

---

SONJA LIHT

---

# POVRATAK MLADIH RELIGIJI

---

## PROTEST, KONFORMIZAM ILI TRAGANJE ZA IDENTITETOM

---

Uvereni smo da je nemoguće, na analitički plo-  
dan način, razmišljati o „povratku religiji”,  
desekularizaciji, kontrasekularizaciji itd., a  
sledstveno tome ni o odnosu mladih prema re-  
ligiji u jugoslovenskom društvu, ne uzimajući u  
obzir širi, svetski i evropski kontekst. Svaki  
pokušaj razumevanja religije — kao pogleda  
na svet, ali i kao jedne od najstarijih i naj-  
sveobuhvatnijih institucija ljudske civilizacije,  
od njenih prapočetaka do danas — mora poći  
od činjenice da je ona konstitutivni deo kul-  
ture, te da je izložena i svim onim procesima  
kroz koje prolazi kultura u najširem svom zna-  
čenju: kao način života ljudi. Sigurno je Srđan  
Vrcan u pravu kada delimični preokret u op-  
štem trendu sekularizacije (za sada je, prema  
rezultatima poslednjih istraživanja ovog feno-  
mena u Jugoslaviji, moguće govoriti o njenom  
usporavanju, eventualno stagnaciji) posmatra  
kao rezultat aktuelne duboke strukturalne krize  
sveta u kojem živimo, ali je isto tako sigurno  
da se ne može zanemariti ni značaj najglobal-  
nijih promena kroz koje taj svet prolazi od za-  
vršetka drugog svetskog rata. Naime, neosporno  
je da su eksplozivan razvoj nauke i tehnologi-  
je, procesi političke i kulturne emancipacije  
zemalja Trećeg sveta, prelazak iz industrijske  
u informatičku civilizaciju, istrošenost velikih  
vladajućih ideologija, s jedne strane, otvorili  
svet prema novim alternativama razvoja a, s  
druge, doveli u pitanje većinu postojećih vred-  
nosti.

Evropa se, kao kontinent razvijen na tekovina-  
ma judejsko-hrišćanske kulture, našla razapeta  
između dve uticajne filosofije (liberalne i mark-  
sističke) i dve moćne ideologije (buržoaske i  
socijalističke), iskusila je praksu dva, u novi-  
joj istoriji, najbeskompromisnija totalitarizma

— fašizma i staljinizma, bila poprište najvećeg ratnog razaranja i masovnog genocida naroda; posle rata — paralelno s bujanjem potrošačkog društva bila svedok čitavog niza poraza klasične i rađanja nove levice. Iako su mnogi teoretičari smatrali da je „prestarela”, Evropa je, ipak, imala snage da iznedri različite emancipatorske pokrete (od feminističkih do ekoloških i mirovnih), da i pored brojnih separatističkih i nacionalističkih tendencija započne sa stvaranjem univerzalističkih projekata (EEZ, Evropski parlament, „Eureka”). U ovom tekstu ne možemo iscrpiti sva ona obeležja koja su određivala smer društvenih i kulturnih gibanja, pa i prevrata, u savremenom svetu. Naveli smo samo neka najkarakterističnija da bismo ilustrovali tvrdnju da je kolektivna svest stanovništva sveta i evropskog kontinenta bila suočena s brojnim izazovima i alternativama, koji su oblikovali kolektivno i pojedinačno ponašanje ljudi, uticali na gašenje postojećih i stvaranje novih potreba.

U tom kontekstu, iako neretko na njegovim marginama, oblikovala se i društveno/kulturna klima na jugoslovenskom prostoru. Doduše, budući da se, za razliku od razvijenih zapadno-evropskih zemalja, jugoslovensko društvo još uvek nalazi na prelasku iz poljoprivredno/ruralne u industrijsko/urbanu civilizaciju i da je svoj razvoj tokom šezdesetih i prvoj polovini sedamdesetih godina, u velikoj meri, gradilo na nepromišljeno korišćenim inostranim kreditima, njegova pogodnost krizom je daleko izrazitija no što je bilo njegovo učešće u prosperitetu. Međutim, u vreme tog prosperiteta Jugoslavija je, ipak, bila bliža Evropi nego što je to danas, u vreme krize — kada se sve ozbiljnije suočavamo s opasnošću da podelimo sudbinu „zakasnelih nacija”. Što se tiče duhovne klime ona je, i pored relativnog siromaštva, u onim etapama društvenog razvoja koje je odlikovala težnja ka demokratizaciji društvenih odnosa i daljem razvoju samoupravljanja kao globalnog projekta, bila obeležena umnožavanjem stvaralačkih izazova. Razume se da se u tim periodima znatan deo aktivistički orijentisanih ljudi, a posebno mladih, okretao novim, no sadržaju bogatijim alternativama od onih koje su razvijale stare, u većoj ili manjoj meri, već oveštale institucije. To jeste i period kada je sekularizacija snažno zahvatila skoro sve segmente društva (naravno, s izrazitim razlikama u odnosu na pojedine regione, odnosno različite društvene grupe i klase), a naročito mladu generaciju.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> U Sloveniji se kretanje religioznosti i nereligioznosti među omladinom sistematično prati od 1968. godine. Prema Zdenku Roteru opadanje religioznosti je bilo „u razdoblju 68. do 78. vrlo radikalno, pa se od 78. godine u tom pogledu stvari, na neki način stabiliziraju”. Vidi: *Pitanja*, br. 3/4, Zagreb, 1984.

Ove tendencije su bile najprisutnije šezdesetih i početkom sedamdesetih godina. To je vreme koje obeležavaju: težnja ka delimičnoj političkoj, ekonomskoj i kulturnoj demokratizaciji zemlje; relativno ekonomsko blagostanje; stvaranje elemenata jednog savremenog jugoslovenskog kulturnog identiteta, u kojem dominantna kultura (podređena jednodimenzionalnim ideološkim obrascima) ustupa sve više prostora slobodnom stvaralačkom izrazu. To je istovremeno i period kada militantni ateizam, karakterističan za posleratno vreme, ustupa pred zahtevima za kulturnim pluralizmom i duhovnom, pa i verskom tolerancijom. Konačno, to je vreme kada mlada generacija dolazi do artikulisanije samosvesti, preispituje do tada neprikosnovene tabue i nameće se kao subjekt društvenih zbivanja.

Naravno, ne može se ispustiti iz vida ni činjenica da u tom vremenu borba između novog i starog, između stvaralačke i dogmatske svesti i dalje traje, te da potiskivanje alternativa koje teže demokratizaciji rezultira u novim isključivostima — nacionalizmu, tradicionalizmu itd. Prvi put posle rata se u takozvanom maspoku javlja masovnije okretanje mladih crkvi, dođue, prema svim dosadašnjim uvidima istraživača, pre kao izraz protesta protiv vladajuće ideologije i institucija koje je zastupaju nego kao težnja za prihvatanjem njene dogmatike. No, institucije s utemeljenim pogledom na svet, s tako čvrstom i hijerarhizovanom organizacionom strukturom i tako bogatom tradicijom u opštenju s ljudima kao što su religijske svaku formu interesovanja teže, po prirodi stvari, da ispune sadržajima koji im najviše odgovaraju. Isto tako, u tim situacijama njima se otvara prostor za hipostaziranje svoje uloge u životu ljudi i naroda — naročito ako je ta uloga pre toga, iz različitih razloga, prećutkivana ili umanjivana od strane vladajuće ideologije. To se, u savremenom jugoslovenskom društvu, potvrdilo naročito u periodu kada je, prevashodno od strane politokratije, postavljen znak jednakosti između decentralizacije i demokratizacije.

str. 49. Istražujući religioznost studenata Splitskog sveučilišta Srđan Vrcan je došao do zaključka da je na onim fakultetima i višim školama gde je „prije bila utvrđena natprosečno proširena vezanost studenata uz religiju i crkvu, došlo između 1967. i 1980. godine do izrazitog odvajanja mladih od religije i crkve”. *Od krize religije k religiji krize*, Školska knjiga, Zagreb, 1986, str. 62. Do skoro istovetnih zaključaka su došli i Štefica Bahtijarević, koja je u više navrata istraživala kretanja religioznosti mladih u Hrvatskoj, Sergej Flere u Vojvodini. Istraživanja javnog mnjenja u Beogradu, pod rukovodstvom Dragomira Pantića, pokazala su da je taj trend bio karakterističan i za odnos mladih prema religiji u beogradskoj regiji. Vidi: Dragomir Pantić, *Klasična i svetovna religioznost u Beogradu*, Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje, Institut društvenih nauka, Beograd, 1985, str. 41–42.

da bi se, potom, prvoj dala skoro apsolutna prednost u odnosu na drugu, a republički i pokrajinski etatizmi sve više razvijali, između ostalog, na ideologiji nacionalnih i lokalnih isključivosti. Neospornu istinu o svojoj velikoj ulozi u istoriji južnoslovenskih naroda, u nastajanju modernih nacija, religije, odnosno crkve su, u toj atmosferi, počele da naglašavaju kao odlučujuću činjenicu nacionalnog, pa i kulturnog identiteta. Saznanje o istorijski kapitalnoj ulozi religije i različitih crkava na ovom prostoru je, neosporno, moglo značiti pravo otrovanje za mlade generacije, stasale u vreme kada je zvanična historiografija tu ulogu izrazito minimizirala. Neobaveštenost i neznanje, nastali usled jednostrane ideologizacije istorije, su veoma pogodovali hipostaziranju uloge religije od strane religijskih institucija i onih teoretičara koji nacionalnu samobitnost nastoje odrediti poistovećujući nacionalnu i religijsku pripadnost. A to „uporno hipostaziranje objektivno veoma značajne religijske komponente nacionalne istorije, samobitnosti i kulture, učinilo je da se relativizuju i zamagle i one distinkcije koje bi u dvadesetom veku konačno već trebalo da pripadnu „racionalizovanim područjima“ društvenog života, kako se u svojoj poznatoj studiji *Ideologija i utopija* izrazio Karl Manhajm”.<sup>2)</sup>

Ta racionalizovana područja se, u vremenima sveobuhvatnih strukturalnih kriza, izrazito sužavaju jer se ljudi sve više suočavaju s teško rešivim egzistencijalnim problemima, kako u društvenom tako i u ličnom životu. Kriza primorava čoveka da se u svakodnevnom životu sve više bavi praktičnim problemima materijalne egzistencije, istovremno ga podstičući da izlaz traži u bekstvu od racionalnog. To je naročito karakteristično za situacije kada pojedinac nema mogućnosti da sam utiče na društvena zbivanja, kada su mu smanjene ili skoro potpuno ukinute mogućnosti autonomnog delanja. Čini nam se opravdana teza, koju bi tek trebalo ozbiljno istražiti, da su u savremenim uslovima jugoslovenskog društva ta bekstva od racionalnog pre karakteristična za oblike takozvane svetovne religioznosti (idolopoklonstva prema sopstvenom fudbalskom klubu, estradnim zvezdama itd.) nego za uvećano interesovanje za oblike klasične religioznosti. Naime, analizom rezultata jednog broja neosporno relevantnih istraživanja odnosa mladih prema tom tipu religije moći ćemo, čini nam se s puno razloga, zaključiti da je to pojačano interesovanje (koje se, statistički, pre svega, iskazuje ne u većem broju religioznih već u usporavanju trenda sekularizacije kroz povećanje ude-

<sup>2)</sup> Darko Tanasković, *Šta se peva sa Minareta, u Povratak bogova, Duša, specijalno izdanje, april 1986. str. 22.*

la neopredeljenih, neodlučnih u odnosu na ne-verujuće), podstaknuto pre drugim motivima nego bekstvom u sferu iracionalnog.

#### *Religioznost kao protest*

Rezultati istraživanja religioznosti u svetu i kod nas su pokazali da postoje značajne generacijske razlike kako u stepenu religijske identifikacije tako i u obimu i kvalitetu učešća u religijskoj praksi. Autori koji su šezdesetih godina istraživali fenomen religioznosti mladih u razvijenim industrijskim društvima su se, i pored postojanja relativno visokog procenta vernika među mladima, slagali u oceni da je religija bivala sve marginalnija u životu većeg dela mlade generacije. U anketi sprovedenoj 1960. godine u SAD se pokazalo da je 75% mladih Amerikanaca izjavljivalo da veruje u Boga „premda to vjerovanje za većinu njih nema nikakva utjecaja na život, pa ostaje na razini čistog znanja, bez emotivno-afektivnog odjeka i promjene u praktičnom djelovanju. Vjerski angažman je rijedak, uprkos velikoj vjeri u Boga”.<sup>3)</sup> Galup se unekoliko razlikuje u svojim ocenama, tvrdeći da ispitivanja javnog mnjenja tokom sedamdesetih godina pokazuju da se ne može govoriti o opadanju religioznosti među američkim stanovništvom „već o izmeni prirode religioznosti, naročito kod mladih, da čak postoji neka vrsta 'spiritualne obnove’”.<sup>4)</sup> Moguće je da do ove razlike u ocenama dolazi usled različitog tumačenja rezultata od strane pojedinih istraživača, ali je verovatnije da je do nje došlo usled promena koje su nastupile nakon '68. — kada su emancipatorski pokreti s izrazito novolevičarskim, socijalističkim predznakom doživeli niz poraza u sukobu s različitim establišmentima (bez obzira da li su ovi sebe identifikovali kao kapitalističke ili socijalističke), i kada su kulturno/društvene tendencije, koje su težile autonomiji u odnosu na postojeće, gurane „izvan kulturnog kruga ljevice i ugurane u kulturni prostor religijske kulture i tradicije, ili bar u neku vrstu savezništva ili konvergencije s tom kulturom i tradicijom. Time su se stvarale izuzetno povoljne objektivne mogućnosti za dramatične kulturne restrukturacije i velika pomicanja u religijskoj situaciji te za intelektualnu i moralnu rehabilitaciju religije, religijske kulture i religijske tradicije i tamo gde je religija već uveliko izgubila svoj intelektualni i moralni dignitet”.<sup>5)</sup>

<sup>3)</sup> Jakov Jukić, *Religija u modernom industrijskom društvu*, Crkva u svijetu, Split, 1973. str. 254.

<sup>4)</sup> Dragomir Pantić, *Klasična i svetovna religioznost u Beogradu*, IDN, Beograd, 1985. str. 30.

<sup>5)</sup> S. Vrcan, *Od krize religije k religiji krize*, Skolska knjiga, Zagreb, 1986. str. 129.

Zanimljivo je da je skoro istovetna situacija nastupila u zapadnoevropskim zemljama i Sjedinjenim Američkim Državama kao i u istočnoevropskim društvima i Jugoslaviji.<sup>9)</sup> Religija se, bez obzira da li se u datom društvu u odnosu na dominantnu kulturu pojavljivala kao njen legitiman konstitutivni deo ili potkulturni fenomen, mladima sve više ukazivala kao mogući prostor za iskazivanje njihovog nezadovoljstva postojećim. Stoga je razumljivo da se fenomen buđenja interesovanja za religiju, o kojem pišu zapadni autori, u biti, ne razlikuje mnogo od onoga čiji smo svedoci bili, početkom sedamdesetih godina, u jugoslovenskom kulturnom kontekstu — tokom nastajanja *Pokreta hrvatskih sveučilištaraca*. Naglašavajući da je taj pokret čak prethodio pojavi i ekspanziji po duhu srodne katoličke organizacije *Communione e liberazione* u Italiji S. Vrcan smatra „da je u nas krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih godina među studentskom omladinom djelovala dijalektika koja se kasnije javila i na Zapadu. To je dijalektika relativno brzog pomicanja studentskih gibanja od *sekularne kontrakulture* u odnosu prema službenoj kulturi *k religioznoj kontrakulturi*“<sup>7)</sup> (podvukla S. L.).

Primer Poljske je unekoliko drugačiji i mnogo dramatičniji. Ona nikada nije imala jednu izrazito sekularnu kontrakulturu, budući da je, po tradiciji, to društvo koje odlikuje izuzetno jak uticaj katoličanstva na sve sfere društvenog i ličnog života ogromne većine stanovništva. Međutim, uoči događaja iz 1980—81. i na tom planu su počele da se događaju duboke promene. Naime, crkvena hijerarhija je uspela da uspostavi veoma stabilne odnose s državno-partijskim rukovodstvom, dok su se „podsvesni protestantizam“<sup>8)</sup> dobrog dela gradskog stanovništva-vernika, uglavnom pripadnika mladih naraštaja, a posebno radikalnost mladih katoličkih intelektualaca razvijali u neku vrstu kontrakulturnog fenomena u odnosu na oficijelnu katoličku crkvenu kulturu i organizaciju. Pojava tog „katoličkog podzemlja šezdesetih i sedamdesetih godina i njegova interakcija s le-

<sup>9)</sup> G. Marsden tu situaciju opisuje za SAD: „Evanđelizam je imao koristi od nemira u šezdesetim godinama na paradoksan način. Na jednoj strani koristio je slabljenje liberalnog — znanstvenog i sekularnog establišmenta — vrijednosnog sistema koji su evangelijari već bili proglasili iluzornim i osuđenim na propast... Na drugoj strani, evangelizam je dobijao od dubokih reakcija protiv kontrakulturnih ideala... Prevedeno na spiritualne termine, ono što su oni ponajprije vidjeli u protestima mladih bilo je virulentniji oblik bezbožnog sekularizma i bezakonja“. G. Marsden, *Preachers, Paradox: The Religious Right in Historical Perspective*, u M. Douglas — S. Tipton, *Religion in America*, Boston, 1983, prema S. Vrcan, isto, str. 129—130.

<sup>7)</sup> S. Vrcan, isto, str. 155, f. n.

<sup>8)</sup> Michael Szkolni, *Revolucija u Poljskoj, u Poljske alternative*, *Gledišta*, br. 5/6, Beograd, 1981. str. 61.

vom inteligencijom bila je jedan od presudnih činilaca u razvoju intelektualne opozicije od 1968. Međutim, ova saradnja je bila plodonosnija na praktičnom nego na ideološkom planu. U praktičnoj politici ona se sprovodila prema principu *apsolutne solidarnosti naspram totalitarne moći*.<sup>9)</sup> Tokom sedamdesetih godina sve se više učvršćivao savez između zvanične crkve i režima da bi kardinal Višinski 1976, nakon talasa radničkih štrajkova, izrazio svoje neslaganje s tim akcijama pozivajući građane da vrednije rade za „zajedničko dobro i da održe red u društvu”. U tom periodu je i proces opadanja klasične religioznosti bio nešto izraženiji nego ranije, iako mnogo slabiji no u drugim zemljama Istočne Evrope. Međutim, nakon 1980. kada se katolička crkva naglo počela poistovećivati s konceptom alternativne institucije u odnosu na režim, koji je izgubio svoj legitimitet pred ogromnom većinom ako ne i celim poljskim narodom, došlo je do tako masovne religijske obnove, koja po nekim istraživačima, broj nevernika, odnosno onih koji se ne identifikuju s crkvom, svodi na zanemarljiv minimum. Neosporno je da je tu, pre svega, reč o religijskoj obnovi kao političkom prostoru. „Ipak, poljski sociolozi upozoravaju da revitalizacija religije u toj zemlji može biti samo manifestacija novog konformizma a ne i stvarnog jačanja klasične religioznosti”.<sup>10)</sup>

Iako ne raspolažemo preciznim empirijskim pokazateljima možemo, s velikom sigurnošću, pretpostaviti da povratak religiji, podstaknut nezadovoljstvom s postojećim, redovno zadovoljava drugačije potrebe od klasične religioznosti. Taj proces može biti, i verovatno će biti, mnogo izraženiji u onim sredinama u kojima su i religijske institucije i religijska praksa bile, zvanično, potisnute ili čak proglašene društveno nepoželjnim, kao što je to bio slučaj u većini zemalja sovjetskog tipa. Stoga nije slučajno da su i u Sovjetskom Savezu procesi „perestrojke” i „glasnosti”, istovremeno s prvim raspravama o potrebi radikalnijih promena celokupne društvene prakse, obeleženi i snažnim porastom interesovanja za religijske teme. To je interesovanje, prevashodno, izraz nepristajanja na mirenje s prošlošću i sadašnjošću, izraz revolta prema svim oblicima represije pa i represije protiv vere. U Abuladzeovom filmu *Pokajanje* slikar-žrtva nije slučajno upao u oči tiraninu, već upravo zato što se suprotstavljao rušenju lokalne crkve. S druge strane, interesovanje za religiju u ovakvim sistemima još uvek je u okviru onoga što jedna autoritarna vlast može da podnese. Jer religija se nalazi na marginama društva ali nije nužno i s one strane vladajućeg

<sup>9)</sup> isto, str. 62.

<sup>10)</sup> D. Pantić, isto, str. 27–28.

kao što bi, na primer, bilo interesovanje za civilno društvo koje bi podrazumevalo i uspostavljanje višepartijskog sistema. Stoga u ovim društvima protest ispoljen kroz povratak religiji ima više šanse da bude tolerisan od protesta kroz autonoman politički angažman.

### *Religioznost kao konformizam*

Konformizam u odnosu na šire društveno okruženje, na koji ukazuju poljski sociolozi se, u svakom slučaju, kvalitativno razlikuju od onog tradicionalnog koji je bio, i ostaje, karakterističan za religioznost mladih — mislimo na konformizam u odnosu na porodicu. Ova karakteristika religioznosti mladih, tj. da je porodica kao primarna grupa važnija za njihovu religijsku socijalizaciju i religiozno ponašanje od delovanja crkve, potvrđena je brojnim istraživanjima i u svetu i kod nas. Tako je istraživanje religioznosti belgijskih studenata<sup>11)</sup>, iz 1969. godine, pokazalo da 80% studenata, bez obzira da li učestvuje u religijskoj praksi ili ne, ima identično religijsko ponašanje sa svojim roditeljima. U prilog tezi o konformističkom odnosu prema religiji govori i podatak da se 68% studenata, obuhvaćenih pomenutim istraživanjem, religijski identifikuje, a 64% veruje u Hrista. Međutim, čak 80% učestvuje u religijskoj praksi, što potvrđuje da je praksa raširenija od identifikacije — a to, u velikoj meri, upravo svedoči o konformističkom karakteru njihove religioznosti. „Ako se uzme u obzir da je ovdje riječ o studentima univerziteta u Luvenu, odnosno imajući u vidu da su to istovremeno najobrazovanije skupine mladih — moglo bi se zaključiti da uticaj obrazovnog faktora (i implicate znanstvenog pogleda na svijet) ovdje nema veliki utjecaj na religioznost. Obrazovanost i religioznost koegzistiraju. Dapače, jači utjecaj od obrazovnog ovdje svakako ima utjecaj odgojne (kulturne) atmosfere obitelji. Na temelju toga moglo bi se zaključiti da *na reprodukciju religije i religioznosti najviše utječe zatečena religijska kultura* (kako društva, itako njegovih užih segmenata i obitelji).“<sup>12)</sup> (Podvukla S. L.).

Polazeći od Marksove koncepcije praktičkog ateizma, po kojoj su koreni religije prevashodno u društvu, i većina jugoslovenskih istraživača je odnos mladih prema religiji i fenomen porodičnog konformizma posmatrala u širem društvenom kontekstu. Da je takav pristup naučno opravdan pokazali su rezultati najvećeg

<sup>11)</sup> Jadranka Goja, Religija — obrazovanje, mladi, u *Religija i ateizam u samoupravnom socijalističkom društvu*, Centar za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1979, str. 7.

<sup>12)</sup> isto, str. 6.



broja istraživanja. Naime, čitav niz faktora koji oblikuju svakodnevni život ljudi — od kulturno-istorijskih do klasno-slojnih — olakšavaju, odnosno otežavaju opstanak i reprodukciju religije kao svojevrsnog kulturnog kompleksa. Kao što naglašava Štefica Bahtijarević — tragom brojnih istraživača — religioznost nije urodna.<sup>13)</sup> Ona se rađa i razvija tokom procesa socijalizacije, na osnovu uticaja društvene sredine, individualnih osobina i ličnog iskustva svakog pojedinca. „Kad bismo ukratko pokušali objasniti način stjecanja religijskih stavova, onda bismo mogli reći: već od najranijeg djetinjstva a onda i u toku čitava života, čovjek mora usvajati vrijednosti, norme, istovrsne oblike ponašanja grupe, odnosno društvene sredine u kojoj živi. Prema tome ako se dijete rađa u religioznoj sredini ono mora usvajati religijske vrijednosti, norme i modele ponašanja već i stoga da bi bilo prihvaćeno u toj, svojoj sredini, da bi se u njoj osjećalo sigurnim (a da ne govorimo kako ono i nema načina da se odupre, jer niti ima znanja niti osobnih drukčijih iskustava). Ovisno, dakle, o socijalnoj sredini dijete će procesom socijalizacije usvojiti određene, pa i religijske i nereligijske stavove, a to istodobno znači da je vjerski život djece pod velikim utjecajem njihovih roditelja. Obitelj se smatra glavnim rasadnikom vjere.”<sup>14)</sup> Ukoliko se, dakle, porodica više transformisala iz tradicionalno-patrijarhalne u modernu-emanipovanu zajednicu, ukoliko je, u slučaju gradske porodice, uspela da zaista prihvati tekovine savremene urbane kulture, ukoliko joj materijalni uslovi omogućavaju da školuje svoje potomke utoliko se i tradicionalni elementi (koji podrazumevaju i tradicionalne religijske modele ponašanja, sadržaje, vrednosti) sve više gube iz njenog svakodnevnog života, pa u skladu s tim i iz procesa socijalizacije. Međutim, ogroman deo savremenih jugoslovenskih porodica se, usled izuzetno nagle urbanizacije, našao u kulturno/civilizacijskom vakuumu (dobar izraz tog vakuuma jeste pojava novokomponovane narodne muzike), koji slaba, često formalistički koncipirana kulturna politika nije mogla da ispuni novim, bogatijim sadržajima. Istovremeno, i najnovija istraživanja socijalne stratifikacije jugoslovenskog društva pokazuju da je društvena mobilnost slaba, da se u uslovima krize čak usporava.<sup>15)</sup> Dakle, deca nasleđuju

<sup>13)</sup> Štefica Bahtijarević, *Novija kretanja religioznosti mladih*, *Pitanja*, br. 3/4, Zagreb, 1984, str. 24.

<sup>14)</sup> isto, str. 24—25.

<sup>15)</sup> Mladen Lazić, *O problemima klasne reprodukcije (vertikalne pokretljivosti) u jugoslovenskom društvu — Preliminarni rezultati istraživanja u SR Hrvatskoj*, referat na stručnom savetovanju sociologa u Niškoj Banji marta 1986. (u rukopisu) Istražujući klasnu reprodukciju u savremenom hrvatskom društvu

društveni status svojih roditelja što sigurno ima velikog uticaja i na održanje vrednosnog sistema izgrađenog tokom rane socijalizacije u porodici. Ako je taj sistem tradicionalno usmeren, što je inače češće slučaj u radničkim i seljačkim porodicama no u porodicama intelektualaca, veliki su izgledi da se on prenese na tek stasale generacije. Da je religioznost roditelja u velikoj meri odlučujuća za formiranje religijskog pogleda na svet njihove dece pokazalo je i poslednje ispitivanje religioznosti stanovnika Beograda.<sup>16)</sup> „Na primer, ako je otac bio religiozan u boga veruje 39% ispitanika (ne veruje 31%), a ako je bio nereligiozan, vernika je tek 5% prema čak 80% nevernika. Ako je majka nereligiozna, u boga ne veruje još više ispitanika (85%).“<sup>17)</sup> Isto istraživanje je potvrdilo da je stepen religioznosti, odnosno nereligioznosti u pozitivnoj korelaciji sa socijalnim poreklom ispitanika. „Ako je otac poljoprivrednik, nevernika je 42%, ako je radnik, ima ih 58%, ako je službenik, procenat se penje na 69%, a ako je stručnjak, nevernika je gotovo tri četvrtine (74%). Najviše onih koji veruju u boga ima kod ispitanika zemljoradničkog porekla (27%).“<sup>18)</sup> Ukoliko bi se društvena mobilnost povećala ove bi cifre, u dolednoj budućnosti, sigurno bile drugačije, jer promena socijalnog statusa, i pored niza ograničavajućih faktora koji su posebno prisutni u vremenima dubokih društvenih kriza (kao što je, na primer, nezaposlenost), podrazumeva ulazak u jedan drugačiji društveno/kulturni kontekst, radikalne promene u svakodnevnom životu pojedinca. Uz to, treba imati u vidu da i stepen obrazovanja utiče na stepen religioznosti, iako je potrebno naglasiti da ni kod ispitanika s najvišim obrazovanjem verovanje u boga ne iščekava. Međutim, pomenuto istraživanje je pokazalo da u odnosu na one s najnižom školskom spremom postoje ogromne razlike (među onima s četiri ili manje razreda osnovne škole ima 52% vernika u odnosu prema 7—9% onih koji imaju više ili visoko obrazovanje). Naravno, ove je podatke nemoguće posmatrati nezavisno od prethodnih kada se ima u vidu visoki ste-

Lazić zaključuje: „Opšta slika klasne reprodukcije zadobija karakterističan asimetričan oblik. Na dnu hijerarhije su privatnici kojima se ometa uspon u sve grupe. Njihovoj se situaciji sve više približava radništvo. Te se dve grupe dominantno samoreprodukuju. Između posredne klase, i klase kolektivnih vlasnika postoji (održava se), međutim, znatna otvorenost. Potomstvo vladajuće klase, pošto su polčaji nenasledivi „pada“ u posrednu klasu. Iz ove se, pak, izdižu pojedinci koji popunjavaju upražnjene položaje u klasi kolektivnih vlasnika. Između te dve klase, i prethodne dve („niže“) pojavljuje se sve širi jaz“. str. 14.

<sup>16)</sup> D. Pantlić, *isto*.

<sup>17)</sup> *isto*, str. 175.

<sup>18)</sup> *isto*, str. 175.

pen samoreprodukcije pojedinih društvenih grupa i slojeva (a ta samoreprodukcija se, pre svega, odvija posredstvom obrazovanja).

Samo se po sebi razume da je faktor obrazovanja značajan i sa stanovišta uloge škole u procesu socijalizacije. Kada se analiziraju podaci koji, u većini jugoslovenskih istraživanja, pokazuju izuzetno veliki uticaj porodice na religijsku identifikaciju i participaciju u religijskoj praksi logično se postavlja pitanje šta je s ulogom škole u procesu socijalizacije. Razumljivo je da je ona manja od uloge porodice, ali je teško razumljivo da je, veoma često, i zanemarljiva. Čini nam se da bi se mogla postaviti hipoteza da je u posleratnom vremenu militantni ateizam, zastupljen u nastavnim programima, bio u takvoj suprotnosti sa sistemom vrednosti porodica vernika da je često mogao ili proizvesti ogromne psihičke i socijalne lomove u ličnosti mladih, ili izazvati revolt svojom jednostranošću. Na žalost, iako takav ateizam već odavno nije poželjan u društvu nastavni programi ga se još uvek nisu oslobodili. To je neposredna posledica činjenice da su nastavni programi i dalje, a naročito oni iz društvenih nauka, „neživotni”, nedovoljno izazovni za mlade, zatvoreni za probleme savremenog jugoslovenskog društva (što čini da se mladi prema njihovom sadržaju odnose krajnje formalistički), ne razvijaju sposobnost kritičkog mišljenja, da bi neretko udžbenici marksizma bili puni stavova nasleđenih iz dogmatskog mišljenja.<sup>19)</sup>

Poslednja velika reforma obrazovanja je, prema ogromnoj većini dosadašnjih analiza, obrazovni a, nadasve, vaspitni uticaj škole još više oslabila.<sup>20)</sup> To je, sigurno, uticalo i na formiranje pogleda na svet velikog broja mladih. Ovu tvrdnju bismo potkrepili podacima iz dva istraživanja religioznosti stanovnika Vojvodine, sprovedenih 1974. i 1984. godine.<sup>21)</sup> (Tu treba odmah napomenuti da je Vojvodina, u odnosu na druge regione, poznata po relativno slabijem stepenu religioznosti.) Godine 1974. 95% učenika i studenata je odgovorilo da ne veruje u boga, a 1984. taj procenat je iznosio 73%. Naravno, ovi se podaci ne mogu tumačiti van celokupnog konteksta u koji smo smestili

<sup>19)</sup> Sonja Liht, *Usmereno obrazovanje i obrazovanje za rad u kulturi*, Kultura — istraživanje br. 8. Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, 1985.

<sup>20)</sup> *Samoupravni preobražaj usmerenog (srednjeg) obrazovanja u SR Srbiji 1977—81*, Republički zavod za unapređivanje vaspitanja i obrazovanja, Beograd, 1982. str. 388.

<sup>21)</sup> Sergej Flere, „Religija i religioznost u jugoslovenskom društvu”, u „Religija — društvo — kultura”, *Kultura*, br. 65/66/67, Beograd, 1984, str. 398.

ovu analizu, pa ni nezavisno od činjenice da je i već pomenuto istraživanje stanovništva Beograda, poput mnogih drugih sprovedenih poslednjih godina, pokazalo da je u celokupnoj populaciji došlo do zaustavljanja pada religioznosti, do zaustavljanja procesa sekularizacije. No, bez obzira na tu činjenicu, uloga škole u tom procesu, kada je reč o mladima, ne može se zanemariti. Ukoliko se, danas, mladi više interesuju za religiju nego ranije — sva istraživanja koja su sprovedena poslednjih godina potvrđuju ako ne porast religioznosti onda njenu stagnaciju i, ujedno, veću otvorenost mladih za religijske sadržaje — sigurno je to, bar delimično, i posledica neuspeha škole da im pomogne u izgrađivanju ličnog i generacijskog, autonomnog identiteta. Naravno, škola se nikako ne može posmatrati izvan šireg aktuelnog društvenog i političkog konteksta: reforma srednjeg obrazovanja nametnuta je obrazovnom sistemu, a obrazovni sistem je najčešće bio samo izvršilac, ali ne i subjekt deklarativno ponekad lepo zamišljenih, a praktično teško ili skoro potpuno neostvarivih ideja.

#### *Religija i identitet*

Činjenica da su kako obrazovna tako i kulturna politika u jugoslovenskom društvu često bile koncipirane više u skladu s kratkoročnim pragmatičko-političkim nego dugoročnim civilizacijsko-kulturnim interesima uticala je na to da mladi, tokom procesa socijalizacije, nisu bili dovoljno pripremljeni za izgrađivanje svog ličnog i generacijskog identiteta. A on je neophodna stepenica na putu sticanja samosvesti, na putu stasavanja mladog čoveka u istinsko društveno biće. Svedoci smo situacije da ni porodica, ni škola, a ni društvo u celini ne podstiču mladog čoveka da razvija sposobnost kritičkog mišljenja, svode njegov društveni uticaj na minimum smatrajući ga sve do trenutka ulaženja u mladu sredovečnu dob nezrelim za ozbiljno učešće u poslovima društvene zajednice. (Iako je jugoslovensko društvo, poput većine drugih savremenih društava, staru populaciju — koja čini oko 15% ukupnog stanovništva — dovelo u izrazito marginalan položaj ono je u svojoj biti gerontokratsko.) Umesto da bude podstican mladi čovek biva veoma često onemogućivan u razvijanju svoje autonomne ličnosti, između ostalog, time što se strogo kontroliše nastajanje svakog istinski autonomnog prostora slobode. Težnja za društvenošću i zajedništvom najčešće se svodi na surogate koji se ispunjavju formalnim, mladima sve manje privlačnim i primerenim oblicima organizovanog delovanja. Sociolozi ne bi trebalo ni najmanje da se čude da u jednoj od najelitnijih beogradskih srednjih škola na sastanak omladinske or-

organizacije ne dolazi ni desetak učenika, ali na predavanje o religiji dođu maltene svi.<sup>22)</sup> Ili što na beogradskim tribinama posvećenim funkcionisanju savremenog političkog sistema u Jugoslaviji ili nekoj sličnoj temi sale zvrje poluprazne, dok dvorane u kojima se organizuju razgovori o religiji i mistici ne mogu da prime sve zainteresovane.

Očigledno je da mladi tragaju za odgovorima na neka pitanja sopstvene egzistencije, da žele da prodru s one strane barijera, postavljenih u još uvek dogmatskim, ali često i veoma pozitivistički orijentisanim nastavnim programima. Oni više nisu zadovoljni objašnjenjem da je: *Religija opijum za narod*, objašnjenjem koje, istražujući ovu rečenicu iz Marksove elaborirane kritike religije, gubi svaku vezu s njegovom mišlju. Interesovanje mladih za teme u vezi s religijom može biti i ohrabrujuće: jer može da svedoči i o tome da oni žele da prevaziđu svoje neznanje, ali i o tome da u njoj tragaju za određenim, suštinskim odgovorima koje nigde drugde nisu mogli dobiti. Na raspravi posvećenju temi *Mladi i religija*, koju su 1984. godine organizovali časopis *Pitanja* i Centar CK SKH za idejno teorijski rad „Vladimir Bakarić”, Spomenka Hriber se, veoma inspirativno, osvrnula na ovaj problem analizirajući rezultate dva istraživanja u Sloveniji, čiji je predmet bio odnos srednjoškolaca prema religiji. U anketama su, pored već uobičajenih, postavljena i takva pitanja na osnovu kojih su se pokušavale analizirati ontološke pretpostavke religioznosti. To su, na primer, bila pitanja: „kakav je tvoj smisao života? šta za tebe znači sveto? šta za tebe znači bog? kako sebi predstavljaš boga? šta ti znači smrt?”<sup>23)</sup> itd. Već je u istraživanju iz 1967. i 1968. ispitivače iznenadio postotak onih koji su odgovorili: „ne znam”, „ne zanima me”, „o tome nisam razmišljao”, ali se tim odgovorima nisu posebno bavili, misleći da se susreću s uobičajenom pojavom ravnodušnosti, koja je nužan pratilac nekih pojedinaca iz svih dobnih grupa. Međutim, u anketi sprovedenoj 1980. i 1981. procent „ravnodušnih” se povećao (između 3 i 20 posto, a za neka pitanja je i viši). Istraživači su sada već morali postaviti sebi pitanje: „Koji su i kakvi su ti ljudi koje ne zanimaju ne pitanja religije (!), nego ljudska, egzistencijalna

<sup>22)</sup> Učenici bivše V beogradske gimnazije su izneli ovaj podatak (koji se odnosi na njihovu školu) u okviru izlaganja rezultata svog istraživanja stavova i vrednosti srednjoškolaca u jednom broju beogradskih srednjih škola. Ti rezultati su izloženi na naučnom skupu „Omladina i društvene krize”, koji je održan 12. i 13. maja 1983. godine u Arandelovcu u okviru „Socioloških susreta '83”.

<sup>23)</sup> Spomenka Hriber, iz izlaganja na raspravi posvećenju temi „Mladi i religija”, *Pitanja*, 3-4/1984, Zagreb, str. 80.

pitanja? Kakav odnos imaju prema svijetu i prema samima sebi, ako ih baš ništa ne zanima, te da li je uopće istina da ih ne zanima?"<sup>24)</sup> Analizirajući slobodne odgovore ispitivanih srednjoškolaca S. Hribar je konstatovala da su njihovi iskazi siromašni, neartikulirani, te da je sposobnost vernika da izraze svoju veru, svoje mišljenje veća od sposobnosti nevernika da izraze svoju neveru, kao oformljen odnos prema svetu i prema samima sebi. Analizirajući tu, besumnje, zabrinjavajuću pojavu Hribareva zaključuje da je verovatno da su brojni uzroci koji su doveli do takvog stanja, ali da je „sigurno da je jedan od uzroka u ideološkom pristupu religiji i još više svetom kao takvom u našim školama. Učenici po pravilu uopće ne razlučuju sveto od Boga (dakle, od ideologiziranog svetog). Posljedica toga je da je nevjernicima ukidanjem religije ukinuto i sveto samo. Kao da je sveto stvar vjernika, Boga ili svećenika. Kao da za nevjernika uopće nema ničega na svijetu što je sveto! Kao da nije čovjek — svaki čovjek, svake epohe — postavljen pred 'zadatak' da odgovori (riječima i cijelim svojim življenjem) na pitanje: šta je sveto a šta nije, šta je vrijedno a šta nije? Kao da za nevjernika nije svet ljudski život, domovina, sloboda;"<sup>25)</sup> Potpuno se slažemo sa S. Hribar da je neznanje koje učenici pokazuju o osnovnim pitanjima religije rezultat krajnje ideologiziranog stava po kojem religija nije deo opštečovečanske, pa, stoga, ni naše savremene kulture. Što se tiče konstatacije o odnosu mladih-nevernika prema svetom (u neideologiziranom, odnosno nereligijskom smislu tog pojma) želimo da dodamo da sadržajem siromašni i nedovoljno artikulirani odgovori mladih, po našem mišljenju, ne moraju neizostavno da znače da za njih ljudski život, domovina, sloboda ne predstavljaju najvišu *praktičnu* vrednost. Ti odgovori mogu ukazivati i na to da su i ovi pojmovi vremenom toliko ideologizirani (sada od strane onih koji se nalaze nasuprot religiji, npr. škola, omladinska organizacija itd.) da je upravo ta ideologizacija te pojmove ispraznila i tako ih otuđila od mladih. Protest protiv laži, licemerja, hipokrizije, neljudskosti, koji mladi često iskazuju u svojim potkulturnim rezervatima, poslednjih godina, upravo u Sloveniji, i zainteresovanošću za probleme ekološke zagađenosti, mira, civilnog služenja vojnog roka itd. jeste njihov način demistifikacije ideologiziranih tabua, traganja za univerzalnim vrednostima kroz novi jezik, oslobođen nanosa prošlosti. Od toga koliko će ta nastojanja mladih očuvati i dalje razvijati svoju autonomnost dosta zavisi kako će se razvijati i njihov sistem vrednosti.

<sup>24)</sup> *Isto*, str. 80.

<sup>25)</sup> *Isto*, str. 81.

U uslovima sadašnje, duboke i sveobuhvatne društvene krize i životna situacija i životna orijentacija mladih suočeni su s još većim iskušenjima i nepoznicama nego što je to bio slučaj u prethodnim decenijama. „Prije svega, zato što suvremena društvena kriza ima obilježja svojevrsne traumatske situacije koja inače utječe na načine mišljenja i djelovanja upravo omladinske populacije. U stvari, na temelju osobitih životnih iskustava suvremene društvene krize kao svojevrsne traumatske situacije može se relativno lako oblikovati nova generacija omladine u smislu u kojem je K. Mannheim definirao generaciju koja se, sasvim normalno, onda bitno razlikuje od prethodnih generacija i koja barem donekle stvara svoj osobiti generacijski identitet u razlikovanju, pa i suprotstavljanju prethodnim generacijama.”<sup>26)</sup> Kao što smo već pomenuli društveni subjekti od kojih prevashodno zavise obrazovna i kulturna politika u našem društvu nemaju mnogo sluha za potrebu izgrađivanja generacijskog identiteta mladih. Ispoljavanja tog identiteta se, kako u sferi kulture tako i u sferi politike, nedovoljno tolerišu još manje podstiču. Stoga nije čudno da mladi tragaju za svim onim oblicima aktivnosti u kojima mogu iskazati svoju potrebu za vlastitim identitetom. Naravno, mora se imati u vidu da se traganje za univerzalnim smislom koji prevazilazi pojedinačno ljudsko življenje, prisutno u svim vremenima i svim prostorima, takođe pojačava u traumatskim situacijama. Nauka nije uspjela da odgovori na neka najosnovnija pitanja s kojima se čovek suočava od svog postanka. Pozitivistička idolatrija nauke pokušala je, skupa s dogmatskim mišljenjem, da ta pitanja potisne, da im oduzme legitimitet. To jest razlog više što se mladi u traganju za sopstvenim generacijskim identitetom mogu okrenuti religiji, koja je „u uvjetima suvremenih socijalističkih društava obično latentni ili manifestni oblik alternativne kulture, ili dapače, i kontrakulture u odnosu prema službenoj kulturi.”<sup>27)</sup>

Analizirajući sve razloge koji savremenu generaciju omladine u zemljama realnog socijalizma, pa i u našoj zemlji, mogu učiniti prijemčivom za religiju S. Vrcan ukazuje i na činjenicu „da se u situaciji društvene krize najčešće izrazito neravnomjeran dio tereta i žrtava, koje kriza nameće, prebacuje na omladinu, ili bar na dosta velik dio omladine. Omladina se može okrenuti religiji i religijskoj tradiciji zato što se upravo u omladinskoj populaciji najdrastičnije očituje razmak između povećanih aspiracija i očekivanja i krizom poreme-

<sup>26)</sup> S. Vrcan, *isto*, 124.

<sup>27)</sup> *isto*, str. 124.

ćenih mogućnosti da se te aspiracije i očekivanja na zadovoljavajući način potvrde, kao i zato što su kampanje za dobivanje novih vjernika najdelotvornije upravo za dobne skupine od dvanaestogodišnjaka do dvadesetogodišnjaka. Stoga suvremena generacija omladine u društvenoj krizi dobiva obilježja izrazito labilnog segmenta populacije, koji u općem društveno-političkom smislu može krenuti različitim putovima".<sup>28)</sup>

Ti putevi će, u velikoj mjeri, zavisiti od toga u kojoj će mjeri omladina uspjeti da nađe zadovoljavajuće odgovore na svoja sve brojnija pitanja i dileme o sadašnjosti i budućnosti ovog društva i svojoj ulozi u kreiranju sadašnjosti i budućnosti. Ovdje ćemo ukazati na jedan izuzetno zanimljiv podatak iz istraživanja „*Položaj, svest i ponašanje mlade generacije Jugoslavije*“. Od mladih koji su se u tom istraživanju izjasnili kao Jugosloveni 62,1% su na pitanje o konfesionalnoj pripadnosti odgovorili da su bez konfesije. Da bi se taj podatak mogao vrednovati potrebno je navesti procenete onih koji su dali isti odgovor a izjasnili su se kao pripadnici drugih naroda ili narodnosti: izjasnili drugačije: Srbi 37,5% Slovenci 34,5%; Crnogorci 32,1%; Muslimani 20,1%; Hrvati 17,3%; Makedonci 13,8% i Albanci 12,1%.<sup>29)</sup> Smatramo da se ovi podaci nikako ne mogu interpretirati na već oveštali način po kojem ogroman deo onih koji se izjašnjavaju kao Jugosloveni to čine jer su iz mešovitih brakova itd. Uvereni smo da su rezultati poslednjeg popisa u dovoljnoj mjeri potvrdili tezu da izjašnjavanje za jugoslovenstvo velikog broja ljudi predstavlja promišljen stav protiv nacionalizama, a za jedinstvenu jugoslovensku zajednicu. Prema tome, nije začuđujuće da se tako visok procenat mladih koji se izjašnjavaju kao Jugosloveni konfesionalno ne određuje. Oni su spremni da pređu preko one strane svih nasleđenih nacionalnih, konfesionalnih, jezičkih i drugih razdvajanja, da formiraju osnove jednog novog jugoslovenskog kulturnog identiteta, zasnovanog na najširem kulturnom pluralizmu. Ukoliko se takva orijentacija bude i dalje gušila, produbljivanjem međusobnih stvarnih i izmišljenih razlika, može se očekivati da se taj deo mlade generacije pretvori u diskriminisanu manjinu. A bez nje budućnost celokupne jugoslovenske zajednice postaje krajnje neizvesna. Za tu budućnost je mnogo manje opasna činjenica da se jedan broj mladih u traganju za svojim identitetom okreće religiji

<sup>28)</sup> isto, str. 124.

<sup>29)</sup> S. Vrcan, Omladina osamdesetih godina, religija i crkva, u *Položaj, svest i ponašanje mlade generacije Jugoslavije*, (Preliminarni rezultati istraživanja, CIDID/IDIS, Beograd, Zagreb, 1986. str. 156.



od činjenice da najuticajniji društveni subjekti mogu, u borbi za svoje svakodnevne pragmatične interese, okrenuti leđa onom delu mlade generacije koja je opredeljena ka višem, modernijem tipu jugoslovenskog zajedništva.

Rezultati dosadašnjih istraživanja odnosa mladih prema religiji u jugoslovenskom društvu ukazuju da omladinsku religioznost i kod nas odlikuje porodični konformizam, kao posledica ogromne, ako ne i odlučujuće uloge porodice u procesu socijalizacije. Međutim, sve je više naznaka koje ukazuju religioznost mladih, ili tačnije, interesovanje mladih za religiju može biti uslovljeno i njihovim nezadovoljstvom postojećim, kao i traganjem za ličnim i generacijskim identitetom. Dok je prvi motiv dosta intenzivno istraživani ova druga dva su tek dotaknuta. Neosporno je da bi buduća istraživanja morala mnogo više pažnje posvetiti upravo onim pitanjima koja su vezana za okretanje religiji iz protesta, odnosno iz razloga traganja za identitetom jer nam se čini da upravo poslednja dva motiva mogu biti osnov za eventualni zaokret od sekularizacije ka revitalizaciji religije.

