čoveku kao »pravi svet«. Pri tom pogled ne sme da nam zamagli dokazivanje da je ovo stalno učenje Crkve, da je Crkva uvek imala takvu viziju sveta i čoveka. Za nas je — na sociološkom planu — važno šta je Crkva u nekom dobu stvarno učila, predstavljala, propagirala masama i kako su ove njenu, odnosno hrišćansku poruku stvarno prihvatale (a ne da li neka teza već od samog početka stoji u Svetom pismu ili delima crkvenih otaca ili ne). Sveto pismo ostaje okvir za interpretacije i sredstvo za svaku novu sadržinu koju hrišćanstvo prihvati. Stara sadržina Svetog pisma postaje pri tom »posuda«, forma nove sadržine. (Uprkos preporuci Svetog pisma da se novo vino ne sipa u stare mehove.) Isto tako ne sme da nas zbuni suprotnost, ili prividna suprotnost, između aktuelnog i ranijeg crkvenog učenja, Svetog pis-

ma, itd. (npr. između shvatanja čoveka kao božjeg sustvaraoca i pojma božjeg stvaranja sveta; prihvatanja razvojnog učenja i dogme o izvornom grehu). Stvar je teologa da traže odgovarajuće interpretacije, koje odstranjuju ili bar prikrivaju suprotnosti. Mi ne možemo da »popravljamo« crkveno učenje, odnosno da tvrdimo da ga, u stvari, nema, ako nam se čini protivrečno i nekoherentno.

### 3.

Sledeće pitanje je: da li je i po čemu je ovaj, pravi svet savremene religije, posle Koncila stvarno religiozni »drugi svet« našeg, postojećeg sveta (u njegovim savremenim potezima). Nipošto nije slučajna naglasak na čoveku kao pojedincu i ličnosti, njegovoj slobodi, jednoznačnosti i stvaralaštvu. Konceptija ličnosti sliva se sa konceptijom subjekta. Čovek kao subjekt pojavljuje se sa afirmacijom građanske klase i propašću feudalnog reda, sa ostvarenjem robno-novčane privrede i sa odnosima u kojima novac posreduje između (lično) slobodnih ljudi. Istovremeno sa ovim pojavljuje se, takođe, problem čoveka kao subjekta, problem njegove ugroženosti i ograničenja, ugroženosti u onome što ga konstituiše u njegovoj slobodi i jednoznačnosti. Narastanje institucionalizma, organizovanje, kapitalizovanje svih aktivnosti stalno svodi pojedinca pod određenu klasu, sloj, ustanovu, organizaciju, društvenu ulogu. Pojedinaac, koji, inače, gleda na sebe kao na subjekt i ličnost, mora istovremeno da nastupa kao »glumac« date mu društvene uloge, nosilac »radne snage«, u sebe uloženi kapitala, itd. Nasuprot »ovom svetu«, koji je svet realnih (kapitalističkih) društvenih odnosa, religija afirmiše svet slobode, jednoznačne neotuđive sakralizirane (mesto za manifestaciju Boga) ličnosti, odnosno subjekta.

Nasuprot svetu društvenih odnosa u kome je čovek samo zastupnik, nosilac uloge, interesa (organizacije, kapitala, države itd.), savremena religija afirmiše svet odnosa među ličnostima, »međuljudskih« odnosa ljudi kao »apstraktnih« ljudi (bez društvene određenosti), kao jednoznačnih i slobodnih subjekata. Tako poziva na »ljubav preba bližnjem« kao »bližnjem«, izvan postojećih društvenih opredeljenja (klasnih, nacionalnih, državnih, političkih, statusnih itd.) i nasuprot njima.

Istovremeno, pak, religija prihvata i posvećuje dva temelja postojećeg sveta savremenog kapitalističkog i socijalističkog društva: rad kao stvaralaštvo i razvojnost. Bez njih ne bi mogla da postoje ni oba postojeća tipa društva niti religija kao njihova religija. Kapitalizam, a uz njega i socijalizam, ne može funkcionisati bez menjanja proizvodnje i bez proširene reprodukcije, sa svim promenama koje to u život ovih društava unosi. Ovaj pravi, »drugi svet«, u savremenim teološkim interpretacijama nije premešten u zagrobni, »onostrani«; niti je njegova realizacija shvaćena kao jednokratni akt božje intervencije »na kraju vremena«, nezavisno od ljudi i njihovog stvarnog sveta. Sve su češća objašnjenja koja povezuju realizaciju »božjeg kraljevstva« sa ljudskim stvaranjem uslova za njega, — a to stvaranje uslova je upravo ljudsko nastojanje za što punijim ostvarenjem ranije pomenutog »pravog« sveta, (ličnosti, zajednice, razvoja itd.) —, ukoliko već samo ostvarenje »pravog sveta« ne smatraju za nastupanje »božjeg kraljevstva«, što se događa već sada uz čovekovo nastojanje i prisutnu božju milost (ličnost i zajednica ne mogu se realizovati bez božjeg prisustva jer su već sami znak božjeg prisustva«).

Ako ovome dodamo, još, nestajanje verovanja (bar u tradicionalnom smislu) u posmrtni život, tada je očigledno da religiozni drugi svet dobija u svesti ljudi, i bez takvih savremenih teoloških interpretacija, sve više »zemaljski« smisao; odnosno: može da ima i sačuva neki smisao samo ako ga shvatimo kao zemaljski (ne kao zagrobni) »drugi svet«. Možemo reći da se religijsko podvajanje sveta na »ovaj svet« i »drugi«, »pravi svet«, danas sve manje izražava kao suprotstavljanje zemaljskog i vanzemaljskog (zagrobnog, nebeskog) sveta; potčinjavanje se sačuvalo, ali sada *unutar* »zemaljskog sveta«. Videli smo u čemu je *sadržaj* ovog drugog sveta; ostaje pitanje njegove forme, gde je njegovo mesto, »prostor«, unutar »zemaljskog« sveta (ako ne može biti izvan njega).

Gde je mesto, prostor za ličnost (za njegovu slobodu, jednoznačnost, samoostvarenje, zajednicu, ljubav prema bližnjem) unutar »zemaljskog sveta«? Ne može biti — već prema definiciji — u »ovom svetu«, svetu društvenih odnosa, struktura, nezavisnih od Čoveka, u »carstvu nužde«; ne može biti u vanzemaljskom, sa one strane.

Ostaje svet izvan društvenih odnosa (u starom smislu te reči), izvan klasnih, profesionalnih, političkih uloga — privatni svet, svet »slobodnog vremena«, privatna sfera, »carstvo slobod-

de«. Samo u ovoj privatnoj sferi je moguća (bar kao iluzija) realizacija ličnosti, zajednice, ljubavi prema bližnjem.

## 4.

Religija ne uspostavlja ovu privatnu sferu sama, ona je nalazi. Ali ona je svojom apoteozom ličnosti, zajednice, ljubavi, konstituše, podiže u »pravi«, drugi svet sa svim posledicama koje iz toga proizlaze. »Prvi« religijski »drugi svet« je svet privatnosti; »ovaj svet«, svet socijalne stvarnosti, svet kapitala i rada, svet proizvodnje društvenih odnosa, izvršavanja društvenih uloga, svet neslobode, samo je prolazni vid (»slika ovoga sveta je prolazna«), put, »dolina suza« po kojoj se hoda, sredstvo za dostizanje »pravog« sveta. Kao vid, put, sredstvo, svet socijalne stvarnosti postaje irelevantan, značajan samo onoliko, koliko omogućuje da se preko njega dostigne pravi svet, u kojem je, jedinom, punoća i smisao ljudskog života: svet slobodnog vremena, svet potrošnje, privatnosti; u kojem je moguće ostvariti — štaviše: koji jeste ostvarenje ličnosti, zajednice, ljubavi. »Pravi svet« svakako ne može postojati bez »ovog sveta«, zbog toga su posvećene i osnove ovoga — rad i razvoj. (Kao što je religija po pravilu uvek posvećivala neke osnove svakog društva, istovremeno nudeći alternativu, odnosno dopunu.)

Očigledno, savremena hrišćanska religija nije jedina koja podiže sferu privatnosti u rang »pravog« sveta. Štaviše, možemo reći da se sa zakašnjenjem uključuje u opštu ideologiju, koja na različite načine, a sa istim osnovnim dejstvom, »posvećuje« privatnu sferu. (Ovu misao dugujem Thomasu Luckmannu; vidi njegovo delo *Problem der Religion in der modernen gesellschaft*, Freiburg 1963).

Mogli bismo da rizikujemo tvrdnju da sve ideologije koje naglašavaju čovekovu slobodu, odgovornost, stvaralaštvo, »unutrašnjost«, humanizam, na svoj način (mogu da) pojedinca odvlače od socijalne stvarnosti, sveta proizvodnje, rada i kapitala, sveta nužde i neslobode, usmeravajući ga u privatni svet slobodnog vremena, potrošnje, u »carstvo slobode«, gde je moguća sloboda, izbor, lična odgovornost (ne samo odgovornost nosioca funkcije), samoostvarenje itd. (odnosno bar iluzija o tome). Ovim, pak, svet socijalne stvarnosti posredno ili neposredno čuvaju, pretvarajući ga u sredstvo, u



put za ulaz u »pravi svet«, »spasenje«. Ne bismo se upuštali dalje u ovom pravcu; naš cilj je analiza socijalne funkcije savremene crkvene religije. Neće biti na odmet ako uz ovo — uz takvo skandalozno difamiranje humanizma — bar određenog tipa — podsetimo na Gramscija i njegovo analogno vrednovanje vere u čovekovo stvaralaštvo: »sujeverno i apstraktno verovanje u čudotvornu čovekovu moć, paradoksalno, vodi sterilizaciji samih temelja ove moći i do uništenja svake ljubavi za konkretan i potreban rad; sve zbog maštanja — kao da se puši nova vrsta opijuma.«<sup>4)</sup>

Ne vodi, dakle, samo teorija o istorijskim zakonitostima, »podizanjem« na nivo ideologije, u pasivizaciju masa; i njena suprotnost može imati isto dejstvo.

Nije teško otkriti ovakvu socijalnu funkciju predstavljenog religijskog drugog sveta, odnosno aktuelnih religijskih tema. Pri tome ne mislimo samo na klasične, neposredne i svesne crkvene zahvate kada se, na primer, u ime prirodnih prava ličnosti, u ime čovekove slobode i odgovornosti proglašava neprikosnovenost (lične) privatne svojine nad sredstvima za proizvodnju (čak već kod Jovana XXIII). Važnija je posredna, nesvesna, latentna funkcija. Pomenuli smo već kako naglašavanje ličnosti usmerava čoveka stvarno u privatnu sferu i u posredno čuvanje statusa quo u društvenim odnosima. Težnja za (hrišćanskom) zajednicom ličnosti, koja se zasniva na čistim međuljudskim odnosima itd., je samo logična posledica koncepcije privatnog pojedinca, samo komplementarni »slobodnovremenski« dodatak »društvu«, koji kao takav ne samo da ne ukida društvo, nego pomaže njegovo očuvanje (po istoj logici kao privatni, slobodni, subjekt, ličnost, ne uklanja bezlične, svedene na odnose stvari kapitalističke odnose). »Ljubav prema bližnjem« svojim delovanjem samo koriguje posledice nečovečnog sistema, samo ublažava njegove zategnutosti; razlike među ljudima uzima kao date, kao svoju pretpostavku, koju ne ukida u samoj njoj, nego je samo »prevazilazi«, uklanja na drugom nivou — u stvari, kao pretpostavku je čuva. Apologetika rada i razvoja sa Bogom kao izvorom, garancijom i ciljem, maskira ono stvarno, to jest socijalnu prirodu kapitalizma ili bar komponentu rada i razvoja danas, sa svim konsekvencijama i pretnjama koje takva komponenta postojećeg rada i »razvoja« sakriva.

---

<sup>4)</sup> Gramsci, *Historijski materijalizam i filozofija Benedetto Crocea*, Zagreb 1958, str. 78.

# 5.

Samo ovakvo opredeljenje socijalne funkcije savremenog religijskog drugog sveta bilo bi jednostrano; previdelo bi da je religija, kao što je označio Marx, »izraz bede i protest protiv bede«. Religijski drugi svet nije samo ideološki izraz »ovog sveta«, on je istovremeno i izraz protesta protiv njega, njegova kritika. Samo postojanje religijskog drugog sveta je istovremena kritika ovog sveta, dokaz da »ovaj svet« nije »pravi«, ljudski svet. To je, svakako, iluzoran protest, ukoliko nasuprot postojećem svetu postavlja samo (privatnu, zagrobnu, itd.) *iluziju* drugog sveta, koji ne ukida ovaj svet, jer ga uzima kao svoju pretpostavku koju dopunjuje. Time, pak, iluzorni protest posredno potvrđuje ovaj svet, nehotice ga čuva kao svoju pretpostavku.

Ipak, religijski drugi svet sakriva u sebi i drugu mogućnost protesta — ne samo iluzornog nego i stvarnog: kada hoće da se realizuje u ovom svetu, kada se ne zadovoljava ulogom (iluzorne) dopune njegove, nego hoće da ga ukine. Ovim, naravno, ukida i samog sebe kao »drugi svet« i religiju kao *iluziju* »ovog sveta«. »Drugi svet« se, potom, ne postavlja nasuprot »ovom« svetu kao *iluzija* nego kao ostvarenje — u njemu samom zahtevajuća — *utopija*. Tako je funkcionisao religijski »drugi svet« u svim apokaliptičnim i drugim koncepcijama ostvarenja božjeg kraljevstva na zemlji (npr. pokret Tomasa Muenzer-a).

Da li se pokazuje i kako se pokazuje ova moguća dimenzija i funkcija religijskog drugog sveta i kod prikazanog savremenog religijskog drugog sveta? Moramo da pazimo: sada, kada religiozno podvajanje sveta ne znači više prvenstveno suprotstavljanje vanzemaljskog i zemaljskog sveta, nego prvenstveno deljenje »zemaljskog« sveta na svet (kapitalističkih) bezličnih društvenih odnosa, itd. i privatnički svet ličnosti, zajednice, ljubavi, drukčije se postavlja i ostvarenje božjeg kraljevstva na zemlji. Ne radi se više samo o realizaciji drugog sveta na *zemlji*, nego u svetu (kapitalističkih) društvenih odnosa, u svetu proizvodnje, politike, radi se o tome da ideali postaju ličnosti, zajednice, ljubavi, poziv za transformaciju, za revolucionisanje postojećih odnosa.

Danas smo svedoci i takve religijski inspirisane kritike kapitalističkih autoritarnih, totalitarnih odnosa u ime označenog savremenog religijskog drugog sveta:

— kača se u ime ličnosti, njene slobode i dostojanstva, kritikuje društveni, ekonomski i politički sistem koji upotrebljava čoveka-radnika samo kao sredstvo, kada se zahteva ukidanje ekonomskih odnosa koji se zasnivaju na kapitalu i t. sl.,

— kada se realizacija prave zajednice ne traži uz postojeće eksploatatorske bezlične poslovne odnose -- svedene na odnose stvari, nego se kao njen preduslov zahteva ukidanje ovih odnosa i svega što ih uslovljava,

— kada se kao problem ljubavi prema bližnjem ne želi videti pitanje milostinje nego pitanje kako preobraziti društvo da ne proizvodi više ljude kojima je milostinja potrebna,

— kada se u razvoju i radu vidi prvenstveno revolucionarni razvoj, permanentna revolucija, gde Bog nije garancija za to da je sve što jeste i sve što se menja i kuda se menja »dobro«, nego večni poziv da se prevaziđe postojeće, jer ništa na ovom svetu (koji nije Bog), ne može biti tako sveto da ne bi moglo biti još bolje, još ljudskije i time još bliže Bogu.

## 6.

Savremena, leva hrišćanska kretanja i teologija revolucije, koje možemo da zapazimo iza gure navedenih gledišta, nisu nešto slučajno, izuzetno, u odnosu na religiju spoljnog, već su izraz same unutrašnje logike religioznih predstava o drugom svetu; to, doduše, nije jedini izraz, ali je na svaki način isto tako »legitiman« kao i teologija i religiozni pokreti, koji su usmereni na religioznog pojedinca i njegov (privatni) odnos prema Bogu.

Savremena hrišćanska religioznost nije izuzetak u ovoj svojoj ambivalentnosti. Pogrešno je videti u savremenom hrišćanstvu samo »dobro« a u hrišćanstvu minulih doba samo »loše«, ili obratno. Hrišćanska koncepcija o svim ljudima kao božjoj deci je »kao takva« mogla tako da čuva stvarnu socijalnu podelu na robove i gospodare, kao što je mogla i da je ideološki podriva; jednakost ljudi pred Bogom mogla je da bude alibi za stvarnu socijalnu nejednakost feudalnog doba, kao i geslo u ime koga se (u seljačkim bunama, u prvim građanskim revolucijama) feudalizam rušio. Socijalna funkcija religijskog drugog sveta nije data unapred; sa »drugim svetom« kao takvim najviše što je možda dato jeste njegova socijalna ambivalentnost; kakva će biti konkretna

socijalna funkcija — reakcionarna, konzervativna, progresivna, revolucionarna — ne zavisi od njega kao takvog nego od socijalnog konteksta u kome se on nalazi, od njegovih društvenih nosilaca i njihove interpretacije. Njegova uloga nije data samim njim, ona je determinisana — nad-determinisana celokupnom društvenom strukturom u kojoj se javlja.

Ipak, i u svojoj revolucionarnoj formi, aspektu, religiozna koncepcija brzo pokazuje svoju manjkavost. Doduše, sposobna je i danas da inspiriše ili podstakne revolucionarno htenje, volju, ali nije sposobna da sama izvede revolucionarne društvene promene (kao što to, po pravilu, nije sposobna nijedna ideologija, koja može, doduše, da mobiliše, oblikuje svest, da usmerava htenja, ali ne može da da odgovarajuću analizu društvenih odnosa i tendencija — to može samo nauka).

Religija gradi na ideološkoj, nenaučnoj koncepciji društva i čoveka, tačnije, sama gradi ideološku koncepciju društva i čoveka, koja je, doduše, sposobna da mobiliše pojedinca i mase (pojedinaca), ali ne može da da odgovarajuću strategiju i taktiku za delovanje, jer ova zahteva naučnu sliku društvenih odnosa. Zbog toga nije čudno što se revolucionarno ili bar društvenokritičko htenje, religiozno inspirisano, ili brzo razočara i preobrazi u svoju komplementarnu pojavu: u religiozni privatizam, ili se, pak, poveže — idejno ili organizaciono — sa marksističkim pokretima. (I u savremenom svetu imamo dovoljno primera za to: od pokreta sveštenika-radnika do savremenih levih hrišćanskih pokreta.)

Gotovo bismo mogli reći da smo svedoci paradoksa, koji možda to i nije:

— savremeno hrišćanstvo (njegov više ili manje levi deo) sposobno je da inspiriše revolucionarno i društvenokritički savremenog čoveka, ali zakaže kod naučne analize društva i na njoj zasnovanoj društveno-političkoj akciji — zato se povezuje sa marksizmom;

— komunistički pokret je — bar relativno — sposobniji u naučnoj analizi i političkoj akciji, ali zar ne oseća danas, često, svoju slabost u mobilizaciji ljudi za revolucionarno htenje — naročito kod onih (npr. kod inteligencije) i tada (u stanjima bez većih akutnih kriza) kada samo stanje društva ne teži spontano u revolucionarnu i društvenokritičku poziciju. Nije slučajno što se u poslednjoj deceniji unutar marksizma učvrstila težnja, čiji tipični predstavnik je R. Garaudy sa svojom konstatacijom: da marksizam nema dovoljno razvijenu teoriju ličnosti i transcencije, i sa zahtevom da marksizam mora na svoj

način da odgovori na ta dva pitanja, koja je do sada postavljalo i na njih odgovaralo samo hrišćanstvo.

Poznato je da je Garaudy naišao na otpor među francuskim marksistima: zadatak marksizma nije da drugačije odgovara na ista (stara) pitanja nego da drugačije postavlja sama pitanja: u suprotnom slučaju bismo »pohrišćanili« marksizam, dobili bismo nekoliko odgovora koji ne bi mogli biti suštinski drugačiji od hrišćanskih, a pri tom bismo se izložili opasnosti da izgubimo bitnu prednost marksizma kao radikalne negacije i naučne koncepcije društva. Francuski komunisti nisu bez iskustva ni u teoriji ni u praksi, — zbog toga ne smemo da potcenjujemo njihove razloge. Ali šta ako stara pitanja ostanu i onda kada se postave nova — i time, takođe, pitanje, ko će na njih odgovarati?

Sigurno je da ova letimična skica socijalne funkcije savremene hrišćanske religioznosti može izazvati prigovore i kritiku. Da bi bilo manje nesporazuma skrenuću pažnju još jednom da sam na dva moguća tipa prigovora implicitno već odgovorio. Tako na prvi — da kritikujem savremeno hrišćanstvo u nekoj ulozi koja ni izdaleka nije samo njegova. Iako se nisam podrobnije upuštao u analizu savremenih ideologija, ipak sam pokušao upravo da pokažem kako se hrišćanstvo uključuje u ideologiju savremenih društava, odnosno kako predstavlja samo jednu od njenih varijanti.

Isto važi za prigovor da to o čemu sam pisao ne iscrpljuje svu sadržinu savremenog (katoličkog) hrišćanstva i delovanja crkve. Ispustio sam »večne« teme — smrt i patnju, nepravdu, i one teme koje, inače, imaju dosta prostora u aktuelnom crkvenom učenju i delovanju, mada gotovo ni u čemu nisu tešnje povezane sa religijskim učenjem u užem smislu, ili su samo izraz posebnih interesa crkvene organizacije i stvarno predstavljaju samo crkvenu ideologiju u užem smislu reči, a ne religijsku varijantu opštije društvene ideologije (konzervativne i progresivne), kao izraz i protest protiv bede ovoga sveta.