
SERGEJ FLERE

RELIGIJA I RELIGIOZNOST U JUGOSLOVENSKOM DRUŠTVU

1. Sociologija i religija u Jugoslaviji

Sociolozi u Jugoslaviji nisu zapostavljali problem religije, mada su bili daleko i od stava M. Hila, zasnovanog na dugoj sociološkoj tradiciji (M. Veber, E. Dirkem) da se pitanje religije nalazi u središtu sociološkog interesovanja, da je to »glavni predmet sociologije«. Ovaj poslednji stav počiva, naravno, na postavci da je integracija društva osnovni problem sociologije«. Ovaj poslednji stav počiva, naravno, na postavci da je integracija društva osnovni problem sociologije, a da je religija glavna poluga te integracije. Obe su teze problematične i mogu se obarati, a neprihvatljive su u marksističkom vidokrugu koji, kad je reč o religiji, preovlađuje među jugoslovenskim sociolozima u različitim varijantama i tumačenjima.

Dakle, religija je bila predmet interesovanja sociologa kako u teorijskom tako i u empirijskom pogledu. Kad je reč o teorijskom pogledu na religiju, glavna orijentacija tokom celog perioda sociološkog istraživanja religije, počev od šezdesetih godina, bila je teorija otuđenja zasnovana na Marksovima radovima. Religija se, dakle, shvatala prvenstveno kao oblik čovekovog otuđenja i samootuđenja (naročito su bili uticajni prvi radovi i u tom pogledu — B. Bošnjak, E. Čimić,¹⁾ a ne kroz npr. funkcionalističku optiku koja u religiji vidi mehanizam društvene integracije. Ovaj poslednji stav svakako je neadekvatan za jugoslovenske multikonfesionalne uslove i odsustvo religije u vladajućoj ideolo-

¹⁾ D. Bošnjak: *Filozofija i kršćanstvo*, Zagreb, Naprijed, 1966; E. Čimić: *Socijalističko društvo i religija*, Sarajevo, Svjetlost, 1966.

giji. U teorijskom pogledu, postepeno je dolazila do izražaja potreba da se shvate ne samo društveni izvori religije, na koje ukazuje teorija otuđenja već i antropološki, psihološki, pa i određena aktuelnost njenih saznanjih, gnozeoloških izvora,² koja proističe iz činjenica da razuđenost, složenost i nerazumljivost savremene nauke i njene ponekad paradoksalne i nehumane posledice, odnosno posledice načina njenog korišćenja, dovode do novih oblika plauzibilnosti iracionalizma, pa i opskurantizma. Za proširenje teorijskog pristupa izučavanju religije kao društvene i duhovne pojave, pored ovog puta, od značaja je i teorijsko shvatanje koje je izneo M. Kerševan. Prema njegovom stavu, religiju u marksističkom svetlu treba proučavati kao osoben vid ljudske prakse, koji ima svoju strukturu kao i drugi oblici ljudske prakse. On je zastupao originalna mišljenja o budućnosti religije, nastojeći da ih marksistički utemelji.³ Ti se stavovi svode na to da religija nije samo »zabluda«, lažna predstava i da je u duhu marksističkog mišljenja i u skladu s Programom SKJ promišljati odumiranje tih oblika — dosad istorijski preovlađujućih — ali ne i svih drugih.⁴ Ovo razmatranje dotiče u svetskoj nauci dosta raspravljano pitanje o pojmu i teorijskoj definiciji religije koje u nas nije bilo predmet šire rasprave,⁵ uglavnom zbog toga što smo se suočavali sa oblicima religije, koji su bili u okvirima tradicionalnog poimanja religije. No, danas je — možda — situacija manje jasna, o čemu će biti više reči kasnije.

Jugoslovenski sociolozi su religioznost kao verovanje, kao ponašanje i kao način života istraživali prilično ekstenzivno.⁶ Ipak, valja naglasiti da su ta istraživanja patila od dve osnovne slabosti koje otežavaju zaključivanje o ovoj pojavi. Prva je odsustvo istraživanja koja bi se odnosila na jugoslovensko područje

² Te izvore sistematski je izrazio V. Pavićević: *Sociologija religije s elementima filozofije religije*, Beograd, BIGZ, 1980, što predstavlja, nakon nekoliko predratnih pokušaja (Sl. Jovanović, Sl. S. Zarković) prvi sistematski udžbenik sociologije religije u nas.

³ M. Kerševan: *Religija kot družbeni pojav*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1975.

⁴ M. Kerševan: *Marksistički pristup fenomenu religije*, Socijalizam, 12/1977.

⁵ O tome govori moj rad »Funkcionalistička teorija u sociologiji religije«, *Kulturni radnik* 3/1978.

⁶ Uz pom. Čimićev rad, valja pomenuti istraživanja u zagrebačkom regionu S. Bahtijarević (1969, 1975), u Beogradu M. Bogdanović (1972), u Srbiji van područja pokrajina D. Pantić (1977), u zapadnoj Makedoniji M. Kostovski (1978), u Vojvodini S. Flere i D. Pantić (1975, 1980, 1984), a najsystematičnije u longitudinalnom smislu u Sloveniji Z. Roter, M. Kerševan i S. Hribar. Novija istraživanja u Dalmaciji sproveo je Fakultet za vanjsku trgovinu u Dubrovniku.

kao celinu,⁷ što je prmedba koja se izriče ne samo u pogledu regioloških istraživanja već i u pogledu istraživanja jugoslovenskog društva uopšte, naročito kad je reč o njegovom socio-loškom istraživanju. S tim je povezana činjenica što su istraživanja bila uglavnom koncentrisana na tradicionalno katolička područja, dok o pravoslavnoj religioznosti postoji veoma mali broj istraživanja.⁸ Mali je broj istraživanja i o islamskoj religioznosti, a postoji samo jedno, i to uglavnom etnološko istraživanje, o sektarnoj i denomancionoj religioznosti.⁹ Drugi krupni nedostatak empirijske evidencije kojim raspolažemo jeste odsustvo vremenske uporedivosti podataka, odnosno ograničene mogućnosti u tom pogledu. Čak i na području Slovenije, gde je longitudinalnost najviše došla do izražaja u istraživanju religioznosti, razlike u uzorcima i drugim metodološkim postupcima ne omogućavaju potpunu uporedivost podataka.⁹ Svakako da odgovornost za to ne pada prvenstveno na sociologe, već po mnogim mišljenjima na činjenicu što se ovakva evidencija ne ostvaruje u svom fundamentalnom obliku preko statističkih organa, npr. u okviru popisa stanovništva, već se s obrazloženjem da je to »privatna stvar« građana zatvaraju oči pred tom činjenicom. Kao što su već primetili drugi autori, religioznost nije jedina privatna stvar koja se prati popisnim i drugim statističkim istraživanjima. Odsustvo statističke fundamentalne evidencije navodi sociologe na to da vrše ispitivanja elementarnih dimenzija religioznosti putem istraživanja javnog mnjenja, pa su oni predmet inostrane kritike (uključujući i one zlonamerne, teološko-apologetski inspirisane), prema kojoj su ta istraživanja po pristupu i nivou nalik na istraživanja marketinga i reklame na Zapadu, u čemu ima i istine.

No, uprkos tim nedostacima, sama religioznost u svojim različitim dimenzijama jeste ono čime su se u području fenomena sociolozi najviše bavili ne samo empirijski već i uopšte. Mada postoje publicistički radovi, nedostaju sociološka kritička razmišljanja o mestu religije u jugoslovenskom društvu, o načinu integracije

⁷) Pok. A. Fiamengo je obradio podatke iz Popisa stanovništva 1953. i objavio ih u publikaciji (zborniku) *Sociologija i statistika*, Beograd (Jugoslovensko udruženje statističara, 1958).

⁸) Nedavno je odbranjena doktorska teza koja delimično pokriva tu prazninu: D. Đorđević: *Karakter i društvena uslovljenost procesa sekularizacije u niškom regionu*, Niš, Filozofski fakultet, 1983.

⁹) N. Pavković, R. Rakić i M. Bandić su izvršili istraživanje verskih zajednica sektarnog i denomacionog tipa u pančevačkom regionu (neobjavljeno).

⁹) Z. Roter: *Vera in nevera v Sloveniji 1968-78*, M. Kerševan: *Cerkvena religioznost v Sloveniji*, Maribor, Obzorja, 1982.

vere, verskih organizacija i vernika u naše društvo, mada se naziru nastojanja da sociolozi o tome kritički progovore (Z. Roter).¹⁰

2. Religioznost u Jugoslaviji osamdesetih godina

Manje ili više eksplicitno, sociolozi u Jugoslaviji smatrali su sekularizaciju osnovnim procesom koji se odvija u jugoslovenskom društvu, kad je reč o religiji i religioznosti. Takvo shvaćanje preovladavalo je i među sociolozima na Zapadu, u delu koji nema teološko apologetski karakter (a sociolozi teološko apologetske orijentacije nisu malobrojni niti je ta orijentacija u svetskim razmerama slabo uticajna).

Pod sekularizacijom se ne misli samo, a ponekad ni prvenstveno, na ateizaciju, mada se ateizacija uvek u savremenom sociološkom značenju smatra delom sekularizacije.¹¹ Pod sekularizacijom se podrazumevaju i pojave marginalizacije opšte društvenog značaja verskih ustanova i religije kao takve, pojave umanjivanja značaja religije za vernike same (oni se manje obaziru na verske propise), dekompozicija religiozne svesti (prihvataju se samo neke dogme, a ne i druge); pojava religioznosti prvenstveno među marginalnim društvenim grupama. Među sociolozima se smatralo da sekularizacija, a još više ateizacija nije izazvana samo, pa ni prvenstveno, revolucionarnim političkim promenama, a još manje oblicima političke socijalizacije same, već prvenstveno procesom modernizacije (koji se, istina, ne može odvojiti od političkih promena i koji nosi pečat političkih promena, podstaknut je i institucionalizovanjima), a koji obuhvata urbanizaciju, industrijalizaciju, tercijalizaciju, smanjenje fizičkog obima i društvenog značaja porodice, sve veći uticaj sekundarnih grupa i drugo.

Međutim, bez obzira na to kojem od elemenata procesa modernizacije dali primat u objašnjenju ateizacije i sekularizacije na jugoslovenskom prostoru — uprkos nedostatku metodološki validnih upoređenja — pokazalo se da nisu sve konfesionalne sredine u podjednako meri podložne procesima ateizacije. U pravoslavnim sredinama taj je proces mnogo izraženiji nego u katoličkim, pa i u odnosu na islamske sredine¹²). To se dá objasniti is-

¹⁰) Z. Roter: *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji*, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1976.

¹¹) Izvorno, sekularizacija je označavala nešto sasvim drugo, nacionalizaciju crkvenih imanja. Ima i drugih značenja tog termina.

¹²) Na to je ukazalo više istraživača: E. Čimić u odnosu na Hercegovinu, Flere i Pantić u odnosu na Vojvodinu, *Zbornik za društvene nauke Matice srpske*, 62/1977.

torijskim činocima, ali i adaptibilnošću pojedinih konfesionalnih organizacija na savremene uslove, njihovim kadrovskim, finansijskim, organizacionim itd. potencijalom, kao i unutrašnjim duhovnim jezgrom. Kad je reč o pravoslavlju, valja naglasiti njegov prvenstveni ritualni i nacionalni karakter, sa nedovoljno osavremenjenom teologijom tako da je ono svoje uspone doživljavalo — u manjem obimu — samo isticanjem nacionalnog i u okviru etnocentričnih pojava. To ne znači da kleronacionalizam nije bio možda i izrazitiji u drugim konfesijama, ali se kao trajan elemenat u njima ističe i atraktivnije duhovno jezgro i osavremenjeni oblici verske prakse i društvenih odnosa unutar verskih organizacija, uključujući kvazipsihijatrijske delatnosti, rekreacione delatnosti, karitativne delatnosti i dr.

Na sekularizacijski proces ukazivala je i društvena rasprostranjenost religioznosti kao svesti i ponašanja. Sva su istraživanja pokazivala da je religioznost najrasprostranjenija među onima koji su najmanje uključeni u procese modernizacije i u osnovne tokove savremenog jugoslovenskog društvenog razvitka. Religioznost je uglavnom preovladavala jedino među poljoprivrednicima (seljacima) i ta religioznost se ponegde pela do preko devet desetina.¹³⁾ Bila je rasprostranjena i među domaćicama i ostarelima. Uvek je bilo više religioznih među ženama nego među muškarcima, što se u nas da objasniti pre društvenim položajem žena, te se čini potrebnim prizivati neka biologističko-psihologistička objašnjenja (veća emotivnost žena). Te pravilnosti su se u vidu korelacije najjasnije uočavale u stupnjevima školovanosti: što je nivo obrazovanja bio viši, to je rasprostranjenost bila niža, što je takođe govorilo u prilog tezi da će s razvitkom društva i daljim širenjem obrazovanja religioznost opadati a religija gubiti tlo pod nogama.

Iz današnje perspektive, kad ovakve stavove kritički preispitujemo i na te ocene gledamo *cum grano salis*, moramo postaviti pitanje uticaja konformizma prilikom anketnih ispitivanja religioznosti. Da li upravo ovakva socijalna distribucija religioznosti ne govori o velikom uticaju svesti o poželjnosti na odgovore pojedinih skupina, upravo u korelaciji sa njihovom uključenošću u tokove modernizacije? Može se pretpostaviti da je nivo iskrenosti bio najviši među onima u čijoj sredini religioznost nije bila ili je bila najmanje socijalno stigmatizovana kao zaostalost u kulturnom i društvenom smislu, ili čak kao politički nepoželjna pojava. Takvih je gledanja svakako najmanje na selu i u sredi-

¹³⁾ Npr. prema nalazima Z. Roteru u Sloveniji krajem šezdesetih godina.

nama do kojih tzv. zvanična kultura nije dopirala, ili je najmanje dopirala. Uostalom, u našem istraživanju iz 1974. godine najviši koeficijent korelacije u odnosu na nereligioznost zabeležen je u odnosu na praćenje dnevne informativne štampe (ne sporim da praćenje dnevne informativne štampe ne treba uzimati samo kao nezavisan činilac već i kao izraz drugih društvenih obeležja, u skladu s postupkom multivarijantne analize).

Prema saznanjima iz sredine gde je religioznost najsystematičnije proučavana (SR Slovenija), krajem sedamdesetih godina dolazi do prestanka pada religioznosti — proces ateizacije se zaustavlja. Druga parcijalna istraživanja govore u istom smislu. Naša istraživanja pokazuju da je broj onih koji izjavljuju da ne veruju u Vojvodini bio isti 1974. i 1984. godine — 58,9% u oba slučaja (na uzorcima različitog tipa). Stabilnost je prividna, jer u slučaju drugog uzorka nisu bili uključeni nepismeni, među kojima je u prvom istraživanju zabeležena naročito visoka religioznost (65% ispitanika bez škole odnosno nepismenih je izjavilo da veruju u boga 1974. godine). Stoga sada nalazimo da je u svim socioprofesionalnim skupinama (osim jednog karakterističnog slučaja) a korišćena je skoro identična kategorizacija tih skupina — izjava o nereligioznosti ređa nego pre deset godina.

IZJAVA O NEVERI U BOGA 1974. I 1984. KOD ODRASLOG STANOVNIŠTVA VOJVODINE

	1974.	1984.
Poljoprivrednici	35	21
Domaćice	61	20
Penzioneri	53	64
Učenici i studenti	95	73
Radnici	73	64—69
Službenici i tehničari	89	74
Stručnjaci	0	19
Privatnici	—	45

Značajni pomaci koje primećujemo nisu slučajni. Na to ukazuje i izuzetak od tendencije: nakon 10 godina ima među penzionerima znatno više obrazovanih, politički socijalizovanih u socijalističkom duhu, boraca NOB, dakle grupa koja su ateizirane, što je dovelo do tog pomeranja. Nasuprot tome, primećujemo kod svih grupa pomeranje ka religioznosti, smanjenje frekvencija izjava o neveri u boga. Ti pomaci su značajni, a u jednom slučaju čak ogromni: među domaćicama (nepoljoprivrednika) ta je izjava pala na jednu trećinu. Karakteristično je da

i među stručnjacima s visokom spremom odbijanje izjave o veri nije potpuno kao u prvom slučaju, već blizu jedna petina nije spremna da pruži takvu izjavu. Iste tendencije primećujemo i kad posmatramo obrazovne stupnjeve,

Sve to može da se tumači na dva načina: kao autentičan iskaz o porastu religioznosti u svim — osim jedne — socioprofesionalnim skupinama ili kao izraz opadanja socijalnog pritiska, konformizma i snage socijalne poželjnosti da se pruži odgovor o neveri u boga. Veličina tih razlika pruža mogućnosti za prihvatanje oba tumačenja.

Interesantan je i raspored odgovora po nacionalnostima. Za osnovne nacionalne grupe Vojvodine — osim za Rumune — bila je obezbeđena približno jednaka obrazovna i starosna struktura. U slučaju Rumuna struktura je u realizaciji znatnije pomerena naniže, jer se u određenim punktovima nisu mogle naći osobe zahtevanih uslova.

IZJAVA O NEVERI U BOGA 1984. GODINE KOD NACIONALNIH GRUPA U VOJVODINI

Crnogorci	77
Hrvati	51
Mađari	40
Rumuni	52
Rusini	38
Slovaci	41
Srbi	64
Jugosloveni	68

Primećujemo ponovo da tradicionalno pravoslavne nacionalnosti (Crnogorci, Srbi) beleže visoke nivoe kod odgovora o neveri, kao i Jugosloveni koji su — na osnovu naše analize — pretežno regrutovani sa srpskohrvatskog jezičkog područja, mada su prisutni u svim nacionalnim skupinama. Niske nivoe izjave nalazimo kod Rusina (pretežno Unijati), Slovaka (pretežno evangelisti i metodisti) i kod dve tradicionalno katoličke nacionalnosti, kod Hrvata — nešto manje — i kod Mađara. Te razlike se ne mogu, uglavnom, objašnjavati socioprofesionalnim razlikama, već prvenstveno istorijskim okolnostima i kulturnim i društvenim značenjem i sposobnostima pojedinih konfesionalnih organizacija.

Dok se u većini novijih istraživanja — za razliku od našeg — ne beleži neki znatniji porast religioznosti, beleži se jedna druga pojava: konstantnost religioznosti raste. Za vernike reli-

gloznost i vezanost za verske zajednice postaje značajniji element identifikacije.¹⁴

Sve to postavlja jedno značajno pitanje: da li je na delu početak verske obnove u jugoslovenskim okvirima? To pitanje sebi postavljaju jugoslovenski sociolozi, mada nemaju jasnog odgovora na njega. Ipak, postavljanje tog pitanja izuzetno je značajno i može se odmah reći da verska obnova ne bi iznenadila. Naročito ako bi do verske obnove ili do novih oblika religioznosti došlo među mladima. Naime, promišljanje sociologa o stanju jugoslovenskog društva dosta je konvergentno i blisko: ono se svodi na zajedničku ocenu da se to društvo nalazi u stanju krize. Mada sam pojam krize ostaje nedovoljno jasan i raznoznačno je upotrebljavan, (a već — A. Sen Simon — jedan od otaca sociološke misli je kritične faze u razvitku društva, smatrao zakonitom i nepatološkom pojavom) naši sociolozi se uglavnom slažu sa ocenom da je reč o opštoj, sistemskoj i trajnijoj krizi jugoslovenskog društva u svim njegovim dimenzijama i u celini. Ta se kriza ispoljava u nezaposlenosti, inflaciji, odsustvu rasta proizvodnje, nedovoljnom radu na radnom mestu, zaradi izvan radnog mesta i izvan rada uopšte, anemiji, hiperprodukciji pravnih akata uz odsustvo njihovog sprovođenja i nesprovođenja političkih odluka itd. Sve te pojave pogadaju naročito mlade, a diferencijalno pogadaju pojedine društvene grupe. Manje su pogođeni oni koji imaju povoljniji materijalni položaj i veći društveni uticaj.¹⁵

Ove radikalne pojave pada materijalnog i društvenog standarda, situacija u kojoj se mase mladih ne mogu zapošljavati, gde se zapošljavanje velikim delom odvija protivno institucionalno normiranim (legitimnim) putevima (uz »vezu i protekciju«), što onemogućava normalan tok osamostaljenja mladih, stvaranje porodice, dobijanje društvenog stana na korišćenje itd. ne može a da ne ostavi posledice u njihovoj društvenoj svesti, pa i u svesti društva u celini. Reč je, svakako, o posledicama koje znače njihovo udaljavanje od dominantne kulture, njenih osnovnih vrednosti i ideologije. U tom okviru, religija se može pojaviti kao »rešenje krize« za jedan broj mladih. Pri tom ne mislim na pojavu koja je zabeležena, mada retko (prvenstveno među adventistima) da verska organizacija nalazi zaposlenje, u zemlji i inostranstvu, mada ni razvitak karitativne delatnosti verskih organizacija u tom pravcu nije is-

¹⁴) S. Vrcan: pisano saopštenje za savetovanje »Mladi i religija«, održano u Zagrebu, aprila 1984.

¹⁵) Stručni sastanak Jugoslovenskog udruženja za sociologiju u Ljubljani, juna 1982. Radovi su objavljeni u časopisu *Sociologija* 2—9, 1982.

ključen. Mislím, pre svega, na duhovno opredelívanje mladih u situaciji kad je njihov društveni položaj nepovoljan, a verska doktrina i verske organizacije nalaze se izvan sfere zvaníčne kulture i društva. U takvim okolnostima se marginalizacija verskih organizacija — njihovo pretvaranje u zabran namenjen prvenstveno protivnicima društvenog uređenja — pojavljuje kao nepovoljna okolnost, koja može dovesti do toga da verske organizacije bez posebnog napora, postanu središte izražavanja nezadovoljstva društvom, ili barem oblik kontrakulture.

Naravno, reč je samo o hipotezi. No, bilo bi i ovde potrebno nešto reći o tome kakva nam se ojačala religioznost čini plauzibilnom: da li je reč o tradicionalnoj religioznosti i vezanosti za verske organizacije, ili o nečem drugom, novom. Na prvi pogled, osim utehe i zadovoljenja potrebe za verovanjem, tradicionalne verske organizacije nemaju šta da pruže mladima. One zastupaju tradicionalni moral, imaju nedemokratsku organizaciju. No, njihov potencijal ne treba potceniti, naročito kad je reč o prilagodljivosti u Rimokatoličkoj crkvi. Isto tako treba imati na umu da je islam u svetskoj ekspanziji, čiji važni putevi vode preko Jugoslavije. U tom pogledu su u našoj zemlji ostvarena znatna demografska pomeranja. Tradicionalno i verski aktivno muslimansko stanovništvo učinilo je značajne pomake prema Zapadu i Severu. Uopšte, ne bi iznenadila konfesionalno diferencijalna verska obnova, što bi naročito zavisilo od načina njene povezanosti sa etnocentrističkim pojavama. Krizne pojave u našem društvu, dakle, pogodovale bi prvenstveno obnovi tradicionalnih oblika religioznosti. U pogledu socijalne rasprostranjenosti, to može biti vera »siromašnih i ubogih« o kojoj govori Z. Roter.

Istorijski posmatrano, nezavisno od aktuelnih situacionih okolnosti, valjalo bi očekivati neke nove oblike religioznosti. Kad je reč o tzv. svetovnoj religioznosti, doživljavanju pojave i ličnosti u masovnoj kulturi, zabavi i politici na kvazi-religiozan način, kroz idolatriju, pitanje je da li se radi o religijskim pojavama. Teološki apologetski sociolozi bi odgovorili da se radi o funkcionalnim zamenama, surogatima u zadovoljavanju univerzalne potrebe, ali na nižem kulturnom i funkcionalnom nivou. U okvirima pimanja religije kao verovanja u natprirodna bića, može se očekivati pojava religioznosti kao manje vezane za velike organizacije, kroz ličnu (privatnu), narodnu (pučku), sektarnu i slične oblike religioznosti.

No, mada je očevidno da je optimizam u očekivanju da religija brzo nestane u našim okvirima bio neosnovan, treba se podsetiti stava jednog istoričara religije koji kaže da o sekula-

rizaciji i obnovi treba govoriti na sledeći način: to su talasi koji se smenjuju, ali naredni talas obnove nikad ne dostiže vrhunac intenziteta verskog života i zanosa prethodnog talasa obnove. Sekularizacija se, dakle, ostvaruje kroz jedno krivudavo i protivrečno kretanje.

U našem sadašnjem trenutku dolazi do izražaja jedna činjenica koja ni u povoljnijim okolnostima nije bez značaja: sektaštvo u odnosu na verske zajednice i vernike, gledanje na vernike kao na drugorazredne građane,¹⁶⁾ gledanje na verske zajednice kao na nešto što je zabranjeno, što je protivno zvaničnoj kulturi i vladajućem poretku — može se pokazati kao štetno, kontraproduktivno upravo sa stanovišta vladajućih društvenih ustanova. Nije reč samo o potrebi povećanja tolerancije, već i o prihvatanju ne samo vernika već i verskih ustanova kao dela našeg društva, dela koji nije predviđen samo za protivnike tog društva. Koraci ka integraciji tih ustanova u tkivo društva mogli bi doprineti i progresivnom menjanju i samih tih verskih organizacija.

Nije na odmet podsetiti se reči E. Kardelja iz poslednjeg njegovog rada, iz *Pravca...* gde on versko interesovanje građana posmatra kao kompatibilno sa samoupravnim interesima, i zalaže se protiv razjedinjivanja radnika vernika i radnika ateista u političkom pogledu.¹⁷⁾ Tu je Kardelj na tragu ratnih tradicija narodnooslobodilačkog pokreta (mada je u njemu bilo i pojava sektaštva) kad se nastojalo privući u pokret što veći broj građana, a privlačenje građana vernika smatralo se naročitim uspehom. Međutim, birokratski etos i birokratska logika nametnuli su razdvajanja, sumnjičenja i sektaštvo koji su čak jače ukorenjeni nego što dopiru zvanični programatski stavovi o ravnopravnosti vernika. Prevazilaženje takvog stanja ne može se ostvariti samo deklaracijama, već i određenim pomacima u ponašanju društvenih ustanova prema institucionalizovanoj veri.

¹⁶⁾ U usmenoj komunikaciji na pomenutom savetovanju u Zagrebu, prof. Roter je ukazao na visoku rasprostranjenost mišljenja da su vernici drugorazredni građani čak i među ateistima, a naročito među srednjoškolicima, na osnovu istraživanja sprovedenih poslednjih godina u Sloveniji.

¹⁷⁾ E. Kardelj: *Pravci razvoja političkog sistema socijalističkog samoupravljanja*, Komunist, Beograd, 1977.