
MARKO KERŠEVAN

MARKSISTIČKA SOCIOLOGIJA RELIGIJE - KAKO I ZAŠTO?

Marksiistička sociologija religije u Jugoslaviji — iz razloga o kojima ću kasnije govoriti — ne može da vidi smisao svog postojanja i svoj zadatak jasno i jednostavno u tome da bude »usmerena na usavršavanje procesa ateističkog vaspitanja«¹⁾, a isto tako ne prihvata ishodište da je »pitanje budućnosti religije za nas isto- vetno sa pitanjem, kako je moguće delovati na religiju u pravcu njene likvidacije«²⁾

Sasvim sigurno, sociologija religije u Jugosla- viji ne može da bude samo akademska stvar u smislu neobaveznog i neodgovornog proverava- nja različitih socioloških hipoteza na nekom kurioznom predmetu — religiji. Pitanje reli- gije u Jugoslaviji je uvek bilo i još uvek jeste *politicum* i stoga je blago rečeno — opravdana pretpostavka da se i sociologija religije for- mirala i artikulisala u međusobnom delovanju sa političkom sferom. Pod »političkom sferom« ne podrazumevam samo političke (državne) in- stitucije, političke organizacije i njihova ruko- vodstva, već šire — sferu javne odgovornosti za egzistencijalne uslove ljudi određenog dru- štva. U tom smislu se i sama sociologija (re- ligije) uvek nalazi u sferi javnog — političkog. Pitanje odnosa sociologije religije i politike po- stavlja se sociologu i kao pitanje vlastite od- govornosti za usmerenost i rezultate svoga ra- da, ili, ako hoćemo, kao pitanje »obzirnosti« u njegovom radu. Ako pretpostavljamo, a još više ako priznajemo i pokazujemo takvu (»po-

¹⁾ Tako određuje zadatak sociologije religije u Sov- jetskom Savezu npr. N. Jablokov, vidi *Sociologija religije*, Moskva 1979, str. 18.

²⁾ Attila Ag, *Društvena funkcija i budućnost religije*, *Voprosy filosofii*, 1969, br. 2.

litičku«) obzirnost, kao sociolozi, a naročito sociolozi marksističke orijentacije, ponašamo se donekle mazohistički: »Čoveka koji pokušava da nauku prilagodi stanovištu koje nije uzeto iz nje same — bez obzira na to koliko je ona pogrešna — već je uzeto iz spoljnih, njoj stranih interesa, smatram prostačkim« napisao je niko drugi do Marks kritikujući Maltusa koji je izvodio zaključke »uz mnogo obzira, umesto bez obzira«³⁾. Međutim, prema Marksu bilo bi još više »prostački« jednostavno ignorisati međusobni uticaj političkog konteksta i konteksta formiranja sociologije religije. Osim toga, ova interferencija ne javlja se samo u (oportunističkoj) obzirnosti u sprovođenju zaključaka, već i u izboru tema i hipoteza, u afinitetu i distanci prema određenim teorijskim pravcima, u odnosu između teorijskog i empirijsko-deskriptivnog pristupa itd.

1.

Za uvod — možda nepotrebno — podsećanje šta sve utiče na to da je u Jugoslaviji pitanje religije u većoj meri *politicum* nego u mnogim zemljama:

— religija u Jugoslaviji je — naročito u nekim nacionalnim sredinama — tradicionalno snažno usidrena u nacionalnim ideologijama, jer su ponegde upravo religiozno-kulturne razlike (a ne recimo, jezičko-kulturne) bile okvir konstituisanja modernih naroda (Srbi, Hrvati, Muslimani) uz još živa sećanja na nacionalističke zloupotrebe verskih razlika u krvavom obračunu u toku drugog svetskog rata;

— velika moć ili čak prevlast klerikalnih političkih stranaka u periodu pre revolucije (Slovenija, Hrvatska, Bosna);

— tradicionalna povezanost nacionalne (autokefalne) crkve i države u pravoslavnim zemljama (Srbija, Crna Gora, kasnije Makedonija);

— nepoverenje, napetost ili bar nesporazumi u odnosima između Vatikana i Jugoslavije sve od njenog nastanka posle prvog svetskog rata do perioda posle drugog svetskog rata;

— konflikti između socijalističkog radničkog pokreta i naročito katoličke crkve pre i posle revolucije, karakteristični za sve socijalističke zemlje;

— politika dela crkvenih rukovodstava za vreme NOB i revolucije: dezintegraciona uloga

³⁾ MEW 26. 2, str. 112.

crkava, kako u borbi za nacionalno oslobođenje unutar pojedinih naroda, tako i u odnosima između njih;

— konzervativnost preovladavajuće religije, ukorenjene pre svega u seoskim sredinama;

— usidrenost tradicionalne religije u narodnim slojevima, među seljacima i prvim generacijama radnika koje potiču od njih, otuđenost »viših« sluzbeničkih slojeva od religije i crkve;

— činjenica da je članstvo u SKJ nespojivo sa religioznim ubeđenjem.

Kao što možemo da vidimo, reč je o koncentraciji i kombinaciji razloga od kojih su neki karakteristični za sve socijalističke zemlje, drugi su već odavno karakteristični za višenacionalni i višereligiozni jugoslovenski prostor, dok su treći rezultat specifične istorijske povezanosti u savremenoj Jugoslaviji.

Takva situacija svakako politički aktuelizuje elementarno pitanje: šta se zbiva sa religioznom pripadnošću i religioznom svešću, o kakvim težnjama je pri tom reč. I bez obzira na sve druge moguće dalekosežne namere, stalna aktuelnost ovog elementarnog pitanja dovela je do empirijskog sociološkog proučavanja religije pod nazivom »sociologija religije« (konkretno u drugoj polovini šezdesetih godina). U prvoj fazi, sociologija religije je kao svoju teoriju uzela klasično marksističko poimanje religije u okviru dominantne jugoslovenske orijentacije tog vremena, takozvanog humanističkog marksizma, odnosno »praxis-markizma«. Ona je bila — što se tiče razmatranja religije — sasvim tradicionalno marksistička. Religiju je razmatrala u okviru koncepcije alijenacije i njenu sudbinu povezivala sa dezalijenacionim procesima u socijalizmu. Iako veoma apstraktna, ona je na svoj način bila usmerena na empirijsko proučavanje religije. Pošto je u religiji videla manifestaciju/odraz otuđenih društvenih odnosa, rasprostranjenost (ili opadanje) religioznosti koju bi istraživanje empirijski razotkrilo smatrala je verifikacijom svojih kritičkih (ili optimističkih) ocena društvenog razvoja u jugoslovenskom društvu.

Prvo celovitije sociološko istraživanje religije, koje je obavljeno u Bosni i Hercegovini 1964., godine pokušalo je da neposredno verifikuje hipotezu da samoupravna opredeljenost i aktivnost ljudi (kao proces dezalijenacije) smanjuje rasprostranjenost ili intenzivnost religioznosti (kao oblika alijenacije). Već je ovo istraživanje (svojim rezultatima) pokazalo da: 1) nije moguće tek tako, *ad hoc* prikupljati podatke o re-

ligiji, da je čak na deskriptivno-empirijskom nivou potrebna teorijska i metodološka refleksija, da su potrebni odgovarajući pojmovi o religiji, crkvi, religioznosti, crkvenosti itd.; istovremeno je 2) (svojim nedostacima) pokazalo da je hipotetički okvir dotadašnjeg marksističkog razmatranja religije u okviru filozofije suviše labav da bi mogao neposredno da usmerava empirijsko istraživanje kako u prikupljanju tako i prilikom analize podataka. Istraživanje je, doduše, statistički potvrdilo hipotezu o zavisnosti između samoupravne delatnosti i (ne)religioznosti, ali je zbog razlika u socijalnom sastavu anketiranih vernika i ateista u višereligioznoj i višenacionalnoj Bosni i Hercegovini neizbežno zastala pred pitanjem — šta je uzrok i šta je posledica.⁴⁾ Stoga se jugoslovenska sociologija religije već na samom početku zainteresovala za teorijske i metodološke pristupe u zapadnim zemljama, u kojima je sociologija religije do tada jedino i bila razvijena.

Primećuje se da je jugoslovenska sociologija religije već od samog početka barem implicitno razlikovala *religioznost* od *crkvenosti*; a naročito, da se od samog početka suprotstavljala poistovećivanju religioznosti sa učestvovanjem u crkvenim obredima (čemu je, kao što je poznato, težio deo katoličke religiozne sociologije). Tako je sa zadovoljstvom prihvatila metodološka upozorenja o nužnosti takvog razlikovanja. U ispitivanju javnog mnjenja stalno je razlikovala i povezivala izjave o učestvovanju u obredima i o religioznosti, odnosno ateizmu. Pretpostavljalo se da se deo onih koji posećuju obrede ne smatra vernicima i da postoje vernici koji ne odlaze u crkvu. Moglo bi se reći da su ovu pretpostavku podržavala dva kontradiktorna očekivanja. S jedne strane, očekivanje da svesnih vernika ima manje nego posetilaca obreda, pošto samoupravni socijalistički razvoj otklanja stvarnu potrebu za religijom, iako se spoljna obrednost iz različitih razloga, naročito nacionalne i porodične tradicije, još održava. S druge strane, međutim, očekivanje da među vernicima postoji tendencija ka distanciranju od crkve, koja se izražava i u neposećivanju obreda. Ova razlika između »vernika« i »praktikanata« izražavala bi, naime, nezadovoljstvo vernika crkvom, a istovremeno bi svedočila da crkva ne može da govori u ime svih vernika. Nije teško uvideti da su takvi podaci bili i politički relevantni u konfrontiranju između crkvenih organizacija i države. U jugoslovenskom kontekstu politički razlozi nesumnjivo su podržavali neko i inače opravdano teorijsko i metodološko razlikovanje.

⁴⁾ E. Čimić, *Socijalističko društvo i religija*, Sarajevo 1966.

Razlikovanje između crkvene pripadnosti (izražene posećivanjem obreda) i religioznosti, u vreme nastajanja jugoslovenske sociologije religije, u svetskoj sociologiji religije bilo je već opšte prihvaćeno. Međutim, zanimljivo je da je jugoslovenska sociologija religije već od samog početka naglašavala i razlikovanje između *crkvene (oficijelne) religije i narodne religije*. Kao što znamo, kategorija narodne religije dobila je veće značenje u empirijskom istraživanju u Evropi, u stvari, tek sedamdesetih godina.⁵⁾ U korist razlikovanja između crkvene religije i narodne religije (u jednostavnom smislu što ljudi stvarno veruju, što stvarno prihvataju od crkvene religije) govorilo je, naime, političko iskustvo nedavne prošlosti. Uprkos verski zasnovanom antisocijalističkom određenju većine crkvenih rukovodstava u toku NOB-a i u prvim godinama posle revolucije, NOB je imala masovnu podršku i među vernicima; ni posle rata crkveno suprotstavljanje novoj vlasti nije dobilo širi odjek. Ukratko: da su vernici prihvatili alternativu: ili vera ili saradnja sa »bezbožnim komunizmom« u NOB-u i revoluciji, onda ne bi bilo uspešne NOB i revolucije ili se pak 1953. godine, prilikom popisa stanovništva, ne bi čak 85% ljudi deklariralo religioznim (kao npr. u Sloveniji). Moguće je, doduše, tumačenje da su vernici odbacili crkveno stanovište jednostavno zbog toga što su ga smatrali političkim, dakle, stanovištem u kome je crkva nekompetentna. Međutim, verovatnije je da je to njihovo distanciranje bilo deo (i izraz) dublje razlike između religije sveštenika, naročito onih na višim stepenima hijerarhije, i religije drugih društvenih slojeva. Ovo tumačenje potvrđuje i činjenica da se kolaborantskom i antisocijalističkom stanovištu crkvene hijerarhije prema NOB-u i revoluciji suprotstavljalo i sa religioznih pozicija (u Sloveniji npr. hrišćanski socijalisti, pa i pojedine grupe sveštenika i vernika-intelektualaca drugde po Jugoslaviji), što nije ostalo bez odjeka među širim slojevima vernika.

Selektivnost u prihvatanju različitih crkvenih načela i stavova kao i u posećivanju verskih obreda — selektivnost koju pokazuju empirijska istraživanja — očigledno se može tumačiti kao posledica »potrošačkog odnosa« vernika prema instituciji crkve u modernoj tržišnoj situaciji (u smislu teza P. Bergera i T. Lukmana). Takva selektivnost može se smatrati i modernim oblikom tradicionalnog razilaženja između religije sveštenika i narodne religioznosti, na koju je u marksističkom kontekstu ukazivao već Gramsci: »Problem različitih verovanja i različitih načina poimanja i obavljanja verskih dužnosti

⁵⁾ Vidi npr. zbornik *Official and popular religion* Mouton, The Hague 1979, ili *Social Compass*, 1983, 2—3.

iste religije u različitim društvenim slojevima, naročito između sveštenstva, intelektualaca i naroda, trebalo bi ispitati uopšteno, jer se do neke mere javlja svuda... Razlika je veoma značajna u katoličkim zemljama, ali na različitim stupnjevima... Dalekosežnost pojave raste u pravoslavnim zemljama gde bi trebalo govoriti o tri stupnja iste religije: o religiji visokog sveštenstva i kaluđera, o religiji mirskog sveštenstva i o narodnoj religiji...» «Svaka religija, i katolička (ona još posebno zbog nastojanja da prema spolja ostane jedinstvena, da se ne rascepi na nacionalne crkve i društvene slojeve) u stvari je mnoštvo posebnih i često protivrečnih religija: postoji katolicizam seljaka, katolicizam malograđana i gradskih radnika, katolicizam žena i katolicizam intelektualaca, pa i ovaj šarolik i nepovezan.«⁶⁾

U periodu konflikata između crkvene hijerarhije i organizovanih socijalističkih snaga, razlikovanje crkvene od narodne religije bilo je politički operativno. Olakšavalo je konfrontaciju sa crkvama, kao da to ne pogađa stvarna verska osećanja masa. Osnovni akcenat bio je, doduše, na tome da je reč o konfrontaciji sa političkom, a ne sa verskom aktivnošću crkava. Takvo tumačenje, međutim, nije bilo uvek dovoljno ubedljivo, jer su crkve naglašavale da su njihovi stavovi u celini versko-moralne prirode. Razlika između crkvene i narodne religioznosti istovremeno je ometala sektaško, ultralevičarsko diskreditovanje vernika kao »neprijatelja socijalizma«, pri čemu bi argument za to bilo antisocijalističko opredeljenje crkvene hijerarhije.

2.

Razlozi za političku aktuelnost i relevantnost distinkcija između crkvenosti i religioznosti, narodne religije, starijeg su datuma. Međutim, razlozi za aktuelnost i relevantnost takozvane teorije sekularizacije odnosno sekularizacione teze, podudaraju se sa počecima sociologije religije u Jugoslaviji. Sekularizaciona teza u Jugoslaviji prihvaćena je u labavoj formulaciji da je reč o oslobađanju, odnosno osamostaljivanju raznih oblasti društvenog života od crkvenih i religioznih okvira i to pod uticajem savremenih procesa industrijalizacije, urbanizacije, laicizacije države i politike, racionalizacije mišljenja i ponašanja. Posledica toga trebalo bi da bude smanjenje društvene uloge crkve u sekularizovanim oblastima i njeno u-sredsređivanje na privatnu sferu života čoveka. Empirijsko istraživanje posredstvom ovih kate-

⁶⁾ Gramsci, *Izabrana dela*, Ljubljana 1974, str. 605, 464.

gorija ukazivalo je u osnovi na onu istu sliku stanja, koja je bila poznata iz zapadne Evrope. Sekularizaciona teza trebalo bi da ukaže na sledeće: *prvo* — da nestaju uslovi za klerikalnu dominaciju u različitim oblastima društvenog života i da, prema tome, nastaje ono što je višereligioznom jugoslovenskom društvu — i bez obzira na njegov socijalistički karakter — najpotrebnije: laicizirana, sekularizovana javna sfera, rasterećena religioznih suprotnosti i napetosti; *drugo* — da se to zbiva kao rezultat objektivnih i neizbežnih društveno-istorijskih procesa i bez neke posebne antireligiozne i anticrkvene delatnosti, o čemu bi rečito trebalo da svedoči upravo stanje u zapadnim zemljama.

Naročito je bila značajna teza o objektivnosti i spontanosti procesa sekularizacije. I bez obzira na ortodoksno-marksističku tezu o nužnosti borbe protiv religije, organizovane socijalističke snage u Jugoslaviji uvek su bile primorane da se zalažu za rasterećenje ključnih oblasti društvenog života od uticaja religioznih razlika i napetosti i prevlasti konzervativne religioznosti uopšte. Ovo nastojanje ostvarivalo se kroz uže ili šire shvaćenu političku »borbu protiv zloupotrebljavanja vere u političke svrhe«, pa i kroz »borbu protiv religioznih i drugih predrasuda«, kako je to formulisano u Programu SKJ. Uprkos uveravanjima o *idejnoj* prirodi te borbe, o političkoj borbi protiv *zloupotreba* vere, a ne protiv vere i još manje protiv vernika, takva borba često se pretvarala upravo u to (naročito na nižim nivoima). To je prouzrokovalo neadekvatne, »nefunkcionalne« napetosti sa vernicima i podsticalo crkve na optužbe.

Sekularizaciona teza pokazala je da se jedini društveno-politički relevantni cilj može postići i bez posredovanja (planske) ateizacije. Pošto su se industrijalizacija, urbanizacija, laicizacija itd., u zaostalim jugoslovenskim prilikama odvijale tek u socijalističkom razdoblju, to se moglo — ako se baš želelo — tumačiti u okviru tradicionalnog marksističkog shvatanja o »odumiranju religije u socijalizmu« ili čak »pobede socijalizma nad religijom«.

Na taj način, sekularizaciona teza bila je svestrano funkcionalna. Delovala je kao tumačenje zbivanja i kao uputstvo za (ne)delatnost.

Izvesna razlika u odnosu na zapadne zemlje je, doduše, uočljiva. Sekularizacioni procesi odvijaju se tamo unutar *deklarisane* religioznosti, odnosno *formalne* pripadnosti crkvi, te je procenat deklarisanu nereligioznih u većini ovih zemalja nizak (iako ne u svima, kao što znamo). Procenat deklarisanu nereligioznih u Ju-

goslaviji je veći, u Sloveniji, najrazvijenijoj republici, npr. oko 40%. Iako po mom mišljenju, svi argumenti ukazuju na to da u tome nema neke kvalitativne razlike, ipak takva slika stana aktuelizuje još jednu od teza sociologije religije o savremenoj religioznoj situaciji: name, tezu o takozvanom *religioznom pluralizmu*.

Religioznog pluralizma ima u Jugoslaviji oduvek veoma mnogo. Međutim, taj pluralizam nije bio pluralizam unutar pojedine nacije. Pojedini jugoslovenski narodi bili su tradicionalno religiozno homogeni, što je bio jedan od osnova za aktuelnost religije i crkve u nacionalnoj ideologiji. Masovnom nereligioznošću — pored većeg broja manjih protestantskih verskih zajednica koje su doživele polet u socijalističkom periodu — identitet religioznog i nacionalnog opredeljenja prvi put se masovnije narušio. Ta činjenica, odnosno svest o njoj — koju jača i sociologija religije svojim istraživanjima — ima ambivalentan politički učinak. S jedne strane, navodi crkve da se de-nacionalizuju, de-politizuju, jer religioznost i pripadnost crkvi više nije zajednički imenitelj naroda; s druge strane, međutim, izgleda kao da crkve mogu da održavaju svoju aktuelnost i za nereligioznu polovinu naroda samo kao nacionalne, a ne više kao verske institucije. Ako prva alternativa navodi na potrebu za osavremenjavanjem crkava bez parazitiranja na nacionalnim pitanjima, druga konzervira i potencira upravo one karakteristike postojanja i delovanja crkava koje su tradicionalno karakteristične za Balkan.

Bilo kako bilo: sociološko istraživanje, obavljeno u okviru sekularizacije teze šezdesetih i sedamdesetih godina, potvrdilo je da se u Jugoslaviji odvijaju isti procesi kao i u drugim takozvanim modernim društvima. Međutim, istraživanje je nedvosmisleno ukazalo i na masovnost religioznosti i pripadnosti crkvama u jugoslovenskom socijalističkom društvu i njeno reprodukovanje; pokazalo je kako promene (i održavanje) religije zavise, pre svega, od objektivnih, odnosno spontanih procesa, a ne od nekog posebnog, organizovanog delovanja ili kratkotrajnih (anti)religioznih kampanji. Pri tom je upravo u najrazvijenijim delovima ukazalo i na postignutu stabilnost odnosa između religioznih i nereligioznih. Pokazalo je da je religioznost kao i nereligioznost najverovatnije dugotrajna stvarnost života ljudi u društvima koja se nazivaju socijalističkim, a svakako u Jugoslaviji.⁷⁾

⁷⁾ Vidi o tome: Z. Roter — M. Kerševan, *Vera in nevera v Sloveniji*, Maribor, 1982, S. Bajtjarević, *Religijsko pripadanje*, Zagreb, 1975, S. Vušković — Vrcan, *Razapeto katoličanstvo*, Zagreb, 1980.

To je samo dodatno podvuklo nužnost saznanja da jugoslovenski samoupravni socijalistički sistem i organizovane socijalističke snage treba da budu sposobne da žive i deluju u uslovima religijskog i religioznog/nereligioznog pluralizma. Osnovna pretpostavka za to trebalo bi da bude depolitizacija (ne)religioznih razlika; tačnije, da religiozne razlike (uključujući i razliku: religiozni — nereligiozni) ne postanu osnova za udruživanje (i razdruživanje) ljudi u javnom društvenom životu, odnosno javnoj sferi. Sa rezultatima istraživanja ovo stanovište dobilo je nove podsticaje. Rezultati su, naime, pokazali da pored tradicionalne identifikacije nacionalnog i konfesionalnog, u nekim sredinama postoji — bar kao tendencija, odnosno mogućnost — i identifikacija socijalnog i religioznog. Pokazalo se da su religiozno opredeljeni i vezani za crkvu, pre svega, »niži« slojevi naroda: pored seljaka, u mnogim sredinama i većina radnika, naročito manje kvalifikovanih. Nasuprot tome, službeničke kategorije, naročito više, u većini su nereligiozne i distancirane od crkve. Takvo stanje, odnosno usmerenost ka socijalističkim snagama, znači nedvosmislen imperativ: što više depolitizovati religiju, odnosno religiozno/ateistička opredeljenja, učiniti sve da religiozne razlike postanu irelevantne za osnovna društveno-politička opredeljenja.

3.

Ovde bih se dotakao samo posledica takvog imperativa na teoriju religije, odnosno međusobnog uticaja takvog imperativa i marksističke teorije religije.

Tradicionalna marksistička teorija religije je, naime, i sama na određen način podsticala politizaciju religije. U skladu sa poznatim opredeljenjima klasika marksizma⁵⁾ religija se smatra oblikom alijenacije, izrazom/odrazom ograničenih i/ili otuđenih društvenih odnosa i uslova; njena društvena funkcija trebalo bi da bude plastično vrednovana u Marksovoj oznaci religije kao »opijuma za narod«. Religija je neposredno, ili barem posredno, negativno vrednovana: ako ne drukčije, onda time što se njen nastanak i opstanak povezuje sa uslovima (nemoći, neznanja, eksploatacije, robnog fetišizma) koje očekuje propast. Socijalistički razvoj trebalo bi da znači nestajanje religije kao elementa ili posledice takvih uslova. U razvijenom socijalističkom i komunističkom društvu više ne bi bilo mesta za religiju...

⁵⁾ U *Predgovoru kritici Hegelove filozofije prava*, *Anti-Dühring* i Lenjinovim tekstovima *Socijalizam i religija* i *Odnos radničke partije prema religiji*.

Kao što je poznato, tu je moguć i učinjen je pravolinijski zaključak: organizovane socijalističke snage (komunističke partije) moraju se, u ime i u interesu socijalizma, boriti protiv religije. Pri tom su, doduše, uvek naglašavana ograničenja i garantije: borba protiv religije ne znači borbu protiv vernika; zbog svoje vere, vernici ne smeju biti diskriminirani ni u pravima ni u dužnostima; borba sa religijom je idejna, a ne politička i administrativna borba; ta borba je, na kraju krajeva, borba za oslobođenje samih ljudi. Religija se tretira kao nekakva bolest: ljudi, doduše, nisu kažnjeni jer su bolesni, ali sa bolešću se treba boriti. To znači i posebnu brigu o bolesnim ljudima, a naročito brigu da se bolest ne proširi. Nije slučajno upoređivanje sa alkoholizmom: on je dozvoljen, ljudima je dozvoljeno služiti alkohol, ali ne sme se propagirati, naročito ne među omladinom; alkoholičarima ne treba poveravati određene poslove na koje kao građani, doduše, imaju pravo, treba im pomagati da se oslobode zavisnosti od alkohola i da pristanu na lečenje.

Bez obzira na pomenuta ograničenja i garantije, takvo tretiranje, na kraju krajeva, politizuje pitanje religije. Iako vernici ne smeju biti diskriminirani, ne treba im poveravati određene društvene funkcije koje su najosetljivije u socijalističkom razvoju (članstvo u partiji, pojedine službe u državnom aparatu, pa i u prosveti: uz ista prava vernici imaju zato manje stvarne mogućnosti).

Apriorna teorijska diskvalifikacija religije neizbežno se izražava i kao diskvalifikacija i diskriminacija vernika i verskih zajednica; to utoliko više, ukoliko je povezana sa političkim razlikama i interesima. Kod vernika i crkva podstiče političku reakciju: zašto bi se vernici angažovali za socijalizam ako u njegovom budućem razvijenom obliku neće biti mesta za religiju, a već sada znači diskriminisanje ili bar nepoverenje prema vernicima.

Takva politizacija vodi upravo do onoga što je za socijalistički radnički pokret neprihvatljivo: do nejedinstva radnika u zemaljskim pitanjima zbog nejedinstva u zagrobnim pitanjima.

Nije slučajno što su jugoslovenski komunisti oduvek bili uzdržani prema gore naznačenom borbenom odnosu prema religiji (iako su zbog religioznih razlika i napetosti u Jugoslaviji više nego druge partije poštovali princip da je članstvo u partiji nespojivo sa religioznim ubeđenjem). U zapadnim katoličkim krajevima bili su i osetljiviji za argumente socijalistički orijentisanih vernika i verskih grupa. Naročito je

u Sloveniji pre revolucije, za vreme NOB-a i posle, sve do danas, postojala intelektualno snažna grupacija hrišćanskih socijalista koji su svojim pogledima i delovanjem, u teoriji i praksi, demantovali tezu o nespojivosti socijalizma i religije. Možemo da kažemo da su u izvesnom smislu bili prethodnici savremene teologije revolucije i teologije oslobođenja.⁹⁾

Tradicionalno marksističko shvatanje religije bilo je, na taj način, suočeno sa tri društveno-politička relevantna pitanja. Kako izbeći negativnu politizaciju religije, kako teorijski »svariti« istorijsko iskustvo pozitivne politizacije i kako uopšte objasniti žilavo opstajanje religije u socijalističkom društvu?

U Jugoslaviji možemo naći unutar marksizma tri teorijske orijentacije kao odgovor na takve izazove: *Prva* vidi perspektivu u radikalnijoj i doslednijoj primeni klasičnog Marksovog shvatanja religije. Shvatanje religije kao izraza/odraza otuđenih društvenih odnosa, kao »izraza zemaljske bede i protesta protiv nje«, važi i u socijalističkim zemljama. Ono ne znači toliko kritiku religije, već predstavlja uputstvo za analizu i kritiku stvarnosti realnog socijalizma, uključujući i jugoslovenskog. Postojanje religije u zemljama koje se nazivaju socijalističkim nije skandal za marksističku teoriju religije, već za marksističku društvenu praksu i za stvarnost tih društava.¹⁰⁾ Slaba tačka ove orijentacije je, pre svega u tome što, na kraju krajeva, apriorno negativno vrednuje religiju. Moglo bi se reći da se od preovladavajuće teorije religije u Sovjetskom Savezu ne razlikuje toliko po samom shvatanju religije, koliko po pogledu na stvarnost socijalističkih društava. U oba slučaja religija se tretira kao oblik otuđenja povezan s otuđenim prilikama, jedino što preovladavajuća sovjetska teorija vidi takve prilike u sovjetskom društvu kao nešto marginalno ili u suštini već prevaziđeno — pa tako tretira i religiju (ukoliko je nisu politički upotrebile i zloupotrebile snage neprijateljski nastrojene prema socijalizmu, kao što je to, navodno u Poljskoj). I *druga* orijentacija pokušava na neki način da radikalizuje marksističku teoriju religije, i to tako što uzima kao polaznu tačku i osnovni okvir za razmatranje religije osnovnije i opštije Marksove pojmove i pri tom ide i preko izričitih Marksovih određenja religije i njene uloge (ili čak protiv njih). Ona pokušava da odredi i razmatra religiju kao specifičan oblik duhovne proizvodnje, kao specifičan na-

⁹⁾ Kao E. Kocbek i kasnije V. Grmič.

¹⁰⁾ U tom pravcu razmišlja i S. Vrcan u delu *Razapeto katoličanstvo i druge studije i eseji iz sociologije religije*, Zagreb 1980.

čin čovekovog prisvajanja sveta, kao specifičnu društvenu praksu, a ne a priori kao oblik alijenacije. U skladu sa logikom (dijalektikom) svake društvene produkcije i religija može da prevaziđe uslove i razloge svog nastanka, može početi da zadovoljava nove potrebe ili da ih sama rađa.¹¹⁾

Ova orijentacija ne daje odgovor na pitanje o postojanju i funkcijama religije u socijalističkim društvima; međutim, ona postavlja samo pitanje u nov okvir i, ako hoćemo, »deskandalizuje« ga; otklanja apriorno negativno vrednovanje religije i pokazuje da je postojanje i razvoj religije u socijalizmu, na kraju krajeva, stvar samih vernika, njihovih potreba i religijskog stvaralaštva. Time teorija religije gubi svoju apriornu kritičku oštricu prema religiji i prema društvu, iako omogućava i kritičke analize religije i njenih funkcija u društvu.

To u još većoj meri važi i za onu — *treću* — orijentaciju koja u odgovoru na pitanje o postojanju religije u socijalističkom društvu angažuje saznanja i teze nastale van marksističke tradicije, u okviru antropologije, sociologije, psihologije, psihoanalize. Religija je i u socijalističkim društvima odgovor na »večite« egzistencijalne situacije (na primer: smrti i prolaznosti), a socijalna pitanja samo su parcijalan i podređen aspekt religije.¹²⁾

Na prvi pogled se čini da s obzirom na praktične potrebe depolitizacije religijskog polja mogu da budu uspešne, »funkcionalne«, pre svega, poslednje dve orijentacije. Međutim, takav zaključak bio bi ishitren. On, naime, ne uzima u obzir posledice različitog tretiranja *ateizma* u različitim orijentacijama. U drugoj orijentaciji ateizam se javlja samo kao odsustvo religiozne prakse, religioznog prisvajanja sveta; u trećoj orijentaciji je jedan od alternativnih odgovora na egzistencijalna pitanja, a njegova superiornost nikako nije unapred obezbeđena. I prva orijentacija koja tumači religiju kao alijenaciju u stvari ne objašnjava ateizam, objašnjava samo postojanje religije. Međutim, upravo svojim neobjašnjenjem daje ateistima, odnosno nereligioznima (samo)svest elitnosti, oni o sebi misle kao o ljudima koji prevazilaze svoje vreme, svoje još uvek religiozne društvene prilike (ili kao u sovjetskoj varijanti, ateizmom odražavaju bitne, a ne marginalne i

¹¹⁾ Vidi: M. Kerševan, *Religija kao društvena pojava*, Ljubljana, 1975, delimično i Marksistički pojam društvene formacije i religija, *Social Compass* 1975, 3—4.

¹²⁾ U tom pravcu naročito: B. Bošnjak, *Filozofija i hrišćanstvo*, Zagreb 1966, delimično i E. Čimić, *Drama ateizacije*, Sarajevo 1971.

prevaziđene društvene prilike). Druga i treća orijentacija ne omogućavaju takvu (samo)svest superiornosti, ili to čine u manjoj meri, kroz prosvetiteljsko okolišenje.

Pitanje ateizma je u socijalističkim društvima takođe *politicum*. Ne na kraju zato što ateizam, barem u Jugoslaviji, depolitizuje (de-nacionalizuje) tradicionalne religiozne razlike. (Već sam naznačio kako masovni ateizam može da znači podsticaj za denacionalizaciju religije.) Ateizam, odnosno nereligioznost jedina je »religija« moguća u Jugoslaviji kod svih naroda i u svim sredinama. Ako deluje politički — deluje integraciono; tačnije i opreznije: ne deluje dezintegraciono. U jugoslovenskim prilikama — gde postoji mnoštvo religija (uključujući i nehrišćanske, kao što je islam) i masovna areligioznost — areligija je i najmanji zajednički imenitelj svih religija i sebe same: ono što ostane ako sve religije i ateizam kao posebnu »religiju« stavimo u zagradu. Upravo takva zagrada i takav zajednički imenitelj jeste ono što je u javnoj i političkoj sferi potrebno Jugoslaviji u interesu većine Jugoslovena. Potrebno je i po jedinim verskim zajednicama i, naravno, ateistima — iako ni jedni ni drugi nisu uvek toga dovoljno svesni. Moć takvog zajedničkog imenitelja — i time garantije postojanja svih religioznih razlika — u velikoj meri zavisi od moći i rasprostranjenosti ateizma. Ateizam je za Jugoslaviju uslov depolitizacije religija, odnosno crkava (a istovremeno kao što smo videli, može da bude i podsticaj za njihovu politizaciju).

U takvoj *protivrečnoj* — jugoslovenskoj situaciji sociologija religije, tačnije *sociolozi* religije koji su svesni svoje javne/političke odgovornosti ne mogu nereflektirano, bez rezervi i vlastite odgovornosti služiti ni širenju ateizma ni širenju religije, kao što ne mogu samo amaterski proučavati religiju kao zanimljiv fenomen balkanskog prostora. Ako već treba nečemu da služe, onda neka to bude zajedništvo ljudi bez obzira na njihovu (ne)veru, s tim da razotkrivaju društvene uslove i posledice (ne)religioznog života. Marksistički sociolozi jesu — i biće — pri tom u Jugoslaviji naročito pažljivi što se tiče procesa i aspekta relevantnih za (de)politizaciju religija i ateizma.

Politizovanost pitanja religije bila je značajan razlog za konstituisanje (marksističke) sociologije religije u Jugoslaviji: stvar ljudske, građanske pa i socijalističke odgovornosti marksističkih sociologa religije jeste da prema svojim sposobnostima doprinose otklanjanju tog razloga svog vlastitog postojanja.

(Prevela sa slovenačkog TANJA POPOV)