

ХРИШЋАНСТВО И ДЕМОКРАТИЈА
ИЗМЕЂУ АНТАГОНИЗМА И МОГУЋНОСТИ

Зборник радова

Издавач:
Фондација Конрад Аденауер

За издавача:
Хенри Г. Боне

Уредница:
Јелена Јабланов Максимовић

Редакција:
Никола Кнежевић
Владимир Марјановић
Татјана Радић

Рецензенти:
Радован Биговић
Андрија Копиловић

Лектура и коректура:
Јелена Фемић-Касаниц

Компјутерска припрема:
Фототипија

Штампа:
Екопрес, Зрењанин

Тираж:
500 примерака

ХРИШЋАНСТВО И ДЕМОКРАТИЈА

ИЗМЕЂУ АНТАГОНИЗМА И
МОГУЋНОСТИ



Konrad
Adenauer
Stiftung

Београд, 2010.

САДРЖАЈ

Милан Ситарски: КОРЕНИ, НАСТАНАК И ПОЛИТИЧКО ДЕЛОВАЊЕ ХРИШЋАНСКЕ ДЕМОКРАТИЈЕ ДО I СВЕТСКОГ РАТА.....	9
Др Миша Ђурковић: ХРИШЋАНСКА ДЕМОКРАТИЈА ИДЕЈА, РАЗВОЈ ДО 1950. И ОСНОВНИ ПРИНЦИПИ	35
Александар Трудић: КОМПАРАЦИЈА: АНАРХИЗАМ И ХРИШЋАНСКА ДЕМОКРАТИЈА.....	67
Марко Делић: ЛИБЕРАЛИЗАМ ИЗМЕЂУ ТЕОРИЈЕ И ИДЕОЛОГИЈЕ И АСПЕКТИ ПОЛИТИЧКЕ ФИЛОСОФИЈЕ У НЕКИМ ХРИШЋАНСКИМ ТЕКСТОВИМА	95
доц. др Давор Цалто: VOX POPULI, VOX DEI	135
Сергеј Беук: ЕКОЛОШКА ТЕОЛОГИЈА И ХРИШЋАНСКА ДЕМОКРАТИЈА.....	151
Мр Никола Кнежевић: ПОЛИТИЧКА ТЕОЛОГИЈА ЈОХАНА БАПТИСТ МЕЦА	173
Владимир Марјановић: ХРИШЋАНСКИ СОЦИЈАЛИЗАМ НИКОЛАЈА БЕРЋАЈЕВА.....	195
Вељко Радосављевић: ХРИШЋАНСТВО, ПРАВО И ПОЛИТИЧКЕ ПАРТИЈЕ	233
Никола Башић: ДЕМОКРАЦИЈА У НОВИЈИМ ДОКУМЕНТИМА БЕНЕДИКТА XVI	281
Ивана Гојковић: ПОЛИТИЧКИ МАРКЕТИНГ У СЛУЖБИ ХРИШЋАНСКЕ ДЕМОКРАТИЈЕ.....	301
Немања Д. Милиновић: ПАЦИФИЗАМ КАО ХРИШЋАНСКИ ПРИНЦИП	319
Тијана Тешмановић: СУД У СТРАЗБУРУ И ВЕРСКА ПРАВА	343

Предговор

Зборник радова пред Вама резултат је истоименог семинара на којем су учествовали млади научници, заинтересовани пре свега за питања хришћанске демократије као и свих дискурса у којима је она битан чинилац. Већина њих се изјашњава као практикујући верници и веома су активни у својим црквеним заједницама.

Семинар се састојао од низа сусрета који су одржани у периоду од марта до јуна 2010. године у библиотеци *Фондације Конрад Аденауер*. Иницијатори овог семинара су *Центар за отворени дијалог*, који представљају Никола Кнежевић и Владимир Марјановић и *Хришћански културни центар* са својом представницом Татјаном Радић.

Циљ пројекта био је иницирање разговора о проблемима хришћанске демократије у Србији, пружање информација о политичком концепту хришћанске демократије какав већ постоји у многим земљама, и афирмација хришћанско-демократских и хришћанско-социјалних вредности у друштву. На дискусијама тематизовало се више *проблема*, између осталог и однос људских права и слобода и њихова веза са хришћанством, однос традиционалних хришћанских Цркава и демократског система, Цркава и политичких пратија, као и ангажованости верника у политичком животу Србије.

Наша жеља је била да се о хришћанској демократији говори у кругу људи који су истински заинтересовани за ову тему (овом приликом захваљујемо се свима који су на било који начин

учествовали у пројекту), да се иста објасни и демистификује и да се представи јавности као појава која је опште присутна у свету.

Након поменутих сусрета и разговора, веома садржајних дискусија и, напоследку, овог зборника, не можемо а да не поставимо питање које се намеће од самог почетка рада на овом пројекту и које је један од учесника истакао:

Да ли је у нашем друштву уопште потребно ангажовање лаика (верника) у социјално-политичкој сфери (како би се очувале традиционалне, моралне и етичке вредности које су део културног и верског идентитета нашег друштва)?

Јелена Јабланов Максимовић

Милан Ситарски

Београдска отворена школа
msitariski@bos.rs

КОРЕНИ, НАСТАНАК И ПОЛИТИЧКО ДЕЛОВАЊЕ ХРИШЋАНСКЕ ДЕМОКРАТИЈЕ ДО I СВЕТСКОГ РАТА

ROOTS, EMERGENCE AND POLITICAL ACTIVITIES OF
CHRISTIAN DEMOCRACY BEFORE THE FIRST WORLD WAR

Резиме:

У овом раду даје се кратак преглед основних аспеката односа Цркава са властима и другим политичким актерима Европе од Средњег века до Првог светског рата, као и идејних основа и почетака деловања хришћанско-демократских странака. Симбиоза Цркве и државе је снажно обележила традиционална, органски устројена средњовековна европска друштва. Апсолутне монархије ране модерне епохе су такође уживале подршку Цркава, мада су знатно умањиле њихов политички утицај. Цркве су се махом оштро противиле либералним, демократским, социјалним и националним покретима 19. века, у чему су у скоро целој Европи доживљавале стратешке поразе и даљи губитак утицаја. Тек крајем 19. века Католичка и Протестантске Цркве успешније се прила-

гођавају духу новог, демократског времена, користећи потенцијале које је оно пружало политичком активизму на хришћанским основама. Тада формулисане идеје хришћанске демократије новонастале, хришћанско-демократске или народне странке су заступале на политичким сценама више земаља, углавном у Централној и делу Западне Европе, покушавајући да у хришћанском духу премосте неке оштре раздоре међу осталим, тада далеко снажнијим, политичким идеологијама. Такав тренд, међутим, није спречио трагичан суноврат Европе, њене цивилизације и још увек младе демократије у епохи светских ратова, али је рана хришћанска демократија пружила теоријске и концептуалне основе за европски препород у другој половини 20. века.

Кључне речи: хришћанска демократија, Европа, Црква, либерализам, револуција, индустријализација, демократија, право гласа, национализам, национална држава, суверенитет, солидарност.

Црква и држава у предмодерној Европи

Традиционална, преиндустријска европска друштва су се, без обзира на значајне међусобне разлике, углавном одликовала својеврсном симбиозом политичке и духовне, тј. црквене власти. Иако различите по својим основним мисијама, устројству и принципима функционисања, ове су власти вековима, упркос повременим оштрим сукобима, релативно успешно сарађивале на одржању друштвеног поретка – током већег дела Средњег века углавном феудално-аристократског, а током ране модерне историје махом апсолутистичког (Bainton 1966, Dawson 1956, Latourette 1975.).

Основна разлика између средњовековних хришћанских друштава односила се на премоћ државе над Црквом (“цезаропапизам”) или хегемонију са њиховим обрнутим улогама (“папоцезаризам”). Прва варијанта је начелно преовладала у источнохришћанском, православном цивилизацијском кругу, под доминантним утицајем Византије, а друга у западнохришћанском, католичком, уз поједине изузетке у неким периодима и срединама, мада је идеал у целом хришћанском свету био склад (симфонија) Цркве и државе (Vainton 1966, Latourette 1975). Обе варијанте друштвеног и државног устројства карактерисало је органско схватање друштва као заједнице у којој Црква, владар, племићи и сви остали сталежи и друштвене групе имају своје непроменљиве друштвене улоге које су подразумевале одређена права и обавезе. Те улоге су сви актери били обавезни да обављају на добробит целог друштва и у складу са успостављеном традицијом, јер су њихово постојање и карактер објашњавани Божијом вољом. Скоро свака промена статуса појединаца или друштвених група сматрана је нелегитимном, опасном и друштвено неприхватљивом (Dawson 1956).

Апсолутне монархије, државе са неподељеним суверенитетом заснованим на јавном (државном) праву, настале су у периоду од 15. до 18. века, што је у готово свим деловима Европе представљало значајан дисконтинуитет у односу на дотадашњу праксу, установљену током Средњег века. До тада су не само односи између различитих сталежа и њихових припадника, већ и само државно устројство, темељени у значајној, често и пресудној мери, на приватно-правним односима и уговорима између појединаца и група (нпр. између владара и појединих аристократа, вазала и

сениора, слободних градова и трговачких и занатлијских удружења – цехова, итд.). У таквом поретку, који је махом преовладавао на Западу, а на Исток се проширио крајем Средњег века, Црква је углавном имала довољно маневарског простора да се позиционира као арбитар, првенствено морални, који бди над стабилношћу сложених приватно-правних односа који су практично дефинисали и државни поредак (Dawson 1956, Berman 1983).

У апсолутним монархијама су, међутим, владари своју власт легитимисали општим, за целу државну територију и за све сталеже универзално обавезујућим законима, па је и улога Цркве знатно измењена (Berman 1983). Иако је задржала бројне друштвене привилегије, Црква је, као и племство, била у политичком смислу углавном стављена у функцију подршке и легитимизације монархијске власти. Ова тенденција се јављала како у протестантским земљама (лутеранска Пруска и друге севернонемачке земље, такође лутеранске скандинавске земље, англиканска Енглеска), тако и у православној Русији од владавине Петра Великог (1682-1725), а од католичких земаља у Аустрији (нарочито током владавине Марије Терезије, 1740-1780 и Јосифа II, 1780-1790.) и Француској, у дугом периоду од владавине Хенрика IV (1589-1610) до Луја XVI (1774-1792) (Kimmel 1988, Mettam 1988). Значајну политичку самосталност и утицај Црква је углавном задржала у већини италијанских држава, Шпанији и Пољској.

Цркве и изазови револуција и либерализма

У почетку подржавана од богатог грађанства (трговаца, банкара и раних, мануфактурних индустријалаца), апсолутна монар-

хија је временом постала сметња пуном остваривању њихових економских, политичких и културних интереса (Kimmel 1988, Mettam 1988). Тај процес је у периоду од 16. до 20. века у неким земљама довео до политичких („грађанских“) револуција (Холандија, Енглеска, Француска), а у неким до еволутивног развоја (скандинавске земље), у којима је поредак апсолутне монархије замењиван различитим облицима представничке владавине. Најчешће је њено увођење било праћено одвајањем законодавне и извршне власти, а негде чак и укидањем монархије и њеном заменом републиканским поретком (САД, Швајцарска, уз повремене обнове монархије и Француска) (Berman 1983, Lewis 1993, Censer, Hunt 2001). Паралелно са тим процесима дошло је и до настанка политичких странака и политичких сцена, пошто представничка влада готово увек подразумева и политичку конкуренцију, тј. изборе. Конституисање политичких сцена је, опет, било везано и за ширење права гласа, тј. демократизацију, али и за профилисање различитих политичких идеологија, тј. релативно кохерентних система идеја о уређењу и развоју друштва и државе, које странке у политичкој конкуренцији заступају и спроводе (Roberts, Hogwood 1997, Stepan 2001, Heywood 2003).

Цркве су се готово у свим земљама снажно противиле овим процесима, било због препознавања апсолутне монархије и аристократије као својих природних савезника и заштитника, било зато што су их носиоци промена посматрали као своје неминовне противнике (Hales 1958, Maclear 1995). Током Француске револуције, нарочито у периоду Јакобинске диктатуре (1793 – 1794.), Католичка Црква је била изложена жестоким прогонима, не само у Француској већ и у земљама освојеним од револуционарне војске –

Белгији, Холандији, Швајцарској, највећем делу Италије, великом делу Немачке, итд. У периоду од 1798. до 1800. и од 1808. до 1814. године је чак била укинута и Папска Држава. Наполеон I је у таквим околностима успео да се чак, ублажавајући репресију и закључујући Конкордат са Црквом 1801. године, представи као њен заштитник, попут ранијих француских, немачких и шпанских краљева и царева (Tallet 1991). Црква је, наравно, поздравила слом Наполеона 1815. године и рестаурацију краљевине и друштвене доминације аристократије у Француској и земљама које су до тада биле под њеном влашћу. Поједини католички интелектуалци, нпр. Жозеф де Метр (1753-1821) и Луј де Бонал (1754-1840), су чак формулисали политичке доктрине радикалне рестаурације, које су заступале потпуну обнову некадашњег органског друштва, уз трајну и непроменљиву доминацију монархије, аристократије и свештенства (Lively 1965, Blum 2004).

Такав став је Црква углавном одржала током највећег дела 19. века, супротстављајући се широм Европе либералним покретима за уставно ограничење власти владара. Ти покрети су у Француској 1830. године ипак довели до успостављања либералне уставне монархије, којој се Црква прилагођавала, бојећи се понављања револуционарне репресије. У Италији, Немачкој и Аустрији (Хабсбуршкој Монархији), међутим, либерални покрети и револуције треће и четврте деценије 19. века, укључујући и онај најозбиљнији који је 1848. захватио све ове земље, успешно су угушени. Католичка, па и многе Протестантске Цркве, пружиле су одлучну подршку апсолутистичким владама, укључујући и владу православне Русије, која је одиграла кључну улогу у сламању револуције,

као и раније Наполеона (Hales 1954, Hales 1958, Macartney 1969, Holt 1971, Taylor 1976, Sked 1989, Maclear 1995, Vick 2002).

Поједини католички интелектуалци, као Иг Фелисите Робер де Ламне (1782-1854) и Шарл Форб Рене де Монталамбер (1810-1870) су у Француској апеловали на Католичку Цркву да уместо одлучног противљења либералном поретку, али и безусловног савезништва са његовим носиоцима у периоду када је уведен, покушају да искористе све потенцијале које он пружа за несметано деловање Цркве, на пример у социјалној, образовној и издавачкој сфери. Користили су и аргумент да либерални поредак може побољшати положај католика у земљама у којима су подређени, па и изложени асимилацији и репресији (нпр. Ирци у већински англиканској Великој Британији, Пољаци у лутеранској Прусској итд.). Као позитиван пример истицали су Белгију, либералну парламентарну монархију која је 1830. настала отцепљењем већински католичких јужних провинција од Уједињене Низоземске под влашћу калвинистичког холандског краља. Ови покушаји прилагођавања Цркве епохи либерализма су, међутим, у Француској доживели неуспех (Hales 1958, Tallet 1991, Vokenkotter 1998).

Цркве и изазови индустријализације и демократизације

Белгија, у 19. веку најиндустријализованија европска држава поред Велике Британије, пружала је и могућност правовременог суочавања Цркве са изазовима који су се из сфере економске модернизације преливали и на политичку сферу. Масовна индустријализација је донела кризу економске и социјалне основе традиционалног органског друштва – пољопривреде, како

аристократског велепоседа тако и слободног „ситносопственичког“ сељаштва (фармера). Масовни прилив становништва у индустријске градове довео је до експанзије сиромаштва и осталих социјалних проблема, за које решења нису нудили ни конзервативни заступници старог поретка, али ни политички и економски либерали, тада у незадрживом успону (Dunham 1955, Chambliss 1973, Daunton 1995). У хришћанским Црквама су се током 19. века споро пробијали позиви за њихово организованије ангажовање на ублажавању и превазилажењу ових проблема, иако би то било веома блиско њиховим основним мисијама (Hales 1958, Maclear 1995, Vokenkotter 1998).

Такво стање је отворило пут различитим варијантама радничких покрета. Неки међу њима су се фокусирали првенствено на синдикалну борбу (трејдјунионизам у Великој Британији, синдикализам у Француској, анархосиндикализам у Италији и Шпанији). Други су се залагали за корекцију нових либералних поредака демократијом, тј. општим правом гласа, како би индустријски радници, захваљујући својој растућој бројности, постали и релевантна политичка снага. Настанак таквих покрета, углавном названих социјалдемократским, довео је у неким земљама и до супротстављања заступника либерализма заступницима демократије. Неки раднички покрети, махом називани комунистичким, захтевали су, међутим, револуцију којом би се изменио не само политички, већ и социјални поредак. Тако уведени политички поредак не би био ни либералан ни демократски, већ би, напротив, био заснован на диктатури индустријских радника, тј. странке (партије) која би заступала њихове интересе. У социјалном смислу би и аграрно-аристократски и индустријско-либерални поредак били замењени

заједничком својином над материјалним добрима, најпре државном а касније “друштвеном” (Neuwood 2003). Скоро сви раднички покрети су, додуше различитим интензитетом, били непријатељски настројени према Црквама које су им углавном узвраћале истом мером (Maclear 1995).

Илустративан је случај Француске, у којој је након слома либералне монархије 1848. године уследио неуспешни покушај увођења демократске (тзв. Друге) републике са неким социјалним елементима (Dunham 1955, Tallet 1991, Harvey 2003). Нестабилност до које су довели оштро супротстављени интереси друштвених група и сталежа и њихових политичких представника, резултирала је увођењем прилично оригиналног поретка. Такозвано „Друго Царство” Наполеона III (1852-1870), претходно јединог председника краткотрајне Друге Републике, кроз ауторитарно-апсолутистичку личну владавину излазило је делимично у сусрет и богатим индустријалцима и сељаштву који су зазирали од друштвеног хаоса, и Цркви опет уплашеној могућношћу револуционарног насиља, па и индустријском радништву чији је примарни циљ било побољшање социјалног статуса. Таквој политици је легитимитет давала еклектичка политичка доктрина која се може најбоље описати као „одржање реда”. Овај популистички покушај одговора на политичке и економске изазове индустријског друштва је био само привремено успешан. Завршен је војним поразом од суседне Пруске 1870. године, потпуним сломом политичког система, крвавим покушајем увођења комунистичке диктатуре („Париска комуна“) и његовим гушењем (Williams 1957, Tallet 1991, Williams 1971, Baguley 2000). Као што је везаност Католичке Цркве за некадашњи краљевски апсолутизам довела до репресије над њом кра-

јем 18. и почетком 19. века, тако је и везаност за режим Наполеона III у великој мери допринела њеном потискивању из политичке, па и целокупне јавне сфере. У новонасталој, демократској и парламентарној (тзв. Трећој) републици (1870-1940) то потискивање је и озваничено потпуним одвајањем Цркве и државе 1905, које је и данас на снази.

Цркве и изазови националних препорода и националног питања

У већини осталих европских земаља су либерални, уставни и демократски покрети били уско везани за решавање националних питања, тј. за стварање националних држава нација које су биле подељене државним границама, или су њихови припадници унутар граница великих држава, углавном царевина (империја), живели заједно са припадницима других нација. Национални покрети су у неким случајевима имали и социјалну компоненту, што је додатно усложњено индустријализацијом и ширењем радничких покрета (Heuwood 2003). Цркве су и саме, и поред универзалности својих учења, готово у свим крајевима Европе, током историје развиле посвећеност одржавању идентитета становништва појединих држава или етничких групација. Упркос томе, у почетку су се углавном противиле и националним покретима, нарочито ако су били либералног или социјално револуционарног карактера. У великом броју случајева се радило о сукобу традиционалних, често регионалних идентитета, којима су биле привржене Цркве, са националним идентитетима који су углавном учвршћивани током

18. и 19. века и били сматрани модерним и примеренијим либералном и демократском поретку (Hales 1958).

Тако је Католичка Црква била изразити противник италијанског националног уједињења, успевши да 1849. године ангажује и Наполеона III на његовом спречавању. Католички интелектуалац и политичар Винћенцо Ђоберти (1801-1852) је предложио компромисно решење, по којем би Италија била федерација до тада постојећих државица, чији је опстанак Црква подржавала, а којом би председавао Папа. Када је, међутим, Италија ипак уједињена као унитарна, либерална и парламентарна монархија 1861. године, а Папска Држава поново укинута 1870. да би Рим постао престоница нове краљевине, дошло је до још оштрије супротстављености Цркве и државе него у републиканској Француској, па и до вишедеценијске самоизолације Цркве (Hales 1954, Holt 1971, Davis 2000).

У Немачкој је питање националног уједињења било додатно компликовано давнашњом поделом на већинске протестанте (махом лутеранце) и мањинске католике, не само међу становништвом већ и међу појединим немачким државама и њиховим владарима. Та подела је у 16. и 17. веку доводила и до вишедеценијских крвавих верских ратова. Католичка Црква је зато имала додатни разлог да се супротставља немачком уједињењу под доминацијом протестантске Пруске, у чему се углавном ослањала на подршку већински католичке Хабсбуршке монархије (Vick 2002). Када је уједињење остварено 1871. године, суочила се са изразитом ненаклоношћу нових власти, које су католике сумњичиле за недовољну лојалност новој држави и претерану везаност за свог поглавара који столује у иностранству (Gross 2005). Таква ситуација је, међу-

тим, отворила пут немачким католицима да, слично белгијским у првој половини 19. и ирским и пољским почетком 20. века (мада без револуције и отцепљења од већински протестантске државе), користе могућности које им у заштити њихових права пружају уставна владавина и тек уједињењем Немачке успостављена демократија. Борба за верска и друга права католика у немачком “Другом Царству” (1871-1918) којим је доминирао бивши пруски а тада немачки канцелар Ото фон Бизмарк (1815-1898), често се назива “културна борба” (Kulturkampf). Влада је током те борбе често била принуђена да бира између оштријег курса према католичком или растућем социјалдемократском покрету, који је поспешила убрзана индустријализација (Ross 1998).

Хабзбуршка Аустрија је тако остала једина већа европска држава привржена Католичкој Цркви. Она је, међутим, и сама била дестабилизована унутрашњим националним покретима, пре свих мађарским, који је кулминирао револуцијом 1848-1849. године и угрозио сам опстанак Монархије (Macartney 1969). Додатно је уздрмана ратним поразима од држава које су предводиле италијански и немачки национални покрет – пораз од Француске и Пијемонта – Сардиније 1859. и пораз од Севернонемачког Савеза предвођеног Пруском и младе Краљевине Италије 1866. године. Ти порази су довели до смањења државне територије и сфере утицаја и до опадања њеног спољнополитичког значаја, услед настанка нових, моћних суседа, уместо дотадашњег мноштва мањих држава на територији Немачке и Италије (Taylor 1976). Власти Монархије су покушале да пронађу излаз из ових криза у реорганизацији државе која је 1867. конституисана као „Двојна Монархија” Аустро-Угарска. У њој су само три најважнија министарства

(одбрана, финансије и спољни послови) имала надлежности и над аустријским и над угарским земљама Монархије (Sked 1989). Овим мерама је криза легитимности поретка ублажена, али је наставила да латентно тиња све до 20. века и коначног распада ове државе крајем I Светског Рата (Jászi 1966, Cornwall 2002).

Почеци активног ангажовања Католичке и осталих Цркава у суочавању са изазовима модерног доба

Све ове промене којима су се Цркве, пре свих Католичка, најчешће оштро супротстављале, показале су се у последњим деценијама 19. века као незаустављиве. Уставно ограничавање власти владара, праћено поделом власти, практично је постало стандард за уређење европских држава, па су уставе, после револуција, увеле чак и најистрајније заступнице самодржавља и апсолутизма: Русија 1906. и Турска 1908. године. Опште право гласа се такође ширило континентом, а високо индустријализоване државе, пре свих Велика Британија и Немачка, почеле су да радничким законодавством ублажавају нагомилане социјалне проблеме. Уједињењем Немачке и Италије, етнички утемељеном реорганизацијом Хабсбуршке монархије и осамостаљивањем балканских држава од Турске снажно је, мада не и потпуно, промовисано национално начело („начело народности“) као темељ легитимности државног суверенитета. Потиснута је дотадашња безусловна потчињеност владајућим династијама без обзира на етничку припадност владара и грађана („начело легитимитета“). Супротстављање овим променама је Црквама доносило пад броја верника, пре

свега међу носиоцима друштвених промена, а услед тога и пад друштвеног значаја и утицаја (Chambliss 1973, Heywood 2003).

Сама Католичка Црква је, пре свега кроз деловање Папе Лава XIII (1878-1903), крајем 19. века предузела одлучне кораке ка прихватању духа новог времена и његових тековина, отворивши тиме нову фазу у обављању своје основне, духовне мисије. У папској посланици (енциклика) “De Rebus Novarum” (“О новим стварима”) из 1891. године, под насловом “Права и дужности капитала и рада” третирани су односи међу кључним друштвеним актерима, пре свега у економској, али и у политичкој сфери. Подржано је право индустријских и других радника да се организују у синдикате и кроз преговоре са послодавцима остварују своје интересе, али су осуђени позиви на насилно, револуционарно укидање приватне својине. Право на својину је такође подржано, али су њени поседници позвани да њоме располажу уз обзире према онима који је немају и који од њих у великој мери зависе, посебно према женама и деци. Државним властима је упућен позив да промовишу и штите социјалну правду и права радника, као и да посредују, ако је потребно и да директно интервенишу, ради остварења и очувања хармоније међу друштвеним класама.

Овакви ставови су засновани у великој мери на новом тумачењу органског карактера друштва. У њему се обавеза “органа” (сталеза, класа, државе и других друштвених актера) да обављају своју функцију на добробит целог друштва више не заснива примарно на законској обавези и на сили власти, већ пре свега на слободном избору до кога се долази (или не долази, што оставља тешке последице по друштво) вером, добром намером, разбори-

тошћу, свешћу о легитимности туђих интереса, као и узајамним усклађивањем интереса, укључујући и преговарање. Енциклика је подржала јавну дебату о поменутих питањима, укључујући и оно о законима којима би се она регулисала, што је у складу са основним демократским и либералним начелима.

Ступање хришћанске демократије на европске политичке сцене

Политичко ангажовање европских католика, али и других хришћана, у новонасталим демократским системима, као и њихово успостављање у земљама у којима још нису постојали, почело је још пре Енциклике, али је њоме добило снажан замах и подршку. Хришћанско-демократске или народне странке, које су у оквиру овог покрета настајале крајем 19. и почетком 20. века, преузеле су од либералних снага заступање уставног ограничења власти и заштите права појединаца, уз свест о потреби друштва за функционалном и ангажованом влашћу која ће поштовати своја ограничења (Sturzo 1947). Од различитих струја радничког покрета преузеле су залагање за политичку демократију и заштиту социјалних права радника и сиромашних, уз свест о потреби истовремене заштите права поседника и предузетника, као и осталих појединаца пред „тиранијом већине“ у економској сфери (Sturzo 1947, Hales 1958). Тиме су успостављени темељи у 20. веку додатно разрађене хришћанско-демократске доктрине тржишно-социјалне привреде, као и начела друштвено одговорног пословања. Од конзервативних снага су хришћанске демократе преузеле залагање за демократско очување традиционалних вредности и

идентитета, али без њиховог везивања за политичке и економске интересе апсолутистичких власти или традиционалне друштвене елите – аристократије и велепоседника (Sturzo 1947, Hales 1958, Neuwood 2003). Истовремено, њихово начелно признавање права нација на независне државе под одређеним околностима било је праћено и залагањем за мир и сарадњу међу нацијама и државама (Bokenkotter 1998).

Идеолошка оријентација ових странака је, дакле, била прилично сложена, донекле и еклектичка, јер је формулисана пре свега као одговор на негативне стране и крајности идеологија већ етаблираних у 19. веку (Neuwood 2003). Она је, међутим, истовремено обједињавала и мирила, у духу хришћанског учења интерпретиране, њихове често беспотребно узајамно супротстављене позитивне тековине, којима су се Цркве раније противиле. У периоду пре Првог светског рата те странке су деловале на политичким сценама неколико европских земаља, углавном у околностима које им нису биле наклоњене. Релативно касно укључивање хришћански мотивисаних политичких снага у демократску политичку борбу суочило их је са доминацијом либералних, конзервативних, социјалистичких и националистичких странака у већини земаља. Велики део грађана и бирача је тада био одлучно посвећен остваривању партикуларних, некада и међусобно оштро супротстављених циљева: политичке и економске слободе која је некада била фасада за скривање социјалне себичности; политичке демократије која је некада коришћена за „тиранију већине“ над појединцима и мањинама; социјалне правде и једнакости, које су некада постајале средства за спутавање креативности, иницијативе и друштвеног напретка; националног уједињења и независности, чије је оства-

рење често водило тежњи за националном доминацијом и сукоби-ма.

У Немачкој је, на пример, политички ангажман хришћана био ограничен на католике и на њихову Странку центра, основану 1870. године. Њеним највећим успехом може се сматрати практично одустајање Бизмаркове владе од „културне борбе“ против католика 1878. године (Ross 1998). Немачки протестанти су, слично онима у Великој Британији, сматрали да нема потребе за политичким артикулисањем и заступањем начела њихове вере, па су подржавали странке без икаквог религијског предзнака – конзервативне, либералне, националистичке и социјалдемократске (Gross 2005). У Аустрији, тј. у аустријском делу Аустро-Угарске, Хришћанско-социјална странка основана 1893. године убрзо је постала једна од најјачих. Под вођством Карла Луегера (1844-1910), дугогодишњег градоначелника Беча (од 1897. до смрти), противила се идеји немачких националиста да поделе Монархију припајањем њених етнички и историјски немачких делова Немачком Царству (Anschluss), при чему би остали делови добили независност или били припојени већ постојећим националним државама (Macartney 1969, Taylor 1976, Sked 1989).

У Белгији су политички ангажовани хришћани били подељени између наглашеније социјално оријентисане Хришћанске народне странке и конзервативне Католичке странке, која је дала неколико премијера током 19. и на почетку 20. века. У Холандији је вишевековна подела на друштвено доминантне протестанте (калвинисте) и подређене католике превазиђена тек у ери демократске политике, мада је право гласа током 19. века врло обазри-

во проширивано, тако да је опште право гласа за мушкарце уведено тек 1917. године. Генерална лига римокатоличких одбора је тек 1888. године напустила савезништво са суштински секуларистичким либералима, који су јој до тада пружали подршку у борби за слободу вере, остварујући тиме пре свега сопствени интерес да се умањи друштвени утицај калвинистичке вере. Тада је Генерална лига ступила у коалицију са калвинистичком Антиреволуционарном странком, основаном 1879. године, која је уместо дотадашње политике калвинистичке доминације усвојила стратегију заједничке политичке одбране интереса свих хришћана пред јачањем либералних и социјалистичких секуларистичких снага (Dunk 1978).

Један од најистакнутијих лидера Антиреволуционарне странке, Абрахам Кујпер (1837-1920), премијер од 1901. до 1905. године, значајно је допринео развоју савремених демократских плуралистичких друштава формулисањем доктрине сферног суверенитета (Bratt 1998, Neslam 1998). По овој доктрини државна власт, па ни она заснована на демократски израженој вољи већине грађана, не сме задирати у суверена права појединаца да припадају различитим колективитетима, нити им сме забрањивати да поред индивидуалних, у демократској процедури, остварују и бране и своја колективна права, укључујући и верска. Ова доктрина и Кујперово залагање за њену доследну примену су, међутим, доводили и до раскола у странци коју су напуштали изразито антикатолички активисти, привржени симбиози не само холандске нације, већ и холандске државе са калвинистичком вером. Упркос томе, доктрина сферног суверенитета је утрла пут касније кодификованим начелима консоцијативне демократије, усмерене ка демократском

усклађивању интереса верских, етничких и осталих заједница (Prampsma 1985, Neslam 2002).

Овај прилично касно започет али не и неуспешан пут хришћанских демократа кроз политичке институције и сцене младе европске демократије био је, на жалост, као и сама та демократија, брутално угрожен избијањем Првог светског рата. Трагичан спој себичног, искључивог и агресивног национализма, социјалне демагогије подржане класним и идеолошким ексклузивизмом и терором, као и безобзирне борбе за територије и колоније, која се најчешће одвијала у искључиво уско схваћеном интересу најбогатијих слојева, увео је Европу у једно од најтежих доба у њеној историји, које ће је у првој половини 20. века у два наврата довести до руба пропасти. Заступници демократске политичке интерпретације хришћанских идеја и њихови савезници нису били довољно снажни да спрече екстремне заступнике појединих радикално секуларних доктрина, пре свега екстремног национализма и комунистичког социјализма, да угрозе саме темеље европског друштва и цивилизације (Sturzo 1947, Heywood 2003, Maier 2004). Угрожена је била и улога Европе на светској сцени, до тада обележена готово неоспорном доминацијом, коју су елите европских земаља сувише често користиле на неодговоран и кратковидан начин. Хришћанске демократе ће, међутим, по завршетку епохе светских ратова, некада називаних „Европским грађанским ратом“, дати пресудан допринос опоравку Европе и њеној изградњи на обновљеним темељима, сазданим од најбољих тековина њене историје и идентитета, интерпретираних у духу вере, слободе, демократије, солидарности, сарадње и традиције.

Abstract:

This work provides a brief overview of basic aspects of relations between churches and the state and other political actors in Europe between the Middle Ages and WWI, as well as the ideological basis and early activities of Christian Democratic parties. A symbiosis between the church and state strongly marked the traditional, organically established medieval European societies. Absolute monarchies of the Early Modern Age also enjoyed support of the churches, although they significantly diminished political influence of the clergy. In most cases churches were strongly opposed to liberal, democratic, social and national movements during the 19th century and suffered strategic defeats and further decline of influence almost all over Europe. At the very end of the 19th century the Catholic and Protestant churches adapted themselves more successfully to the spirit of the new, democratic epoch, using potentials it provided for political activism on Christian foundations. Ideas of Christian Democracy were advocated by newly founded Christian democratic or people's parties on the political scenes of several countries, mostly in Central and in some parts of Western Europe. They attempted, in Christian spirit, to bridge the deep gaps between other, at that time much stronger political ideologies. This trend, however, did not prevent the tragic decline of Europe, its civilization and democracy during World Wars, but early Christian Democracy provided a theoretical and conceptual basis for a rebirth of Europe in the second half of the 20th century.

Key words: *Christian Democracy, Europe, Church, Liberalism, Revolution, Industrialization, Democracy, Suffrage, Nationalism, Nation - State, Sovereignty, Solidarity.*

Литература:

1. Baguley, David, *Napoleon III and His regime. An Extravaganza. Baton Rouge*, LA: Louisiana State University Press, 2000.
2. Bainton, H. Roland, *Christendom: A Short History of Christianity I*. New York: Harper & Row, 1966.
3. Barberis, S. Daniela, "In search of an object: Organicist sociology and the reality of society in fin-de-siècle France" у: *History of the Human Sciences*, 16 (3), 2003: 51–72.
4. Berman, J. Harold, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
5. Bokenkotter, Thomas, *Church and Revolution: Catholics and the Struggle for Democracy and Social Justice*. New York: Doubleday, 1998.
6. Bratt, D. James, *Abraham Kuiper: A Centennial Reader*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
7. Censer, R. Jack / Hunt, Lynn, *Liberty, Equality, Fraternity: Exploring the French Revolution*. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 2001.
8. Chambliss, William (уредник), *Problems of Industrial Society*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Co, 1973.
9. Cornwall, Mark (уређивач), *The Last Years of Austria-Hungary*, Exeter: University of Exeter Press, Exeter, 2002.
10. Daunton, Martin, *Progress and Poverty: An Economic and Social History of Britain, 1700-1850*. London: Oxford University Press, 1995, <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=100599398> (13. август 2010).
11. Davis, John, *Italy in the Nineteenth Century*. London: Oxford University Press, 2000.

12. Dawson, Christopher, *The Making of Europe*. New York: Meridian Books, 1956.
13. De Bonald, Louis, „On Bossuet, Bishop of Meaux“, 1815, у: Christopher Olaf Blum, (приређивач и преводац), *Critics of the Enlightenment*. Wilmington, Delaware: ISI Books, 2004.
14. De Bonald, Louis, „Thoughts on Various Subjects“, 1817, у: Christopher Olaf Blum, (приређивач и преводац), *Critics of the Enlightenment*. Wilmington, Delaware: ISI Books, 2004.
15. De Bonald, Louis, „Observations on Madame de Stael's Considerations on the Principle Events of the French Revolution“, 1818, у: Christopher Olaf Blum, (приређивач и преводац), *Critics of the Enlightenment*. Wilmington, Delaware: ISI Books, 2004.
16. De Bonald, Louis, „On the Agricultural Family, the Industrial Family, and the Right of Primogeniture“, 1826, у: Christopher Olaf Blum, (приређивач и преводац), *Critics of the Enlightenment*. Wilmington, Delaware: ISI Books, 2004.
17. De Maistre, Joseph, „Reflections on Protestantism in its Relations to Sovereignty“, 1798, у: Christopher Olaf Blum, (приређивач и преводац), *Critics of the Enlightenment*. Wilmington, Delaware: ISI Books, 2004.
18. De Maistre, Joseph, „On the Pope“, 1819, у: Christopher Olaf Blum, (приређивач и преводац), *Critics of the Enlightenment*. Wilmington, Delaware: ISI Books, 2004.
19. Dunham, Arthur Louis, *The Industrial Revolution in France, 1815-1848*. New York: Exposition Press, 1955, <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=14880719> (13. август 2010).

20. Gross, B. Michael, *The War against Catholicism: Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.
21. Hales, Edward Elton Young, *Pio Nono: A Study of European Politics and Religion in the Nineteenth Century*. London: Eyre and Spottiswoode, 1954.
22. Hales, Edward Elton Young, *The Catholic Church in the Modern World*. New York: Doubleday, 1958.
23. Harvey, David, *Paris: Capital of Modernity*. New York: Routledge, 2003.
24. Heslam, Peter, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
25. Heslam, S. Peter, "Prophet of a Third Way: The Shape of Kuyper's Socio-Political Vision", у: *Journal of Markets & Morality* 5 (1), 2002: 11-34.
26. Heywood, Andrew, *Political ideologies. An introduction*. New York: Macmillan, 2003.
27. Holt, Edgar, *The Making of Italy 1815–1870*. New York: Atheneum, 1971.
28. Jacob, C. Margaret, *Scientific Culture and the Making of the Industrial West*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
29. Jászi, Oszkár, *The Dissolution of the Habsburg Monarchy*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
30. Kimmel, S. Michael, *Absolutism and Its Discontents: State and Society in Seventeenth-Century France and England*. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1988.
31. Latourette, Kenneth Scott, *A History of Christianity to A.D. 1500 I*. San Francisco: Harper & Row, 1975.

32. Lewis, Gwynne, *The French Revolution: Rethinking the Debate*. New York: Routledge, 1993.
33. Lively, Jack, *The Works of Joseph de Maistre*. New York: Macmillan, 1965.
34. Lucas, Robert, *Lectures on Economic Growth*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
35. Macartney, Carlile Aylmer, *The Habsburg Empire, 1790–1918*. New York: Macmillan, 1969.
36. Maclear, J. F., *Church and state in the modern age: a documentary history*. London: Oxford University Press, 1995.
37. Maier, Hans, *Totalitarianism and Political Religions*. Oxford: Routledge, 2004.
38. Mettam, Roger, *Power and Faction in Louis XIV's France*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
39. Moos, Malcolm, "Don Luigi Sturzo – Christian Democrat", у: *American Political Science Review*, 39 (2), 1945: 269-292.
40. Praamsma, Louis, *Let Christ be King: Reflections on the Life and Times of Abraham Kuiper*. Ontario: Paideia Press, 1985.
41. Пун текст посланице *Rerum Novarum* на:
http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_en.html (12. август 2010)
42. Roberts, Geoffrey / Hogwood, Patricia, *European Politics Today*. Manchester: Manchester University Press, 1997.
43. Ross, J. Ronald, *The failure of Bismarck's Kulturkampf: Catholicism and state power in imperial Germany, 1871-1887*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1998.
44. Sked, Alan, *The Decline And Fall of the Habsburg Empire, 1815–1918*. London: Longman, 1989.

-
45. Stepan, Alfred, *Arguing Comparative Politics*. London, Oxford University Press, 2001.
 46. Sturzo, Luigi, “The Philosophic Background of Christian Democracy”, у: *The Review of Politics*, 9 (1), 1947: 3-15.
 47. Tallet, Frank, *Religion, Society and Politics in France Since 1789*. London: Continuum International Publishing, 1991.
 48. Taylor, Alan John Percival, *The Habsburg Monarchy, 1809–1918: a history of the Austrian Empire and Austria-Hungary*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
 49. Vick, Brian, *Defining Germany. The 1848 Frankfurt Parliamentarians and National Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
 50. Von der Dunk, Hermann, “Conservatism in the Netherlands”, у: *Journal of Contemporary History*, 13 (4), 1978: 741-763.
 51. Williams, L. Roger, *Gaslight and Shadow: The World of Napoleon III*. New York: Macmillan, 1957.
 52. Williams, L. Roger, *The Mortal Napoleon III*. Princeton: Princeton University Press, 1971.

Др Миша Бурковић

Институт за европске студије
mdjurkov@eunet.rs

ХРИШЋАНСКА ДЕМОКРАТИЈА ИДЕЈА, РАЗВОЈ ДО 1950. И ОСНОВНИ ПРИНЦИПИ*

CHRISTIAN DEMOCRACY – IDEA AND DEVELOPMENT UNTIL
1950 AND ITS BASIC PRINCIPLES

Резиме:

У овом раду аутор истражује феномен хришћанске демократије. Даје се кратка историја развоја односа Цркве и државе на Западу и прати процес који је током деветнаестог века довео до два могућа одговора Римокатоличке Цркве на изазове савременог света: онај изложен у енциклици „Попис грешака“, који је заступао сукоб са демократијом и други, изложен у енциклици „Нове ствари“, који је означио почетак формалне изградње хришћанске демократије. Након излагања идеја претеча, аутор прати дилеме унутар саме Римокатоличке Цркве између наклоно-

* Овај рад је настао као део пројекта 149026 Института за европске студије, који помаже Министарство за науку републике Србије.

сти ка ауторитаризму и склоности ка демократији, која је разрешена тек након 1945. На крају се излажу основни принципи овог погледа на свет и указује на његов економски модел социјално-тржишне привреде.

Кључне речи: *хришћанска демократија, Римокатоличка Црква, Regim Novarum, персонализам, социјално-тржишна привреда.*

Током последња два века европска историја је у највећој мери растрзана између неког облика ауторитаризма и либералне демократије. Насупрот поједностављеним публицистичким и пропагандним написима и јавним наступима у којима се актери напосто сврставају у један или други табор, објективни истраживач уочава како је борба између ова два принципа вођена не само унутар држава већ и институција, па чак и самих појединаца. Периодична, али по правилу редовна циклична појава економских криза, дилеме око вредносног и културолошког усмерења, идеолошке борбе и спољна агресија, довољне су да и најуређеније либерално-демократско друштво по нужди гурну у ауторитаризам. Ово лавирање између два модела политичког уређења ће вероватно и убудуће остати трајна дилема западних држава.

Из те перспективе, појава оне врсте стабилности, мира и економског просперитета који је западна Европа уживала у периоду 1945-1990, представља пре изузетак него нешто по себи разумљиво. Тражећи образложење за ту појаву, може се размишљати о геополитичкој констелацији у свету, америчком војном протекторату,

заstraшујућем утиску који су Први и Други светски рат оставили на душе и умове Европљана, о ниској цени енергената итд. У сваком случају, бар идеолошки и вредносно гледано, овај период обележила је идеја хришћанске демократије са својим економским моделом социјално-тржишне привреде. Поред овог постоје наравно и многи други историјски, теоријски али и практични разлози који говоре о томе зашто је код нас потребно објаснити систем учења и традицију теорије и праксе хришћанске демократије.¹

* * *

Након велике шизме из 1054. године свет источног хришћанства је све до деветнаестог века имао свој посебан развојни пут. Упркос многим изазовима, као што су постепени успон појединих суверена и држава, свет западног хришћанства остао је релативно јединствен све до појаве реформације. Велика мисаона синтеза коју је у четрнаестом веку створио св. Тома Аквински комбинујући Аристотела и хришћанску догматику, нудила је релативно јасан вредносни, теоријски и политички нормативни модел, у којем је читав космос био хармонијски структуриран по хијерархијском моделу у којем се сваком актеру или заједници лако проналазило место.

¹ Овај рад базиран је на наменском предавању које је одржано за полазнике курса о хришћанској демократији, који организује Фондација Конрад Аденауер у Београду. Он представља и неку врсту пресека стања мог досадашњег истраживања овог феномена, као и скицу за неко будуће шире и детаљније дело о овој проблематици.

Постојали су, разумљиво, велики сукоби на нивоу дневне политике између папа и краљева, краљева и њихове властеле, градова и властеле, обичног света и свештеника итд. Јављале су се, такође, велике дилеме и спорови унутар саме Цркве око низа практичних питања којима је догматика довођена пред велика искушења – такво питање је нпр. био проблем камата. Међутим, суштински је читав западни свет имао неку врсту неупитног духовног хоризонта који је симболизовала припадност Римокатоличкој Цркви.

Стварна револуција долази са ударом реформације на примат духовног односно, модерно речено, идеолошког положаја папе и римског свештенства. Лутер, Калвин и други реформатори радикално су оспорили легитимитет папе и његов монопол на тумачење Светог Писма и обезбеђивање спасења. Овај духовни спор претворио се у највећи и најкрвавији политички сукоб тог времена изазивајући током следећих неколико векова велике ратове између држава које су прихватиле супротстављене религиозне барјаке, а некад и унутар њих самих, као што се нпр. догодило у Француској.

Читав овај хаос који је Европи донео велике жртве и за то време страховита разарања, убиства, паљевине, масакре, атентате и друге сукобе, током неколико векова није могао да доведе до победе једне или друге стране. Међутим, довео је до тога да се релативно јасно искристалишу подручја на којима је победу однео један или други принцип. Условно речено, доба верских ратова окончано је Аугсбуршким миром 1713. којим је као оквир мира и као резултат претходних сукоба усвојено начело *cuius regio eius religio*, којим је свака држава добила право да самостално и суве-

рено одлучује о томе која ће религија у њој добити повлашћен, односно монополски статус.

Тиме је Европа ушла у следећу нормативну фазу у којој је некадашње јединство западног хришћанског света напуштено да би било замењено јединством и доминантно монополским положајем једне религије унутар једне државе.²

Једна врста спора је тек била окончана успостављањем оквира који је могао да понуди стабилност, а већ се уздизао скуп нових учења и идеја који је почео да подрива успостављено уређење. Осамнаести век се често описује као век просветитељства, обележен духовном олујом коју су доносили пре свега француски *енциклопедисти*, али и други значајни европски интелектуалци тог доба који су пре свега радикално оспоравали духовни примат хришћанских цркава у јавној сфери, укључујући и образовање, културу, науку, али и у антропологији и, пре свега, економском и политичком систему.

Под заједничким окриљем набујале грађанске класе, њене интелигенције и оног скупа мишљења и идеја који се, упркос многим разликама, води под заједничком одредницом *просветитељ-*

² То није по себи значило елиминацију сваке могућности да припадници других религија могу да исповедају своју веру па чак и да граде храмове, као што је то било са римокатолицима у Великој Британији. Али се у принципу свуда знало која религија ужива статус државне Цркве. Овај модел једне доминантне државне цркве опстао је и до данас у неким европским земљама као што су Британија, Грчка итд.

ство, јачале су идеје за другачије организовање политичког система и поделу власти и утицаја у јавној сфери и институцијама. Посебно у последњим деценијама века почињу јасно да се препознају учења и захтеви који ће се касније оформити у нове идеологије демократије и либерализма. Штавише, ове помодне новотарије у то време очаравале су и многе припаднике племства, дворске свите па чак и неке крунисане главе иако је оштрица читавог покрета била усмерена управо према њиховим главама, што ће почев од 1789. и директно осећати. Цркве, а посебно Римокатоличка, велику пажњу су усмериле на све јачу и организованију тајновиту структуру преко које су се ове слободарске идеологије шириле и прерастале у опасну, скривену организацију. Радило се наравно о покрету слободних масона који је у то доба премрежио Европу својим ложама. На њиховом удару налазила су се „три највећа зла“: религија, закон и својина, односно Црква, монархија и приватно власништво (владајућих класа).

Сукоб између хришћанства и просветитељства трајао је читав век да би своју кулминацију достигао 1789. са почетком Француске револуције. Након свих својих фаза, експеримената, честих смена власти, погубљења Луја XVI, отпора Вандеје и сл., Револуција је окончана Наполеоновом царевином која је своје идеале почела силом да намеће великом делу Европе. Све до 1815. и коначног Наполеоновог пораза, Европа је била једно велико поприште битака. Конгрес Свете алијансе и њене одлуке у Бечу сматрају се великом победом политичког конзервативизма и хришћанских принципа над свим субверзивним покретима тог доба. Оно што је посебно значајно јесте да је инспиратор декларације руски цар Александар I и да су европски поредак заједно

дефинисали протестантски, римокатолички и православни владари, оживљавајући на тај начин аугсбуршке принципе.³

Прва половина деветнаестог века донела је захваљујући овако успостављеном поретку мир, доста стабилности и значајан економски и демографски успон европских земаља. Но, с друге стране, носиоци субверзивних учења наставили су своју борбу организујући велики број тајних друштава и револуционарних организација, од којих су италијански *карбонари* најпознатији. Године 1848. још једном је као последица њиховог деценијског теренског рада букнула серија револуција и немира у великом броју европских држава.

Ширина и дисперзираност овог покрета значајно су угрозили положај Римокатоличке Цркве у великом броју земаља, укључујући и некадашње бастионе католичанства као што је Шпанија. Иако су револуције угушене, мноштво принципа и вредности које су оне пропагирале почели су да освајају јавни простор и полако улазе у уставно-правни поредак европских држава захваљујући снази свеутицајније либералне штампе. Све то је изазвало сумње, дилеме и колебања и код самих припадника Цркава. Резултат је био радикална промена ставова папе Пија IX, пре револуције иначе доста либерално настројеног, и услед потребе да се снажно пресеку дилеме пастве и свештенства, објављивање енциклике „*Syllabus Errorum*“ 1864. године.

³ В. Kisindžer, 1976, стр. 234.

Овај „Попис грешака“⁴ садржи осамдесет погрешних ставова сложених у десет одељака. Њиме се осуђују: 1. пантеизам, натурализам, апсолутни рационализам; 2. умерени рационализам; 3. индиферентизам и латитудинаризам; 4. социјализам, комунизам, тајна друштва, библијска друштва, клеро-либерална друштва; 5. грешке које се односе на Цркву и њена права; 6. грешке које се односе на грађанско друштво, како у вези њега самог тако и у вези његових односа са Црквом; 7. грешке у погледу природне и хришћанске етике, 8; грешке у погледу хришћанског брака; 9. грешке у погледу грађанске моћи сувереног понтифекса, и 10. грешке које се односе на модерни либерализам.

На многобројне притиске грађанског друштва, медија, нових идеологија и разних других „новотарија“, као и на притиске из саме Цркве да се изађе у сусрет новом времену, Пије IX одговорио је јасним одбацивањем таквих подстрека и налогом да се изворна вера и организација Цркве држе непромењеним. Посебно пада у очи да су комунистичка и социјалистичка идеологија стављене у исти одељак са тајним друштвима (масони и карбонари), као и да је закључно поглавље посвећено побијању плуралистичке демократије у којој би Црква требало да наступа у јавној сфери као тек једна од идеолошко-политичких форми која се бори за превласт и утицај у сукобу са другим носиоцима различитих вредносних система и погледа на свет. Осим либерализма, тиме папа одбацује и сваку демократију. У ставу 77 јасно се одбацује идеја да би и за

⁴ В. <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9syll.htm>

Цркву било боље да се одрекне претензија да буде једина религија у држави.⁵

Управо од овог последњег става кренуло се у даља разматрања тога како одговорити на нове изазове и констелације односа. Још тридесетих година једна група католичких интелектуалца у Француској покушала је да створи, развије и заступа еволуцију Цркве, која би ишла у правцу прихватања демократије. У питању је група која се 1830. окупила око часописа „Avenir“ („будућност“), у коју су спадали Монталамбер,⁶ Лакордер, Морис де Герин, и њен покретач Фелисите де Ламене. Први број часописа који се појавио 16.10.1830. изашао је под мотом „Бог и слобода“. Заступао је, између осталог, слободу савести, учења, окупљања, штампе и одвајање Цркве и државе. Као католички верник и свештеник, Ламене је сматрао да директна веза Цркве и државе више штети Цркви, да је тиме излаже политичким притисцима и зависности од власти и да због тога губи изворни жар и снагу деловања међу верницима.

Без обзира на његову накнадну еволуцију и каснији потпуни разлаз са Црквом 1834. када је Гргур XVI енцикликом „Singulari

5 Ова енциклика чини синтезу традиције хришћанске ауторитарне мисли деветнаестог века. Она је, између осталог, дала Де Местра, Бонала и Доносо Кортеза који се залагао за диктатуру као једини начин очувања хришћанске суштине западних друштава. Такође, значајан је допринос православља овој важној доктрини и пракси, који су дали Достојевски, Леонтјев и Победоносцев.

⁶ В. Милан Ситарски, 2009.

nos“ осудио његову књигу „Paroles d’un Croyant“, Ламеново залагање за прихватање демократије као нужног оквира деловања Цркве у новим условима оставило је дубок траг међу делом верника и посебно црквене интелигенције у Европи.

Пут до прихватања демократије био је међутим још увек неизван. Након негодовања великог броја световних владара због тврдих конзервативних ставова изложених у „Попису грешака“, Римокатоличка Црква се ускоро нашла пред још једним великим искушењем. Непосредно по окончању рата са Француском и стварања немачког царства, канцелар Бизмарк се окренуо унутрашњој унификацији нове државе. Испоставило се да је католичко становништво нове државе, које је често било лојалније Ватикану него Берлину, уочено као највећи проблем за успостављање новог поретка, односно за формирање нове нације. Већ 1871. Бизмарк је доносећи низ законских и политичких мера покренуо кампању која ће у историји остати упамћена као Kulturkampf („културни рат“).⁷

Канцелар је током овог периода уживао подршку пруских национал-либерала. Рат је стога имао неколико димензија: покушај дисциплиновања немачких католика и насилно изнуђивање њихове лојалности према новој држави те одвајање од утицаја Аустро-Угарске као традиционалне заштитнице католика, затим идеолошку борбу за секуларизацију државе, која је нпр. укључивала законско прописивање обавезности грађанског брака, као и наводну

⁷ В. Abrams, 2006, стр. 29. Корнвел, 2000, стр. 185.

политичко-економску борбу за модернизацију државе будући да је већина католика живела у руралним подручјима, и директно политичку димензију као борбу против Партије центра, уз образложење да су деноминационе партије неприхватљиве.

Католици који су чинили око 40% становништва одговорили су изванредном одлучношћу, истрајношћу и врхунском организацијом. Држава се суочила са раширеном грађанском непослушношћу и бројним облицима ненасилног отпора и опструкције. Можда најважније наслеђе ове седмогодишње борбе за католике је било даље развијање, ширење и учвршћивање великог броја католичких удружења, спортских друштава, друштава за самопомоћ, католичких синдиката, хоби група итд. Као резултат ове јаке солидарности и теренског повезивања, које је некада претило да пређе и у оружану побуну, Партија центра је брзо дуплирала број гласова, а до деведесетих је већ окупљала око 80% католичких гласова.

Знатну подршку дао је и Ватикан. Папа Пије IX објавио је енциклику „Etsi multa“ (1873), у којој је осудио нападе на Цркву до којих је долазило у Италији, Швајцарској и посебно Немачкој.⁸

Већ 1878. било је јасно да је кампања пропала и да је Бизмарк доживео први велики пораз. Изразито секуларни пруски министар Фалк, иницијатор великог броја антикатоличких закона, поднео је оставку, а Бизмарк је био принуђен да раскине савез са либерали-

⁸ В. <http://www.ewtn.com/library/ENCYC/P9ETSIMU.HTM>

ма и уђе у коалицију са ојачаном Партијом центра. У периоду 1879-1882 већина претходних законских мера била је укинута.

С друге стране, сматра се да је отопљавању односа допринела и смена на трону св. Петра исте те године. Пија IX који је са годинама постајао све затворенији, тврђи и конфликтно настројен према противницима, заменио је Лав XIII који је показао много више слуха за дипломатију и за прилагођавање европском мејн-стриму. Не случајно, управо је његов понтификат обележен рађањем идеје о хришћанској демократији.

Да би се дотле дошло много је допринео немачки бискуп из Мајнца Вилхелм фон Кетелер. Он је по Јанцу најважнији католички друштвени мислилац деветнаестог века и човек који је одлучујуће допринео да се формира католичка социо-економска доктрина трећег пута, из које су настали и англо-амерички дистрибутизам и немачка социјално-тржишна привреда. Кетелер је први међу католицима озбиљно почео да се бави програмима и идејама својих социјалистичких противника. Још 1848. године када је комунистички „Манифест“ тек објављен и када марксизам још увек није имао практичну снагу, Кетелер је држао предавања и проповеди против ове доктрине. Након тога је пажљиво изучавао идеје либерала Шулце Делича, као и вође немачке социјалдемократије Ласала. Тако је 1864. објавио своју важну књигу „Радничко питање и

хришћанство“,⁹ у којој су постављене основе за решавање радничког питања на хришћанским основама.

Кетелер је увидео да убрзани капиталистички развој и пресељавање велике масе из села у градове уз њихову пратећу пауперизацију представља највећи друштвени проблем тог времена и одао је признање марксистима за његово уочавање. Он је испољио страх да ће такво осиромашење радника направити од њих праве очајнике који неће имати други избор осим да подигну револуцију и да се упусте у класне сукобе какви су потресали још стари свет. Либерале и капиталисте оптуживао је да немају слух за ту проблематику игноришући не само хришћанске налоге већ и трендове који дугорочно угрожавају њих саме. Марксисте и друге социјалисте, с друге стране, оптужио је да нуде решења која ће ствари учинити још горим. Посебно је критиковао идеју о подржављењу средстава за производњу, као и сваку административну централизацију коју су они предлагали. Решења која је он видео лежала су у наслеђу хришћанске социјалне доктрине: хришћанска кооперативна удружења произвођача и непринудна помоћ, и редистрибуција заснована на хришћанском милосрђу и друштвеној одговорности виших класа.

Социјално питање се поставило као најважније политичко а тиме и духовно питање тог времена. Кетелер је јасно увидео да економски услови, екстремно осиромашење и бахатост и неодго-

⁹ Wilhelm von Ketteler, *Die Arbeiterfrage und das Christenthum*, Mainz, 1864.

ворност богатих класа, огромно мноштво обичног света, некада побожне пастве, гурају у руке социјалиста. Као једино решење за спас ових људи видео је излазак Цркве из повлашћеног, затвореног положаја и борбу за душе и животе ових људи. Осим несумњивог хришћанског подстицаја бриге за децу Божју, не сме се занемарити ни политички моменат одбране људи од социјализма и сузбијање његовог штетног утицаја. Да би то било могуће, Црква је морала да смисли и одговарајућу доктрину, али и да прихвати реалност демократског уставно-правног оквира у којем се трудила да понуди што боља решења и да нађе што боље место за своју паству.

Свој допринос овом развоју дала је и Италија. Модерна италијанска држава формирана је као изразито лаичка, у директном сукобу са папама, што се посебно огледало у статусу Рима. Верници, свештенство и католички интелектуалци почели су у последњим деценијама деветнаестог века да се организују и да формирају читав низ сопствених организација, од хришћанских синдиката до културних и спортских друштава. Тако је на прелазу векова настао Католички политички покрет. Најзначајније име у овој традицији је Ђузепе Тониоло, економиста и социолог.¹⁰ Он је још 1897. у једном свом трактату употребио и објаснио име *хришћанска демократија*, дакле четири године пре него што га је Лав XIII озваничио у енциклики „*Graves de communi re*“. Објавио је и значајан

¹⁰ <http://cronologia.leonardo.it/storia/biografie/toniolo.htm> Најзначајније дело му је *Trattato di Economia Sociale* („Трактат о социјалној економији“), објављен 1908.г.

трактат под тим именом 1900, а његова тадашња размишљања изазвала су велики одзив међу католичким интелектуалцима и црквеним великодостојницима у многим европским земљама. Друго значајно име овог покрета је Ромоло Мури, а уз њих је сазревао и Луиђи Стурцо који је још 1905. имао идеје о прављењу партије. Због противљења клера, ову идеју је остварио тек 1919. када настаје Народна партија као католичка партија у Италији.

У новијим истраживањима¹¹ полако се, међутим, открива значај једне групе језуита која је још 1850. покренула читав низ питања која ће обележити традицију друштвеног католицизма у деветнаестом веку. Реч је о тројници значајних католичких интелектуалаца који су и основали језуитски часопис „Civiltà Cattolica“ (ћивилта католика). У питању су Карло Марија Курчи, Луиђи Тапарели и Матео Либераторе. Ова три мислиоца су значајно допринели оживљавању томизма и његовом прилагођавању модерним друштвеним и економским захтевима. Између осталог, они су почели да развијају и идеју персонализма и да стварају основе католичке социјално-економске теорије која би избегавала либералистички материјализам и социјалистички колективизам. Не случајно, Либераторе, који је био изванредан познавалац и неотомизма (званично промовисаног за време понтификата Лава XIII) и савремене економске теорије,¹² изабран је за писца првог нацрта енциклике.

¹¹ В. Misner, 1991.

¹² Чак је и објавио своје *Принципе политичке економије*.

Као резултат свих ових збивања у католичком свету, 1891. године је Лав XIII објавио енциклику „*Rerum Novarum*“ („нове ствари“) која представља преломни тренутак за отварање римокатоличке традиције према идеји демократије и друштвеног плурализма, односно за почетак онога што је папа Јован XXIII назвао *aggiornamento* (осавремењивање или прилагођавање савременим трендовима). Ова енциклика је синтеза претходног развоја и суштински је усмерена на питање положаја радника у савременом свету. Њен поднаслов гласи „О капиталу и раду“. Овде, нажалост, нема простора ни за елементарну анализу њених осамдесет пет параграфа у којима је покренут читав низ питања која ће пресудно утицати на збивања у наредном веку.¹³

Како примећује Пол Мизнер, Лав XIII је у то време усмеравао католике да прихватају демократске политичке режиме и да у њима налазе своје место. Највећи проблеми су се појавили у Француској где је Трећа република прокламовала пун лаицитет државе, односно потпуно одвајање Цркве и државе, против чега су се бунили и свештеници и паства. Папа је подстицао прихватање чак и такве државе и налажење адекватног друштвеног одговора у тим новим условима. Идеја је била да револуционарни дух (који је он у енциклици неумољиво везао за 1789, просветитељство и протестантску реформацију) сада треба оспоравати оруђем које је сам

¹³ За пуни текст в. http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_en.html. За добар приказ основних теза в. Милановић.

противник изабрао, дакле парламентарном демократијом и њој природјеним средствима деловања, организовања и борбе.¹⁴

За даљи живот ових идеја свакако треба размотрити и њене допуне у енцикликама „Quadragesimo Anno“ из 1931. и „Centesimus Annus“ из 1991. године.

* * *

Осим ове континенталне постојала је, наравно, и специфична англо-америчка традиција односа Цркве и државе. Њу је посебно у Америци од самог почетка карактерисала стриктна одвојеност Црква од државе. Хришћански дух организације, посвећеност Богу и други елементи религиозности били су присутни у уставу, Конгресу, јавном дискурсу политичких званичника; свештеници су могли да буду и политички актери итд., али је било јасно дефинисано непостојање званичне државне цркве. Становници САД никада нису заборавили да су прве колоније на истоку Америке направили управо припадници разних протестантских секти које су због нетолеранције избегле из старог света. Стога им је најважније било да се обезбеди толеранција за различите облике исповедања хришћанства, а касније и других религија. Уставом прописане слободе исповедања вере дозвољавале су припадницима сваке деноминације да се у складу са тржишним принципима боре за своје вернике и за што бољи друштвени положај своје заје-

¹⁴ В. Misner, 1991.

днице. Либерална демократија као оквир постављен још доношењем устава, принудила је америчке хришћане да заправо врло рано почну са развијањем система вредности који би обухватио принципе тамошње „хришћанске демократије“.

Свему овоме суштински је помогла протестантска природа организације друштва и економије, која је есенцијално била заснована на снажном индивидуализму и на промоцији либералног капитализма. Католици који су посебно од средине деветнаестог века почели да се досељавају у већем броју, имали су много више проблема да се привикну на такав систем организације. Много већа друштвена и посебно тржишна динамика гонила их је да се у суштини брзо прилагођавају протестантском систему организације, који Америку и данас обележава.¹⁵

Кључна ствар у демохришћанском учењу јесте спој хришћанске традиције са свим елементима морала, патријархалности, привржености породици, локалној заједници, радној организацији и Цркви с једне стране, и елементима државе – социјалним старањем и солидарношћу с друге. Ови други елементи основна су *differentia specifica* демохришћана по којој се разликују од англосаксонске конзервативне традиције: ови никада нису до краја афирмисали слободно тржиште и никада нису економију видели

¹⁵ Нпр. много већа социјална мобилност, спремност на сталну промену места становања у зависности од посла. У Европи је традиционално та мобилност чак и унутар самих држава много мања, између осталог и зато што је за католике органски принцип везаности за своје место, породицу, парохију и заједницу традиционално био пресудан.

као сферу која макар и нормативно треба да буде одвојена од политике и друштва. Следећи томистичку традицију они су привреду увек видели као део укупног живота друштва, који мора да остане у служби других вредносних и моралних циљева. По овоме су често били ближи социјалистима него англо-конзервативцима,¹⁶ и није случајно то што се развој католичке социјалне доктрине, из које је рођена хришћанска демократија, одвија током друге половине деветнаестог века у оштрој опозицији са индивидуалистичким либералним капитализмом протестантског типа.

У основи ове разлике лежи различита метафизичка и социјална концепција човека у католичанству и у протестантизму који је доминантан у англосаксонским земљама. Протестанти су промовисали идеју о директној вези појединца са Богом, што се у економској сфери преточило у снажан индивидуализам и безрезервно подстицање предузетништва и личне одговорности за своју срећу и своје стање. У католицизму је однос с Богом увек посредован Црквом, односно заједницом. Из ове перспективе уследило је и дефинисање осталих друштвених и економских институција у којима се појединац налази. За разлику од протестантског света, овде примат има увек заједница и сплет односа којима је индивидуа посредована, односно у које је уклопљена.

¹⁶ Историја хришћанског социјализма је веома богата. Поменимо само посебну традицију *теологије ослобођења* у Латинској Америци, где је Црква традиционално била ближа левим покретима и сиромашнима него владајућој елити.

Англосаксонски свет је међутим преко својих католика дао значајан допринос овој хришћанско-демократској традицији у виду такозваног *дистрибутистичког* покрета. Фундаментално везан за социо-економске принципе енциклике „*Rerum Novarum*“, овај интелектуални покрет настао је почетком прошлог века у Енглеској и развијао се све до Првог светског рата. Његови главни носиоци су писац и публициста Честертон и врло утицајни теоретичар и новинар француског порекла Хилер Белок. Основе покрета су сажете у Белоковој књизи „*Servile State*“.¹⁷

Можда је најбољи кратак опис дистрибутизма дао Честертон, постављајући своју филозофију насупрот фордизму, односно изјави Хенри Форда према којој је већина људи неспособна за било шта друго сем за механичко понављање и покоравање. Дистрибутисти су се управо залагали за схватање према коме је свака особа (персона) вредна борбе за спасење и способна да ствара. Њихова економска визија друштва је радикално супротстављање монопољу великих трустова Форда, Рокфелера, Моргана и других. Они спадају међу најозбиљније заговорнике породично засноване економије.¹⁸ Ово је интелектуална традиција која заслужује озбиљно изучавање, посебно у временима дивљања глобалног капитализма, Вол стрита, инвестиционих фондова са којима нимало случајно иде и демографски крах западног света.

¹⁷ В. Belloc, 1977 и Zwick, M. and L, 1999.

¹⁸ В. Carlson, 2007, прво поглавље, стр. 1-34.

* * *

Објављивање РН енциклике представљало је међутим тек први корак у формалном развоју идеје хришћанске демократије, у чијем центру је дакле била борба за душе обичног света, већине становништва. До чувеног божићног говора Пија XII 1945. године којим је, иако доста невољно, ипак званично подржана идеја хришћанске демократије и исказана подршка италијанској партији са тим именом, проћи ће још више од пет деценија у којима је Католичка Црква лавирала између подршке ауторитарним режимима и подршке хришћанској демократији, при чему је подршка првом систему била далеко уочљивија и значајнија. Ово треба укратко објаснити.

Постоје два основна разлога због којих Католичка Црква није у потпуности прихватила демократију и демократску борбу као начин за ширење свог утицаја све до 1945. Први је повезан са суштински ауторитарном традицијом коју је сама баштинила и према којој се сматрало да се највећи утицај остварује у ауторитарној недемократској држави у директном договору са ауторитарним владарем. Ако се баци поглед посебно на период између два светска рата, лако се уочава да је сама (либерална) демократија дошла у озбиљну кризу и да је третирана као политички систем који је на издисају. То је само ојачало недемократске трендове унутар саме Цркве. Осим тога, у највећем броју европских земаља на власти су били ауторитарни или чак тоталитарни режими. Није занемарљив ни људски фактор. Већ након смрти Лава XIII уследила је серија папа који су према демократији показивали мање наклоности. Још пре Првог светског рата велику улогу је почео да игра Еуђенио

Пачели, каснији контроверзни папа Пије XII који је био изразито недемократски оријентисан. Он је између осталог директно радио на изради новог Канонског кодекса који је 1917. изразито ојачао ултрамонтанизам и централизам, претварајући Католичку Цркву у строго хијерархијски организовану војску. Касније је као државни секретар водио преговоре о потписивању Латеранских споразума са Мусолинијем 1929. и конкордата са Хитлером 1933. године.

Папе иначе нису биле претерано склоне давању подршке стварању католичких политичких партија, иако су оне по природи биле везане за Ватикан. Међутим, као део ова два споразума, Ватикан је пристао да нареди укидање политичког католицизма, односно католичких партија у Италији (Народна) и Немачкој (Партија центра), а да заузврат осигура друштвени католицизам и друге привилегије за католике у образовању, положају свештеника итд.

Други значајан фактор јесте међународно окружење које је од 1917. радикално измењено појавом комунизма и његовом победом у Совјетском савезу. Ако се сетимо да је и један класичан либерал попут Мизеса 1922. сматрао да само фашизам може спасити Европу од комунизма, онда постаје схватљиво колики је страх комунизам произвео у Католичкој Цркви и колико је тек код њих било јако схватање да само ауторитарна сила, а никако опадајућа демократија, може сачувати католичке земље (од којих је у неким попут Италије комунистички покрет био веома распрострањен) и католике од комунистичке претње. Шпанија у којој су комунистички републиканци по доласку на власт почели и физички да ликвидирају свештенике, радикално је забринула клер и

Курију, водећи их ка пуној подршци Франкове фашистичке диктатуре. Осим њега, велику подршку је имао и португалски фашиста Салазар, а Дуче је и поред дозе неповерења сагледаван као савезник у борби против комунизма.

Постоје међутим и елементи који надилазе ово објашњење, а то су крајње контроверзни односи са Хитлером и максимална подршка Павелићевом усташком режиму у НДХ. У овим случајевима фашистички режими су перципирани као инструмент за борбу са православљем, за прозелитизам, насилно покрштавање па чак и физичку елиминацију православаца, у којој су у НДХ директно учествовала и свештена лица. Пије XII је у првој аудијенцији Павелића изрекао чувене речи о Хрватској као предстражи хришћанства, јасно дефинишући српске православне хришћане као неку врсту пагана са којима је, очигледно, дозвољено радити све. Такође је познато да је Црква покушала да под заштитом Хитлеровог напредовања у СССР тајно покрштава православце на окупираним територијама. Цео подухват је пропао јер је сам Хитлер био против тога и наредио је стрељање свештеника који би били ухваћени у том послу.¹⁹

Звог свега реченог тек су слом фашистичких режима у централној Европи, америчка окупација западне Европе и Стаљиново освајање источне Европе (укључујући и низ католичких земаља) довели дотле да Католичка Црква коначно прихвати демократију као политички систем, као и формирање јаким католичких односно

¹⁹ В. Корнвел, 2000, стр. 250 и даље.

демохришћанских политичких партија. У свега неколико година настале су и власт освојиле Хришћанско-демократска унија у Немачкој и Хришћанска демократија у Италији, као и низ других партија сличне оријентације у Аустрији, Белгији, Холандији, скандинавским земљама итд. Ове партије су углавном биле на власти у периоду 1945–1990, и донеле су Европи један дуг период мира, стабилности и изванредног технолошког и привредног развоја. Осим тога, оне су (генерација Шумана, Монеа, Аденауера, Ерхарта, Де Гасперија) фундаментално утицале на стварање Европске економске заједнице, а затим и Европске уније.²⁰ Но то је период који захтева посебну обраду.

* * *

На крају је потребно укратко изложити основне принципе који одређују традицију хришћанске демократије, како је она овде изнета. Ту најпре спада идеја *персонализма* коју су најснажније развили Емануел Муније и Жак Маритен, двојица значајних неомистичких мислилаца. Персонализам тврди да су само особе, персоне, стварне у онтолошком смислу, да само особе имају вредност и да само особе имају слободну вољу. Персонализам као идеја о интегралној особи утемељеној у хришћанској вери и мрежи

²⁰ Подсетимо се да су ствари формално кренуле са Шумановом декларацијом 1950. Роберт Шуман, тадашњи министар иностраних послова Француске, био је и значајан католички интелектуалац. Веома је симболички значајно то што се налази у процесу беатификовања код Католичке Цркве.

институција, настао је насупрот либералној економској идеји индивидуализма, посебно у њеним позитивистичким и натуралистичким облицима као што је Спенсерова теорија.

Други принцип је *супсидијарност*. Ова идеја, која је данас најпознатија из теорије и праксе ЕУ, потиче из католичког социјалног учења и први пут је јасно формулисана у енциклици „*Regum Novarum*“. Она је настала као покушај да се нађе средњи пут између *laissez-faire* индивидуализма и тоталитаризма. Овај принцип тврди да сваки посао треба да буде обављан на што је могуће нижем и базичнијем нивоу компетенција. Дакле, да највећи број ствари треба да буде решаван у породици, локалној верској заједници, локалној политичкој заједници, затим региону, па тек онда на нивоу централне власти. Овај принцип постоји у Десетом амандману Устава САД, интегрисан је као основа Европске повеље о локалној самоуправи из 1985, као и у Мастрихтски уговор из 1992. којим је створена ЕУ. Такође представља и један од основних принципа Уговора о европском уставу.

Следећи принцип стоји у уској вези с претходним и то је афирмација *посредничких институција* и локалне самоуправе. Друштвене институције попут породице, Цркве, добротворних удружења, спортских клубова, хришћанских синдиката, певачких друштава и сл. чине темеље сваке уређене и просперитетне заједнице. То су разна друштва за самопомоћ и за самоуправну организацију, у којима се појединци и породице удружују око заједничког циља, свеједно да ли је то зарада, помоћ, хоби или интелектуални подухвати. (Папе су у својим енцикликама веома дуго подстицале рад удружења малих произвођача, занатлија или

пољопривредника, налик на средњовековне гилде, као идеалан облик хришћански прихватљивог привређивања.)

Ова друштва су важна зато што се у њима човек социјализује, учи хришћанским и општим моралним врлинама и коначно, зато што се учи следећем принципу, а то је *солидарност*. Демохришћани су оштри противници атомизације савременог човека јер сматрају да се тиме крше основни хришћански принципи и да се тако човек најлакше препушта тоталитарним импулсима и покретима. Нити он сме да буде остављен сâм, нити се људи смеју учити да је сваки човек себи довољан. Ова перцепција друштвене солидарности као темеља заједнице потиче од Аристотела и Томе Аквинског. Тек у таквој сложеној и разним удружењима посредованој заједници може се, уместо индивидуалистичког, развити „интегрални хуманизам”, како га је Маритен називао. Овај интегрални хуманизам човека укореењује у вери, Богу и заједници дајући му темеље, оквире и циљеве за развој својих појединачних талената и способности.

Маритен је развио и идеју *кооперације*, која је хришћанима била неопходна у условима плурализованих друштава 20. века. Уместо ранијег нетолерантног и фундаменталистичког начела односа према другим заједницама, демохришћани су прихватили идеју кооперације с припадницима других вера, па чак и атеистима, уколико је то услов за опстанак заједнице. Модел односа Цркве и државе који је нпр. изванредно развијен у Немачкој, а који је прихваћен и у српском закону из 2006, јесте кооперативна одвојеност.

Коначно, ту је и никад напуштена идеја о *јединству хришћанског света* насупротив савременим супротстављеним националним државама. Разумљиво, тек после Другог светског рата се отворила могућност за пуну реafirмацију овог принципа, што је остварено пројектом ЕЕЗ, односно Европске уније. Не случајно, идеја ЕУ је као што смо видели, дошла, створена и очувана управо захваљујући демохришћанским круговима.

Иако се овај рад ограничава на развој хришћанске демократије до 1950, неопходно је макар укратко назначити идеју социјално-тржишне привреде која се у другој половини двадесетог века искристалисала као економска идеологија хришћанске демократије. Њени корени су успостављени још у другој половини деветнаестог века док су католички интелектуалци тражили решење које би избегло екстреме економског либерализма и социјалистичког колективизма. После слома корпоративизма и нацистичке тоталне ратне привреде, Католичка Црква је подржала социјално одговорну тржишну привреду каква је изграђена у другој половини века. Ова интелектуална и практична традиција најснажније је изграђена у Немачкој у виду такозваног *ордолиберализма*. Сам термин социјално-тржишна привреда сковао је један од најзначајнијих представника овог правца Алфред Милер-Армак (саветник Лудвика Ерхарта). Осим његових, треба истражити и радове Валтера Ојкена, Вилхелма Репкеа, Александра Ристова, па и самог Ерхарта.

У свом познијем развоју хришћанско-демократски поглед на свет је развијан за све класе и све слојеве становништва (нпр. посебна учења о правима и обавезама жена, или посебна етика за

менаџере и пословне људе итд.) Све те конкретне разраде дају комплетну слику ове идеологије и традиције.

Ако се схвати да је златно доба ХД био период борбе са комунизмом, на крају је потребно пратити њену трансформацију после пада Берлинског зида. Ваља испитати како су на нови економски поредак одговориле партије које су и даље на власти попут ЦДУ, али и истражити зашто су у неким земљама, као што је Италија, ХД партије нестале и шта се са том традицијом данас догађа. Све то, да би се истражило шта је то што ХД као систем вредности нуди Европи и свету у наредном веку.

Завршно питање за нас који долазимо из православног света²¹ јесте размишљање о томе шта ХД може да понуди нашем друштву и у којој је мери тај систем вредности могуће овде имплементирати, како због различите догматске традиције, тако и због околности у савременом свету. Није лоше почети од заједничких тачака у догматици (нпр. код оца Јустина Поповића постоји врло разрађен поглед на људску особу, који одговара идеји персонализма), као и од лоцирања савремених друштвених проблема на које би се могла применити демохришћанска решења.

²¹ Помбени се у свом прегледном тексту ограђује речима да се не бави православним светом и нуди своје објашњење за то. В. Pombeni, 2006, стр. 122.

Abstract:

*In this article the author describes the phenomenon of Christian democracy (CD). He presents a short history of the relationship between the church and the state in the West, and describes the process which produced two possible responses of the Roman Catholic Church to challenges posed by the modern world: the one demonstrated in encyclical entitled *Syllabus Errorum*, which insisted on conflict with democracy, and the second offered by *Rerum Novarum*, which initiated formal development of CD. Having described the ideas promoted by some predecessors, the author describes dilemmas within the church which forced it to vacillate between authoritarianism and democracy until 1945. Finally, the author presents basic principles of this *Weltanschauung* and explains its economic model of social-market economy.*

Key words: *Christian democracy, Roman Catholic Church, Rerum Novarum, personalism, social-market economy.*

Литература:

1. Abrams, L., *Bismarck and the German Empire, 1871-1918*, Routledge, 2006.
2. Belloc, H., *The Servile State*, Liberty Fund, Indianapolis, 1977.
3. Carlson, A., *Third Ways*, y: Intercollegiate Studies Institute, 2007.
4. De Gasperi, A., *I Tempi e gli uomini che prepararono Rerum Novarum*, y: Vita e Pensiero, Milan, 1984.

5. Durand, J. D., *L'Europe de la Democratie Chretienne*, Edition Complexe, Paris, 1995.
6. Janz, D., *World Christianity and Marxism*, Oxford University Press, 1998.
7. Ђурковић, М., *Конзервативизам и конзервативне странке*, Службени гласник, Београд, 2007.
8. Kaiser, W. / Wohnout, H., (ур.), *Political Catholicism in Interwar Europe*, Routledge, London, New York, 2004.
9. Kisindžer, H., *Obnovljeni svijet*, Nakladni zavod matice Hrvatske, Zagreb, 1976.
10. Корнвел, Џ., *Хитлеров папа*, Службени лист СРЈ, Београд, 2000.
11. Misner, P., „Predecessors of Regum Novarum within Catholicism“, у: *Review of Social Economy*, vol. 49/4, 1991, стр. 444-464.
12. Милановић, Д., „Regum Novarum“ – почетак учења о социјалној правди,
<http://www.hriscanskedemokrate.org/tekstovi/post/title/rerum-novarum-pocetak-ucenja-o-socijalnoj-pravdi> (10. 06. 2009.).
13. О' Саливен, Н., *Конзервативизам, Укронија и Центар за конзервативне студије*, Београд, 2008.
14. Pombeni, P., „Ideologija kršćanske demokracije“, Michael Freeden (ур.), у: *Političke ideologije – novi prikaz*, Algoritam, Zagreb, 2006.
15. Ситарски, М., „Претеча и весник модерне хришћанске демократије – кратак осврт на живот и дело Шарла Монталамбера“, у: Јелена Јабланов Максимовић и Андријана Крстић, (ур.), *Црква у плуралистичком друштву*, Фондација Конрад Аденауер, Хришћански културни центар, Београд, 2009.
16. Хасе Р. / Шнајдер Х. / Вајгелт К., (ур.), *Лексикон социјално-тржишне привреде*, Фондација Конрад Аденауер, Београд, 2005.

17. Zwick, M. and L., "Roots of the Catholic Worker Movement: Distributism: Ownership of the Means of Production and Alternative to the Brutal Global Market", у: Houston Catholic Worker, Sept.-Oct, <http://www.cjd.org/paper/roots/rdistrib.html>

Александар Трудић

Протестантски теолошки факултет
у Новом Саду
bukovski85ns@gmail.com

КОМПАРАЦИЈА: АНАРХИЗАМ И ХРИШЋАНСКА ДЕМОКРАТИЈА

COMPARISON: ANARCHISM AND CHRISTIAN DEMOCRACY

Резиме:

У овом раду ће бити кратко приказане две политичке струје, два политичка система вредности. Колико год се трудили, ипак морамо рећи да су све политичке опције и системи вредности идеални типови и они као такви, у апсолутном, „чистом“ облику, не постоје у друштвеној стварности. Зависе од друштвеног контекста, историје и културе једне државе. Приликом приказивања и анализе биће дат и критички осврт, онако како наука треба и мора да делује у складу са својим принципима. Биће наглашени и дефинисани посебни термини који се тичу и једних и других, с тим да ће се ићи од општих ка посебним који карактеришу програме и акције сваке од њих. Занимљиво је, пак, да социологија политике и политичка теологија до сада нису биле директно суочаване у смислу интердисциплинарности и разлике у

предмету проучавања. О анархизму постоји обимна литература код нас (Стрпих, Секел, Гуерин), док је хришћанска демократија (Јохан Кристијан Кеке) више запостављена у политиколошком смислу или је просто аутору та литература недоступна. На крају, сумирањем свега наведеног, долазимо до закључака шта је то што им је заједничко а шта веома различито, до краја непомирљиво, уз коришћену литературу. Циљ рада јесте позив политиколо/-зима,-шкињама, социоло/-зима,-шкињама политике и политичким теоло/-зима,-шкињама да више раде на изучавању овакве или сличних тема, због проширивања научног политиколошког корпуса и развоја истине у друштвеним наукама.

Кључне речи: *анархизам, хришћанска демократија, политичка теологија, социологија политике.*

Увод:

Са досадашњим сазнањима из области социологије политике идеологија и политика немају јединствене дефиниције које би обухватале све појаве и појмове, а тицале би се друштвене сфере активног делања појединаца и појединки. Али то није разлог да не понудимо бар неке од њих, с тим да водимо рачуна да свака дефиниција има своје недостатке, па ћемо развојем политичке теологије и социологије политике развити и дефиниције којима ћемо оперисати и обухватити све што је неопходно за истраживања. Друштво

јесте комплексно, али није неухватљиво. Не смемо да заборавимо да су Макс Вебер и Емил Диркем дали највећи допринос социолошкој методолошкој „апаратури“ попут идеалних типова и друштвених чињеница.¹ Идеални типови су аналитичке мисаоне конструкције које социолози користе у дефинисању друштвених појава, али оне тако дефинисане не постоје у „чистом“ облику у друштвеној стварности, због константне променљивости. Људи су ти који ту стварност мењају у складу са својим потребама и интересима. Друштвене чињенице су објективно дате материјалне и нематеријалне ствари којима можемо емпиријски опазити друштвене појаве. Иако се нећемо толико бавити друштвеним чињеницама, оно што је важно за политикологију у овом случају јесте корисност програма и статута у истраживању политичких странака. То су друштвене чињенице којима се морамо бавити и које морамо проучавати на методолошки и теоријски начин, ако желимо да објективно, прецизно и концизно одредимо важан и занимљив предмет проучавања неке појаве. Оно што може бити проблем, јесте проучавање вредности које су део политичког спектра и странака као њихових носиоца. Социологија, теологија и политикологија (уз помоћ психологије политике) тада морају поштовати вредносно-неутралан приступ и став, јер ћемо, у супротном, бити склони научном редукционизму и нећемо дати објективан одговор на питања: ко смо, шта смо и куда идемо? Вредности садрже у себи когнитивне, конативне и емоционалне

¹ Детаљније о одредницама „идеални типови“ и „друштвене чињенице“ у: (ур.) Мимица, Аљоша / Богдановић, Марија, „Социолошки речник“, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2007.

компоненте које у том случају истражујемо и тражимо узрок за последице које настају у вези са политиком и политичким странкама у једном или више друштава.

Постоје и многи други индикатори (мерљивости) феноменологије политике. Неке ћемо овде споменути. За анархизам су ухватљиви у изворима попут књига, летака, плаката, публикација и електронских страница, јер за анархизам је карактеристично да анархистичке групе немају сталну, чврсту формалну структуру (а видећемо касније и зашто) и програм, већ се идеје пласирају индивидуално или консензусно путем већ споменутих медија. Хришћанска демократија је већ друга прича, у смислу свог већ готовог програма у странкама демохришћанске и хришћанско-демократске провинијенције. Оно што мора да се напомене јесте да и анархизам и хришћанска демократија имају своје „верзије“ у различитим друштвима и државама, а овде ће бити речи уопштено о анархизму и о приказу хришћанске демократске странке у Немачкој и портала у Србији. Можда ће се неком чинити да се упоређују две супротности унутар политичког спектра, но задатак овог рада је да прикаже и ту опцију, односно (не)могућност компарације. Да би се обухватила светска историјска типологија и/или класификација са дескрипцијом свих странака ова два система идеја на свету, треба написати вишетомну интердисциплинарну студију за коју би требало бар десет година рада, а да не говоримо о средствима и људској снази која би ту студију урадила квалитативно (квалитетно) и квантитативно.

Идеологија, политика, политичке странке

Када је реч о идеологији, јасна су два њена значења: својеврсна првобитна наука о идејама и системима идеја, и сами системи идеја за које се залажу различите политичке опције. Политички спектар је вишедимензионалан, контекстуализиран идеални типски апарат идеолошко-политичке усмерености, тзв. оријентациони модел политичких вредности, стремљења и ставова. Употребљивост политичког спектра је корисна када се проучавају политичке странке и њихови програми. Антропологија политике је усмерила фокус на човеково позиционирање унутар спектра говорећи специфично о позицији „ми“ и „они“. Заступање једне дате позиције зарад личних или групних интереса мана је свих политичких партија, било да је реч о једнопартијском, двопартијском или вишепартијском систему. Социолог Милан Трипковић је посебно нагласио ту негативну карактеристику политичких странака као облик политичког груписања људи, али такође је нагласио и позитивну страну политичких странака као развоја демократичности.² Још једна њихова позитивна карактеристика је и уравнотежавање релативне стабилности унутар друштва, јер постоје и екстремни случајеви владавина и власти када друштво не прогресира већ стагнира или назадује, уколико потребе свих његових чланова нису испуњене те принуда потреба мањине доминира. Политика је нешто шира прича и обухвата цео свет. Деловање на власт и управљање државом и свим државним институцијама је динамичког типа,

² Исто, одредница „партија, политичка“.

без обзира на то што бирократија „окоштава“ све њене структуре. Људи као активни припадници свих друштвених структура чине да се политика не умртвљује и буде стално мењајућа сфера живота.

Данас и невладине организације и неформалне групе грађан/-а,-ки јавно заступају и лобирају за локалну заједницу. Локална заједница постаје политичка јединица у којој они могу заједно да раде на побољшању квалитета средине. Само што осећај за ту исту локалну заједницу није исти од друштва до друштва. Сједињене Америчке Државе су упечатљив пример где жене, мушкарци, старе и младе особе и деца раде заједнички на темама које су у њиховом интересу попут: заштита животне средине, локалне спортске или уметничке групе која треба да представља град на неком фестивалу или такмичењу, као и (ин)директан утицај на извршне органе власти да ухвате злочинца који је нарушио или нарушава сигурност и безбедност грађанки и грађана. Рад на подизању свести и сензибилисању људи је сталан задатак, али не и једини, невладиних организација, чинећи да политичке институције функционишу у правцу задовољавања потреба друштва.

Етимологија: анархизам и хришћанска демократија

Термин „анархија“ (грчки: *anarchos* „без владара/суверена“) први пут се помиње у Прудоновом спису „Што је власништво“ из 1848. године но, како Секел наводи, тек у Стирнеровој познатој књизи „Једини и његово власништво“ анархизам и његова теоријска утемељеност добијају на јачини целовитог система идеја (Секел, 1980:ХП). Анархизам и анархија нису исто, анархија озна-

чава тежњу ка безвлашћу у контексту доминирања једноумља и апсолутистичке владавине једног човека, једне стране/партије и њене ригидне формалности. Анархизам је философија друштва и систем идеја који се заснива на слободи, без државе која њу ограничава, и с тим у вези је непотребна и треба је одбацити. Зато данас постоји више облика анархизма, схваћених из различитих перспектива, који су у одређеним моментима покушавали да пруже решења „за и против“ ауторитета. То су индивидуалистички, колективистички и глобални анархизам са својим подтипovima: анархосиндикализмом, анархокомунизмом, анархокапитализмом, па све до анархофеминизма и „покрета покрета“.

Хришћанска демократија је идеологија која се темељи на хришћанским вредностима и вредностима савремене демократије. Демократија (грчки: demos „народ“, kratein „владати“) још од старе Грчке па до дан данас јесте концепт којем се тежи, о коме се писало (почевши од Аристотела, Монтескјеа, Мила, Самнера па до Хока) и који је можда и најчешће критикован, па се зато и каже да је, у ствари, најмање лош облик владавине. Иако су и социолози и раније говорили да је немогућ апсолутни облик демократије јер су за то неопходни идеални услови и средства, демократија, као владавина народа (или већине која има право гласа. У овоме лежи можда и највећа критика демократије, јер не омогућује мањем броју људи који су на маргини једног друштва, без личне карте, држављанства и осталих неопходних услова за живот, да имају право гласа и да на тај начин побољшају испуњавање основних егзистенцијалних потреба) и закона, остаје и даље актуелан концепт у већини програма политичких странака.

Хришћанство са утемељењем у миту о Христу, са концептом библијског тумачења и сталних интерпретација преко верских заједница и њихових лидера, има дугу традицију постојања и културе. Ако би се говорило о политичком аспекту хришћанства, морамо се вратити до корена племенских заједница, јер се религијски утицај могао опазити кроз ток историје човечанства на много начина. Сукоб између Римљана и хришћана је у периоду утемељења хришћанства најјаснији пример за то. Избегавајући говоре о политичком аспекту хришћанства многи теолози су се плашили политичке инструментализације и искривљавања већ постојећих хришћанских учења и симбола. Разлог за неке може бити мање или више оправдан, али систематизација такве егзегезе и херменеутике тек сада добија на значењу. Код нас, теолог Никола Кнежевић је начео причу о савременој политичкој теологији и односу политике и теологије.³ Имајући у виду бројност верских заједница постајемо свесни проблема о могућем дијалогу између њих. Оно што је још више интересантно јесте то да не постоји уопште дијалог, који не мора бити политичког типа, међу многим верским заједницама, како унутар хришћанства, тако и између хришћанства и нехришћанских религија. Приметан је глобални процес секуларизације и промене на религијској мапи света. Више се заиста не зна колико нових верских заједница настаје а колико их нестаје. Да ли неке старе преузимају нову форму или нове имају проблема при појављивању у неком граду или селу? На који начин присту-

³ В. значајан текст: Кнежевић, Никола, „Есеј о савременој политичкој теологији“, *Религија и толеранција*, VIII (13), 67-78, Центар за емпиријска истраживања религије, Нови Сад, 2010.

пити дијалогу између њих уколико им се структура и учења мењају? Колико се обраћења годишње догоди? Постоје још многи фактори који усложњавају проблем односа политике и религије: екуменизам, нови религијски покрети и магија. На решавању се мора поступно радити да би се стари проблеми ревитализовали а нови да покренули у теорији и пракси.

О анархизму

Кратак историјски осврт

Занимљива је чињеница да су и раније постојале идеје ослобођења од сваког вида власти и ауторитета, али се то није могло назвати анархизмом. Да би се говорило о претечама, мора се успоставити централни појам који је карактеристичан, без обзира на време или место борбе.

Када је човек постао свестан себе и свог односа у групама, моћ се, на латентан или манифестан начин, испољавала тамо где односи нису били регулисани у складу са заједничким потребама заједнице. Била она материјално богатство, статус или углед, моћ је чинила да се стварају хијерархизовани односи, тако да је то даље условило и развој институција. Ако ћемо следити и марксистичке и потоње психолошке теорије, приметимо да је сваки пут постојао и неки вид недостатка одговарајућих средстава и ствари за задовољавање свих потреба, док су развојем друштва и свих његових творевина стеге у виду условљености ипак постојале и биле карактеристика већине у будућности.

Критике усмерене према држави у Старој Грчкој су упућивали Зенон и стоици, где су стоици наглашавали индивидуу и њене доприносе у моралном смислу за сваки вид колективног уређења. Анархизам се јавља као одговор на супресију строгости формалне структуре и система уређења. Питање за све: да ли је могућ анархизам и у мањим друштвеним системима и да ли се сва противљења ауторитету власти могу назвати анархизмом? Анархизам се више везује за глобалну политику и друштво, док се у микросоциолошком изучавању такви облици побуне најрадије називају конфликтима. Али где је граница анархизма а где конфликта? Које су последице анархизма а које конфликта ако постоје њихове последице, као што постоји анархизам са конфликтом али и конфликт без анархизма? Овакав анархизам каквог га знамо и овде помињемо, као што смо већ навели, систем је идеја. Да ли тај систем идеја може да захвати само један део друштва, то јест цело друштво или и део институције? И држава је институција, глобална мрежа улога и положаја са трајношћу и својим последицама. Последица може бити рађање анархизма у историји друштвених система. Због државе и њених подинституција са својим правилима и нормама, рођен је идејно структурисан анархизам. До краја 18. века развијала су се тајна друштва због Цркве и њеног утицаја. Развијале су се и претече анархистичких група, са прохришћанским тежњама ка промени: браће и сестре слободног духа, либертини и клонпаши (Netlau, 2000). Народне и сељачке буне и револуције широм Европе биле су антиклерикалног и световног карактера које су тежиле за слободом и независношћу поједин/-ца,-ке од свега ограничавајућег. У данашње време циљ је исти, али се и методи и начини акције мењају у складу са свим друштвеним променама.

Теорије о анархизму: Стирнер, Прудон, Бакуњин и Кропоткин

По тумачењу Гуерина, Стирнер је у горе споменутој књизи изнео вид егоистичног учења, учење о нашем „ја“. Оно је хипостазирано у апстрактни и апсолутни ентитет по себи и његова су својства примерена тој апсолутној несводивости (Guerin, 1980:XII). „Ја“ се тим путем не може сводити на власништво ауторитета нити државе, већ је неутуђиво за сваког носиоца и не трпи супресију. Држава је насилна према „ја“ и најтежа казна за његово изворно слободно бивствовање (Исто, XII). Стирнерова концепција је врло слична Фројдовом схватању појмова „ид“ (Id), „его“ (Ego) и „суперего“ (Super Ego). Само што се овде не може јасно видети где тачно то „ја“ припада: да ли нагонском ид или личном его, па можемо рећи да Гуерин греша ако то учење назива егоистичним (или иди-стичним). Оно што је јасно јесте то да је једна од пројекција суперега држава која не треба да утиче на нас и наш лични развој као људских бића, посебно када је у питању слобода као највећа људска вредност.

Прудонов концепт анархије налазимо у критици власништва као највеће препреке за деловање људи као слободних и самосвојних бића. Власништво условљава појаву деспотизма једне државе која помоћу закона регулише власништво (Исто, XIII). У власништву и законима лежи неограничена моћ државе. Одсуством господара може се успоставити једнакост у једном друштву. „Програм“ Прудонове анархије гласи: „Никакве партије, никакве власти, апсолутна слобода човека и грађанина. То је, у три речи, наше друштвено и политичко уверење“ (Исто, XIII). Критика Прудону је

усмерена ка превеликом утопистичком схватању анархије као саморегулишућег процеса за условљавање једнакости и слободе људи. Сличну критику данас добијају постмодернистички политички и философски мислиоци, само што је њихова критика још и принцип „јурњаве пса за својим репом“. Негација дискурса, увођење деконструкције и равноправност су код појединих постмодернист/-а,-киња биле превише наглашаване са опасношћу превазилажења теорија равнотеже у једној мисли или полазишту, или чак у сталној тежњи за новим одговорима који већ постоје из ранијих промишљања.

Бакуњин још више систематизује анархизам као политичку теорију. Анархију је дефинисао помало биологистички као „природну тенденцију универзума, а федерација је сам поредак атома“ (Исто, XI). Против је и Божијег поретка: „Бога нема, а када би и постојао требало би га укинути“ (Исто, XI). Овом изјавом он је изједначавао Бога и државу али се може, у неку руку, разумети ова тенденција. Средњовековна превласт Цркве над државом изродила је последицу, рађање анархизма. Данас, када је утицај верских заједница опао, не би се могла применити Бакуњинова „рецептура“.

Код Бакуњина револуција и борба за ослобођење, усмерена на рушење државног поретка, одговори су за промене које треба да настану. Уколико организација и дисциплина за револуцију и после ње постану апсолутне, онда ће индивидуа трпети исто што и пре тога у држави против које се толико бори (Исто, XI). Наспрам неких тадашњих демократских тежњи других политичких струја, пут до ослобођења не сме бити политички јер „такав пут поново

доводи до стварања ауторитарног облика организације из којег потичу све недаће. Бакуњин је био против тога да радничка класа користи неке политичке шансе и могућности грађанског парламентарног система“ (Исто, XV). Бакуњин тврди да „је организована радничка класа велики део својих досад извојеваних победа изборила управо путем политичких притисака и импозантношћу своје политичке организације“ (Исто, XV). Како Гуерин даље наводи, Маркс и Енгелс су жестоко критиковали Бакуњина баш због ускраћивања политичке ангажованости пролетаријату и занемаривања капитала као једног од фактора савремених проблема експлоатисане класе (Исто, XV). Замерке Бакуњину гласе и недовољно познавање политичке економије и превелика емоционална инволвираност у теоретисању о анархизму.

Кропоткин је покушао дати научни оквир анархистичкој теорији. Секел, пишући о Кропоткину, наглашава две суштине његове теорије: нагон за узајамном помоћи који је идентичан са људском природом и чини услов за солидарност међу људима без државне принуде и ауторитета, и укидање поделе рада (Секел, 1982:16-18). „За Кропоткина, ауторитарне институције су средство ‘богате мањине’, а савремена држава само је још једна од таквих институција заснованих на нагону борбе.“ (Исто, 17) За разлику од Кропоткина, Бакуњин наводи и инстинкт тежње ка моћи, који је настао из оскудице, исто тако природан као и инстинкт слободе (Исто, 16).

Проблеми се јављају најчешће код тумачења идеја ових анархистичких теоретичара. На први поглед се чини да су им мисли јасне и чисте у излагању и критици државе, али може доћи до

нејасноћа у реинтерпретирању ставова. Узрок томе не морају бити само вредности тумача, контекст, превод или знање, већ може бити и стална промена анархизма као таквог, јер се друштво константно мења, посебно у последњих тридесет година. Развој технологије и технике за олакшавање људског рада и живота треба да услови и промене у идејама, не само код анархиста него и хришћанских демократа, само што се код ових других програм свакако мења, док код анархиста – баш зато што нису страначки и програмски константни и структурисани – може доћи до опасних херменеутичких грешака. Можда је време да анархизам, без обзира на своје суштинске вредности апсолутне слободе појединаца, укидања државе, закона и институција, нађе нов вид манифеста који ће изложити универзалне идеје које су у сваком случају исте или бар сличне, у зависности од анархистичке традиције.

Анархизам данас

У тескту Аца Попадића „Love and destroy: шта је ново у новој левици?“⁴ реч је о новим „покретима поретка“ који обележавају крај XX и почетак XXI века. Трансформација анархистичких покрета и стварање нових тенденција је појава која се јавља у складу са развојем глобалног светског друштва и стварања монополистичких институција и организација које, по њима, нарушава-

⁴ В. Попадић, Ацо, „Love and destroy: шта је ново у новој левици?“, у: (ур.) Младеновић, Ивица / Тимотијевић, Милена, „Слобода, једнакост и интернационализам: изазови и перспективе савремене левике у Србији“, стр. 291-345, Friedrich Ebert Stiftung, Београд, 2008.

ју природан поредак и стање ствари у свету. Покрети из 1968. године, анархистички покрети, феминизам и еколошки покрети посебно су допринели стварању „покрета покрета“. Нарушавање природе и међуљудских односа, са освртом на све већу сегрегацију светског становништва и поделе на сиромашне и богате, утиче на политике до којих се може допрети методама:

- директне акције
- карневалима
- социјалним форумима
- мобилизацијом људи (тзв. афинитетне групе)
- разноврсношћу тактика и
- консензусног одлучивања⁵.

Пре него што наведемо разлог због којег се ови покрети називају анархистичким, треба рећи да оно што још карактерише „покрете покрета“ јесте хоризонталан однос чланова покрета, с тим да свако може бити саслушан за сваки предлог јер нема појединачног доносиоца одлука већ се нагласак ставља на аутономију у смислу: „Аутономија стога значи могућност самосвојног одлучивања у процесу (најчешће консензусног) и достизања одлуке која је најбоља за дату групу“ (Попадић, у: ур. Младеновић, Тимо-

⁵ Исто, стр. 319-338.

тијевић, 2008:324). Пре саме приче о „покретима“, један од великих узора за мобилизацију и акцијско деловање су запатисти, за време ступања на снагу Северноамеричког споразума о слободној трговини у јануару 1994. године, када сиромашно мексичко сељачко становништво губи своје територије и слободе. Када аутор говори о њиховим вредностима, спомиње достојанство, истину и дијалог: „За њих истина, пре свега, значи бити веран (true) себи. Истина је достојанство, а достојанство нада“ (Исто, 2008:300). „Демократија, дијалог и разговор о заједничким проблемима кључни су принцип ‘заповедања повиновањем’ и на њима почива ‘јавни живот’ запатистичких заједница.“ (Исто, 301) Можда би неко помислио да су ове вредности сличне хришћанској демократији, али се морамо побринути да контекстуализирамо те вредности да не бисмо донели преурађене закључке. После ће бити изложен део текста немачких и српских хришћанских демократа, па ћемо видети да ли имамо право рећи да ли се њихове вредности уопште слажу, или не. Тврдити сто посто не можемо ни у једном ни у другом случају, али се можда могу додиривати у оном есенцијалном, људском смислу.

За крај, важно је навести да „...другим речима, уместо чекања на револуционарни армагедон, научно-теоријско откривење или пак свемоћну Организацију (партијску или синдикалну) која ће их одвести на Прави и Једини пут, савремен/-и,-е анархист/-и,-киње одбацују миленаристичку⁶ логику консеквенционализма и насуп-

⁶О миленаристичким покретима в. у: Хамилтон, Малком, „Социологија религије“, Слио, Београд, 2003.

рот томе живе директну акцију као прагматичан одговор на актуелне друштвене проблеме. Он/-и,-е сада, овде, непосредно и у складу са својим моћима интервенишу у односе моћи који их се директно тичу и, револуционишући своје свакодневне животе (Vaneigem), живе алтернативу, коју желе да виде“ (Исто, 341).

С обзиром да је овај текст један од првих који се баве „покретима покрета“ код нас, он садржи и специфичну терминологију која краси underground и mainstream покрете и струје. Уколико нисте део социолошке академске јавности или добро не познајете жаргон анархистичких група, овај текст вам неће помоћи да се добро снађете у информисању о данашњим анархистичким тенденцијама. Исто, о чему се терминолошки мора водити рачуна, важи за појам секташтва јер потиче из религијског литерарног, теолошког и научног корпуса који је превазиђен због негативне конотације коју собом носи у нашем друштву. Аутор се у том (појединачном) случају није држао принципа јасности, историчности и систематичности својих мисли. С времена на време он „скаче“ са једног временског догађаја на други, па се губи концизност временског следа, а делује набацано без обзира на то што покрива тематику главног наслова и поднаслова.

О хришћанској демократији

Кратко о политичкој теологији

Данашњи свет који је саткан од политике суочава се са последицама промена у свим сферама. Доминација неколико светских држава покреће процес глобализације и чини да се померају формалне и фиктивне границе међу људима. Религије такође нису

поштеђене. Фотографије члана племенске заједнице у Африци како разговара преко мобилног телефона или пије кока колу примери су тога како глобалне компаније „улазе на велика врата“ у аутохтона друштва. Свака религија се прилагођава томе или покушава да се од тога заштити, и почињу да се покрећу лавине питања унутар њих. Међутим, питање које је у овом тренутку можда најрелевантније гласи да ли верске заједнице и религије уопште имају међу собом дијалог? Прећутно избегавање дијалога је забрињавајуће и не одаје баш оптимистичну визију будућности у којој верске заједнице и њихови припадници/-и,-це на базичном нивоу комуницирања обитавају на истом простору. Екуменизам који се не схвата као облик надцркве већ као сусрети и прожимања верских заједница у циљу решавања заједничких проблема међу њима, јесте потенцијални одговор на проблем дијалога. Дијалог Цркве и државе, тамо где су оне одвојене, може такође представљати одлучујући фактор за иницијативу сусретања. Наравно, постоји још различитих питања у екуменизму која је неопходно покренути: да ли се атеисти питају за однос Цркве и државе? Где се налази граница деловања Цркве а где државе или обе? Какву улогу у свему томе имају магијска удружења и појединци? Како делују квантитативно доминирајуће религије у свом односу са малим верским заједницама? Да ли међународна права људских права могу да иду упоредо са научавањем Цркава? Политичка теологија је систематично хришћанско (са)знање о свим овим односима и уз то о утицају верника на клер и обрнуто, посебно у

времелима кризе и рата када се дотадашње доминирајуће вредности доводе „под знак питања“. Таубесова књига „Павлова политичка теологија“⁷ за сада представља један од најбољих примера систематског и оштрог критичког мишљења у политичкој теологији. У Србији, Зоран Милошевић објављује дело „Политика и теологија“ које говори о политичко-теолошкој парадигми Римокатоличке и Српске Православне Цркве у време југословенског и косовског питања и Милошевићеве власти.⁸

Питање политичке теологије у склопу службе Цркви разрадио је Јон Собрин (Jon Sobrin) у тексту објављеном у теолошком часопису „Concilium“ из фебруара 2010. године под називом „Темељ свих црквених служби: Служење сиромашнима и жртвама у свијету Сјевера и Југа“⁹. Он говори о неким могућностима савременог свештенства да врши адекватну службу у одређено време и на одређеном месту. Данашња клима је доста изазовна за свештенство, али је потребно да се оно прилагођава социо-економском и културном контексту друштва и заједнице службе. Уколико се покаже да долази до претераног богаћења као у ранијој пракси Цркве, служба може да буде осуђена на пропаст уколико не дође

⁷ Taubes, Jacob, „Павлова политичка теологија“, Ex Libris/Synopsis, Ријека, Сарајево, 2008.

⁸ Милошевић, Зоран, „Политика и теологија“, Градина/ЈУНИР, Ниш, 1994.

⁹ Детаљније у: „Concilium“, међународни теолошки часопис, Ex Libris/Synopsis, XLVI, бр. 1, Ријека, Сарајево, вељача 2010, в. текст Јона Собрина, Сј, „Темељ свих црквених служба: Служење сиромашнима и жртвама у свијету Сјевера и Југа“, стр. 13-27.

до прилагођавања. Свет поларизован на богати север и сиромашни југ треба да се стопа у вид солидарности и тежи да се ионако већ присутне разлике превазиђу, ако не и избришу. Истовремено, жена треба да служи Цркви као и мушкарац, јер разлике међу њима нису изречене ни у Светом писму, нити Исус прави полну разлику у апостолству. Егзегеза и херменеутика појединог клера могу бити разарајуће уколико се посматрају темељи библијске вере. Ко, како и на који начин тумачи редове Светог писма зависи од образовања, културе, друштва и породице из које потиче свештени/-к,-ца.

Собрин упућује вид позива свима који се баве службом и хомилетиком да воде рачуна о тим стварима. Прихваћеност зависи од конзервативизма Цркве то јест деноминације, и тога колико је све спремно за промену. Собрин се не би могао назвати својеврсним хришћанским анархистом, али реформистом сигурно да. У другом свом тексту (написаном заједно са Мигелом Кавадом) из истоименог часописа из марта 2010. године, „Хомилије бискупа Ромера, тридесет година послје његова мучеништва“¹⁰, приказује и објашњава радијске проповеди познатог истоименог бискупа који је убијен за време борби у јужној Америци крајем 70-их и почетком 80-их година XX века. Оне су критика тадашње власти и позив на мир, јер су злочини били присутни и народ је био у страху. Бискупове проповеди су, у ствари, биле надахнуће за многе

¹⁰ Детаљније у: „Concilium“, међународни теолошки часопис, Ex Libris/Synopsis, XLVI, бр. 2, Ријека, Сарајево, травањ 2010, в. текст Јона Собрина и Мигела Каваде: „Хомилије бискупа Ромера, тридесет година послје његовог мучеништва“, стр. 135-143.

људе у тешким временима и инспирација за практично, ако не и акцијско, деловање да се реше конфликти и истина изађе на видело.

Јохан Кристијан Кеке о хришћанској демократији у Немачкој

Хришћанска демократска унија (CDU) је странка која је настала као последица II Светског рата и покушај „рестаурације“ немачког народа након Хитлеровог режима. У својим принципима, како пише Кеке, наведене су основне вредности странке, хришћанска слика о човеку, супсидијарност и хришћанска социјална етика (Кеке, 2008:10-14). Хришћанска слика о човеку је врло осетљиво подручје и о њему треба посебно водити рачуна јер може доћи до кривог схватања христоличности уз двехиљадугодишње хришћанство које се тешко на тај начин своди на једну страницу приручника. Није овде место да се умањује вредност издатог приручника или да се омаловажи рад странке, већ да се обрати пажња на оно што је наведено у политичком концепту. Ипак, у принципима CDU је доста тога контроверзног, али и популарно јасног. Еутаназија, абортус, суицид, насиље и рат су стално актуелне именице (а и више од тога) у етици и философији. Позив на дискусију CDU подржава, а подржавају се и организације цивилног друштва са појединкама и појединцима.

За ове редове изузетно је занимљиво издвојити принцип, односно идеју супсидијарности која је важан део хришћанског социјалног учења CDU и која гласи: „Мање друштвене јединице (појединац, породица итд.) треба да буду актери друштвеног

живота, оне треба да сопственом одговорношћу уређују живот. Држава и надређене друштвене јединице јесу, за почетак, само 'резерва', тј. делују тек када мање јединице нису у стању да живе одговорно. У односу на мање јединице, држава има тек помоћну и услужну функцију.“ (Исто, 13-14). Као што видимо, назире се мала сличност са анархизмом који, као што је већ речено, ставља нагласак на снагу индивидуе која покреће све, а институцију државе треба да укине у потпуности. Само што хришћанске демократе у Немачкој не занемарују њен значај за имплементацију реформи. „Микросамоуправљање“ у оба сличаја постоји. Она (држава) има тек секундарну улогу наспрам људског бића, независног и аутономног. Основне вредности могу бити такође сличне – једних и других. Ипак, солидарност се, изгледа, сваки пут понавља без обзира на идеолошко опредељење. Да ли је то солидарност између припадника исте групе или развијање солидарности без обзира на различитост, дискутабилна је тема за неки други рад. Код CDU солидарност не може постојати без правде која је регулатор за „исто“ и „различно“. Шта ови појмови тачно значе, потребно је дубински проучити историју, контекст јављања CDU и друштвене чиниоце пре, за време и након оснивања странке. Унутар еколошких питања, у влади Хелмута Кола се радило на оснивању министарства за заштиту животне средине (Исто, 19). Савремени „покрети покрета“ су се бавили општим глобалним екопоретком, што може да говори о томе да се јако споро или само на папиру ради на еколошким проблемима. Унија жена је удружење женских чланова CDU (Исто, 31) и циљ јој је да се „женска питања препознају као општа политичка, а не као нарочита тема“ (Исто, 31). Анархофеминистички покрети су некад заузимали главно место у револту и данас феминизам не може без акције. Данас је Ангела

Меркел прва савезна канцеларка из CDU – жена на челу СР Немачке.

Демохришћани и хришћанске демократе у Србији

„Свеприсутни медиокритет који преовладава у избору страначких кадрова на јавне функције продубљује се са чињеницом да одабрани кадрови поред недовољне стручне компетенције, ни морално, ни духовно нису дорасли функцији на коју су изабрани. У тако сложеној констелацији страначких и личних интереса истиче се надасве декларативни карактер бриге за опште добро и интересе грађана, што значајно доводи у питање успешност државне политике и њених циљева.“¹¹

Историја хришћанске демократије, ако се може назвати историјом, веома је кратка у Србији. Појавом хришћанске демократије у Србији развија се плурализам политичких идеја, проширивање могућности за странку за коју се може гласати и конкуритивност између самих странака на „бирачком тржишту“. Прво је основана странка са председником Владаном Батићем 1997. године, која је била део опозиције за време мандата Слободана Милошевића. Онако како стоји на сајту демохришћана,¹² и они се у свом програму разрађено држе принципа конзервативне хришћанске демократије, вредности солидарности и правичности,

¹¹ <http://www.hriscanskedemokrate.org/tekstovi/post/title/Moral-i-politika:-Potreba-za-formiranjem-demohriscanskog-korpusa>

¹² www.dhss.org.rs

европских интеграција, поштовања индивидуе и закона. За разлику од портала Хришћанских демократа Србије¹³ који су тек у повоју, ДХСС има разрађенији програм, структуру и организацију странке. Хришћанске демократе Србије су више „немачка школа CDU“, јер се међу њиховим принципима налазе супсидијарност и хришћанска социјална етика слична CDU. Бар на порталу, не постоји програм, статут и организациона структура, као што није наведено ни ко је председник. Оно што им је заједничко јесте акценат на социјалној политици и духовној обнови Србије због дуге владавине комунизма, рата и распада бивше Југославије за време 90-их.

Можемо се запитати да ли постоји одређена универзалност у настајању хришћанске демократије у једном друштву после конфликтних и кризних ситуација, као у Немачкој после Другог светског рата? Требало би проучити настанак и историју сваке хришћанско-демократске странке у свим деловима Европе за закључну генерализацију. У Србији, за сада, хришћанска демократија није толико актуелна међу бирачима, наспрам две главне странке у Србији – Демократске странке и Српске радикалне странке.

Закључак

Хришћанска демократија припада конзервативним политичким идејама и као разрађена, систематизована идеологија се јавља

¹³ www.hriscanskedemokrate.org

половином XX века, бар што се тиче Немачке. Нејасно је где се може сврстати у политичком спектру, јер се због конзервативизма може ставити у десни део, због демократије у централни, а због принципа супсидијарности и секундарног значаја улоге државе у социјалној политици у леви део спектра. Анархизам је поприлично јасан, он се значајно налази у левом делу спектра и захваљујући деловањима анархист/-а,-киња данас имамо извесне слободе и права која карактеришу XXI век: родна равноправност, међународна права људских права, заштита животне средине, права маргинализованих група младих, сиромашних и угрожених. Наведеним се и бави хришћанска демократија у Србији и Европи, али без антиетатизма, антиклерикализма и консензусног одлучивања, што је више у вези са анархизмом. Заједничке вредности, бар на језичком нивоу, јесу слобода појединца и солидарност. Како је писао Никола Кнежевић о војном интервенисању и гајењу пацифизма унутар хришћанске демократије¹⁴, неке анархистичке групе исмевају пацифизам и пацифистичке покрете, критикујући их за превелику пасивност. Вероватније су њихове разлике у начину имплементације и презентовања циљева, акција и вредности. Да би се могло прецизније говорити о заиста заједничким или различитим вредностима и теоријама, треба спровести истраживање кроз историју са контекстуализирањем вредности, њиховим учинцима, акцијским деловањем и последицама које су имале ове идеје. За такве ствари неопходна је и временска дистанца да би се о томе

¹⁴ Детаљније на:

<http://www.hriscanskedemokrate.org/tekstovi/post/title/Mesto-i-uloga-hriscanskih-demokrata-u-politickom-zivotu-Srbije>

говорило. На политиколо/-зима,-шкињама, социоло/-зима,-шкињама политике, историчар/-има,-кама, теоло/-зима,-шкињама и антрополо/-зима,-шкињама политике остаје да нам помогну у истраживањима различитих политичких идеја, а посебно анархизма и политичке демократије.

Abstract:

This essay provides descriptions of two political ideas: anarchism and Christian democracy. With a critical approach, it defines some key terms in political science, sociology of politics and political theology. At the end of the paper the author describes some similar values and issues which are part of both ideas, but they require a deeper interdisciplinary investigation.

Key words: *anarchism, christian democracy, political theology, sociology of politics.*

Литература:

1. Guerin, Daniel, Анархизам – од доктрине до акције, Загреб, Напоријед, 1980.
2. Кеке, Јохан Кристијан, *Хришћанско-демократска идеја: основни принципи, историја, организација*, Фондација Конрад Аденауер, Београд 2008.

3. Кнежевић, Никола, „Есеј о савременој политичкој теологији“, у: *Религија и толеранција*, VIII (13), 67-78, Центар за емпиријска истраживања религије, Нови Сад, 2010.
4. Мимица, Аљоша / Богдановић, Марија (ур.), *Социолошки речник*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2007.
5. Милошевић, Зоран, *Политика и теологија*, Градина/ЈУНИР, Ниш, 1994.
6. Младеновић, Ивица / Тимотијевић, Милена (ур.), *Слобода, једнакост и интернационализам: изазови и перспективе савремене левице у Србији*, Friedrich Ebert Stiftung, Београд, 2008.
7. Netlau, Maz, *Историја анархизма*, ДАФ, Загреб, 2000.
8. Секел, Ласло, *О анархизму*, Истраживачко-издавачки центар ССО Србије и Центар друштвених дјелатности ССО Хрватске, Србија, Загреб, 1982.
9. Стрпић, Марко (ур.), *Анархизам и насиље*, ШТО ЧИТАШ?, Загреб, 2001.
10. Taubes, Jacob, *Павлова политичка теологија*, Ex Libris/Synopsis, Ријека, Сарајево, 2008.
11. *Concilium*, међународни теолошки часопис, Ex Libris/Synopsis, XLVI, бр. 1, Ријека, Сарајево, вељача 2010; текст Јона Собрина, Сј, „Темељ свих црквених служба: Служење сиромашнима и жртвама у свијету Сјевера и Југа“, стр. 13-27.
12. *Concilium*, међународни теолошки часопис, Ex Libris/Synopsis, XLVI, бр. 2, Ријека, Сарајево, травањ 2010; текст Јона Собрина и Мигуела Каваде: „Хомилије бискупа Ромера, тридесет година после његовог мучеништва“, стр. 135-143.

Интернет извори:

1. http://www.dhss.org.rs/index.php?option=com_content&view=article&id=48&Itemid=57
2. <http://www.hriscanskedemokrate.org/static/index>
3. <http://www.hriscanskedemokrate.org/tekstovi/post/title/Moral-i-politika:-Potreba-za-formiranjem-demohriscanskog-korpusa>
4. <http://www.hriscanskedemokrate.org/tekstovi/post/title/Mesto-i-uloga-hriscanskih-demokrata-u-politickom-zivotu-Srbije>

Марко Делић

Православни богословски факултет
Универзитета у Београду
m.topola@yahoo.com

ЛИБЕРАЛИЗАМ ИЗМЕЂУ ТЕОРИЈЕ И ИДЕОЛОГИЈЕ И АСПЕКТИ ПОЛИТИЧКЕ ФИЛОСОФИЈЕ У НЕКИМ ХРИШЋАНСКИМ ТЕКСТОВИМА

LIBERALISM BETWEEN THEORY AND IDEOLOGY AND
ASPECTS OF POLITICAL PHILOSOPHY IN SOME CHRISTIAN
TEXTS

Резиме:

Први део ове студије покушава да направи јасну разлику између либерализма као теорије и либерализма као идеологије. Суштину теоријског либерализма чини рационално контролисање ирационалних фактора у неком политичком систему. То контролисање се, по либералним теоретичарима, може остварити једино путем јаких демократских институција којима се гарантује слобода непошtedне критике. За разлику од оваквог становишта, позиција идеолошког либерализма у себи садржи две компоненте: а) метафизичку, којом се прокламују узвишени циљеви политичке праксе и б) практичку, која представља политичке

интересе који нису у складу са либералним начелима. По правилу се практичка страна либералних идеологија не разликује од тоталитарних идеологија бољшевизма и фашизма. Илустрација теоријског либерализма представљена је неким аспектима философског опуса Карла Попера, углавном утемељеним у спису „О слободи“ Џона Стјуарта Мила. Као илустрацију идеолошког либерализма, ова студија узима спис „Грађење државе“ Френсиса Фукујаме, иначе високог службеника америчке администрације. Други део рада заснива се на анализирању политичке равни у неким ранохришћанским текстовима ка што су: „Варнавина посланица“, „Посланица Диогнету“ и „Апостолско предање“. Након тога, у последњем поглављу рада, пажња је усмерена на спис „О држави Божијој“, познатог хришћанског писца Аурелија Августина, у коме се критикује робовласничка традиција и излаже концепт господарења који добија форму служења људима.

Кључне речи: либерализам, тоталитаризам, теорија, идеологија, Карл Попер, истиноликост, отворено друштво, демократске институције, демократска критика, Френсис Фукујаме, превентивна војна интервенција, грађење нација, Варнавина посланица, хилијазам, Посланица Диогнету, Иполит Римски, Апостолско предање, Аурелије Августин, ропство, господарење.

* * *

„Ако би сви људи били једног мишљења а само један човек имао супротно мишљење, човечанство не би имало више права да том човеку запуши уста него што би тај човек, када би имао моћ, имао право да целокупно човечанство ућутка“ (Mill, 2003:87).

„Покушај да се направи рај на земљи неизбежно производи пакао“ (Popper, 1966:432).

„Одлуке које доносе суверене либералне демократије не морају бити праведне или у складу са вишим принципима. Демократске већине могу да одлуче да учине ужасне ствари другим земљама и могу да прекрше људска права и норме пристојности на којима је њихов демократски поредак заснован (Фукијата, 2007:129).

„Дакле, и небески град на овом свом странствовању у земаљском, служи се земаљским миром и штити и тражи сагласност људских воља у стварима које се тичу смртне природе људске, колико то допуштају здрава побожност и вера, управљајући земаљски мир ка небеском миру“ (Augustin, СС 685).

* * *

Да је у извесном смислу у праву Карл Манхајм кад у свом спису „Идеологија и утопија“ специфичност политичког знања види у његовој спрези са хтењем и са ирационалним факторима (Mannheim, 1929:167), више је него очигледно. Свако политичко научавање, било оно у знаку демократских или недемократских визија, може се представити Манхајмовом једначином која гласи: разум + ирационални маневарски простор = политичко знање (Mannheim, 1929:167).

Међутим, у извесном смислу ова Манхајмова тврдња пати од једне, не баш тако занемарљиве мањкавости.

У представљању политичког знања поменутом једначином, не огледа се његова, већ помињана, *differentia specifica* у односу на, како је Манхајм мислио, егзактна знања. Јер, и политичка и сва друга знања, како из домена хуманистичких тако и из домена егзактних наука, садрже спрегу разума и хтења и са подједнаким правима могу бити решења Манхајмове једначине.

То, међутим, не значи да смо, нашавши пукотину у Манхајмовој тврдњи, оповргли чињеницу специфичности политичког знања.

Да бисмо ту специфичност јасно сагледали, ваља направити разлику између теорије и идеологије када је о неком науку реч.

Теорија се, како је то наглашавао Карл Попер у „Отвореном друштву“ и у другим својим списима, састоји од рационалног контролисања ирационалних фактора. То контролисање, међутим, не може вршити само један човек, већ група теоретичара који ће неку теорију подвргнути најстрожим тест-исказима, не би ли у њој пронашли пукотину и покушали је зацелити (Popper, 2002:22).

А да би до ваљане критичке дискусије уопште дошло, потребне су, по овом лондонском професору, демократске политичке институције (Popper, 1966:419).¹

¹ Говорећи о неопходности демократских институција, Попер ће недвосмислено записати да оне *једине* могу обезбедити како ваљану критичку дискусију тако и научни напредак. „...the democratic institutions

Међутим, све и препуштајући неку теорију јавној, критичкој анализи, од ње нећемо добити апсолутно истинит исказ већ исказ који Попер означава појмом „*verisimilitudo*“ односно појмом „истиноликости“ (Popper, 2002:50). Дакле, једна теорија, било политичка било неполитичка, може се назвати теоријом само уколико је прошла контролу јавне, демократске критике којом се рационално контролишу ирационални фактори, и уколико не полаже право на апсолутну истинитост.

Ако смо теорију на овај начин одредили, онда би идеологија била онај систем који није продукт јавне, демократске критике, у којем страсти односе превагу над разумом и у којем се изричу наводно апсолутно истинити, тоталитарни искази који неретко имају статус пророчанства у равни историје. Тако је помињани Попер, критикујући Марксову идеолошку матрицу, на страницама „Отвореног друштва“ указивао да је „научни социјализам требало да буде заснован на проучавању историјских узрока и учинака и најзад, на пророчанству његовог сопственог доласка“ (Popper, 1966:285). Стога, враћајући се оној Манхајмовој констатацији,

which alone can guarantee the freedom of critical thought, and the progress of science“. А у XXIII поглављу помињаног списка (Popper, 1966:413), објасниће шта заправо објективност значи: „Objectivity is closely bound up with the social aspect of scientific method, with the fact that science and scientific objectivity do not (and cannot) result from the attempts of an individual scientist to be ‘objective’, but from the friendly – hostile co-operation of many scientists“. („Објективност је блиско повезана са друштвеним аспектом научног метода, са чињеницом да ни наука ни научна објективност нису (нити могу бити) резултат покушаја појединих научника да буду ‘објективни’, већ пријатељско-непријатељске сарадње многих научника“).

можемо рећи да је политичко знање специфично у односу на друга знања само утолико што је подложније идеологизацији, односно оној ситуацији када ирационални фактор изгуби рационалну и институционалну контролу. Дешава се то онда када не постоји равнотежа политичких снага и кад појединац или владајућа група имају готово апсолутни монопол политичког одлучивања. Наравно, чак и тада су политички идеолози и управљачи склони да тоталитарну реалност правдају неким неумољивим законима историје која има виши смисао до кога се долази преко злехуде емпиријске равни.

Да бисмо предочили какво унакажено лице поменуто емпиријска раван може задобити у тренутку док политички идеолози приповедају романтичне приче, ево једне уобичајене слике с почетка тридесетих година прошлог века у Совјетском Савезу.

Није потребно подсећати да је главни јунак ове наше илустрације Јосиф Висарионович Стаљин, који је припадао оном соју припростих грузијских политичких приповедача чија се политичка философија резимирала у изреци чији је он творац био: „Смрт решава све проблеме. Нема човека, нема ни проблема“ (Amis, 2007:85). А у свести верних му иследника остао је овај мудрац дуго упамћен по још једној изреци која има смисао практичне поруке: „Млати, млати и млати до бесвести“ (Amis, 2007:85).

Године 1933, творац ових изрека одржао је беседу „О раду на селу“, која је имала задатак да аргументује тзв. колективизацију сељака. Наводно је, по Стаљину, она имала узвишени циљ – саображавање привреде марксистичкој доктрини (Staljin, 1946:410). Како је то саображавање изгледало за време тзв. колективизације

(1929-1933), најбоље осликава чињеница да је за то време помрло неколико милиона сељака. А како је глад узимала маха, људи су били често у принуди да понешто од хране украду, како би се одржали у животу. Да би истребљивање интензивирао, Стаљин 1932. године доноси закон по коме се, како нас подсећа Мартин Амис, „свака крађа или оштећење социјалистичке имовине кажњавало с десет година или, како у закону дословно стоји, са десет грама олова“ (Amis, 2007:96). Тако је било случајева да су за шаку жита убијане читаве породице, а између августа 1932. и децембра 1933. године осуђено је 125000 људи. Међу овим недужним мученицима извршено је 5400 смртних казни (Amis, 2007:96).

Тако је Јосиф Висарионович, творац знаменитих изрека и идеолог „десет грама олова“, водио совјетски брод ка светом циљу, тзв. одумирању државе о чему је приповедао Карл Маркс.

Ова не баш тако ведрa илустрација показује нам важну компоненту идеолошке матрице која има циљ да, наликујући теорији, оправдава политичку тоталитарну свакодневицу у име виших циљева који, не треба то посебно истицати, не постоје. Они представљају само алиби или теоријску рационализацију, да се послужиимо запажањима Николе Милошевића (Milošević, 1990:252-315).

Политичка теорија Карла Попера

Карл Попер спада у политичке теоретичаре са јаким холистичким предзнаком. Он сматра да политичка теорија није неко аутономно подручје духа, већ да понајвише зависи од наших епистемолошких научавања. Сходно томе, он већи део своје двотомне

књиге „Отворено друштво и његови непријатељи“ посвећује филозофији науке, тој специфичној оптици кроз коју сагледава како епистемологију тако и политичку теорију (уп. Popper, 2002:74).

Ваља рећи да се Попер, ако би се чудом Божијим на тренутак из гроба придигао, вероватно не би сложио са тврдњом да спада у теоретичаре холистичког типа. Кључну бољку пророчки оријентисаних идеолога он је видео у њиховој општој, холистичкој причи која уме лепо да звучи све док је описна, али кад пређе на терен практичне примене она, благо говорећи, затаји (Popper, 1966:389). У својим освртима, нарочито на Марксову схему историцизма, Попер ће бити одлучни противник јединственог, неиздиференцираног идеолошког угла који се вештачки ставља пред наше очи.

Међутим, због тога што критикује холизам не смемо донети закључак да и сам није заточник једне специфичне варијанте холизма.

На страницама поменуте књиге, на којима критикује позиције социологије знања, Попер ће записати: „*Једини* (курзив М.Д.) отворени пут за друштвене науке јесте да забораве све вербалне ватромете и да се позабаве практичним проблемима нашег времена уз помоћ теоријских метода који су, у основи, *исти* (курзив М.Д.) у свим наукама“ (Popper, 1966:417). А на једном другом месту, овога пута у књизи „Објективно сазнање“, дотичући се херменеутике друштвених наука, Попер ће записати да је *разумевање* не само циљ друштвених већ и природних наука (Popper, 2002:168).

Није тешко после ових речи разабрати да и Попер, премда критикујући холизам као идеолошки принцип, и сам усваја то становиште дајући му другачији карактер.

Свакако је за разумевање Поперове либералне политичке теорије неопходно осврнути се, макар и у нужно сведеном обиму, на карактер тих општих, теоријских метода.

Тридесете године прошлог столећа протекле су у јеку расправа које су се водиле око тек прокламованих теоријских позиција младог Карла Рајмунда Попера. Средишње место тих полемичких варница означавала је његова књига „Logik der Forschung“ („Логика научног открића“), објављена 1934. године. Ту је млади филозоф први пут заузео став да научне теорије имају само хипотетички карактер. Ову позицију Попер ће развијати до краја живота, видећи у тзв. супстанцијалном карактеру научних исказа основ тоталитарних политичких идеологија.

На страницама књиге „Објективно сазнање“, разрачунаваће се Попер најпре са појмом *истине* у науци. Научник, наиме, формулише хипотезу која је један облик *рационалног и контролисаног нагађања* (Popper, 2002:235).

Да бисмо правилно разумели синтагму „рационално и контролисано нагађање“, морамо отклонити неке могуће неспоразуме.

Како је појам истинитог исказа изостао, можемо олако пасти у заблуду па Попера прогласити једним модерним релативистом, а *нагађање* схватити као произвољно изрицање судова о свему и свачему. Међутим, из тога што не можемо изрицати апсолутно

истините ставове не следи да нужно изричемо апсолутно неистините ставове. Из Поперових ставова да постоје хипотезе са дозом „веће апроксимације према истини“ и хипотезе са дозом „мање апроксимације према истини“ (Popper, 2002:50), можемо недвосмислено закључити да немају све хипотезе једнак епистемолошки статус. Одлучити се за бољу хипотезу прави је посао једног научника. Ту Попер у причу уводи појам *теоријске преференције*, или просто *рационалног одабира* једне од више конкурентских хипотеза. Стога, научник доиста не може имати рационални основ за тврдњу неког истинитог става, али он може имати рационални основ за теоријску преференцију. Када једну хипотезу прогласи *истиноликом*, онда је подвргава тзв. тест-исказима, експериментима и критичкој анализи. Пронаћи пукотину неке хипотетичке конструкције није пораз научничке делатности.

„Теоретичар који је заинтересован за истину мора такође да буде заинтересован и за неистинитост, зато што наћи да је исказ неистинит исто је што и наћи да је његова негација истинита. Тако ће побијање теорије увек бити од теоријског интереса“ (Popper, 2002:22).

Ове Поперове речи потврђују већ пословично правило да се ваља учити на грешкама.

Сходно томе, само онда када одређена теорија издржи све тест-исказе у одређеном времену t , она бива најбоље решење. Тада је то релевантна хипотеза, са највећом апроксимацијом према истини у времену t .

„Али нова теорија може, као и оповргнуте теорије, да буде неистинита. Теоретичар ће зато учинити све да открије било коју неистиниту теорију у скупу неоповргнутих теорија супарница; покушаће да је „ухвати“. То јест, он ће, у погледу сваке неоповргнуте теорије, покушати да размисли о случајевима или ситуацијама у којима постоје изгледи да она падне ако је неистинита. Тако ће покушати да конструише *строге* тестове и *крузијалне* тест-ситуације“ (Popper, 2002:22) .

Оно што ваља истаћи јесте да Попер у својим теоријским радовима инсистира на томе да преферирана хипотеза нема никакву предвиђајућу моћ. Стога ће у својој студији из 1971. године, која носи назив „Хипотетичко знање: моје решење проблема индукције“, записати:

„Очигледно, степен поткрепљености у времену t (што је исказ о давању предности у времену t) не каже ништа о будућности – на пример, о степену поткрепљености у неком времену након t . То је само извештај о стању дискусије у времену t , који се тиче логичке и емпиријске преферабилности супарничких теорија“ (Popper, 2002:26) .

А баш на том пољу, Попер види кључну разлику између либерализма и тоталитаризма. Либерална теорија је, дакле, само највећа апроксимација према истини, а не сама истина. Тако је, покушавајући да резимира ово Поперово становиште, Штефен Кајлиц написао да су либерално опредељени људи, који заступају

хипотетички карактер теорија, „свесни сопствене ограничености и не завањавају се лажним извесностима“ (Kailitz, 2007:366).² А затим је додао да, уместо револуционарног мењања поретка који носи несагледиве ризике ваља управо „по принципу покушаја и погрешака унапређивати социјални инжењеринг малих корака“ (Kailitz, 2007:366).

Ова последња Кајлицова реченица је, заправо, парафразирање Поперове реченице да је, насупротив идеологизацији политичке стварности „потребна друштвена технологија чији резултати могу бити тестирани помоћу постепеног (piecemeal) социјалног инжењеринга“ (Popper, 1966:417).

Међутим, оно што остаје нејасно у овим Поперовим научавањима тиче се две ствари:

На основу ког принципа утврђујемо шта је, *in reale*, већа а шта мања апроксимација према истини?

Да ли је свест неког политичког вође о томе да је карактер теорија само хипотетички, довољан да изазове „либерализацију“ његове мисли?

Рекло би се да је пре реч о реторским питањима која откривају неке неуралгичне тачке политичке философије Карла Попера.

² „Die Menschen sind sich der Begrenztheit ihres Strebens bewusst und wiegen sich nicht in falschen Gewissheiten.“

Међутим, нису то једина спорна места његовог теоријског система.

Окрећући оштрицу своје полемике према марксизму, он ће такво научавање назвати мистицизмом који „покушава да рационализује ирационално и, у исто време, трага за мистеријом на погрешном путу“ (Popper, 1966:441). Тако се сваки човек, по Поперу, налази пред избором „између вере у разум и људске личности и вере у мистичке способности човека које га уједињују у колектив; и да је овај избор истовремено избор између становишта које признаје јединство човечанства и становишта које дели људе на пријатеље и непријатеље, господаре и робове“ (Popper, 1966:441-442).

Другим речима, подела човечанства на господаре и робове баласт је затворених, тоталитарних политичких система који рационализују своје пориве за владањем.

Све би то, пак, красно звучало да и Попер ово што с правом критикује не уграђује у своју концепцију отвореног друштва. Ако се присетимо да је тоталитарни политички поредак означио као поредак који дели људе на пријатеље и непријатеље, онда ће нам запарати уши тврдња коју је, већ у наредном поглављу, изрекао.

„Сама историја – мислим, наравно, на историју политичке моћи а не на непостојећу причу о развоју човечанства – нема ни крај (у смислу циља, прим. М.Д.) ни смисао, али ми можемо одлучити да јој дамо и једно и друго. Можемо је учинити пољем наше борбе за отворено друштво и против његових непријатеља“ (Popper, 1966:473).

У овој реченици, једној од последњих реченица књиге „Отворено друштво“, видимо ону исту поделу на пријатеље и непријатеље против које је овај знаменити философ у претходном поглављу устао. Тако му се критика враћа попут бумеранга, погађајући центар његовог философског срца.

Поперови осврти на хришћанство

Окосницу Поперове либералне теорије чини његово полемисање са позицијама историцизма, нарочито са оном његовом формом која чини суштину социологије знања.

У полемисању са историцистичким концепцијама, Попер ће се у неколико наврата осврнути на јеванђелско хришћанство. Сваки пут, ваља то истаћи, у најпохвалнијем смислу. Најпре ће, поткрепљујући своју теорију „рационалног и контролисаног нагађања“, устврдити да „западна цивилизација свој рационализам, своју веру у рационално јединство човека и отворено друштво, а посебно свој научни изглед, дугује древној сократској и хришћанској вери у братство свих људи и у интелектуално поштење и одговорност“ (Popper, 1966:439).

Међутим, већ смо напоменули да мисао Карла Попера није претерано кохерентна, и тим поводом смо и навели неке њене недостатке.

За ову прилику, ево још једног.

Позитивно оцењујући хришћанство када је реч о његовој вери у отворено друштво, Попер је устврдио да ту веру баштини западна цивилизација. И не само то, већ и да западна цивилизација баштини и варијанту рационализма, о којој се Попер похвално изјаснио.

Свега неколико страница пре ове тврдње, Попер ће покушавати да покаже да су све варијанте рационализма западноевропске цивилизације само форме радикалног ирационализма. За ту варијанту ирационализма Попер има и назив – то је „uncritical or comprehensive rationalism“, то јест некритички или претенциозни рационализам (Popper, 1966:425). Такав рационализам је, по Поперу, својеврсна форма тзв. *парадокса лажова*, јер у исто време негира оно што тврди.

Како то схватити на примеру Поперове критике западног псеудо-рационализма?

Врло једноставно. Становиште претенциозног рационализма може се овако одредити: сваки исказ који се не може оправдати аргументима и искуством ваља одбацити. Ова тврдња у исти мах себе пориче, па тако сваки иоле сконцентрисанији аналитичар може узвратити претенциозном рационалисти: „Ако је тачно да сваки рационално прихватљив исказ мора бити прихватљив само ако је заснован на аргументима и искуству, онда Ваш исказ није тачан, јер није поткрепљен базом аргумента и искуства о којој нам страствено приповедате“.

Овако расуђујући о некритичком рационализму, Попер нам излаже свој рационализам који не нуди претенциозне истине већ хипотезе. А и он сам је заснован на ирационалној вери у разум!

Како то да је онда прихватљивији од оне претходне варијанте рационализма? На ово питање Попер нам даје сасвим прихватљив одговор (Popper, 1966:438), цитирајући при том Христове речи из Јеванђеља по Матеју: „Чувајте се лажних пророка, који вам долазе у овчијем руху, а изнутра су грабљиви вуци. По плодовима њиховим познаћете их“ (Мт. 7, 15-16).

Другим речима, претенциозни рационалисти су у историји, када би се домогли власти, уводили терор као доминантни стил политичког понашања, па је стога ирационална вера у хипотетички рационализам на квалитативно вишој аксиолошкој лествици од ирационалне вере у претенциозни рационализам.

Кад све ово погледамо, онда нам доиста остаје нејасно како све ове Поперове тврдње да помиримо са његовом изјавом да су конституенти западне цивилизације вера у разум и отворено друштво.

На местима на којима се разрачунава са историцизмом, Попер ће ваљано демаскирати историцистичку концепцију политичких идеологија које излажу учење о некаквој општој, универзалној историји којој је инхерентан неки узвишени политички циљ. Његово демаскирање огледа се у констатацији да је, у овом случају, историја политичке моћи уздигнута на ниво историје света. Та историја политичке моћи, по Поперу, није ништа друго до

историја међународног злочина и масовног убиства (Popper, 1966:465).

Овом пригодом Попер је подсетио да су многе идеологије политичке моћи запоседале и теологију, чему се оштро опире изворно хришћанство означавајући такве идеологизације феноменима идолатрије и сујеверја (Popper, 1966:466).

Инсистирајући на томе да етички наук либералне политичке философије има хришћански основ, Попер ће подсетити да је у хришћанству савест судија моћи а не обрнуто (Popper, 1966:468).

Закључујући своје фрагментарне осврте на позитивне стране јеванђелског хришћанства, Попер ће упутити позив на враћање старој етици хришћанства, која лежи у основи Новог завета. Иако је овај позив племенит и за сваку похвалу, остаје нејасно како помирити институционалну и етичку страну либерализма у философији сер Карла Попера, који је непрестано истицао да његов либерализам није етичке већ институционалне природе. Узгред је често знао да евоцира мисао Карла Крауса да нам нису толико потребни добри људи колико добре демократске политичке институције.

У складу са овим, поновићемо онај упит с почетка нашега рада: Да ли је свест неког политичког вође о томе да је карактер теорија само хипотетички, довољан да изазове „либерализацију“ његове мисли? Да ли ће се сви ти, толико моћни људи, до суза ганути па напустити политику моћи онда када их ми будемо позивали на следовање хришћанској етици?

Има ли Поперова теорија основ у теорији Џона Стјуарта Мила

Излажући свој концепт либералне теорије која је хипотетичког, апроксимативног карактера, Попер ће не једанпут устврдити да се ту ради о његовом доприносу како политичкој философији тако и философији уопште. Стога је његова либерална теорија тридесетих година прошлог столећа нашироко осуђивана као апсурдна (уп. нап. 12 у: Popper, 2002:150). Међутим, још је 1859. године познати либерални мислилац Џон Стјуарт Мил у свом делу „О слободи“ наглашавао хипотетички карактер наших исказа, нарочито оних у политичком кључу.

Да бисмо ову тврдњу илустровали, осврнимо се на II поглавље поменуте Милове књиге, које носи назив „О слободи мисли и говора“.

Инсистирајући на томе да властодршци никад не би требало да намећу своје мишљење, Мил је понудио и своја објашњења.

„Не можемо никад бити сигурни да ли је оно мишљење које настојимо да угушимо погрешно, а ако бисмо у то и били сигурни, само гушење би било неко зло“ (Mill, 2003:88).³

А затим ће додати:

³ „We can never be sure that the opinion we are endeavouring to stifle is a false opinion; and if we were sure, stifling it would be an evil still“.

„Прво: мишљење које се покушава сузбити ауторитетом можда може да буде истинито. Они који желе да га потисну, наравно, негирају његову истинитост; али, они нису непогрешиви. Они немају надлежност да одлуче у име целог човечанства, а да сваком другом одузму могућност да о томе просуђује“ (Mill, 2003:88).⁴

Другим речима, по Милу, истинитост неког политичког става не можемо гарантовати, из чега следи да је политички став хипотеза.

Реалистичка оптика овог философа, пак, долази до изражаја у тврдњи да је сваком човеку познато да може да погрешити, али да је занемарљив број оних које ће то спречити да се у политици владају као непогрешиви. Највећма је то тако када је реч о тоталитарним владарима који се у свим стварима чврсто држе својих мишљења, очекујући слепу послушност поданика (Mill, 2003:88).

Ипак, као и Попер, и Мил ће устврдити да из тога што човек грешити користећи моћ расуђивања не следи да ту моћ не треба да користи (Mill, 2003:88).

У значењски врло богатим редовима Миловог текста, наћи ћемо и утемељење оне Поперове теорије „веће апроксимације

⁴ „First: the opinion which it is attempted to suppress by authority may possibly be true. Those who desire to suppress it, of course deny its truth; but they are not infallible. They have no authority to decide the question for all mankind, and exclude every other person from the means of judging“.

према истини“, која се постиже неумољивом критиком лишеном сваког догматизма.

„Наша најпоузданија мишљења и постају најпоузданија баш због тога што је сваком и увек дозвољено да их напада“ (Mill, 2003:91). А недуго потом вели да се само тако истини можемо приближити, односно вишем степену извесности који се постиже критиком (Mill, 2003:91).

Дакле, готово век пре Попера Мил ће утемељити метод демократске, критичке провере теорија. Колико је за њега тај метод важан, говоре и његове речи да онде „где каква важна истина нема противника, ваљало би их измислити и снабдети их најјачим аргументима које би могао да замисли само највештији ђавољи адвокат“ (Mill, 2003:105). Демократски принцип приближавања истини Мил назива *негативном логиком* (negative logic) којом се показује оно што је слабо у теорији а погубно у пракси (Mill, 2003:111). Деконструктивни метод у Миловом кључу, слободно можемо рећи.

Све ово не бисмо наводили да је, у име интелектуалног и моралног поштења, то учинио Карл Рајмунд Попер. Ниједним освртом на Џона Стјуарта Мила он није чак ни наговестио ове речи свог знаменитог претходника.

Плима нових пророчанстава или либерализам са тоталитарним предзнаком

Писац којим ћемо се сада бавити спада у ону групу либерала који су том појму верни само по имену. Реч је о Френсису Фукујама, писцу чувеног списа „Крај историје и последњи човек“, дугогодишњем члану групе за политичко планирање Стејт департмента, а данас саветнику у Ранд корпорацији (Research and Development).

За ову прилику нећемо анализовати позиције његове књиге „Крај историје“ која је, како је то с правом примећено, по идеолошкој форми слична Стаљиновим изјавама из 1934. године (Шијаковић, 2002:249). Том књигом, по Николи Милошевићу, Фукујама сврстава себе међу либералне хилијасте (Milošević, 1998:286).

Књига чије ћемо политичке позиције укратко промотрити и која нас са равни политичке теорије одводи на раван политичке идеологије, носи наслов „Грађење државе“. Поднаслов ове књиге, у пророчком маниру срочен, гласи: „Управљање и светски поредак у двадесетпрвом веку“. За разлику од Мила и Попера који либерализам с правом виде као ствар равнотеже политичких снага и јаких демократских институција, Френсис Фукујама ствар измешта у антрополошко-историцистичку раван. Такав пример здушно следи и његов колега, Семјуел Хантингтон, а и група мање познатих, европских љубитеља ове идеологије. Један од тих европских питомаца Фукујамине идеолошке схеме јесте Нилс Петерсен, научни сарадник у институцији Max Planck Institute for Research on Collective Goods. А књига овог младог човека „Демократија као

телеолошки принцип“, на коју ћемо се касније осврнути, радикалније но што то Фукујама чини, поставља демократију у метафизичку раван.

Но, вратимо се Фукујама и његовој књизи „Грађење државе“. Зашто смо Фукујамаин либерализам, за разлику од Миловог и Поперовог, сврстали у идеолошку а не у теоријску раван?

На самом почетку овога рада, бавећи се Манхајмовим виђењем политичког знања, идеологију смо одредили као систем који нуди наводно апсолутно истините исказе који имају статус пророчанства у историји. Пророчанство је засновано на наводном откривању „природе или логике историје“, сасвим у духу историчистичких схватања. На откривању „логике историје“ инсистирали су како идеолози из табора марксистичке, тако и идеолози из табора фашистичке и националсоцијалистичке провенијенције. Такву идеолошку оптику следио је Фукујама на страницама списа „Крај историје“, да би у „Грађењу државе“ идеолошки утемељивао оправданост агресије *јаких* држава према оним *слабим*, да се послужимо његовом терминологијом.

У највећем делу своје књиге овај високи службеник америчке администрације бавиће се питањем која то држава или међународно тело поседује право да наруши суверенитет друге државе (Фукујама, 2007:105). Као што видимо, за овог идеолога либерализма не поставља се питање да ли нека држава или међународно тело уопште смеју нарушити суверенитет друге државе. Њега занима ко је тај који то нарушавање може предузети. Дакле, за Френсиса Фукујама неоспорно је право нарушавања суверенитета,

право које, није то потребно истицати, нема никакве основе у међународном праву.

За ову прилику је важно истаћи да појам „либерални хилијаст“, којим Никола Милошевић означава Фукујаму, не изражава праву идеолошку природу његове идеологије. Хилијаста су, као што нам је познато, истински веровали у успостављање царства Христовог у историји, које би историју ратовања претворило у бесконфликтно друштво. По правилу, идеолози Фукујаминог усмерења не верују у метафизичку равн своје приче. На страницама књиге „Грађење државе“ то је још видљивије него на страницама књиге „Крај историје“. Ово што је речено ваља илустровати са неколико примера.

У III поглављу књиге о којој је реч, Фукујама ће записати да је вестфалски систем доживео ерозију и да се у њега више не можемо уздати (Фукујама, 2007:105). Није потребно подсећати да је највећа тековина Вестфалског мира принцип ненарушивости државног суверенитета.

Да би поткрепио своју тврдњу о ерозији вестфалског система, Фукујама ће рећи да су једини кривци за неефикасност принципа ненарушавања суверенитета тзв. слабе државе. Шта Фукујама подразумева под овом синтагмом?

Под њом подразумева недостатак институционалних капацитета да се спроведе демократска политика унутар те земље (Фукујама, 2007:110). А како демократизацију слабе државе не могу спровести, јаке државе не само што имају право него и обавезу да интервенишу (Фукујама, 2007:111).

На овом примеру се види размимоилажење метафизичке и практичке стране идеологије. Ако је либерализам крај историје који ће, природно, свуда ступити на сцену, због чега је потребна било каква интервенција? Телеолошки аспект идеолошке приче неспојив је са практичким циљевима земље чији је Фукујама службеник.

Настављајући свој идеолошки трактат, Фукујама ће промовисати спектакуларни циљ војног интервенционизма, а то је тзв. грађење нација (Фукујама, 2007:113). Кристално је јасно да је за изграђивање нове нације потребно разградити већ постојећу, а то значи уништити све оне темељне, културне тековине које ту нацију конституишу. Узгред спомињући да постоје либерали како у САД тако и у Европи који се овом идеолошком пројекту оштро противе, Фукујама ће недвосмислено констатовати: „Ако постоји наука, уметност и *téchné* грађења државе, онда ће она у исто време бити у служби свих ових циљева и изузетно високи захтев (Фукујама, 2007:113).

Изграђивање једне нације Фукујама види у три фазе: *прву фазу* назива „постконфликтном реконструкцијом“ коју треба извршити у Авганистану, Сомалији и на Косову где, узгред речено, ваља подизати нове државе (Фукујама, 2007:114).

Главни циљ *друге фазе*, наставља своју причу Фукујама, јесте „стварање самосталних институција које ће остати и након повлачења спољашње помоћи“ (Фукујама, 2007:114). У овој Фукујаминој реченици могу се запазити две крупне антиномичности. У првом делу ове реченице наглашава се да је потребно *стварање* самосталних институција од стране градитеља нација, што

значи да у тој фази одсуствује учешће оних држава на којима се ове фазе спровode. Међутим, уколико страни фактор сам изграђује институције, онда оне ни у ком случају не могу бити самосталне. Друга антиномичност изражена је у односу већ објашњеног појма „стварање“ и констатације другог дела реченице да ће институције остати „након повлачења спољашње помоћи“. Појам „помоћи“ подразумева спољашњи подстицај слабим државама у изградњи нових институција, што би значило да и поменуте слабе државе на том изграђивању раде. То, међутим, негира први део реченице који је експлицитан у тврдњи да нове институције гради само спољашњи фактор.

А *трећа фаза* Фукујамине замисли грађења нације негира његову причу о некаквим самосталним институцијама, које ће независно функционисати после повлачења страног фактора. Овај амерички либерални идеолог, наиме, сматра да слабе државе ни после изграђивања фамозних самосталних институција неће бити способне да врше државне функције које су неопходне, а то су, гле чуда, заштита својинских права и образовање (Фукујамa, 2007:114). Речју, слабе државе и после грађења нације остају слабе. Додуше, мало јаче но што су биле, али и даље неспособне да врше неке функције од велике важности, као што су заштита својинских права и образовање. Вршење тих функција мораће да преузме спољашњи фактор, што још једном побија тврдњу о некаквим независним институцијама из Фукујамине замисли друге фазе.

Нема тог вештог софисте који ће, служећи се тактиком манипулације, успети да наизглед помири све ове нелогичности идеолошке оптике Френсиса Фукујаме, јер су оне производ натегнутог

и неуспешног покушаја измирења метафизичке и практичке политичке равни.

Отворено заступање практичких спољнополитичких интереса САД, без позивања на метафизичку раван ове идеологије, Фукујаме ће предузети у критици поимања либерализма у Европи. Наиме, без икаквих аргумената, али са позиције моћи, он се обрушава на приговоре европских либерала због неспремности Вашингтона да приступи Међународном кривичном суду (Фукујаме, 2007:119). Том пригодом помпезно подсећа да је својевремено Бушова администрација јасно ставила до знања „да неће прихватити негативан одговор Савета безбедности и да ће кренути у војну акцију против Ирака упркос ставовима сталних чланова који имају право на вето у УН“ (Фукујаме, 2007:122).

Фукујаме неће похвалити само ово гажење елементарних либералних начела, већ и чињеницу да Бушова администрација није тражила никакво оправдање за свој чин, па ни у 51. члану „Повеље Уједињених нација“, који дозвољава унилатералне војне акције у случају самоодбране.

Да то још мало појаснимо.

Поменути 51. члан прави разлику између тзв. *преемптивне* и *превензивне* интервенције. *Преемптивна* интервенција се врши онда када постоји непосредна непријатељска агресија, и такву унилатералну војну акцију 51. члан „Повеље“ допушта. У исти мах, он не допушта *превензивну* интервенцију, која се базира на слутњама да ће можда држава Х некад угрозити државу Y. Америчка интервенција у Ираку пример је ове *превензивне* унилатералне

интервенције, што Фукујама и не крије (Fukuјама, 2007:122). Не само да му она не смета него је, напротив, помпезно промовише иако зна да таква војна интервенција нема никаквог утемељења у либералној политичкој теорији и у међународном праву.

Мало даље, приводећи ово поглавље крају, Фукујама ће, готово цинично, подсетити да „слабе државе, природно, више воле да живе у свету норми, закона и институција у којима су моћније нације ограничене. Насупрот њима, Америка као једина суперсила, очигледно би желела да јој слобода деловања буде што мање ограничена“ (Fukuјама, 2007:125). Ова реченица осликава праву природу Фукујамине идеологије, која истиче примат једне нације и која своје утемељење не може пронаћи ни код Џона Стјуарта Милана ни код Карла Рајмунда Попера, већ у најбољим традицијама Адолфа Хитлера и у оним речима које изговара стари софиста Трасимах у Платоновој „Држави“: „Правично је ништа друго до оно што користи јачем“ (Platon, „Politeia“, 338c).

Можда ће нас, после свега овога, зачудити кад погледамо завршне речи Фукујамине књиге, срочене у духу превејаних политичких манипулатора, како леве тако и десне политичке оријентације. Оне су потребне Фукујама јер у њима види метафизички шлаг којим би нафиловао практичко-политичку тарту.

„Сада упорно тврдимо да промовишемо демократију, самовладавину и људска права и да било који покушај да се влада другим народима има само привремени а не империјални карактер“ (Fukuјама, 2007:135).

Нема тог велеречивог софисте који би привидно разрешио алогичне чворове, нити има оних непробирљивих сладокусаца који би могли појести парче торте коју нам је умесио Френсис Фукујама; нема ни таквог компаративног политиколога који у овим речима не би пронашао духовну блискост са речима Јосифа Стаљина да до одумирања државе „неће доћи преко слабљења државне власти већ преко њеног максималног јачања“ (Staljin, 1946:400).

Вратимо се сад на трен оном европском љубитељу Фукуја-мине политичке идеологије, Нилсу Петерсену, и његовој помену-тој књизи „Демократија као телеолошки принцип“, објављеној 2009. године. Као и Фукујама, и Петерсену је важно да оправда војне интервенционизме САД на тлу неких земаља. Овај млади либерални метафизичар, иако прихвата чињеницу да унилатерална интервенција нарушава телеолошки принцип, остаје при ставу да је она легитимна. Наравно, притом се служи познатом „аргумента-цијом“ свог идеолошког ментора, да слабе државе „врше регресију у процесу демократизације“ и да „унутар својих држава крше људ-ска права“ (Petersen, 2009:160).

А које ће све торте изаћи из политичке посластичарнице Нилса Петерсена и његовог америчког учитеља, остаје да видимо. У сваком случају, рецепти за прављење не зависе много од њих.

Како ранохришћански текстови виде политичку равн хришћанског живота?

Разуме се да у раним хришћанским текстовима није било експлицитног развијања политичких теорија као ни дубљих осврта на оне већ постојеће. То не значи да међу овим списима није постојало узгредно дотицање оних проблема који би се могли сврстати у политичку рубрику. Ваља овом пригодом приметити да су и ти поменути дотицаји политичких питања били само уграђени у теолошки контекст дотичних списа. Један од првих патристичких списа који третира проблем о коме је реч, јесте тзв. „Варнавина посланица“, највероватније написана у хришћанској средини у Египту. Сви најзначајнији истраживачи овога текста сматрају да је она написана у периоду између 70. и 140. године.⁵

Писац ове посланице има циљ да одговори на питање које је поставио у XIII одељку (*Barnaba epistolé*, XIII, 1), а које гласи: „Да ли је овај хришћански народ наследник Завета, или је то народ јеврејски?“. Дакле, ово питање, од огромне важности за тадање тео-

⁵ Један од најозбиљнијих и, по теоријским донетима, најдалекосежнијих савремених истраживача овог ранохришћанског текста јесте Фердинанд Простмајер, писац студије „Варнавина посланица“ објављене 1999. године у Гетингену. Књига се састоји из два дела: први део представља Простмајерово виђење „Варнавине посланице“ у историјском и теолошком контексту, а други део садржи његово критичко издање овог ранохришћанског текста. Посебну вредност првог дела ове књиге представља Простмајерово истраживање рецепције „Варнавине посланице“ код Климента Александријског, Оригена и каснијих црквених писаца (уп. Ferdinand R. Prostmeier, „Der Barnabasbrief“, Göttingen, 2009).

лошке полемике, представља својеврсни лајтмотив текста. Херменеутички поступак којим писац посланице ово питање решава у корист хришћана састоји се у алегоријском тумачењу старозаветних догађаја. Изабравши овај метод помоћу којег ће решавати главно питање које је поставио, он ће све симболе старозаветних списа тумачити као својеврсне шифре које, заправо, антиципирају догађаје новозаветних списа.

Не једном су истраживачи овог списа запазили да у њему можемо пронаћи хилијастичке теолошке наносе. То запажање је, међутим, неопрезно и изневерава оно најтривијалније, таутолошко херменеутичко начело на које је ипак потребно подсећати а које гласи да у једном тексту не смемо наћи више значења но што их сам текст има.

У овој студији смо већ подсетили да су хилијастички били заточници веровања да ће Христос овде на земљи засновати своје хиљадугодишње царство, у којем неће постојати никаквих сукоба, већ ће владати непрестани мир. Разуме се, није мали број присталица овог виђења и међу црквеним писцима и светим оцима, али то са писцем ове посланице није случај.

Оно што је навело истраживаче да „Варнавиној посланици“ припишу хилијазам, јесте тумачење повести о стварању света изложене у „Књизи постања“, које се може наћи у XV одељку овог списа.

Главни проблем поменутог старозаветног приче јесте, по писцу посланице, како разумети оних шест дана за којих је Бог створио свет. Користећи се једним псалмским одређењем као и неким

тумачењима из апокалиптичке књижевности, такозвани Варнава ће трајање једног дана у контексту библијске приче изједначити са трајањем хиљаду година. Па тако, по посланици, свет бива стваран за шест хиљада година (Barnaba epistolé, XV, 4). А пошто у старозаветној причи стоји да ће Бог у седми дан починути, то процес стварања још није готов. Људско је постојање, по „Варнавиној посланици“, још увек у интервалу између првога и шестога дана.

Не узимајући у разматрање херменеутички недозвољено изузимање из тумачења чињенице да је у старозаветном тексту јасно исказано шта је у сваком дану створено, ваља одредити праву намеру овог писца.

Његова намера је да покаже да ће у седми дан на земљу доћи Син Божији и основати царство које ће трајати хиљаду година (Barnaba epistolé, XV, 5). Међутим, то још није довољно да такозваног Варнаву упишемо у хилијастичку теолошку рубрику. Да би се неко означио као хилијаст, мора веровати не само у хиљадугодишње царство Христово на земљи него и у апсолутни мир и апсолутно добро које то царство собом носи.

Са веровањем овога писца ствар, међутим, не стоји тако. У VIII одељку овог ранохришћанског текста стоји да ће „у царству његовом (Христовом, прим. М. Д.) дани бити зли и прљави“ (Barnaba epistolé, VIII, 6). Узгред речено, ово је једино место у писаним патристичким сведочанствима, које хиљадугодишње царство Христово на земљи не види као царство мира, због чега се и не може сврстати у хилијастичке писце.

Писац ове посланице, пак, изјавиће и за дане у којима он живи да су зли (Barnaba epistolé, II, 1). Он, међутим, хришћане не позива на јавно политичко деловање, јер тако нешто није било ни могуће, већ их саветује да стичу страх Божији, трпљење и уздржање (Barnaba epistolé, II, 2).

Каква је онда разлика између периода пре хиљадугодишњег Христовог царства и периода његовог трајања?

Иако ће и у хиљадугодишњем царству Христовом дани бити зли, за то време ће Христос уништавати зло, укидајући „време оног безаконика (Сатане, прим. М. Д.) и судећи безбожницима“ (Barnaba epistolé, XV, 5). После тог хиљадугодишњег царства, по Варнави, настаће царство Божије, али не у равни историје него у равни Божије трансценденције (Barnaba epistolé, XV, 5).

Никаква, дакле, политичка тактика нити деловање самих хришћана нису кадри да искорене зло у историји коју писац „Варнавине посланице“ назива временом Сатане.

Постоје, међутим, и ранохришћански текстови у којима не одсуствују политички савети упућени хришћанима. Такав је спис „Посланица Диогнету“ из друге половине II века.

У V глави непознати нам писац овог текста вели да се „хришћани не разликују од осталих људи ни земљом, ни језиком нити одевањем (Epistolé pros Diognéton, V, 1). Још ће рећи да они „живе у својим отаџбинама, али као пролазници“ и да „као грађани учествују у свему“ (Epistolé pros Diognéton, V, 5). А у градовима у

којима живе „поковају се постојећим законима, и својим животима их надилазе“ (Epistolé pros Diognéton, V, 10).

Ови кратки извештаји нам, недвосмислено, илуструју политичку димензију живота хришћана, јер они „као грађани учествују у свему“. Јасно је, пак, да овај писац учествовање хришћана у грађанским пословима не види као примарни циљ, па стога непрестано наглашава да је суштина хришћанског човека заснована на животу по заповестима Божијим и ишчекивању доласка царства Божијег.

Међу раним хришћанским списима имамо и неке експлицитније описе који хришћанима тих давних времена објашњавају значење синтагме „поковање постојећим законима“ која се употребљава у „Посланици Диогнету“. Такав спис је, на пример, „Апостолско предање“ светог Иполита Римског, писано с почетка III века. Говорећи о потенцијалним катихуменима, о онима који се интересују за хришћанство и који би да му приступе, свети Иполит инсистира на строгом поштовању постојећих закона. Тако, рецимо, ако би се којим случајем за хришћанство заинтересовао роб, морао би обавезно, поручује Иполит, да тражи одобрење од свога господара, па тек ако га добије може да приступи слушању катихизације (Иполит, 15).

Као што видимо, ова три ранохришћанска текста која смо укратко анализирали битно се разликују у начину третирања онога што се, условно, може назвати политиком. Док „Варнавина посланица“ уопште и не помиње грађански живот раних хришћана инсистирајући на томе да ће ово зло време укидати Христос за време свог хиљадугодишњег царевања на земљи, дотле „Послани-

ца Диогнету“ и „Апостолско предање“ дају и практичне препоруке хришћанима, везане за њихов политички живот. „Посланица Диогнету“ само констатује да се хришћани у градовима у којима живе држе постојећих закона, док спис светог Иполита постојећа законска начела прихвата као легитимна и у унутарцрквеном животу хришћана.

Осврти Светога Августина на политичка питања

Дело којег ћемо се сада укратко дотаћи исписано пером Аурелија Августина, носи назив „О држави Божијој“. Писано између августа 410. и септембра 413. године, ово дело се бави најразличитијим питањима чији се „распон клатна“ протеже од питања о схватању Бога као Свете Тројице до питања која бисмо могли сврстати у рубрику философије историје.

Када је о овом спису реч, ваљало би скицирати нека Августинова виђења политичког живота.

За разлику од светог Иполита Римског који робовласничким законима признаје легитимитет и у Цркви, Августин ће се критички осврнути на феномен робовласништва, у XIX књизи свог списка „О држави Божијој“. У препознатљивом маниру своје аргументације Августин се позива на Библију. Евоцирајући старозаветну причу о стварању, он ће цитирати оне речи којима Јахве заповеда људима да владају животињама и другим неразумским створењима (Пост. 1, 26). „Није хтео Бог“, рећи ће Августин, „да разумно биће, начињено према његовој слици, господари ни једним ни дру-

гим осим неразумским бићима; не да човек господари човеком, него човек животињама“ (Augustin, CC 682).

Тако ће, истичући своје виђење власти, наглашавати да су „први праведници постављени више као пастири стада него као краљеви људи, како би и на тај начин Бог назначио шта подразумева поредак створених бића“ (Augustin, CC 682).

Ипак, и поред ове критике робовласничког виђења власти и пружања властитог концепта, Августин ће показати, не први пут, робовање својим метафизичким принципима. Ти принципи, иначе страни старозаветној теологији на коју се Августин најчешће позива, приморавају га да сваку историјску манифестацију и политички поредак објасни Божијом вољом. Тако ће овом приликом утврдити да је ропство производ греха, па ће бити да су сви ти силни робови заточеници неких великих престапа (Augustin, PL 644). Уз то, он ће још и позвати робове да се не противе својим господарима, већ да им беспоговорно служе (Augustin, CC 683). Овако подређивати, преко сваке мере, емпиријску раван подређивати властитим метафизичким конструкцијама одвлачи пажњу са главног бојишта на нека споредна.

Свој, пак, концепт виђења власти, који је најпре поставио насупрот робовласничком, он ће пропагирати у контексту власти епископа. Епископ, наиме, не сме волети част и моћ (Augustin, PL 647), и епископство не би смело бити предмет жеље (Augustin, CC 687). Да епископа не би свладала страст за владањем, Августин саветује да би он своју доколицу морао „посветити учествовању у истини“ (Augustin, PL 648).

Шта се подразумева под синтагмом „учествовања у истини“ у контексту доколице у овом спису светог Августина?

Одговор на ово питање даје нам се у речима да се „у доколице не сме уживати у тупој одсутности ума, него у истраживању или изналажењу истине“ (Augustin, PL 647).

Да ли је то увек ефикасан начин за спречавање владалачке страсти, тешко је одговорити. У сваком случају, свети Августин га је препоручивао као најделотворнији лек против ове опасне бољке.

На крају, било би добро осврнути се на Августиново схватање правне државе. То схватање је опет нарушено романтичним метафизичким конструкцијама које сваку државу посматрају из перспективе царства Божијег. Међутим, ваља истаћи да апофатичка традиција хришћанске теологије прави квалитативну разлику између историје и царства Божијег. По таквој традицији, царство Божије није завршна тачка на крају времена, инхерентна историји, већ прекид историје од стране Сина Божијег и заснивање нове стварности.

Држећи се своје теолошке оптике Августин ће, усвајајући Сципионову изјаву из Цицероновог дела „О држави“, којом се држава дефинише као ствар народа удружених заједничким осећањем правде, закључити да римска држава никад није ни постојала (Augustin, PL 648). У њој никада није постојало истинске, то јест апсолутне праведности тако да она не заслужује, по Августину, назив државе (Augustin, CC 688).

Овом приликом поставићемо једно, можда сувишно, питање: Да ли је таква држава могућа у историји, у том „времену Сатане“, да се послужимо речима „Варнавине посланице“?

Негативни одговор на ово питање даће и свети Августин, у поглављима своје књиге у којима ће говорити о царству Божијем, и тако ће и сам противуречити метафизичкој визији свог негирања државности Римског царства.

Међутим, из немогућности да се у историји остваре апсолутна добра не следи да не треба изграђивати релативна добра. И релативна добра су, ипак, добра.

Abstract:

In the first part of this study the author tries to make a clear distinction between liberalism as theory and liberalism as ideology. The essence of theoretical liberalism is rational control of irrational factors in any political system. According to liberal theorists, this control can only be gained through strong democratic institutions which guarantee the freedom of merciless criticism. In contrast to this point of view, ideological liberalism consists of two components: a) metaphysical, which proclaims sublime goals of political practice and b) practical, which represents political interests that are not in keeping with liberal principles. As a rule, the practical side of liberal ideologies is not different from totalitarian ideologies of bolshevism and fascism. An illustration of theoretic liberalism is present in some aspects of philosophical opus of Karl Popper, mostly based on John Stuart Mill's text On Liberty.

The author uses State Building by Francis Fukuyama, a high official in the American administration as an example of ideological liberalism. The second part of the study is focused on analyzing the political surface in some Early Christian texts such as the Epistle of Barnabas, Epistle to Diognetus and Apostolic Tradition. The end of the study is focused on the City of God, by the Christian writer Aurelius Augustinus. It criticizes slaveholding and puts emphasis on governing as the form of serving to people.

Key words: *liberalism, totalitarianism, theory, ideology, Karl Popper, truthlikeness, open society, democratic institutions, democratic critics, Francis Fukuyama, preventive military intervention, nation-building, Epistle of Barnabas, chiliasm, Epistle to Diognetus, Hippolytus of Rome, Apostolic Tradition, Aurelius Augustinus, slavery, dominance*

Литература:

1. Amis, Martin, Koba Grozni: V.B.Z. Zagreb, 2007.
2. Augustin, Aurelije, O državi Božjoj (De civitate Dei): Kršćanska sadašnjost. Zagreb, 1996.
3. Barnaba epistolé, The apostolic Fathers I: Harvard University Press, William Heinemann LTD. Cambridge, Massachusetts, London, 1965.
4. Epistolé pros Diognéton, The apostolic Fathers II: Harvard University Press, William Heinemann LTD. Cambridge, Massachusetts, London, 1965.
5. Fukujama, Frensis, Građenje države: Filip Višnjić. Beograd, 2007.

6. Иполит, Римски, Дела апостолских ученика: Манастир Хиландар, Манастир Тврдош, Братство светог Симеона Мироточивог, Браћа Станишићи. Врњачка бања, Требиње, 2002.
7. Kailitz, Steffen, Schlüsselwerke der Politikwissenschaft: VS VERLAG für Sozialwissenschaften. Wiesbaden, 2007.
8. Mannheim, Karl, Ideologie und Utopie: Cohen. Bonn, 1929.
9. Mill, John Stuart, On Liberty: Yale University Press. London, 2003.
10. Milošević, Nikola, Antinomije marksističkih ideologija: BIGZ. Beograd, 1990.
11. Milošević, Nikola, Carstvo Božje na zemlji: Filip Višnjić. Beograd, 1998.
12. Petersen, Niels, Demokratie als teleologisches Prinzip: Springer. Berlin, Heidelberg, New York, 2009.
13. Platon, Politeia: Akademie Verlag. Berlin, 2005.
14. Popper, Karl, Objektivno saznanje: PAIDEIA, CID. Beograd, Podgorica, 2002.
15. Popper, Karl R, The Open Society and Its Enemies I, II: Routledge. London, 1966.
16. Prostmeier, Ferdinand R, Der Barnabasbrief: Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen, 1999.
17. Staljin, Josif, Pitanja lenjinizma: Kultura. Beograd, 1946.

доц. др Давор Цалто

Факултет уметности
Универзитета у Нишу
davordzalto@gmail.com

VOX POPULI, VOX DEI

Однос православља и демократије је и даље веома актуелна тема. Кажем да је „и даље веома актуелна“ упркос чињеници да је питање односа хришћанства и демократије опсежно истраживано, као и да однос православља и демократије није остао потпуно нерасветљен. Међутим, и поред увида који су до сада презентовани академској и широј јавности, можемо рећи да је тема и даље веома актуелна и то из два главна разлога: (1) дискусију о демократији и хришћанству, која је потекла и развијала се на западу Европе и у Сједињеним Државама, није могуће аутоматски применити на православље, тек уз незнатне измене, и (2) дискусија о демократији и православљу у самом православном свету или међу православним мислиоцима и стручњацима ни издалека није закључена, будући да о овој теми постоје веома различита, некад и опречна мишљења.

Интересовање за питање демократије и православља постоји како „извана“, са географских подручја на којима православље није доминантна вера или је чак потпуно непознато, тако и „изнутра“ – интересовање самих верника који осећају потребу да ову

тему продискутују у вези са мисијом Цркве у савременом свету. Постоји такође и све присутније „(интер)дисциплинарно“ интересовање за ову проблематику, будући да услед низа околности питање православне вере и Цркве није било значајније истраживано из угла различитих научних дисциплина све до скоријег времена. Све ово показује релевантност теме и њену актуелност. Имајући све ово у виду, на саопштење које је пред вама треба гледати пре свега као на допринос даљој дискусији и дубљим увидима у проблем, а не као на један систематски и заокружен научни рад који би сам по себи дао коначне одговоре.

На самом почетку треба поменути да свака анализа односа православља и демократије, или, шире, односа Православне Цркве и друштва, мора имати у виду пар начелних методолошких проблема.

Пре свега, Православна Црква нема неко посебно и јасно дефинисано „социјално учење“ или „социјалну доктрину“,¹ за разлику од многих других хришћанских заједница, на основу које би било могуће, мање или више јасно, одредити „став“ Православне Цркве према многим питањима савременог света, међу које спада и питање односа (православне) Цркве и демократије.

¹ У овом правцу је учињен корак објављивањем „Основа социјалне концепције Руске Православне Цркве“ (2000). Овај документ треба разумети као покушај да се понуди одговор на многа питања односа Православне Цркве и многобројних друштвених и политичких питања, али не и као формулисање дефинитивног и јединог могућег одговора који би био општеобавезујући.

Други проблем, који је у непосредној вези са претходним, огледа се у тешкоћи да се да јасан одговор на само фундаментално питање шта је (православна) Црква? На ово питање је, међутим, неопходно одговорити макар имплицитно како би се могло речи нешто више о односу Православне Цркве и било ког „спољашњег“ феномена. Овај задатак је, чини се, много тежи када је у питању православље него што је то случај са другим хришћанским заједницама на Западу, код којих су структура, надлежности и различите црквене „институције“ много одређеније, па самим тим је и лакше установити какав је „став“ или „позиција“ Цркве према одређеним питањима. Будући да је ово питање веома озбиљно и да заслужује посебну пажњу која превазилази намере и могућности овог саопштења, ограничићу се овде на навођење само најопштијих ставова који могу послужити да се у наставку рада позабавимо главном темом.

Црква своју природу исказује у заједници и кроз заједницу. Црква јесте заједница; заједница Бога и људи; заједница људи и заједница Бога и читаве творевине (читавог света). Она је из православне перспективе схваћена као организам у којем су сви делови у међусобном јединству и односу љубави. Из овога произлази да је немогућа било каква одлука „одозго“, тј. наметање једног става, мишљења или идеје коју није прихватила цела заједница, коју не изражава цео организам а не само неки његов део. Будући да Црква не постоји само есхатолошки већ и историјски, она је била, јесте и биће принуђена да доноси одлуке о бројним питањима времена у којем се налази. Те одлуке, поготову када се тичу самог живота Цркве, морају бити саборне, донете уз консултацију и пристанак свих или барем већине. Оне јесу, или треба да буду,

руковођене принципом „одлучисмо Дух Свети и ми“², при чему се акценат јасно ставља на присуство Бога и његову активну делатност у Цркви, као и на саборан начин одлучивања и живота уместо „диктата“. Некада поједини ставови и поруке појединаца бивају прихваћене ретроактивно а некада бивају одбачене. То значи да ставови појединаца, макар они вршили и епископску и патријарашку службу, као и ставови појединих комисија или локалних синода, могу али и не морају изражавати „став“ Цркве. Ово је истовремено узрок „непогрешивости“ Цркве (којој је глава Христос и која је заједница Његовог Тела), али и њене „непрактичности“ и „неефикасности“ када су у питању реакције на многе рецентне феномене.

Трећи проблем који се мора имати у виду када се истражује однос православља и демократије јесте сам појам „демократије“. На ово је неопходно скренути пажњу будући да у савременом свету влада права инфлација употребе појма демократије. Често се овом појму дају сасвим различита значења која готово да међусобно немају ништа заједничко. О демократији је могуће говорити на чисто етимолошкој равни, могуће је такође говорити о историјским манифестацијама демократије или о специфичностима појединих „демократија“ као облика владавине и уређења друштва. Међутим, много је чешћи случај да се о демократији говори „здраворазумски“, без јасне свести о томе шта заправо тај појам значи или би требало да значи, или пак да се о њој говори са крајње иде-

² ДАП 15:28.

ологизованих позиција, где сам појам треба да прикрије садржаје другачије од оних који се (експлицитно или имплицитно) везују за њега самог (као што су интереси крупног капитала, тзв. (нео)либерални капитализам, политички и војни интереси појединих земаља и томе слично).

Из свега наведеног јасно се види да је питање односа православља и демократије веома сложено и да оно подразумева много више од једноставног питања односа два феномена. У зависности од тога шта подразумевамо под „демократијом“, мислим да је могуће дати не само различите него и супротстављене одговоре на питање односа православља и демократије, што је, чини ми се, у пракси чест случај.

Модерна идеја о демократији као облику владавине и уређења друштва, која подразумева и тековине попут правне државе (владавине права), стабилних институција (под контролом јавности), људских права и слобода и томе слично, долази у непосредан контакт са доминантно православним регионима нешто касније него што је то случај са просторима на којима је вера претежно римокатоличка или протестантска. Међутим, и сама замисао о демократији, правној држави, људским правима и слободама и томе слично, углавном је остала идеал коме треба тежити, будући да њена примена у пракси наилази на мноштво различитих девијација (у форми „диктата капитала“, „партократије“ и сл.) услед којих је често реч само о формалној демократији којој недостаје стварни садржај, у којој су, да парафразирам Ноама Чомског, грађани позвани да сваких неколико година излазе на изборе како би се захвалили руководству на вођењу државе и сложили се да их

мање-више исти људи и даље воде. Овај облик демократије се претвара у „могућност“ избора али под условом да буде учињен „прави“ (очекивани) избор који диктирају пре свега медији и капитал.

На основу овога је могуће говорити о удаљавању демократије коју видимо у политичкој пракси од своје оригиналне замисли, у толикој мери да демократија као идеал и демократија као пракса почињу међусобно да се искључују. Тако напад на неки конкретан облик „демократије“ (тј. њене девијације) нажалост често постаје напад на демократију као такву, на саму идеју демократије.

Сусрет православља и идеје демократије, као уосталом хришћанства и демократије уопште, није текао глатко и безболно. Од 19. века, када поједине државе са претежно православним становништвом уводе неке облике демократије (кроз нпр. институције парламентарне монархије), почиње непосредан контакт православља и идеје о демократском уређењу друштва. Нажалост, стицај историјских околности је учинио да развој овог односа не буде континуиран. Идеја демократије бива компромитована бољшевичком диктатуром у совјетској Русији, која се такође издавала за „демократију“, тј. „власт народа“. Тако је слом једног апсолутизма и диктатуре у Русији, оличене у царизму, водио у другу диктатуру, диктатуру комунистичке партије и „црвеног цара“ (Стаљина), што ће имати огроман утицај на велики бој доминантно православних земаља које у 20. веку такође бивају захваћене револуционарним комунистичким процесима. Компромитацију демократије кроз злоупотребу саме идеје могуће је видети и на примеру Титове (послератне) Југославије. Ова „демократија“ смењује крхку демократију која се почела развијати у Краљевини

Србији и, потом, Краљевини СХС. Комунистички режим у Југославији је, на пример, претендовао на демократско уређење, уз постојање и повремених избора (без било каквих реалних демократских атрибута), док је власт вршена у име „радних људи и грађана“, спроводећи вољу „народа и народности“.

Све ово је условило да каква-таква демократија и демократске институције постану реалност за православне, најпре у земљама Западне Европе и САД. Ове земље постају нови домови за многобројне становнике доминантно православних земаља који у њих интензивније одлазе управо у 20. веку.

За највећи део словенског света, па и за онај део који је претежно православан, демократија, барем у својим појавним облицима, постаје реалност тек крајем 20. века, падом Берлинског зида. Слично „кашњење“ у односу на западне земље видљиво је и у Грчкој, на чијем тлу је и зачета идеја Запада о демократији, која постаје реалност тек последњих деценија 20. века.

Ово релативно скорије суочавање друштава и држава већинске православне вероисповести са демократијом можда је и разлог због којег су неки други облици владавине дуго перципирани као „природни“ или барем „природнији“ и прихватљивији православљу од модерне демократије. Ту је пре свега реч о монархистичком дискурсу који своју инспирацију углавном црпи из два извора – Византије као прве, најтрајније и најзначајније „православне царевине“, и царске Русије. Како сам се у једном другом тексту нешто

детаљније бавио овим проблемом,³ овде ћу само поновити закључак да се монархија, поготову апсолутистичка, не може утемељити нити оправдати православном вером, нити пак може бити прихватљива за Православну Цркву као једини могући модел власти, уколико Црква жели да остане доследна себи. Монархија може бити само оно што је заправо и била, „нужно зло“ које Црква затиче у свету, и које треба, ако је могуће, превладати.

Уколико, дакле, апсолутистичка монархија није прихватљива из перспективе православља, логично је запитати се како ствари стоје са демократијом⁴?

³ Давор Цалто, „Fides et Regnum“, у: *Црква у плуралистичком друштву*, Konrad Adenauer Stiftung, Хришћански културни центар, Београд, 2009, стр. 29-35.

⁴ Чињеница да постоје парламентарне монархије у којима је парламент изабран демократским путем, који бира владу као тело које стварно врши власт, представља, по мом мишљењу, својеврстан парадокс унутар идеје о демократији. Наиме, иако није искључиви и неприкосновен ауторитет у вршењу власти, монарх често задржава одређени утицај у друштву и држави (потписује законе, поставља премијера, објављује ратно стање и сл.) или пак, у другом случају, има чисто церемонијалну улогу. У оба случаја монарх, међутим, не може бити биран, тј. сваки грађанин нема ни теоријску могућност да постане монарх, односно да врши одређену јавну функцију у друштву коме припада, већ је та функција у традицији (западних) европских монархија углавном наследна. То значи да је монархија нужно повезана са идејом класног друштва, што је опет страно идеји демократије у којој постојање класа и априорна припадност класама „по крви“ није замислива (иако је у пракси веома реална). Тиме се републиканско уређење показује као, до сада, једини конзистентан наставак идеје о парламентарној демократији у друштвеној и политичкој пракси. Образложење да је у савременој парламентарној монархији реч о симболичној и репрезентативној улози која показује

Овде ћу покушати најпре да говорим о демократији у неком њеном идеалном (а то значи и реално непостојећем) облику, као о уређењу друштва у коме сви (пунолетни) грађани имају право да узму учешћа у „јавној ствари“ (*res publica*), одлучују о стварима које се тичу свих, бирају и буду бирани за обављање различитих друштвених/државних функција, подједнако уживају права и слободе, да закон подједнако важи за све и да различита мишљења и интереси буду артикулисани кроз друштвене институције односно кроз добијање подршке већине на слободним и регуларним изборима. Све то треба, у идеалној варијанти, да омогући достојанствен живот и благостање свим житељима заједнице, или барем највећем броју. Иако је ово сумарна и не нарочито софистицирана дефиниција, мислим да је на основу ње могуће закључити у ком смислу за ову прилику користим појам демократије.

Да би овакав модел демократије био анализиран из перспективе православља, неопходно је изнети још једно начелно објашњење које се тиче односа православља и друштва/државе у

национално јединство и репрезентује традицију одређеног народа, не мења основну чињеницу да и за то симболично место обичан грађанин не може бити биран, већ се то место стиче рођењем. С друге стране, није јасно због чега изборна функција нпр. председника, који такође не врши власт оперативно већ је пре свега реч о симболичној и репрезентативној функцији (као у канцеларским европским системима), не би могла задовољити потребе које монарх задовољава, с тим да је та функција у сагласности са општим демократским начелима. Укратко, чини ми се да савремене парламентарне демократије плаћају данак традиционализму и конзервативизму у виду свесног одступања од демократских принципа зарад романтичарских националних идеја и сасвим недемократских, па и антицивизацијских, идеја о „плавој крви“.

принципу. Сматрам да се православље, али и хришћанство уопште, може окарактерисати као „анархично“ када је у питању однос верујућих према друштву и држави.⁵ Овај „хришћански анархизам“ потиче из базичног интересовања хришћана превасходно за „Царство Небеско“ а не за „царство земаљско“ и за управљање њиме. Ову дистинкцију не треба схватити у смислу дуализма „духовног“ и „материјалног“, већ пре у смислу старе српске изреке „земаљско је замалена царство, а Небеско увек и довека“, коју налазимо у песмама тзв. „Косовског циклуса“. Смисао ове фразе (често злоупотребљаване и чак интерпретиране супротно од њеног основног значења) лежи у хришћанском погледу на свет, по којем је историја и све оно што она обухвата један процес који иде ка свом крају. На крају историје се налази њен смисао, тј. Царство Небеско, које једино више неће бити пролазно. У историји је све „замалена“, тј. краткотрајно, пролазно и у крајњој линији безначајно ако се не постави у есхатолошку перспективу, ако своје постојање на базира на Царству Небеском које долази. Дати

⁵ Појам „анархично“ и „анархизам“ користим овде у значењу у којем је овај појам супротстављен замисли о државном апарату као инструменту принуде и моћи у односу на „потчињене“. Њих, дакле, не треба на било који начин везивати за појмове нихилизма или деструкције. С друге стране, „анархизам“ овде не користим у смислу неке од анархистичких „школа“ (анархокомунизам, анархосиндикализам, индивидуалистички анархизам, пацифистички анархизам итд.) већ пре у једном општем смислу, као аутентичне демократије која не фаворизује супремацију институција државе или политичке класе (елите) у односу на грађане, и који се противи свакој власти која се врши насиљем или пак власти која почива на идеји о привилегованости. Сасвим је, међутим, друго питање у којој мери и у ком контексту је могућа практична реализација ових принципа.

првенство „царству земаљском“ и бити оптерећен пре свега „земаљским бригама“ значи одрећи се вере у примат „Царства Небеског“ и бити заробљен у свету нужности и привида. То значи „бринути се и узнемиравати се за много“ док је „само једно потребно“. ⁶ С друге стране, овакав став не значи потпуни „светоскептицизам“ и незаинтересованост за историју. Он само значи да „царство“ хришћана није „од овога света“ и да хришћани немају другога „цара“ осим Христа. ⁷ Како другачије, у оваквој ситуацији, назвати политички став хришћана ако не анархизмом, у најбољем значењу те речи?

Из овога јасно произлази да је једини могући став хришћана скептицизам према сваком облику овоземаљске владавине, будући да свака власт „на земљи“ по природи ствари подразумева субординацију и вршење легалног насиља од стране државе, тј. њених органа који имају монопол силе. Насиље, не само оно нелегално и нелегитимно већ и легално и легитимно, показује се присутним и штавише нужним у сваком до сада познатом облику политичког система и, са становишта православне космологије и антропологије, последица је пада човека и представља девијацију његове природе. Самим тим, свака власт као демонстрација силе или ланца командовања не може бити прихватљива. Једина „власт“ коју Христос даје својим следбеницима је она која се пројављује служењем другима: „Ко хоће да међу вама буде први, нека буде слуга сви-

⁶ Уп. Лк. 10:40-41.

⁷ Уп. Мт. 21:9; Мт. 27:11, 29, 37; Мк. 10:42-45; Лк. 20:25.

ма“.⁸ Ово је повезано и са питањем ауторитета и „власти“ унутар саме Цркве, иако су веома опасни покушају пресликавања унутрашње организације Цркве на друштвену и политичку реалност. По речима Радована Биговића, „за Цркву је темељ сваке власти Бог“⁹, будући да управо Црква иконизује Царство Небеско. Идеја да „царство земаљско“ у свом палом стању (стању нужности) и са својим институцијама које су прилагођене том палом стању може и треба да иконизује Царство Небеско, веома је спорна и, у крајњој линији, угрожава и само послање Цркве и саме Христове речи.

Хришћани (тј. Црква), међутим, не могу једноставно побећи од историје и стања пада у коме се човечанство налази. А то стање је трагично и никакво моралисање није од помоћи. Вршење власти, а то значи и вршење насиља, показује се неопходним зарад опстанка конкретне заједнице (кроз нпр. санкционисање убистава, насиља, крађе и сл.). То значи да може бити речи само о мање или више прихватљивим облицима друштвеног уређења и вршења власти са становишта Цркве и хришћанства. Међутим, никада се и ни са једним обликом друштва и државе хришћани не могу у потпуности идентификовати осим са Царством Небеским. Сваки покушај одбране неког историјског облика државе или друштвеног уређења из перспективе православног хришћанства осуђен је на удаљавање од Цркве и хришћанства. Када би било могуће остварити идеалну хришћанску државу у историји, онда есхатон –

⁸ Мк. 10:44.

⁹ Радован Биговић, „Црква у савременом свету“, Службени гласник, Београд, 2010, стр. 24.

Царство Небеско – не би било ни потребно. Стога, свако прављење идеалне „хришћанске државе“ на земљи носи у себи дух Великог Инквизитора.

Ако се сада сконцентришемо на питање демократије у смислу који је претходно назначен, сматрам да је ту реч о до сада нај-прихватљивијем облику уређења друштва, који је оптималан управо зато што минимизира насиље над припадницима једног друштва а максимизира њихову слободу и одговорност. То је и оптималан амбијент у којем хришћани могу вршити своју мисију и проповедати еванђеље, без страха да ће због тога бити протеривани или убијани, али и без инструмената принуде којима би силом приморавали друге чланове друштва на прихватање њихове вере или верских пракси.

Поред овог општег, социјалног и политичког аспекта, постоји и један дубљи однос који се може увидети између појма демократије и Цркве. Реч је управо о самој природи Цркве, о чему је било говора на почетку овог излагања, о основном принципу који важи у Цркви, о саборности, односно заједници. И поред тога што у друштвеном и политичком смислу појам демократије обично подразумева афирмацију већине у односу на мањину (било да је реч о социјалним групама или о мишљењима), сама идеја демократије има у својој основи пре свега замисао о афирмацији сваког човека који чини заједницу, али и о афирмацији саме заједнице преко могућности слободног живота и активности у њој. Демократија подразумева заједнички рад, решеност и могућност појединаца да заједничким деловањем граде друштво, општи и лични просперитет. То носи у себи једну, премда веома посредну, цркве-

ну димензију. Литургија, с друге стране, као пројава Цркве, управо и значи „заједничко дело“; она је место окупљања и деловања свих верних. Битна разлика јесте у томе што се литургија, тј. Црква, не конституише зарад реализације партикуларних (световних) интереса, већ на основу љубави и жртве самог Бога. Њен циљ је живот као заједница свих, у којој постоји савршен баланс између појединачног и општег, између личности и заједнице. Због тога је и принцип одлучивања у Цркви „демократичан“, у смислу да захтева активан однос свих чланова према животу Цркве и питањима која су са тим везана. Али живот Цркве је и „мета-демократичан“, што значи да је некада и усамљени пророчки глас, глас „вапијућег у пустињи“, ¹⁰ онај који је исправан и који тек накнадно постаје прихваћен од свих.

Демократија као социјална и политичка реалност не може, наравно, никада реализовати принципе црквене саборности, нити Црква може и треба да принцип саборности наметне као образац за уређење друштва. Ниједно друштвено уређење не може бити замена за Цркву. Али демократија, у свом идеалном облику, показује елементе који могу бити најприхватљивији за православно, хришћанско схватање човека у односу на све до сада виђене облике уређења друштва, у којем људска личност доживљава највећу афирмацију. У својим битним димензијама савремена демократија и баштини хришћанство и иновације које је оно донело у историју. Поменимо само револуционарну замисао о једнакости (пред

¹⁰ Уп. Ис. 40:3.

Богом), тј. равноправности свих људи, путем успостављања равноправности нација, полова и социјалних класа, коју срећемо код апостола Павла („нема више Јеврејина ни Грка, ни роба ни господара, нема ни мушко ни женско! Сви сте ви једно у Исусу Христу“¹¹). Гледајући из овог угла, видимо да је управо хришћанство донело идеју о „универзалним правима и слободама“ сваког човека, о вредности сваког људског живота и потреби да свака личност буде поштована. Тако смо дошли у парадоксалну ситуацију да неке од фундаменталних идеја на којима је саздано модерно друштво (или је то барем покушано) од времена просветитељства јесу заправо црквене и хришћанске идеје, али да су и поред тога Црква и хришћани често у веома озбиљним несугласицама и конфликтима са (пост)модерним друштвом. Али то је већ нова тема.

Abstract:

In this paper the author addresses the relation between the modern idea of democracy and Orthodox Christianity. Having analyzed what kind of attitude the Christians should have toward history and social organization, the author finds that the Kingdom of God is the only completely satisfactory solution. However, given the fact that Christians, just as all other human beings, live in history and cannot simply escape it, the Church has to deal with different approximations, being fully aware that the Kingdom of God on Earth cannot be achie-

¹¹ Гал. 3:28.

ved. From this perspective certain “anarchism” appears as the only position which the Christians could take in respect to (historical) social and political reality. Democracy, on the other hand, in its ideal form and intentions, appears as the most acceptable social and political model experienced historically so far. It is also possible to establish a parallel between democracy and the very inner organization of the Church as well as some of the very fundamental Christian ideas.

Key words: *democracy, Church, Orthodox Christianity, anarchism, eschatology.*

Сергеј Беук

Центар за отворени дијалог
matersva@sezampro.rs

ЕКОЛОШКА ТЕОЛОГИЈА И ХРИШЋАНСКА ДЕМОКРАТИЈА

ECOLOGICAL THEOLOGY AND CHRISTIAN DEMOCRACY

Резиме:

У тексту који је пред читаоцима, аутор поставља основну хипотезу о међусобном утицају еколошке теологије и идеја хришћанске демократије. Расправљајући о неопходности јаснијег теоријског утемељења еколошке теологије, аутор доводи у везу историјски, етички и политички дискурс поменуте теолошке дисциплине, са постулатима хришћанско-демократске програмске праксе данас. Имајући у виду еколошке програме партија хришћанско-демократске провенијенције, који су представљени у раду, може се закључити да се од хришћана данас очекује социјални активизам, изграђена политичка свест, али и снажна црта одговорности за очување и унапређење животне околине која је Дело и Дар Божији.

Кључне речи: екологија, еколошка теологија, хришћанска етика, одговорност, хришћанска демократија.

Савременост, као обим свеколиких социјалних, научних и културолошких промена, ставља пред хришћанску теологију сасвим нова, и нека стара, питања на која се очекују брзи и јасни одговори. Информатичка и техничко-технолошка експлозија, биолошка и медицинска истраживања гена, одгонетање темељних инстанци материје и општа сцијентизација живота и рада започињу нову еру и из перспективе теолошко-сотериолошких парадигми које можемо разумети као део практичне теологије, односно теоцентричног разумевања природе и људског бића који су у перманентном садејству и синхронији. Бог, свет и Црква, као заједница верних, нераскидиво су повезани кроз човека који је део творевине, али у исто време и онај који сагосподари том и таквом творевином.

Хришћанска теологија и екологија

Хришћанска теологија је кроз целокупну историју базирала своје промишљање на идеји спасења. То не значи да се теологија може свести искључиво на сотериологију (или било коју другу теолошку дисциплину), али поред тема као што су вера, изабрање, свете тајне, небо, пакао и многе друге, све чешће се сусрећемо са промишљањем савремених религиозних мислилаца чије идеје иду у правцу развоја еколошке свести у Цркви и друштву. Хомилетичка пажња се, нарочито последњих деценија, све више пребацује на квалитет живљења, на стање екосистема и на нову позицију људског бића у измењеним условима под којима егзистира целокупна креација. Таква промена проиходи из два, једнако важна, разлога: 1. социјално-психолошки капацитет Светог писма, у којем су садржане елементарне етичке диспозиције у вези односа човека и

света и 2. продор идеја либералне теологије, којима се тежиште одговорности за спасење пребацује са појединца на заједницу верних. Поред наведених теолошких, постоје и глобални трендови које наводи Хендерсон: „...индустријализација и технологизација; рад и миграције; финансије; људски утицај на биосферу; милитаризација и трговина оружјем и комуникација и планетарна култура“ (Henderson, 1996:11). Све то заједно чини да Црква почиње да заузима јасне ставове, позивајући своје чланове на раст у вери и кроз практичну одговорност за одржавање и унапређење природе. У таквој вери треба разумети и речи Буркеове: „Трансмодерна опција обезбеђује нов контекст, обновљен позив за променом и могућност специфичног доприноса.“ (Burke, 2001:34). Ако под новим контекстом подразумевамо интеррелигијске додире и екуменски дијалог, под позивом на промену етику испред економије (у смислу теорија хришћанске демократије), а под специфичним доприносом савремени социополитички активизам хришћана, јасно је да Црква мора заузети своје маркантно место када су у питању еколошке теме.

Што се саме савремене (боље рећи постлибералне) теологије тиче, концепти стварања и откупљења често су радикално одвојени, стављајући по страни библијску чињеницу да је откупљење, практично, ново стварање, да само откупљење јесте реалност Божијег стваралаштва у свету. Изрази као што су: обновљење, обраћење, усиновљење и други, означавају различите етапе на путу спасења које је у Богу, од Бога и ка Богу те зато „ново небо и нова земља“ (Откр. 21, 1; 2 Пет. 3, 13) не представљају само наду, већ и извесност верског живота који мора бити испраћен свешћу о Божијем делу у свему што егзистира.

С друге стране, неоконзервативна теологија (махом еванђеоског типа) више пажње поклања развоју саме Цркве, занемарујући савремене трендове и често заобилазећи дијалог са државом. Иако су идеје еколошке теологије све присутније и у еванђеоским деноминацијама, поготову у Европи, свест о заштити животне средине још није у довољној мери узела маха.

Из изнетог је сасвим јасно да еколошка теологија још увек не заузима одговарајуће место, како у животу Цркве, тако и на теолошким факултетима који би требало да постану место окупљања свих који желе да допринесу савременој теоријској платформи која наглашава улогу, место и одговорност људског рода у свету и за свет.

Еколошка теологија у XX веку – Дер, Кауфман, Коб и Бирч

Почев од шездесетих година XX века, еколошке идеје врше уплив у хришћанску теологију Запада, ослањајући се, с једне стране на природну теологију, док с друге расте интересовање за осавремењивањем студија хришћанске етике. Тек тада постаје јасно да се у теолошкој историји слабо придавала пажња животној околини, што констатује и један од првих теолога који су озбиљно схватили важност еколошких питања, Томас Сигер Дер. Аутор у својој књизи „Ecology and Human Need“ из 1975. године наглашава да је библијски поглед на однос између човека и његове околине увек

антропоцентричан, окренут више људским потребама и стремљењима, него природи као начину спознаје Божије присутности.¹ Егзистирајући у контексту историчности културе и заједнице, односно, развијајући их кроз време, људско биће ужива апсолутно природно право коришћења ресурса, али тако да је њихово очување и унапређење приоритет. Уколико би дошло до коначне еколошке кризе, то би значило и крај људске историје, па и крај религије као такве. Природа јесте *conditio sine qua non* драме испуљења, јер Божија замисао, из светописамске оптике, и јесте да космос, Земља и целокупна творевина представљају неопходан оквир потенцијалног спасења које, након прародитељског греха, бива реално само кроз материјално/природно постојање. Одговарајући закључак налазимо код Сентмајера: „Дерев покушај да развије етику одговорног руковођења представља, према томе, најтипичнији одговор на данашњу кризу животне средине, узимајући у обзир оне теологе који су изабрали да на њу одговоре“ (Santmire, 1985:4).

На Деревом теолошком трагу је и Гордон Кауфман (Gordon Kaufman)² који истиче критички став да творевина, у свој својој егзистенцијалној ширини, никада није постала део систематско-теолошког речника, нити јасне теоријске платформе све до наших дана. Кауфман напомиње да су Бог и човек у нераскидивој вези

¹ B. Derr, Sieger Thomas, „Ecology and Human Need“, Philadelphia, Westminster Press, 1975.

² B. Kaufman, Gordon, „In The Beginning... Creativity“, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2004.

управо преко природе и да савремена библијска теолошка мисао то мора имати у виду. Међутим, имајући знање да планира, пројектује или предвиђа, људско биће мисли више кроз политичко-социјалне термине него кроз природно-органске: „Кауфман закључује да из унутрашње логике хришћанске вере следи да је природни свет у 'онтолошки различитом уређењу од човека'. Људска бића су 'подигнута далеко изнад остатка природе' по свом моралном и личном карактеру“ (Исто, 6). Дакле, природа у Уму Божијем није примарно замишљена као дом људи већ као телеолошки материјал креативне потенције Творца.

И поред присутне прогресивности у израженим идејама, наведени аутори, због наглашеног историцизма и антропоцентризма, остају на полу ортодоксне теологије за разлику од групе мислилаца, на челу са Џоном Кобом и Чарлсом Бирчом, који се могу сврстати у ред нетрадиционалних теолога.

Успостављајући нове теоријске оквире, Коб и Бирч започињу свој пут библијом, настављајући преко класичне теологије до савремених научних идеја, али снажно подвлачећи потребу нове теолошке матрице коју можемо назвати новом теологијом природе, док њих велики део теоретичара препознаје као *process thinkers*, односно као припаднике школе процесне теологије.³

³ B. Cobb, John, Griffin, David Ray, „Process Theology“, Philadelphia, The Westminster Press, 1976.

Коб⁴ је своје промишљање поделио у три правца или, како је сам наглашавао, три трајекторије: у првој, почев од Вајтхедове космологије, покушао је да реконструише саму христологију, обраћајући пажњу на Христа више као на трансформацијски процес него као на особу. Наглашавајући плуралитет Христове поруке, Коб је подвлачио демократски и отворен дискурс према другим религијама и њиховим учењима. Друга трајекторија се односи на еколошка питања, где однос одрживог економског развоја и животне средине јесте главна идеја водила и пут савремене економије. Трећа трајекторија усмерена је ка примењеној теологији и њеној улози у савременом друштву, са посебним освртом на главне етичке проблеме. Основна Кобова теза гласи да живот на Земљи не постоји само због човека већ да он, по себи, поседује интегритет. Екосистем мора опстати по сваку цену јер је он не само важан за опстанак већ је добро и у Божијем уму.

Бирч као генетичар и теолог највише је допринео на пољу приближавања науке и религије. Његова почетна премиса јесте да прелазак у постмодернизам представља радикалну трансформацију културе и религије, коју можемо разумети и као спиритуално-интелектуалну револуцију која нас ставља пред испит одговорности у односу на стање наше планете у будућности. У том смислу, теологија мора изнедрити креативне премисе које ће превазићи

⁴ Од великог броја радова Цона Коба издвојили бисмо: „For the Common Good: Redirecting the Economy Toward Community, Environment, and a Sustainable Future“ (1989); „Sustainability: Economics, Ecology, and Justice (1992)“ и „Grace and Responsibility“ (1995).

многобројне разлике данашњице. Како материјализам / механицизам не одговарају на суштинска питања о свету и животу у њему, неопходна је свеобухватна еколошко-теоријска алтернатива која би имала економски, етички и богословски значај. Бирч подсећа да вера у космичку сврху не представља препреку научном погледу на свет, већ таква идеја стоји иза сваке људске делатности и може бити покретач нових социјалних и политичких стремљења. У том светлу посматра се и религија; она ће бити дијалогски релевантна само ако се отвори за све научне дисциплине и ако пронађе консензус између људи и света као Божијих креација, афирмишући право на живот, право на слободу, али и право на борбу за извеснију будућност.

Можемо закључити да, иако је библијска теологија ишла у правцу занемаривања нељудског света, XX и XXI век представљају прекретницу у смислу промишљања будућности људског рода те самим тим, и будућности хришћанства уопште. Чини нам се да у овом тренутку није могуће говорити о некој религијској идеји или институцији без јасног става и програма заштите и унапређења живог света уопште. Тако посматрамо и еколошке програме партија хришћанске провенијенције: они морају бити на првом месту уколико желимо преображавати свет и друштво у светописамском смислу.

О еколошкој теологији

Еколошка теологија је облик конструктивистичке теологије са посебним фокусом на однос природе и религије, специфично у светлу савремене забринутости за животну средину. Она истражу-

је интеракцију еколошких вредности и људске спиритуалности, пружајући теоријске оквири али и практичне предлоге и пројекте.⁵ У егзегетском смислу, савремена библијска анализа пружа нам могућност за другачије сажимање Божанске поруке у правцу еколошко-теолошких идеја које можемо разумети као инклузивне, мистичке, екоцентричне и оптимистичке. У том смислу, људско биће и природа се посматрају холистички, односно, човек није више усамљен у центру креације, већ је сама творевина скуп међуодноса у којима човек може бити само милостиви а не егоцентрични господар, љубећи, преко ближњих, и сав живот. Исус је био у јединству, преко Светог Оца, са свиме, а главне особине такве повезаности су правда, самилост и љубав.

За еколошку теологију веома је важна идеја искупљења: „Природа не може бити посматрана као неважан фактор, као обична позорница на којој се одвија драма личног искупљења. Она мора или бити осуђена као зла-по-себи, или мора бити укључена у читав опсег Божијег искупљујућег акта“ (Galloway, 1951:205). Наведени проблем још боље појашњава Ситлер: „Уколико такав искупљујући акт не укључује читаво људско искуство и окружење, све до његових крајњих хоризоната, онда то искупљење није комплетно“ (Sittler, 1962:179). Видимо да, док Галовеј поставља идеју искупљења између гностичког и стриктно библијског идејног концепта, Ситлер наглашава есхатолошки значај еколошког погледа на Божије дело које је од човека недељиво.

⁵ Преузето са: <http://www.unitingearthweb.org.au/explore/ecotheology>, (19. 07. 2010.)

Ослањајући се на теологију Жана Калвина, можемо се окренути његовом теоцентризму и сотериологији: „Све ствари имају заједничку сврху у рефлексији Божије славе“ (Case-Winters, 2007:51). То директно означава Божију сувереност над свиме – како над људским животом, тако и над природним процесима. По Калвину, природом не треба само да се господари, већ о Божијим даровима који су нам поверени треба да се бринемо надгледајући њихово коришћење. Иако се Бог објавио као Логос, морамо имати на уму и свет као Његово дело; он је средство (теоцентричког) откривења са јаким спасоносним смислом. Провиђење не остаје само над људским родом већ над сваким живим организмом, па и шире: нема делића универзума који није обгрљен Божијом влашћу и љубављу.

Поред тога што је Бог апсолутни субјект, Он је увек и тројединичан – Бог уније Лица и Њиховог међуодноса, што значи да је и Његов однос према креацији вишедимензионалан и вишеслојан: „Ми више не желимо да спознајемо да бисмо доминирали или анализирали и редуковали, да бисмо реконструисали. Наша сврха је како да очувамо да бисмо учествовали, односно, ушли у заједничку везу са живућом твари“ (Moltmann, 1993:3). Тако природа има самостална права и вредности које су у вези са Творцем и такву везу разумемо као континуум наше телесности, природног окружења и Бога. Бог Светог писма је Бог живота и Бог читавања у свему што егзистира.

Закључимо поглавље о еколошкој теологији документом „The Accra Confession“ који је Светски савез реформских Цркава донео на свом заседању 2004. године у Гани. Такозвани савез,

односно договор по питању правде на пољима економије и животне средине базира се на теолошким убеђењима која баштине Цркве чланице, а које сматрају да је правда, било да је реч о социјалној, политичкој, економској или еколошкој, неизоставни део вере. Иако није реч о доктринарном признању верских убеђења, овај документ изазива тренутна економска учења својим традиционалним критицизмом идолатрије (конзумеризам, спекулативно тржиште), увиђајући драматичну сличност између патње људи и природе:

„Климатске промене, недостатак залиха рибе, крчење шума, ерозија тла и опасности које прете изворима само су неке од катастрофалних последица... Ова криза директно је повезана са развојем неолибералне економске глобализације која се заснива на следећем:

- необуздана конкуренција, конзумеризам и неограничен економски раст и акумулација богатства најбоља је за цео свет;
- приватно власништво не подразумева социјалну обавезу;
- спекулација на тржишту, либерализација и дерегулација истог, приватизација јавних добара и националних ресурса, неконтролисани приступ за стране инвестиције, ниже таксе и кретање капитала обезбедиће богатство за све;
- социјалне обавезе, заштита сиромашних и нејаких, синдикати и односи међу људима подређени су економском јачању и акумулацији капитала.

Ово је идеологија која тврди да осим ње нема алтернативе, захтевајући непрекидне жртве од сиромашних и од Креације. Она даје лажно обећање да може да спаси свет кроз богатство и просперитет, узимајући сувереност над животом и захтевајући тоталну посвећеност која се граничи са идолатријом⁶.

Еколошка теологија и хришћанска етика

Ако разумемо етику као праксис, као „...широко распрострањено схватање да етичко понашање јесте добро и исправно делање“ (Riz, 2004:214), а хришћанску етику, и поред великог броја различитих теоријских приступа⁷, као деловање и понашање по светописамској објави, онда је сасвим јасно зашто су еколошка теологија и хришћанска етика тако чврсто повезане. Ако „...хришћанска екологија потјече од хришћанске теологије“ (Geisler, 2005:297), онда се и донос еколошке теологије и хришћанске етике мора посматрати само и једино из библијске призме, а она подразумева следеће: 1. Свет је створен од Бога, зачет је *ex nihilo* и директан је производ Божије воље. Такође, Бог светом управља, одржава га и представља активан принцип читавом створењу; 2. Свет је Божији одраз, што представља почетак сагледавања свега што нас окружује. Материјални свет је добро створен, односно, најбоље је станиште за сва жива бића и природа, чији смо део,

⁶ Преузето са: http://www.warc.ch/documents/ACCRA_Pamphlet.pdf, (24. 07. 2010.)

⁷ В. Hoose, Bernard, „Christian Ethics: An Introduction“, Continuum, London, 1998.

директни је одраз Божије свемоћи. Уништавање природних ресурса јасан је пркос Божијој милости и преступ према Његовом величанственом Делу; 3. Свет је у савезу са Богом, не само човек, већ и сва бића на земљи. Свако биће је посебно и има изражено место у Божијем плану за свет. Све аспекте живота Бог је створио по својој замисли а човек је ту да брине за њих, да их негује и унапређује и 4. Бог очекује праведно управљање, што потврђују и идеје еколошке теологије: екологија је одговорно управљање, предан рад на Божијем терену. Можемо рећи да еколошка теологија не постоји без развијених етичких норми: „Земља је Божји врт, а ми смо његови чувари. Не смијемо Божји врт претворити у пустињу ни његова мора у каљуже“ (Исто, 301).

Хришћанска етика декларише основне постулате еколошке теологије као неопходне за правилно разумевање не само еколошког, већ и есхатолошког хришћанског усмерења, јер верно управљање ресурсима јесте верност Богу до парусијског климакса, до потпуног одгонетања мистерије света и спасења. Ми јесмо део, али и круна природе – и владари, и слуге, и ученици, и делатници. Тако смо створени, да чувамо и чинимо за сутрашњицу која је у Богу.

Хришћанска демократија у дијалогу са еколошком теологијом

Хришћанска демократија, иако политичка (под)идеологија, са јаким етичко-религијским дискурсом, труди се да идеолошко остави по страни стављајући у први план своје социјално и економско учење. Било да посматрамо њен утицај у Европи, Латин-

ској Америци или Аустралији, циљеви су јасни⁸: 1. борба за све облике људских права и инсистирање на индивидуалној грађанској иницијативи; 2. афирмисање социјалне солидарности; 3. подстицање економских идеја на бази етике и потреба; 4. промоција традиционалних вредности, посебно породице; 5. наглашавање ненасилних и нереволуционарних облика политичког деловања и 6. заштита животне средине као темеља здраве будућности. Иако је конзервативна политичка нота сасвим уочљива, представници хришћанске демократије данас истичу потребу за сталном социјалном реформом која би била у складу и са библијским начелима и са хуманистичким вредностима.

На пољима права на живот, нове и рационалније економске праксе, али и све веће забринутости за очување животне средине, видимо простор за утицај еколошке теологије на савремена начела хришћанске демократије. Заправо, можемо констатовати да христоцентрично друштво подразумева теоцентрични свет – онај који је, по Творцу, добро створен, јер једино у таквим констелацијама људско друштво је уопште могуће. Дакле, нема просперитета без промисли, а њу директно угрожавамо својим себичним деловањем. Потпуно је извесно да ће многи теоретичари оспорити неке од делова програма хришћанских демократских партија, прогласивши их идеалистичким, али сматрамо да еколошки програми могу бити за већину неспорни. Еколошка теологија, с друге стране, позива како припаднике свих Цркава, тако и политичаре различитих иде-

⁸ В. Heywood, Andrew, „Political Ideologies: An Introduction“, Palgrave Macmillan, New York, 2003.

олошких усмерења, на заједничко деловање и сарадњу. Такав став не може бити идеал већ потреба, и зато у еколошкој теологији препознајемо различите димензије: нормативно-етичку, социјално-економску и хришћанско-демократску. У еколошким програмима које смо издвојили јасно се уочава уплив еколошке теолошке мисли која се никако не треба разумети као скуп лепих жеља, већ као одговорни план за реализацију.

Европски хришћански политички покрет (ЕСРМ), на пример, врло јасно ставља до знања да је заштита животне средине веома важан део њихове политичке визије:⁹

„Поштовање живота укључује и поштовање креације. Јасно је да живимо у све већој еколошкој кризи. Европска унија игра важну улогу у проналажењу одговора на један од најважнијих изазова нашег доба. ЕУ би требало да промовише зелене технологије, зелену енергију, конзервацију и бригу за животну средину и у самој Унији и глобално. Брига за креацију није изолована, она би требало да буде интегрисана као принцип у свим политикама Уније. У оним пољима која су у рукама држава чланица Уније, ЕУ може да помогне у промовисању ‘зелених решења’. Европске и националне политичке партије могу такође да играју улогу у спајању научника и националних, регионалних и локалних политичара. Ова еколошка криза такође захтева фундаменталан заокрет у економској политици. Континуитет и улога свих оних који доносе одлуке мора да постане важнија од профита за деоничаре. Ово

⁹ Преузето са: <http://www.ecpm.info/en/page/25104>, (21. 07. 2010.)

могу да буду основе за одрживу економију у еколошком и економском смислу.“

Још експлицитније важност еколошке политике истиче Хришћанска демократска унија (CDU) немачке канцеларке Ангеле Меркел:¹⁰

„Према хришћанском веровању, човек, природа и окружење Божија су креација. Наша је дужност да заштитимо креацију. Принцип одрживости интегрални је део хришћанске демократске политике: желимо да сачувамо и да предамо нашој деци свет у којем ће бити вредно живети и сутра. Будуће генерације имају право на економски развој, социјално благостање и нетакнуту животну средину... Искорективирање сиромаштва и заштита природних ресурса су у сталној корелацији, јер и сиромаштво води претераном искористивању природе... Наше је мишљење да заштита животне околине и економски развој нису у контрадикцији. Одржив економски развој могућ је само када је заштита животне средине и климе узета у обзир... Глобална промена климе постала је озбиљна опасност за креацију и животне могућности будућих генерација. Наша етичка дужност и велики политички задатак јесте реакција на овакав развој догађаја... Немачка се обавезала да до 2012. године редукује емисију штетних гасова за 21%... Штедња енергије, повећање енергетске ефикасности и коришћење обновљиве енергије основни су стубови наше политике за заштиту климе... Због драматичног смањења броја живих

¹⁰ Преузето са: <http://www.kas.de/wf/de/71.36>, (23. 07. 2010.)

врста широм света, заступамо појачање међународне сарадње у заштити природе.“

Слично осталим партијама оваквог усмерења у свету, и Хришћанске демократе (Kristdemokraterna) у Шведској, поред усмерености на пропагирање значаја етике за друштво, породице и школе, као и солидарности и бриге о другима, бави се и питањима од ширег друштвеног значаја, па и питањем екологије:¹¹

„Размишљање о управљању значи да човек има одговорност да користи и чува, уместо да цера, баца и троши. Све што ради-мо утиче и на садашњост и на будућност. То се односи на све области у друштву, али можда најпре на схватање друштвене економије и човекове средине. Хришћанске демократе се противе наличјима потрошачког друштва која су довела до материјалистички инспирисане филозофије церања и бацања. То нас је до сада довело до неодговорног понашања са загађењем ваздуха, воде и тла.“

Уочљиво је да наведени програми имплицитно користе идеје еколошке теологије, односно, схватају потребу за спајањем библијског учења и практичне заштите животне средине и живог света уопште. Промена постојећих лоших навика, према њиховом мишљењу, могућа је само уз потпуну промену става и понашања, како би земља била једнако добар ако не и бољи дом будућим

¹¹ Преузето са: <http://www.kd.dk/hoejre.phtml?lokal=274&krf=287>, (23. 07. 2010.)

нараштајима. Да би то било могуће, ове партије предлажу широк дијапазон одлука, од промене економске политике, поготово у домену пореза, преко усмерености на одржив развој, биогориво и сличне енергенте, до побољшања система едукације када је у питању заштита околине.

Was ist der Mensch?

Данас, више него икада пре, у првом плану стоји познато Кантово питање: шта је човек? Шта може очекивати од себе и од своје будућности ако немилице троши ресурсе природе који су на измаку?

Старојеврејски термин דְּבָרִים означава управо доминацију над нечим, власт и господарење које је од Бога, које је Његова, а не људска воља. Заправо, из читаве приповести о спасењу, од Адама преко Авраама, Мојсија, Давида, па све до апостола, Бог иницира однос са човеком мењајући историјско-комуниколошке оквире, али увек припремајући одговарајући контекст за реализацију дијалога у оквирима људских умних моћи. Тако можемо схватити и есенцијалне параметре природне теологије: природа је начин откривења Божије присутности коју разум може одгонетнути. Савремена еколошка теологија жели да оствари теистичку етиологију значења бивствовања у свету, али, што је далеко важније, и бивствовања за свет, у коме је материја откривењска чињеница коју је Бог огласио као добру, као ваљано обликовано израчење сопствене милости.

Фундирање нове еколошке политике из хришћанске перспективе није могуће без светописамских премиса које укључују интегративно јединство целине и њених делова. Ако верујемо да је Господ Исус Христос истински Бог и истински човек, онда је и Он једном припадао природи, и као Творац и као творевина, али без греха. Он је тражио и очекивао разумевање своје историјске роле, но, захтевао је и одговорност ученика према свему што их окружује.

Еколошка политика и хришћанска одговорност подразумевају учествовање, не само државе и њених институција већ и Цркава, у јасном дефинисању еколошких приоритета и сачињавању заједничких пројеката заштите животне средине. Чишћење водотокова, планско пошумљавање, еколошка едукација – све те и многе друге области заштите могу бити заједнички терен за деловање државе и Цркве. Обе институције, ма како и колико биле одвојене, морале би да теже хуманизацији целокупног живота друштва, у коме заштита животне средина заузима истакнуто место. Без јасне еколошке политике не можемо се позивати на хришћанску одговорност, а без ње, идеја хришћанске етике је незамислива.

Зато, на питање „шта је човек“ нема коначног одговора. Он се губи у сутрашњици која је све магловитија и неизвеснија.

Abstract:

In this paper the author formulates a hypothesis about a mutual connection between Ecological Theology and ideas of Christian

Democracy. Having observed that there is a need to make a better theoretical grounding of Ecological Theology, the author relates historical, ethical and political discourse of this branch of theology to postulates of Christian democratic program practice. Having analyzed programs of Christian democratic parties in Europe it became evident that modern Christians should be socially active, with political consciousness and strong sense of responsibility for preservation and promotion of our environment, which is an act and gift of God.

Key words: *ecology, Ecological Theology, Christian ethics, responsibility, Christian Democracy*

Литература:

1. Burke, Christine, „Globalisation and Ecology“, у: Edwards, Denis, (ed.), *Earth Revealing - Earth Healing: Ecology and Christian Theology*, The Liturgical Press, Collegeville, 2001.
2. Case-Winters, Anna, *Reconstructing a Christian Theology of Nature*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot, 2007.
3. Cobb, John / Griffin, David Ray, *Process Theology*, Westminster Press, Philadelphia, 1976.
4. Derr, Sieger Thomas, *Ecology and Human Need*, Westminster Press, Philadelphia, 1975.
5. Galloway, Allan, *The Cosmic Christ*, Harper and Brothers Publishers, New York, 1951.
6. Geisler, Norman, *Kršćanska etika*, Bogoslovni institut, Zagreb, 2005.

7. Henderson, Hazel, Building a Win – Win World, Berrett / Koehler Publishers, San Francisco, 1996.
8. Hoose, Bernard, Christian Ethics: An Introduction, Continuum, London, 1998.
9. Kaufman, Gordon, In The Beginning... Creativity, Augsburg Fortress, Minneapolis, 2004.
10. Moltmann, Jurgen, God in Creation, Fortress Press, Minneapolis, 1993.
11. Riz, Viljem, Filozofija i religija, Dereta, Beograd, 2004.
12. Santmire, Paul, The Travail of Nature, Fortress Press, Minneapolis, 1985.
13. Sittler, Joseph, Called to Unity, Ecumenical Review 14, New Delhi, 1962.

Интернет извори:

1. <http://www.unitingearthweb.org.au/explore/eco-theology>
2. http://www.warc.ch/documents/ACCRA_Pamphlet.pdf
3. <http://www.ecpm.info/en/page/25104>
4. <http://www.kas.de/wf/de/71.36>
5. <http://www.kd.dk/hoejre.phtml?lokal=274&krf=287>

Mr Никола Кнежевић

Центар за отворени дијалог – центар за интердисциплинарна религијолошка истраживања и политичку теологију
Протестантски теолошки факултет у Новом Саду
nikola.knezevic@codserbia.org

ПОЛИТИЧКА ТЕОЛОГИЈА ЈОХАНА БАПТИСТ МЕЦА

POLITICAL THEOLOGY OF JOHANN BAPTIST METZ

Резиме:

Богословска рефлексија Јохана Баптист Меца несумњиво превазилази догматске напетости, културолошке и етничке баријере, темпорализује поруку еванђеља с једне, док уноси његову есхатолошку напетост и наду у савремени друштвени контекст са друге стране. Унутар такве богословске инерције која не прихвата грубу политизацију религије, Мец врши јасну дистинкцију између Шмитовог и Кортесовог концепта политичке теологије, који пате од левијатанског синдрома и нове политичке теологије која жели Цркву и друштвени контекст у којем се она налази да ослободи баласта буржоаског хришћанства и подари му критички сензибилитет који је оно с временом изгубило. Таква сензибилност Цркве и њеног праксиса не измиче пред изазовима времена, већ их схвата као потенцијал унутар којег свест хришћанства постаје изнова осетљива на људску патњу, на оне који су потлачени, заборављени и маргинализовани, ослобађајући тако анамне-

тички дух јудео-хришћанске традиције и комуницирајући са светом језиком Бога Који пати са својим створењем, „створењем које је прожето патњом и неправдом“.

Кључне речи: *нова политичка теологија, мемориа пассонис, црква, друштво, политика.*

Немачки римокатолички богослов Јохан Баптист Мец (Johann Baptist Metz) представља једног од најутицајнијих протагониста политичке теологије у последњих неколико деценија. Његов допринос савременом богословском дискурсу је несумњив и представља прекретницу у начину на који се промишља послање Цркве и хришћанске традиције унутар друштвеног, историјског и политичког контекста. На богословски дискурс Ј.Б. Меца пресудно су утицали следећи елементи: трагично искуство II Светског рата, Аушвиц (Auschwitz) и холокауст, конфесионална припадност Римокатоличкој Цркви, немачки национални идентитет, трансцендентални томизам његовог ментора у ранијим данима, анамнетичка култура јудаистичке традиције, марксистичка дијалектика и Франкфуртска школа. (Mathew-Ashley, 1998:33; Metz, 1997 и Metz, 1998:24).

Преглед развоја Мецове богословске мисли

Почетком шездесетих година прошлог века под менторством Карла Ранера одбранио је докторску дисертацију, тачније хабили-тат о Томи Аквинском под насловом „Christliche Anthropozentrik“¹. У том периоду учествовао је у развијању Ранеровог теолошког концепта трансцендалног томизма² (Mathew-Ashley, 1998:27) као и у ревизији ранијих радова Карла Ранера (Cobb, 1982:4). Важно је напоменути да је био један од оснивача чувеног богословског часописа „Concilium“, у коме је дуги низ година био уредник секције посвећене догматици. Године 1963. почео је да ради као редовни професор фундаменталне теологије на Westphalian Wilhelms Универзитету у Минстеру (Münster), и на том месту је остао све до одласка у пензију, 1993. године (Mathew, 1998:28). Мец је временом изашао из „егзистенцијалног и трансценденталног зачараног круга теологије“, како то сам и наводи (Metz, 2004: 313), и благовремено своју богословску рефлексију мењао према дијалектичкој и политичкој теологији која је до данашњих дана остала карактеристична за његов богословски дискурс. У својој теоантрополошкој тези „Christliche Anthropozentrik“ Мец Бога схвата као назначење људског бића, дакле, као темељ испуњења смисла људске егзистенције. Иако је унутар такве рефлексије изражен есхатолошки

¹ Пун наслов: „Christliche Anthropozentrik: Über die Denkform des Thomas von Aquin“.

² У то време Мец је написао кључне чланке који су објављени у два речника чији је уредник био Карл Ранер (Karl Rahner): „Lexicon für Theologie und Kirche“ и „Sacramentum Mundi“ (Vorgrimler, 1986:76,78).

аспект, он не заузима централно место. Касније, крајем шездесетих година, ово питање се наново поставља, овог пута с нагласком на есхатолошку наду која под утицајем протестантског теолога Јиргена Молтмана³ (Jürgen Moltmann) заузима важно место у даљем развијању политичке теологије (Cobb, 1982:6).

На Меца је утицао и Хајдегер (Martin Heidegger) али и јеврејски марксистички филозоф Ернст Блох (Ernest Bloch) и постхегеловски мислиоци попут Киркегарда и Ничеа, као и разни мислиоци Франкфуртске школе попут Адорна и Бенцамина (Mathew-Ashley, 1998:97, Moltmann, 1997)⁴. Трансцендентална

³ Теологија наде представља једно од капиталних дела целокупне савремене западне теологије. Ово фундаментално есхатолошко дело имало је далекосежне социјалне импликације и једним делом је утицало на стварање „теологије ослобођења“ у Латинској Америци. Есхатологија за Молтмана не представља само последње поглавље новозаветне поруке, већ перспективу која је расветљава и даје ново значење. Нада у будућност за њега представља основну мотивациону снагу за ослобођење света. Она за Молтмана представља кључни концепт развоја даље богословске мисли. Црква се у Молтмановој богословској рефлексији проматра као есхатолошка заједница наде, у којој је Бог присутан кроз Његова обећања. Црква на тај начин постаје важан социолошки и друштвени фактор који преузима активну улогу у креирању бољег и савршенијег света. Основна импликација овакве богословске инерције представља Цркву као богочовечански организам који се не повлачи из света, већ активно учествује у његовом унапређивању и обоготворењу. Доживљавајући Цркву као дело Духа Светог, Молтман сматра да је она по својој природи битно екуменска и ослобађајућа (В. Молтман, 2008).

⁴ Како то примећује и Нела Гашпар у рецензији збирке есеја и радова преведених на хрватски језик под насловом „Политичка теологија“ (Metz, 2004): “Овај пут је означен променом у филозофској позадинској сцени: од трансценденталног Канта и Хајдегера према Канту који тематизује примат практичног ума, до Маркса, Блоха, Бенцамина, Фран-

теологија Карла Ранера није била у могућности да одговори на питање људске патње. Мец је изразио чуђење⁵ што у читавом богословском опусу његовог ментора није никада споменут холокауст, што је симптоматично и за хришћанску теологију уопште која настаје након Другог светског рата, а што генерално оцртава једну врсту апатије и немогућности да се супротстави историјском искуству (Mathew-Ashley, 1998:36). Другим речима, Мец сматра да је Ранерова теологија превише идеалистичка и приватизована (Hall), а да нова политичка теологија мора да постане свесна чињенице да људске катастрофе попут Аушвица морају да нађу своје место унутар теолошког дискурса и односа са Богом (Metz и Mathew-Ashley, 1998:26). У јесен 1968. године показује симпатије према првим одјецима теологије ослобођења.

Узроке у стварању постидеалистичке политичке теологије код Меца треба тражити у изазовима пред којима се нашла Римокатоличка Црква и теологија уопште. Теологија после II Ватиканског сабора, свет после холокауста, критика марксистичке идеологије једноставно нису остављали места томе да теологија настави путем којим је до сада ишла. Потребно је било направити

кфуртске школе и даље до јеврејске мисли и јеврејске месијанске мудрости.” (Гашпар, 2004:1995).

⁵ „Никада нам Карл Ранер није интерпретирао хришћанство као добру савест напредног грађанства, никада као врсту грађанске религије која је изгубила сву смртно угрожену наду и сваку повређену и опору чежњу... Упркос свему, остала му је чежња коју никада нисам осећао као сентименталну, никада као ону која силовито наваљује на небо, него више као неми уздах створења, као неми крик за светлом пред тамним Божјим лицем“, Мец, у: Moltmann, 1997.

искорак (Mathew-Ashley, 1998:97). Дело „Zur Theologie der Welt“⁶ које представља збирку есеја, написао је у периоду од 1962. до 1968. године. Још једну збирку есеја под називом „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“⁷, написао је у периоду од 1968. до 1976. године. Сасвим је сигурно да је Мецов сусрет са марксизмом добрим делом условио почетке формирања његове политичке теологије. (Mathew-Ashley, 1998:99). Сагледавајући марксизам Мец долази до закључка да се у њему догодио „коперникански обрт у философији“, другим речима, промишљање света као историје, као пројекта историје у којем људи постају субјекти своје сопствене историје. Само у домену свести своје јавне одговорности Црква може озбиљно да приступи критици друштва. Једино тако Црква може да избегне модус у којем постаје само идеолошка институција утемељена на одређеном социјалном поретку, којој се придаје одређени значај у олакшавању социјалне ситуације у друштву али без стварне социјалне одговорности и могућности да значајније утиче на то друштво (Metz, 1967:234).

За Меца теологија не представља разраду система значења већ дефинисање метода критике и ослобођења. Мецова богословска рефлексивна је дијалектичка зато што наглашава и идентитет и

⁶ Оригиналан наслов гласи: „Zur Theologie der Welt“ („теологија света“), Mainz, 1973.

⁷ „Вера унутар историје и друштва“. Збирка је написана 1977. године и први пут преведена на енглески језик под насловом „Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology“, прев. David Smith (New York: Seabury, 1980). У току је припрема превода овог дела на српски језик.

неидентитет Бога и света, садашњости и будућности, ослобођења и спасења. Мец далеко мањи нагласак ставља на теорију и далеко више пажње посвећује наративном аспекту теологије, односно снази приче, симбола и метафоре, како би учинио пробој унутар незадовољавајуће природе садашњости и нагласио есхатолошку наду у Божја обећања и позив на послушност Христовој поруци еванђеља (Hall).

Нова политичка теологија

Мец почетком шездесетих година прошлог века уводи овај појам⁸ у свој богословски дискурс. За разлику од Шмита који је овај термин користио када је говорио о ауторима римокатоличке контрареволуције – Кортезу, Боналду и Де Местру (Donoso Kortes, Bonald, De Maistre) који су идеолошки подржавали лични суверенитет монарха уз помоћ теолошких аналогича, Мец овом појму даје једно ново значење и одређује га као својеврсни критички апарат друштва.

Средином шездесетих година одговарајући на критике оних који су термин „нова политичка теологија“ поистовећивали са ранијим концептима политичке теологије, у првом реду Карла Шмита и контрареволуционарних философа, Мец истиче три основна задатка која треба да има нова политичка теологија. Први

⁸ Појам “нова политичка теологија“ Мец је први пут користио у својим предавањима 1965-1966 године (Johns, 1976:123).

представља богословска ерминеутика (херменеутика) савременог друштвеног контекста – то јест, политичка ерминеутика. Други задатак дефинише политичку теологију као критичку корекцију насупрот тенденције приватизације у савременом богословљу. Трећи задатак наглашава важност, утицај и улогу коју Црква има у друштву и дефинише је као „критичку корекцију Цркве“ (Cobb, 1982:7).

Мец нову политичку теологију посматра „као критичку корекцију савремене теолошке мисли будући да је савремена теологија усмерена више ка личности а требала би бити усмерена ка политичком друштву“ (Metz, 1969:107). Људска егзистенција, сматра Мец, “јесте политичког карактера и свака егзистенцијалистичка и персоналистичка теологија која не сагледава егзистенцију као политички проблем у најширем смислу речи, ограничава своје закључке на апстрактне појмове. У оваквом контексту читава се позитивна сврха политичке теологије, то јест, одређивање нових односа између религије и друштва, између Цркве и друштвене свести, између есхатолошког схватања вере и друштвеног живота” (Metz, 1969:111). Мец политичку теологију посматра као критичку корекцију екстремне тенденције за приватизацијом, и као позитиван покушај да се у условима данашњег друштва формулише есхатолошка порука (Metz, 2004:9-10). Она покушава да наново одреди однос између религије и друштва, између Цркве и друштвене јавности, између есхатолошке вере и друштвене праксе (Metz, 2004:13).

Говором о политичкој теологији унутар савременог теолошког дискурса жели да се подигне свест о повезаности између Исус-

сове есхатолошке поруке и друштвено политичке стварности. Унутар такве рефлексije наглашена је сотириолошка димензија поруке еванђеља и њена отвореност према свету, не у природно-космолошком већ у друштвено-политичком смислу, и то као критичко- ослобађајући елемент света и његових друштвених процеса (Metz, 2004:16).

Оваква богословска инерција доводи Меца до закључка да „свака есхатолошка теологија мора да постане политичка теологија, то јест, теологија критике друштва“, која Цркву поставља у један критичко-дијалектички однос према друштвеној стварности⁹ (Metz, 1969:115 и Metz, 2004:18).

Без сумње, Мец ову критичку ноту пројектује и на Римокатоличку Цркву јер сматра да оваква промена мора прво доћи изнутра: „Када је (Римокатоличка) Црква уистину била институција у којој су преовладале критичке слободе? Када је она заиста била критички револуционарна? Није ли често пропуштала свој критички говор и проговарала прекасно? Није ли била често у опасности да буде схваћена као идеолошка надоградња за одређене друштвене односе и констелације моћи?“ (Metz, 1969:117 и Metz, 2004:20). Црква, дакле, у себи носи револуционарну снагу која може променити свет, али да би то учинила, неопходно је да Црква сама постане објекат критичког апарата политичке теологије. То

⁹ Мец овде користи и аналогију Волтера Бенџамина (W. Benjamin), која осликава дијалектичан однос друштвеног процеса и процеса спасења (Benjamin, 1965:95).

подразумева да бити хришћанин не значи бити бранитељ одређених догми и постојећег поретка, већ бити у могућности играти активну и кључну улогу у трансформацији друштва. Како год да посматрамо Марксову критику религије, савремена теологија у тој критици мора да примети упозорење и препозна афирмативну поруку Цркве (Paulose). Секуларизација света није се догодила ван токова хришћанства већ путем хришћанства (Metz, 1969:19-20). С обзиром на то да је нада хришћанске вере усмерена према будућности, није могуће да она на неки начин премости садашњи свет са будућношћу и тако прескочи савремени свет, већ је та будућност могућа искључиво кроз интеракцију хришћанства са светом и у свету (Metz, 1969:91-92). Одговарајући на питање шта жели „политичка теологија“, Мец даје одговор унутар тезе која тврди да „Црква данас мора да се разуме и наступи као јавни сведок и носитељ опасног сјећања на слободу у системима нашег друштва које се назива еманципаторским“ (Metz, 2004: 96).

Мец је пре свега желео да објаву хришћанске вере учини друштвено присутном и преображавајућом и у контексту тога је и тражио категорије унутар којих би било могуће учинити хришћанство фактором који мења друштвене и социјалне прилике и самим тим и друштвену свест (Swartz, 2005, 442). Мец тако критици праксе социјално политичке свести приступа кроз два критичка модела: *Ad intra critique* – који има циљ да покаже да Црква није лишена политичке одговорности, и *Ad extra critique* – који жели нагласити потребу да хришћанство као такво мора носити бреме социјалних и политичких промена и активно учествовати у решавању кризних друштвено-политичких питања. У том контексту Мец и поставља следећа, рекао бих, круцијална питања: „Има ли

уопште још оних који имају слуха за једно хришћанство које има појачану осетљивост за патњу других? Зар нас религија не треба заштитити од бола, патње и негативности? Зар она не служи на корист тријумфа позитивних вредности?“ (Metz, 2004:309). Суштина оваквог критичког дискурса јесте управо у поруци да се хришћанство не обраћа искључиво особи већ и ширем друштвеном контексту унутар којег може адекватније да утиче на појединца (Mathew-Ashley, 1998:103).

Као што је случај са сваком теологијом *праксиса*, Мец посматра Цркву као пророчки глас хришћанске слободе – Цркве која је ту да служи. Она је ту да у име потлачених и маргинализованих дигне глас против технократске машинерије модерног друштва. Критичка функција Цркве мора бити усмерена према самој себи са једне (*Ad intra*), и друштву са друге стране (*Ad extra*). Задатак овакве теологије је да развије „нови језик“ који би Цркви омогућио да уђе у дијалог са савременим светом и на тај начин превазиђе досадашње поразе хришћанства у промени света (Hall).

Важно је напоменути да Мец никада није прихватао формулације ортодоксног марксизма по којем је религија редукована на одраз људског страдања и патње, већ је био много ближи ревизионизму марксистичке мисли, нарочито јеврејском философу Ернсту Блоху. Слично као и Молтман, Мец користећи Блохов принцип наде наглашава есхатолошко виђење света у којем можемо појмити садашњост тек у перспективи онога што нас чека у будућности. „Ми смо они који креирају будућност а не само они који је тумаче. Хришћанско правоверје (*orthodoxis*) изнова се мора доказивати

путем *orthopraxisa* који је есхатолошки оријентисан.“ (Mathew-Ashley, 1998:97).

Мец сматра да управо есхатологија мора да постане линија водиља кроз коју ћемо посматрати теологију. Важно је напоменути да есхатологија не сме бити лишена наде у боље данас и самим тим она треба да подстакне на акцију како бисмо постојећи свет учинили бољим. Садашњи друштвено-политички контекст не смемо одвајати од његове есхатолошке димензије. Мецова рефлексивна политичке теологије могла би се резимирати као тежња да се Исусов пример (*imitatio Christi*) љубави и емпатије за оне који су маргинализовани и угрожени унесе у релевантне политичке и социјалне структуре кроз које би се ми као друштво издигли изнад људске патње, неправде, експлоатације и угњетавања (Metz, 1967:130).

Мец, прилагођавајући се Кантовој философској матрици, политичку теологију посматра још и као „фундаменталну теологију света“ у којој „полазиште есхатолошко-политичке теологије покушава у савременим процесима еманципације, секуларизације и просвјетитељства да протумачи и мобилизује садржаје хришћанске предаје као критичко-ослободитељско ‘опасно’ сећање на слободу. Ово полазиште усмерено је против недијалектичко-апстрактног схваћања споменутих савремених процеса и потврђује се као медијум критичког ума који постаје практичан“ (Metz, 2004:114).

Просветитељство за Меца означава доба зрелости људске слободе. Секуларизовани политички поредак јесте поредак слободе, политичка стварност више није предмет наметања већ избора

унутар слободних друштвено-политичких процеса. Секуларизација не представља обесмишљавање и порицање Божанског поретка у свету већ одлучујућу тачку Његове власти унутар историје и времена, ослобађајући тако свет теократских аспирација и пружајући слободу хришћанству да поново буде могућност избора. Важна прекретница у оваквом процесу еманципације представља одвојеност државе и Цркве јер она више нема властодржачких претензија нити илузије о хришћанској држави, него одговорно и активно узима учешће унутар друштвених процеса као његова критичка свест (Cavanaugh, 2002:62).

Memoria passionis као анамнетички ум¹⁰ и темељ теологије помирења

Спомен туђе патње, сматра Мец, јесте основна категорија хришћанског говора о Богу, дакле, питање теодицеје које је под знаковима времена поново узето и друштвено-критички драматизовано, питање које по његовом мишљењу „хришћанском поруком откупљења није једноставно стишано и решено“ (Metz, 2004:316-317). „Постоји ли уопште нека патња у свету за коју можемо рећи да нас се не тиче? Постоји ли крик онога који пати који није упућен сваком уху? Ко ова питања узима озбиљно, тај не улази у никакве теолошке фантазије о свемоћи већ постулира добро поз-

¹⁰ Анамнетички ум је онај који се упорно противи забораву, као и „заборављању заорава“ које лежи у темељу сваког покушаја историзовања прошлости (Metz, 1992a:24).

нату светописамску истину универзалности Божје деце, то јест, да је сваки човек дете Божје.“ (Metz, 1997). Мец подсећа на речи Елиазара Визела (E. Wiesel): „Хришћанин који размишља зна да у Аушвицу није умро јеврејски народ, него хришћанство.“ (Metz, 1992:1261-1265). Подсећајући на страховите последице холокауста Мец наглашава да је та катастрофа дубоко срозала метафизичку и моралну границу срама између човека и човека, она је повредила везу солидарности између свега што носи људски лик (Metz, 2004:229).

Зато је данас потребно да савремено богословље направи адекватан избор бирајући између анамнетичког ума и културалне амнезије, будући да логос хришћанског богословља имплицира наративно-анамнетичку структуру (Metz, 1996). Јирген Хабермас (Jürgen Habermas) истиче Мецово запажање¹¹ да је индолентност и апатија хришћанства у односу на људску патњу производ хеленизације хришћанства и застрањивања од јеврејског духа у којем је анамнетички карактер наглашен (Habermas, 2001:79) и који се не може идентификовати са платонистичким поимањем анамнезе (Krings и Baumgartner, 1973). Мец под хеленизацијом хришћанства

¹¹ Паралелно са претварањем хришћанства у теологију почиње нешто што ја називам располућивање духа хришћанства. Хришћанство се, додуше, позивало на верску традицију Израела, али је свој дух преузимало искључиво од Атине, или, тачније, из познијих хеленистичких традиција, дакле из мишљења о бићу и идентитету које је лишено субјекта и незаинтересовано за историју, у којем су идеје увек биле важније од успомена и за које не постоје никаква временска ограничења (Metz, 1999:117).

подразумева процес унутар којег је хришћанство прихватило касне грчке философске концепте из којих је касније и произашао догматски карактер хришћанства¹² са једне, али и његова универзалност са друге стране (Metz i Mendieta, 2005:285). Евроцентрична Црква која је поникла на темељима такве хеленизације¹³ једноставно мора да трансцендира монокултурални карактер и постане културално полицентрична глобална Црква (Habermas, 2001:79).

„Може ли зато ум [одређен сећањем] да буде место разумевања, помирења, поравнавања и мира? [...] Није ли контекстуално прикривено и историјско-културно утемељено колективно памћење оно што увек изнова спречава међусобно споразумевање, оно што непрестано доводи до болних конфликта и драматичних непријатељстава и оно из чега се – на крају нашег просвећеног доба – хране сви отворени и прикривени грађански ратови? Не треба ли тако да хришћанство постане полицентрично које тражи слободу и праведност за све и промовише културу признавања других?“ (Metz, 2004:179).

Memoria passionis et resurrectionis је истовремено опасна али и ослобађајућа, како то наводи и Јирген Молтман (Jürgen Mol-

¹² Рани хришћански догматизам појавио се пре свега под утицајем неоплатонизма чији је главни протагониста био Плотин (Metz и Mendieta, 2005:285).

¹³ Претерана хеленизација хришћанства са својим концептуалним алатима довела је до концепције Бога Створитеља Старога завета којег је могуће одвојити од Бога Спаситеља и тако Бога ослободити од одговорности према створењу, то јест људског рода који је у стању да почини најтеже злочине (Habermas, 2001:83).

tmann): „Она ослобађа политичко-религиозно прилагођену Цркву, доводи је у заједништво са онима који пате“ (Moltmann, 2005:365) hic et nunc, следећи Мецову богословску матрицу – повременавајући тако друштвену улогу Цркве. Мецов дискурс о *memoria passionis*, како то примећује англикански богослов Џон Милбанк¹⁴, произилази из поимања историјског искуства код Волтера Бенцамина (Walter Benjamin), дакле, вечног спомена маргинализованих, невиних и потлачених (Milbank, 2006:242-243 и Benjamin, 1970:255-266). Следећи овакву мисаону инерцију Мец развија дискурс унутар кога се историја посматра као спомен патње невиних, жртава прошлости и сваке врсте угњетавања (Metz, 1980:121 и Morrill, 2000:140). Посматрајући историју људског рода кроз призму теологије можемо видети историју спасења. То је она историја света која је „опечаћена стално угроженом и оспораваном али неуништивом надом у универзалну праведност, дакле у праведност за мртве и њихове прошле патње: она историја света у којој има наде и за прошле патње“ (Metz, 2004:163), спомен унутар историјског

¹⁴ Џон Милбанк (John Milbank) је један од зачетника новог правца у конструктивној теологији по имену „radical orthodoxy“. Радикална ортодоксија ставља веома велик нагласак на дијалог теологије и социјалних наука и представља одговор на такозвану „радикалну теологију“, веома либералан правац англиканске мисли, у којем се одређена учења хришћанске традиције попут Христовог Божанства или Свете Тројице поричу како би одговарала постмодернистичком контексту. Радикална ортодоксија, или радикално правоверје, враћа се на основе које су установљене на Васељенским саборима и представља својеврсну критику модерног секуларизма и кантовске метафизичке визууре. У оваквој богословској рефлексiji приметан је утицај Хенрија де Лубака, Ханс Урс фон Балтазара и Карла Барта. Више о томе у: Milbank, Pickstone, Ward, 1999).

искуства које подсећа на прошле ужасе, прошла надања али пружа и наду у будућност. Оно протестује против нерешених потиснутих конфликта и неиспуњених надања, наводи Мец (Metz, 1969, 269-301).

Познати римокатолички богослов и један од утемељивача теологије ослобођења Густаво Гутирез, у духу унутрашњег критичког дискурса, сагласан је са Мецом и сматра да се богословље мора растати од безсубјектног историјског универзализма, без конкретне ситуације и људи, самим тим и историјског идеализма којег је одликовала апатија према невољи других, према историјским катастрофама (Gutierrez, 1992:11-16). Криза у којој се данас налази хришћанство није криза хришћанског учења већ његових субјеката и њихове праксе. О истинама хришћанског учења није могуће само размишљати, већ је потребно те истине адекватно применити и интерпретирати у савременом контексту (Metz, 2004:145). Користећи Јасперсову терминолошку матрицу када се говори о питању кривице, може се слободно рећи да богослови данас у одређеном смислу носе моралну и метафизичку одговорност да се овим питањима баве будући да то представља нужност која произилази из њиховог позива. Алтернативе нема јер алтернатива оставља онај заглашујући мук који ставља Цркву и њен теоријски допринос изван друштвене одговорности и релевантности (Jaspers, 2009:28). „Есхатолошка обећања библијске традиције – слобода, мир, праведност, помирење – не могу да се приватизују. Она увек и изнова позивају на друштвену одговорност“, како то са правом наглашава Мец (Metz, 2004:16).

Есхатолошка меморија Исуса Христа, која се унутар дискурса политичке теологије развија као богословски говор о смислу и субјекту свеукупне историје, заправо је сећање које је усмерено ка будућности, антиципација одређене будућности људског рода као будућности за оне без наде, потлачене и маргинализоване слојеве друштва (Metz, 1972:152-170). Само хришћанство би требало да се развије као опасна и ослободитељска меморија Исуса Христа наочиглед данашњем друштву и његовим системима. Оно такођер може да се разуме као ерминевтика агоналне ситуације људске слободе и као моћан спомен у противречностима линеарно и једнострано схваћене историје људске слободе која мисли да може прећи преко прошлих патњи и нада и мртвих те их игнорисати а да притом не изгуби саму слободу (Metz, 2003:74-75).

Закључак

Богословска рефлексивна Јохана Баптист Меца несумњиво превазилази догматске напетости, културолошке и етничке баријере, темпорализује поруку еванђеља с једне, док уноси његову есхатолошку напетост и наду у савремени друштвени контекст са друге стране. Унутар такве богословске инерције која не прихвата грубу политизацију религије, Мец врши јасну дистинкцију између Шмитовог и Кортесовог концепта политичке теологије који пате од левијатанског синдрома и нове политичке теологије која жели Цркву и друштвени контекст у којем се она налази да ослободи баласта буржоаског хришћанства и подари му критички сензибилитет које је оно с временом изгубило. Таква сензибилност Цркве и њеног праксиса не измиче пред изазовима времена, већ их схвата као потенцијал унутар којег свест хришћанства постаје изнова осе-

тљива на људску патњу, на оне који су потлачени, заборављени и маргинализовани, ослобађајући тако анамнетички дух јудео-хришћанске традиције и комуницирајући са светом језиком Бога Који пати са својим створењем, „створењем које је прожето патњом и неправдом“.

Захваљујући вишедеценијским богословским напорима и неупитном богословском легату који нам оставља Мец, савременом богословљу предстоји задатак који није питање избора, већ нужности да се унутар конструктивног дијалога са друштвеним и политичким теоријама, као и процесима демократизације, дешифрирује „духовна ситуација нашег времена“ и на тај начин промишља и изнова дефинише задатак богословља као говора о Богу, и тако у активне процесе преображавања друштва унесе ослобађајући садржај Божјег Логоса.

Abstract:

Johann Baptist Metz's theological reflection undoubtedly transcends dogmatic tensions, cultural and ethnic boundaries, temporalizes the gospel message while bringing eschatological tension and hope to the contemporary social context. Within such theological inertness that does not accept rough politicization of religion, Metz makes a clear distinction between theo-political concepts of Schmitt and Cortes both suffering from leviathan syndrome and a new political theology aiming to relieve the church from the burden of bourgeoisie form of Christianity and provide it with critical sensibility which had been lost

in the past. This sensibility of the church and its praxis do not fail to rise to the challenges of Postmodernity and should be understood as a potential within which the consciousness of Christianity again becomes sensitive to human suffering, sympathizing with those who are oppressed, forgotten and marginalized, liberating the spirit of anamnetic Judeo-Christian tradition and communicating with the world through the logos of God suffering together with His creation, "creation imbued with suffering and injustice."

Key words: *political theology, new political theology, memoria passionis, Church, State.*

Литература:

1. Benjamin, Walter, Zur Kritik der Gewalt und andere Ausfatze, Frankfurt: 1965.
2. Benjamin, Walter, Theses on the Philosophy of History, London: Fontana, 1970.
3. Cavanaugh, Scott, Theopolitical Imagination, New York: T&T Clark, 2002.
4. Cobb, John, B, Process Theology as Political Theology, Manchester University Press ND, 1982.
5. Gašpar, Nela, Politička teologija – Recenzija, Bogoslovska Smotra 74 (4), Zagreb: Katolički bogoslovni fakultet sveučilišta u Zagrebu, 2004.
6. Gutierrez, Gustav, Teologija oslobođenja, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1989.

7. Habermas, Jürgen, *The Liberating Power of Symbols*, Massachusetts: MIT Press, 2001.
8. Jaspers, Karl, *Pitanje krivice*, Beograd: Konrad Adenauer Stiftung, 2009.
9. Johns, Roger Dick, *Man in the World: the Political Theology of Johannes Baptist Metz*, Missoula Mont.: Scholars Press, 1976.
10. Mathew-Ashley, James, *Interruptions: Mysticism, Politics, and Theology in the Work of Johann Baptist Metz*, University of Notre Dame Press: 1998.
11. Metz, Johann Baptist, *Christliche Anthropozentrik: Über die Denkform des Thomas von Aquin*, Munich: Kösel Verlag, 1962.
12. Metz, Johannes, Baptist, *The Controversy About the Future of Man – An Answer to Roger Garaudy*, *Journal of Ecumenical Studies*, (4), 1967.
13. Metz, Johannes B., *Theology of the World*, United Kingdom: Burns & Oates, 1969.
14. Metz, Johann Baptist, *Shoah zwischen Interpretation und Erinnerung*, 1997.
15. Metz, Johann Baptist, *Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt*, *Stimmen der Zeit* (5), 1992.
16. Metz, Johann Baptist, *Između pamćenja i zaborava*, *Reč – časopis za književnost i kulturu i društvena pitanja* (55), 1999.
17. Metz, Johann Baptist, *Politička teologija*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2004.
18. Metz, Johann Baptist, *Anamnestic Reason: A Theologian's Remarks on the Crisis in the Geisteswissenschaften*, New York: Routledge, 2005.
19. Metz, Johann Baptist / Krings, H. / Baumgartner, H. M., *Erinnerung*, Munich: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (1), 1973.

20. Metz, J.B. / Kroh, Werner, Politische Theologie, Gottingen: Evangelisches Kirchenlexicon III, 1992.
21. Metz, Johann Baptist / Mathew-Ashley, James, A passion for God: the Mystical-Political Dimension of Christianity, Paulist Press, 1998.
22. Milbank, John, Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason, Wiley-Blackwell, 2006.
23. Milbank, John / Picstone, Catherine / Ward, Graham, Radical Orthodoxy, London and NY: Routledge, 1999.
24. Moltmann, Jürgen, Wie ich mich geändert habe, Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlaghaus, 1997.
25. Moltmann, Jürgen, Raspeti Bog, Rijeka: Ex Libris, 2005.
26. Moltmann, Jürgen, Teologija Nade, Rijeka: Ex Libris, 2008.
27. Morill, Bruce T., Anamnesis as Dangerous Memory: Political and Liturgical Theology in Dialogue, Liturgical Press, 2000.
28. Schwartz, Hans, Theology in global context: the last two hundred years, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Erdmans Publishing, 2005.
29. Vorgrimler, Herbert, Understanding Karl Rahner : An Introduction to his Life and Thought, London: SCM Press, 1986.

Интернет извори:

1. Paulose, Mar Paulose, Encounter in Humanization: Insights for Christian-Marxist Dialogue and Cooperation, <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=1572&C=1510> (20.05.2009.)
2. Hall, Gerard, The Three Turns In Modern Theology: Transcendental, Political and Liberation Theologies, <http://dlibrary.acu.edu.au/staffhome/gehall/systematic1.htm>, (04.08.2010.)

Владимир Марјановић

Покрет хришћанских демократа Србије
vlad13@scnet.rs

ХРИШЋАНСКИ СОЦИЈАЛИЗАМ НИКОЛАЈА БЕРЋАЈЕВА

CHRISTIAN SOCIALISM OF NIKOLAI BERDYAEV

Резиме:

Николај Берђајев (1874–1948) је једна од најзначајних фигура у руској религијској филозофији. У раду су изложени његови ставови о социјализму који излаже критици због атеизма, коришћења насилних средстава у остваривању циљева, негирања достојанства и слободе човекове личности, стављања примата друштва изнад човека, као и негирања слободе мишљења и слободе духа. Социјализам у социјално-економском контексту, за овог руског, емигрантског, религиозног филозофа не представља проблем и као такав је далеко ближи изворним хришћанским идеалима социјалне правде, једнакости и братства међу људима него што је то капиталистички економски и социјални систем. Берђајев се сматрао религиозним социјалистом и предлагао је тзв. персоналистички социјализам као алтернативу друштвеним системима и либералном капитализму и бољшевичком комунизму. Такав систем повезује принцип слободе личности са друштвеним принци-

пом. Циљ овог рада јесте да утврди значај социјалне мисли Николаја Берђајева, значај критике атеистичког социјализма и да прикаже религијски социјализам који може, као идеја, бити значајан за развој хришћанске демократије у православним и словенским земљама и друштвима која су прошла кроз искушења комунистичких диктатура и радикалне атеизације.

Кључне речи: *Берђајев, социјализам, персонализам, хришћанство, хришћанска демократија.*

Увод

Корени и профилисање хришћанске демократије везују се за реакцију на успон социјализма међу радничком класом у XIX и XX веку. Хришћанска демократија заправо и настаје као критика социјализма и комунизма, али и капитализма који је сматран узроком настанка ових атеистичких покрета. Она прихвата извесне социјалне идеје и по појединим питањима је блиска социјалистима, али реализација тих идеја има за циљ спречавање развоја левицарских идеологија. Треба рећи и то да су неки демохришћански лидери, „попут Де Гасперија, изјављивали да немају ништа против комунистичког економског програма“ (Цветићанин, 2008). Сличне ставове је заступао и Николај Берђајев (1874-1948) у својим бројним делима, иако није био декларисани хришћански демократа.

Николај Берђајев је једна од најзначајних фигура у руској филозофији и руској религијској филозофији. Његове социјалне

идеје нису остале без одјека и утицаја. Берђајев спада, уз С. Булгакова, Г. Федотова, С. Франка, међу заговорнике социјалног хришћанства или хришћанског социјализма.¹ Карактеришу га и аристократске и револуционарне одлике. То никад није изазивало неку подвојеност. Више пута је себе и своје социјалне погледе дефинисао наизглед противречним дефиницијама попут „хришћански социјалиста“, „револуционарни конзервативац“ или „персоналистички социјалиста“.²

За представнике левице он је још један мистични идеолог антикомунизма, док су га у руској емигрантској средини сматрали за православног модернисту, јеретика и врло често за левичара. Николај Берђајев је пре свега индивидуални мислилац и слободни трагалац за истином. У средишту његове филозофије налази се

¹ Синтагма „хришћански социјализам“ се може учинити контрадикторном и парадоксалном јер се појам социјализам повезује искључиво са атеизмом или материјализмом. Хришћански социјализам је интелектуални покрет који је настао почетком XIX века као одговор појединих хришћана на проблем сиромаштва међу радницима, изазваног развојем капитализма. Истакнути представници овог покрета у земаљама Западне Европе су: Ла Мене у Француској, Кингсли у Енглеској и Фон Кетелер у Немачкој. У документу Хришћанско-демократске уније Немачке „Прелиминарни нацрт Програма хришћанских демократа Немачке“, изнетом од стране хришћанских демократа Келна јуна 1945, позива се на хришћански социјализам: „Тако заступамо искрени хришћански социјализам који нема ничег заједничког с погрешним колективним циљевима супротстављеним суштини људског бића.“ (Кеке, 2008:38).

² Термин „социјализам“ не мора подразумевати марксизам или „реалсоцијализам“. Постоје различите врсте социјализма (исламски социјализам, националсоцијализам, демократски социјализам итд.).

слобода, те се он још и назива и филозофом слободе. У готово свим делима он говори о слободи као централној теми. Погледи су му се мењали током живота. У младости, на универзитету, постаје марксиста. Ни у тадашњој марксистичкој средини није био у потпуности прихваћен због свог аристократског порекла и широког филозофског образовања. С временом прави заокрет ка идеализму, ка религијским питањима и хришћанству.

Постојали су мислиоци и писци који су утицали на Николаја Берђајева. Пре свих био је то Фјодор Достојевски. Од великог значаја за Берђајевљево мисао је и филозофија Имануела Канта. Берђајев није стварао филозофски систем, нити је имао следбенике и филозофску школу. Ипак, уз извесне изузетке, он никад није напуштао средишње тачке своје филозофије. А то су пре свега слобода и персонализам. Берђајев је подстицаје и однос према социјалној стварности стекао „растући” уз Толстојево учење иако га толстојевство као филозофски покрет хришћанског анархизма никад није привлачило. Ипак, она духовна побуна против социјалне средине и окружења, увереност да цивилизација лежи у злу, одбацивање и левичарских и десничарских крајности потичу од Толстоја. На Берђајева велики утицај оставља и Карл Маркс којег је ценио чак и у оном периоду када је критиковао марксизам, социјализам и револуцију у Русији. Револуцију је нападао полазећи од духовних вредности и слободе духа. Због свог слободоумља је и напустио Совјетски Савез. Међутим, на Западу се сусрео са капиталистичким светом и руском антикомунистичком емиграцијом која је такође, са његових становишта, одбацивала слободу духа. Берђајеву се никако не могу приписивати захтеви за рестаурацијом државног и друштвеног система старе царске Русије. Тадашњи

антикомунистички фронт се руководио прокапиталистичким или профашистичким разлозима против комунистичког покрета. Пред крај свог живота, после бројних противречности које се могу срес-ти у његовим текстовима и књигама, Берђајев исповеда „персона-листички социјализам”. Суштину те социјалне филозофије чини примат човекове личности над друштвом. Промене ставова код Берђајева не садрже ни најмањи део онога што се уобичајено назива „ренегатством“ или „конвертитством“. На његову мисао утицали су и Владимир Соловјев и Константин Леонтјев.³

У основи Берђајевљевог поимања света, његове филозофије су, осим слободе, личност и стваралаштво. „Једва да је потребно рећи да је био изразити противник свих облика тоталитаризама: било немачког национал-социјализма, било комунизма. Сматрати да људска особа има вредност једино као ћелија друштвеног орга-низма је став којег се гнушао“, пише Фредерик Коплстон (Копл-стон, 1992:415).

³ Константин Леонтјев је, позивајући се на хришћанска начела, сматрао да је свако настојање да се оствари неко „идеално друштво” потпуно неприхватљиво, са исте те тачке гледишта. Бранио је ауторитарни царски режим који је био врло репресиван. Познате су његове мисли да у демократским друштвима хришћанима није омогућено да иду стазом спасења и мучеништва. Насупрот њему, Владимир Соловјев сматрао је да су неверници хуманисти далеко више учинили за то да се оствари праведније и слободније друштво од религиозних хришћана. То спомиње у свом тексту „О узроцима пропасти средњовековног погледа на свет” (Соловјев, 2006). Ове мисли Владимира Соловјева настављаће Берђајев када буде говорио да су Богу милији атеисти – бољшевици, него лицемерни хришћани (Левицки, 2004:172).

Николај Берђајев је због свог слободољубља одбацивао сваки тоталитаризам, а нарочито је критиковао совјетски систем. Ипак, његов став према руској револуцији, доктринама и циљевима комунистичке партије био је изнијансиран и вишеслојан. Чисто негативан став није заузео због инсистирања на људској слободи и еманципацији, каже Фредерик Коплстон (Исто, 415). По мишљењу Сергеја Левицког, критика капитализма код Берђајева нема више ону оштрину коју је имала у времену када је писана. „Приметићемо са своје стране да се ова Берђајевљева критичка запажања на адресу капитализма односе, у ствари, на капитализам пре Првог светског рата: у наше време, када је капитализам ‘урастао’ у социјализам, када у напредним земљама није на снази чист капитализам већ ‘социјал-капитализам’, ова запажања умногоме губе своју оштрину.“ (Левицки, 2004:291) Ове речи Левицког се могу узети са извесном резервом јер је данас у многим земљама на снази неолиберални и неспутани капитализам, тако да речи Берђајева и критика упућена капитализму не губе на актуелности.

Писати о „једином и правом“ Николају Берђајеву је веома тешко с обзиром на то да је овај руски мислилац у свом животу и развоју прошао кроз бројне фазе (марксистичку, религиозно-хришћанску, конзервативну и либералну...) а те фазе се међусобно преплићу и немају јасну границу. И саме идеје Николаја Берђајева често су контрадикторне, противречне и несистематизоване.

Двоструко лице социјализма

Социјална филозофија Николаја Берђајева током његовог духовног, стваралачког и трагачког пута осцилирала је између

антрополошког песимизма и антрополошког оптимизма, у зависности од тога о којем периоду његовог стваралачког рада је реч.

Социјализам за Берђајева јесте последица нехришћанског односа хришћана у економији и у социјалним односима. Сама идеја социјализма према Берђајеву је хришћанског и религиозног порекла. Ипак, неспорно је то да је он пре свега био критичар социјализма и марксизма, а критика тоталитаризма, милитантног атеизма и негирања човекове слободе коју је упућивао овој идеологији показала се историјски потпуно оправданом.

Николај Берђајев социјализам критикује због коришћења насилних средстава ради остваривања циљева, због недостатка осећаја и разумевања за човекову личност, његово достојанство и слободу, стављања примата друштва изнад човека, атеизма, односно духовне основе на којој почива, као и због негирања слободе духа. С друге стране, овај руски филозоф сматра да социјализам у економском, па чак и у политичком смислу, не представља проблем и да је као такав социјално далеко ближи изворном хришћанству него што је то капиталистички економски и социјални систем. Берђајев је сматран социјалистом на религијској основи и предлагао је „персоналистички социјализам” као алтернативу тадашњим друштвеним системима. Такав социјализам повезује принцип личности са друштвеним принципом. Берђајев је социјализам анализирао у многим чланцима, текстовима и књигама, али две књиге, „Нова религијска свест и друштвена стварност“ и „Филозофија неједнакости“ су најзначајније, јер је реч о књигама које се у извесној мери разликују у свом односу према социјализму и другим питањима повезаним са револуцијом 1917. у Русији. Веома знача-

јан је и текст из 1931. године „Истина и лаж комунизма“, који је значајно одредио став Николаја Берђајева према овом феномену.

Берђајев није веровао да је могуће променити људско биће било којим облицима друштвене присиле. Фредерик Коплстон каже: „...да Берђајев иако је показао симпатије према Марковом идеалу истински људског друштва (чак иако се његово схватање тог друштва у значајним аспектима разликује од Марковог), он је, упркос томе, оптужио комунистичку партију да конкретна људска бића – људе који егзистирају сада и овде – третира као средства за постизање циља у далекој будућности. Такав став био је несагласан са његовим персонализмом.” (Коплстон, 1992:416). Дакле, један од главних аргумената уперених против социјализма код Берђајева било је инсистирање на слободи и достојанству човекове личности, чији је примат узводио и изнад државе и изнад друштва, на основу слободе духа и духовне културе.

Критика социјализма у књигама, чланцима и есејима Николаја Берђајева подразумева:

- критику тоталитарног погледа на свет руских марксиста и бољшевика, који настоји да да одговоре на сва питања и покрије све сегменте људског живота
- критику радикалног одбацивања религије и духовности, тј. изразитог атеизма
- критику материјалистичког система вредности.

За разлику од већине представника руске антикомунистичке емиграције, Николај Берђајев је признавао „релативну истину“ социјализма, у погледу решавања социјалних и економских питања.

Ставови о социјализму у делу „Нова религијска свест и друштвена стварност“

Књига „Нова религијска свест и друштвена стварност“ објављена је 1907. године⁴ и Берђајев у њој разматра питања и однос религије и мистике, хришћанства и државе, анархизма, социјализма, да би на самом крају књиге предложио теократију, тј. слободну теократију као алтернативно уређење.⁵ Такозвана слободна теократија требало је да укључује и „истину“ социјализма, попут укидања експлоатације, поделе на класе и подруштвљење средстава за производњу. Мирко Ђорђевић ово дело сматра за „compendium хришћанског персонализма“ (Ђорђевић, 1999:29).

⁴ Књига је била забрањена у царској Русији.

⁵ Берђајев је социјализам анализирао у многим чланцима, текстовима и књигама, али две књиге: „Нова религијска свест и друштвена стварност“ и „Филозофија неједнакости“ су најзначајније, јер је реч о књигама које се у извесној мери разликују у свом односу према социјализму и другим питањима повезаним са револуцијом 1917. у Русији. Веома значајан је и текст из 1931. године, „Истина и лаж комунизма“, који је значајно одредио став Николаја Берђајева према овом феномену.

Оно што друштвено-политичку визију Николаја Берђајева одваја од антирелигиозног социјализма и анархизма јесте заправо мистика и извор људских права која се налазе у метафизици.

Николај Берђајев разматра и однос државе, хришћанства и човекове слободе. Речи Исуса Христа: „Подајте ћесару ћесарово, а Богу Божије“ (Нови Завет, 2002:55), често су биле злоупотребљаване од стране институционалног хришћанства. Из тих речи не могу се извести никакве теорије за неки посебан друштвени систем или државну организацију. Исус јесте овим речима одвојио Цркву од државе, али исто тако није увео дуализам између неба и земље. Историјско хришћанство се користило његовим речима да оправда своје поклоњење етатизму и државном начелу. Речи апостола Павла у Посланици Римљанима да се „свака душа покоравла властима“ (Нови Завет, 2002:316), могу се узети само условно, јер ни апостол Павле није био непогрешив, према мишљењу Берђајева. Он наводи за пример Нероноу власт која свакако не може бити од Бога. Историјско хришћанство се није трудило да изгради свој друштвени систем већ је прихватало нехришћански етатизам, породицу и својину, дакле све оно што је затекло а што је било паганског порекла. Држава је за Берђајева последица дивљачког насиља, крвопролића и тлачења и као таква била је обоготворена. У историји су постојала два облика „псеудотеократије“, како то говори Берђајев, папоцезаризам и цезаропапизам. Цезаропапизам је био изражен на истоку и, према Берђајеву, то је идеја асирског државног апсолутизма пренета из Византије на Русију, која је себе доживљавала као наследника Византије и хришћанског царства. Институционална Црква је посветила и благословила самодржавни систем у Русији, прихватила цара као својеврсног поглавара Црк-

ве, без икакве енергије да створи друштвено уређење у складу са истинским принципима хришћанства.

Када говори о држави, Берђајев пре свега настоји да подвргне критици државно начело као апсолутно. Том апсолутистичком државном принципу Берђајев супротставља принцип слободне људске личности и њених права, чији је извор у Богу (Берђајев, 2001a:16).

По Берђајеву постоје два типа социјализма. Први је „неутралан” и настоји да реши економске проблеме, смањи радно време, укине експлоатацију. Такав социјализам је за њега прихватљив, он нема претензије да постане „религија“. Други тип социјализма јесте тзв. „социјалистичка религија“. Берђајев под тим не подразумева борбу за боље економске и социјалне услове већ једно, целовито „верско“ тј. псеудорелигиозно учење које на свој догматски начин говори о циљу историје која има свој социјалистички морал, своју социјалистичку филозофију, уметност. Таква „религија“ настоји да све те области људског живота подреди „земаљском хлебу“ – тј. економском материјализму. Код социјалистичког покрета он критикује одсуство стваралаштва и мржњу према свему узвишеном. Прототип револуционара за Берђајева је неко ко своју част и своје достојанство и читав идентитет гради на негативном

осећању према другима, у овом случају према постојању насилника, експлоататора, државног насиља.⁶

Берђајев сматра да и најрадикалније залагање за промену социјалног система, укидање експлоатације, борба за смањење радног времена, радно законодавство и захтеви за укидање економске и социјалне експлоатације јесу неутралне религиозне појаве које се могу подвргнути вишим начелима. „Социјалистичка псеудорелигија“ започиње тамо где „хлеб земаљски“ потчињава себи читав живот и културу, где се човек у име поделе „хлеба“ одриче своје примарне улоге, где се будуће човечанство и пролетаријат претварају у божанства, где почињу да граде социјалистичку Вавилонску кулу – где се људски живот уређује без смисла, без циља и без Бога (Берђајев, 2001а:141).

Берђајевљева критика тадашњег социјалистичког покрета, тј. марксизма, односи се на људску личност и однос марксизма према њој. Марксизам има однос према човековој личности какав има апсолутистичка држава. Личност није циљ, она је средство које само може и треба да послужи за остваривање социјалистичких циљева, остваривање праведних друштвених циљева. Према Бер-

⁶ Уколико се револуционару одузму негативна осећања према буржоазији и експлоатацији радничке класе, у њој се неће наћи ништа, сматра Берђајев. „Лаж социјализма као религије није у томе што се бори за укидање економске експлоатације и стварање економских услова који погодују масама; његова лаж се састоји у томе што социјализам нуди небиће човековом духу, лишавајући га вечних вредности.“ (Берђајев, 2001а:151).

ђајеву, марксизам жели да радника напуни класном мржњом којом ће се руководити у борби против капитализма.

Берђајев говори о другачијој врсти једнакости од оне коју заступају социјалисти атеисти: „Праведна једнакост, једнакост свих живих људи и свих људских поколења у свету не може бити установљена позитивно – она је могућа само у религиозном смислу. Само у једном религиозном поретку једнакости неће бити безбожно заборављена она сузица невиног и мученог детета, само у таквом поретку то дете може бити изједначено са највећим срећником будућег, савршеног друштва.” (Берђајев, 2001a:146).

Берђајев настоји да разграничи критику социјализма, марксизма и тадашње социјалдемократије, заснованих на атеизму, од решавања економских проблема у складу са идеалом социјалне правде који назива „неутралним социјализмом“: „Тај тип социјализма не претендује да буде верско учење, он не одбацује религију и не наступа у друштвеној средини која ће увек бити арена борбе најпротивречнијих религиозних начела, али се он сам по себи не може поистоветити ни са једним од тих начела. Стварање неутрализоване социјалне средине, гомилање богатства и пораст социјалне правде воде излазу из оног природног, варварског стања, што се зове очовечење човечанства. То што ја називам неутралним социјализмом јесте људска правда која се још није претворила у надљудско добро, али која се, такође, још увек није претворила ни у оно надљудско зло.“ (Берђајев, 2001a:139). Ове речи су веома значајне јер на најбољи начин осликавају Берђајевљев поглед на социјализам и критику истог. Наиме, Берђајева пре свега можемо сматрати критичарем социјализма, али се његова критика разлику-

је од либералне критике и оповргавања социјализма, што он и сам наводи у поменутом поглављу. По његовом мишљењу, буржоаски аргументи против социјализма нису озбиљни јер нису ништа друго до „користољубива злоба“. Заправо, буржоазија својим вредносним системом „тера воду на воденицу будуће религије социјализма“ (Берђајев, 2001a:167).

Према Берђајеву, капитализам јесте развио производно-економске снаге, као и велика материјална богатства и снаге, али је човека претворио у роба материјализма. То се нарочито односи на радничку класу која је најбројнија друштвена класа и која је највише заслужна за стварање великих материјалних добара. Материјализам је за Берђајева основа и капитализма и социјализма. Буржоаски систем вредности је такав да је у име материјалног богатства дозвољено учинити све. Такав вредносни систем је прихватио и атеистички усмерен социјализам.

„Истина“ социјализма огледа се у њеном моралном признавању вредности и достојанства радника и њиховог рада. Берђајев такође критикује класни карактер друштва, сматрајући да су социјалисти у праву када критикују поделу друштва на класе. С друге стране, он критикује и „класни“ карактер социјализма истичући, пре свега, своје опредељење за тзв. надкласни и народни социјализам. Такав социјализам „обухвата и сељака и богаташа који је прихватио народну истину“ (Берђајев, 2001a:173).

Иако има сличности, *нова религијска свест* и њен однос према социјалном питању није тзв. хришћански социјализам који је у то време постојао у Западној Европи или САД. По мишљењу Берђајева, такав покрет је био духовно сиромашан и инсистирање

на демократском или социјалистичком карактеру хришћанског морала није ништа друго до банализација вере или користољубиво тумачење исте.

Да би социјализам за Берђајева имао сврху, мора бити подвргнут религиозним начелима. Социјализам који предлаже Берђајев је социјализам који није државни и етатистички, већ треба да буде заснован на локалној самоуправи и федерализму који треба да замени снажну државу. „Неутрални“ социјализам који решава социјалне проблеме и штити радника од експлоатације спојив је и са монархијским државним уређењем, могућ је и у савезу са аристократијом. Берђајев себе у извесном смислу сматра више социјалистом него демократом (Берђајев, 2001а:190).

Берђајев нуди одговор у теократији која неће бити ни налик оним уређењима која су само компромитовала теократску идеју. Теократија за коју се Берђајев залаже не подразумева клерикализам, нити владавину верских вођа, нити оно што се у историји појављивало као теократско друштво. Он није одредио природу и карактер теократије, већ је само указао на то да постоји аналогија између непосредне демократије и непосредне теократије у којој народ управља сам, без препуштања власти другом.

Према Ђорђевићевом мишљењу, када се ради о Берђајевљевом односу према социјализму, оно је често поље неспоразума. „Невоља је у томе што је Берђајевљево дело читано парцијално, при чему су занемаривани извори те мисли ... Његов персоналистички социјализам, у том погледу, стоји изнад система грађанског, капиталистичког либерализма и свих облика ауторитарног социјализма којима је наше столеће обиловало.“ (Ђорђевић, 1999:38)

Књигом „Нова религијска свест и друштвена стварност“ руски мислилац се недвосмислено определио за социјализам у смислу хришћанског „комунитаризма“.⁷

Критика социјализма у делу „Филозофија неједнакости“

„Филозофија неједнакости“ је књига у којој су актуелни проблеми другачије сагледани. Први пут је објављена 1923. године у Берлину. Српски емигрантски писац из Париза Марко С. Марковић у свом раду „Марксизам у теорији и пракси по Николају Берђајеву“ (Марковић, 2002:7) каже да је та књига „најречитија осуда Руске револуције која је до сада написана, али преко ње Берђајев осуђује и све револуције у историји“ (Марковић, 2002:7). Могло би се рећи да се она, уколико упоредимо кључна дела Николаја Берђајева, у извесној мери разликује од осталих књига.

У књизи се Берђајев обраћа либералима, социјалистима и анархистима. До извесне мере Берђајев јесте остао веран својим основним идејама као што је критика марксизма, социјализма и либералне демократије, док са друге стране изневерава свој социјални утопизам који је без обзира на конзервативан карактер његових идеја постојао. Борбе класа, према Берђајеву, одувек су постојале и у том смислу социјализам није новија појава. „У свим временима је постојала борба класа, борили су се богати и сиро-

⁷ Комунитарност је један од принципа хришћанске демократије.

машни, постојала је сиротиња и беда те је питање насушног хлеба мучило човека.“ (Берђајев, 1998б:199)

Нерешивост економских проблема Берђајев тумачи библијским проклетством после изгнања Адама из раја – „у зноју лица свога јешћеш хлеб свој“. У том смислу Карл Маркс није ништа ново изумео, већ је само признао чињеницу економског материјализма. Социјализам је буржоаског порекла, пролетаријат логична последица капиталистичке економије чији бедан положај свакако изазива саосећање, али према Берђајеву пролетаријат нема „узвишених душевних црта“ и као такав он се покреће негативним осећањима зависти на материјалним добрима, осветом и пакошћу. За њега је тип „пролетера“ нижи духовни тип који не може да створи узвишенији тип друштвеног уређења и који нема ничег стваралачког у себи. Радник може и да се не осећа пролетером јер радник и пролетер нису исте категорије. Социјални проблеми су последица духовних и унутрашњих проблема и не могу се решити само спољашњим методама. Берђајев сматра да сукоб класа треба решити класном и социјалном сарадњом.⁸

У „Филозофији неједнакости“ се у правом конзервативном маниру обрушио на оновремене идеологије, критикујући и свако спајање хришћанства и социјализма. Тачно је да постоји хришћански социјализам, али он нема никакве везе са атеистичким социјализмом. Ту је реч о пројекту Католичке Цркве који је суштински

⁸ То је идеја и хришћанске демократије.

био уперен против социјализма и заступао социјалне реформе на хришћанској основи⁹ (Берђајев, 1998б:205-206).

Социјалисти су, према Берђајеву, нарочито били склони позивању на јеванђеоске речи и опомене богатима, које су у Светом Писму биле учестале. Берђајев полази од тога да су та позивања најчешће извртање тих речи као и лажно сентименталисање, јер је социјализму страно свако хришћанско осећање љубави. Христос јесте говорио да је „лакше камили проћи кроз иглене уши, него богатоме ући у Царство Небеско“, но те речи су упућене у бризи за душу богатог. Јер су и богати и сиромашан, и господар и роб, створени по образу и подобију Божијем, тако да су социјалистичка позивања на Јеванђеље најчешће манипулација тим речима. Овај став који Берђајев износи на страницама књиге „Филозофија неједнакости“ (Берђајев, 1998а:210) у великој мери се разликује од ставова које је о истом овом питању износио у делу „Нова религијска свест и друштвена стварност“.¹⁰

⁹ Када говори о овом покрету, треба рећи да Берђајев подразумева заправо – хришћанску демократију.

¹⁰ О томе најбоље сведочи следећи цитат: „Христос је осудио материјално богатство, благословио је сиромаштво истичући пример љиљана пољских и птица небеских, и наравно, апологети буржоаског друштва и слуге капитализма не могу у јеванђељима наћи оправдање за себе. Христос је учио да треба своје имање разделити сиромашнима, Он је хранио гладне и Он не може да оправда оне који експлоатишу сиротињу и дозвољавају јој да умире од глади. Хришћанско добротинство се претворило у нешто одвратно, хришћани у буржоаском друштву хоће милостињом да се искупе од тешког проклетства које их притиска: ‘лакше је камили проћи кроз иглене уши неголи богатоме ући у Царство

Дакле, основне критике упућене на рачун социјализма и марксизма се не разликују у односу на поменућу књигу, али оно што приметно изостаје јесте тзв. истина социјализма, коју он у овом делу једва да и помиње.¹¹ Такође, готово ни на једном месту не упућује критику историјском хришћанству, нити институцији

Божије’.“ (Берђајев, 2001а:177-178). Берђајев врло јасно говори да је неједнакост услов напретка културе и отворено поставља питање зашто је једнакост морално изнад неједнакости. „Неједнакости ће бити и у Царству Небеском.” (Берђајев, 1998а:219) Такви ставови се разликују од ставова у књизи „Нова религијска свест и друштвена стварност“. Одступање и промена ставова у односу на књигу из 1907. нарочито је видљиво када су у питању ставови о односу хришћанства, државе и анархизма.

Већ на почетку поглавља, тј. трећег писма, Берђајев говори о мистичности државне власти, која се рационалистичким концепцијама не може објаснити (Берђајев, 1998б:69). Државна власт има религијску основу коју није могуће оповргнути. У књизи „Нова религијска свест и друштвена стварност“ Берђајев своју критику нарочито усмерава ка државној власти, самодржављу у Русији, Цркви која је ту власт осветила. Заступа теократију која је нека врста теократског анархизма, док у „Филозофији неједнакости“ говори супротно. Речи апостола Павла који у Посланици Римљанима у глави 13 говори да је свака власт од Бога, сматра условним и релативним, док овде говори да су речи апостола Павла такве да омогућују хришћанству да учествује у судбини човечанства. Посебна критика односила се на хришћанске анархисте и секташе, који желе да хришћанство претворе у неодговорну секту која се противи светској историјској судбини човечанства (Берђајев, 1998б:73). Христа је називао гласником анархизма, чак је наводио то да против овог става нема озбиљнијих противаргумената, док је после једанаест година писао да је лаж тврдња да је хришћанство анархично и да хришћанство негира државу (Берђајев, 1998б:72). У том поглављу/писму одсутна је критика државе, као и симпатија за анархизам који је Берђајеву био својствен. Одсутна је и критика насиља, које Берђајев правда као неопходно да би се сузбило зло.

¹¹ Осим у деловима у којима хвали енглески социјализам који је хвалио и у „Новој религијској свести и друштвеној стварности“.

Цркве. Основу његових социјалних идеја чинило је становиште да је хришћанство, а нарочито православље, освећивало државност и било незаинтересовано за социјалне патње људи.

Николај Берђајев се касније у емиграцији вратио својим почетним идејама, али „Филозофија неједнакости“ ће доста заокупљати пажњу. Сам Берђајев у својој духовној аутобиографији писаној четрдесетих година прошлог века, пред саму смрт се одрекао ове књиге (Берђајев, 1998б:197).

Никола Милошевић недоследност и одступање од филозофско-политичког „Вјерују“ Николаја Берђајева, када је реч о књизи „Филозофија неједнакости“, тумачи ситуационом логиком. „Када то кажемо мислимо наравно на Октобарску револуцију – онај чинилац који је знатно допринео да филозоф за кратко изневери оно своје основно религијско филозофско опредељење које карактерише како његове предреволуционарне тако и његове потоње, емигрантске списе.” (Милошевић, 2001:22-23)

Критика марксизма у књизи „Хришћанство и класна борба“

У књизи „Хришћанство и класна борба“ писаној 1931. године, Берђајев изражава критику марксистичке теорије класне борбе, појма класе, као и критику марксистичког односа према човековој личности. У њој Берђајев даје и своје виђење хришћанског односа класне борбе. Постојала је аристократија као привилеговани друштвени сталеж, која је отворено прокламовала неједнакост и себе посматрала чак као неку врсту више расе. По Берђајеву арис-

тократске намере у социјалном смислу биле су далеко искреније и поштеније од намере буржоаске класе у демократском друштву које правно и политички прокламује једнакост, али је све тајно, не зна се ко влада, заправо власт се врши на основу новца који најчешће држе банкари. За класну борбу и социјални рат аристократија нема снаге, она једино може да опстане у друштвеним системима у којима постоји рат народа, држава. Тешкоћа за Маркову теорију класне борбе јесте класна психологија коју има, рецимо, интелигенција. У својој књизи „Хришћанство и класна борба“ Николај Берђајев се осврће на Маркову теорију материјализма и тзв. класне истине (Берђајев, 1936:9). Поставља питање: „У самој ствари, шта је то теорија материјалистичког схватања историје: је ли она само временски рефлекс положаја радничке класе у капиталистичком друштву и прагматички корисно оруђе у борби коју она води, или је она истина о природи друштва и историјском процесу, нерелативна, као и свака истина?“ (Берђајев, 1936:9). Он сматра да Маркс жели да постави своју теорију на пиједестал истине, одбијајући сваки релативизам.

Схватање које Николај Берђајев има када је однос хришћанства и марксизма, социјализма и социјалне стварности у питању, не може се узети као став који је имала Православна Црква. То се нарочито односи на руску православну емиграцију која је, бежећи од комуниста у својој земљи, заузимала изразито антикомунистичке позиције, што се и одражавало на став према социјалним проблемима тога времена уопште. Берђајев је упорно позивао тадашње хришћане да промене свој однос према социјалној стварности. То нарочито долази до изражаја када Берђајев говори о односу Цркве према новој социјалној стварности. Хришћанство према њој ника-

ко не сме бити равнодушно, нити се понашати као да се у свету и историји ништа није променило и да све функционише као у средњем веку на патријархалним основама. Према Берђајеву, Црква мора прихватити стварност, чињеницу да је дошло и до буржоаске и до пролетерске револуције, да свој језик мора прилагодити овој реалности и да отворено каже на којој страни се налази социјална правда.¹² Треба да осуди класну мржњу која постоји код обе стране, и код пролетаријата и код буржоазије. Но, ипак може да донесе свој суд и став о томе. Нема ничег противнијег хришћанском учењу, за Берђајева, од оног што су заступали екстремни конзервативни елементи, а то је да Црква може једино и опстајати у друштву патријархалном, монархијском и сталешком; у супротном, треба да се повуче у пустињу јер не може да благосиља систем који није демократски или раднички. Тачно је да је Црква окренута вечности, али она постоји и у времену. Она се, према Берђајеву, мора обратити и обраћати радницима.

Персоналистички социјализам

У књизи „О човековом ропству и слободи“ Берђајев говори о двоструком лику социјализма, где подробно и до нијанси разматра социјализам и персонализам.

¹² Према Берђајеву на страни радничке класе, радништва и радника.

Персонализам је филозофски правац који полази од личности као највише вредности. Хришћански персонализам, односно схватање да су поред личности Бога, човекова личност и њена слобода и достојанство највиша вредност, јесте нешто на чему се у делима овог аутора највише инсистира и без одређене карактеризације персоналистичких идеја није могуће разумети ни критику, али ни одбрану „истине“ социјализма.

Као представник персоналистичке мисли, Берђајев је своје идеје најбоље изложио у књизи „О човековом ропству и слободи“ која има поднаслов „Оглед из персоналистичке филозофије“. Наравно, не само у тој књизи, јер се персонализам провлачи кроз готово сва његова дела (Берђајев, 2001б:12).

Човек, људска личност, врховна је личност, а не општост, не колективна реалност која припада свету објеката као што су друштво, нација, држава, цивилизација, Црква. То је персоналистичка поставка вредности (Берђајев, 2001б:44). Социјална правда је правда према личности и у односу према личности. Личност је врхунска социјална вредност и Берђајев иступа у препознатљивом персоналистичком стилу одбацујући органицистичка социјална учења.

Држава је за Берђајева супротност заједници. Он заступа гледиште по којем је личност већа вредност него што су држава, друштво или нација. У потпуности одбацује гледиште бројних идеологија попут различитих народњачких праваца, фашизма, националсоцијализма па и идеологија евроазијства која је била присутна како у руској емиграцији, тако и у СССР (Берђајев, 2002а:118-119).

Берђајев говори и да су буржоаско-капиталистички разлози који су одбацивали социјализам били двосмислени. „Није јасно да ли је социјализам непожељан зато што је остварив, утопијски, занесењачки, или он није остварив зато што га не желе, неће да остварују сви који би засметали његовом остварењу.” (Берђајев, 2001б:119) Одбацивао је буржоаско-капиталистичке разлоге који су негирали социјализам. Један од таквих аргумената био је тај да је социјализам немогућ јер је за њега потребна морална висина људи. Супротстављајући се том уверењу, Берђајев каже да социјализам садржи снажну песимистичку црту, не верујући у морални препород човека, који би заштитио слабог од експлоатације јаког, остављајући га на милост и немилост слободном тржишту. У том смислу социјалистичко друштво је друштво несавршених људи а не утопијско друштво високоморалних особа. Међутим, Берђајев каже да је метафизика социјализма потпуно лажна јер представља ригидни колективизам који ставља класу испред човека. Социјализам ипак може бити и персоналистички и социјална страна, то јест економска страна социјализма, јесте праведна и оправдана. „У том смислу, социјализам је социјална пројекција хришћанског персонализма“ (Берђајев, 2001б:191). Раднички покрет оптужује за материјализам мада су радници сами гурнути у свет материјализма, тако да су га прихватили. Ипак, Берђајев сматра да вечити проблеми, попут проблема слободе и проблема материјалног обезбеђивања, тј. хлеба, како он каже, у социјализму, тоталитарног типа у коме је примат државе у односу на личност, бивају решени тако да је хлеб испред слободе или хлеб без слободе. „Персоналистички социјализам” који Берђајев заступа истиче примат личности над државом. Он разликује два типа социјализма: ропски и слободни или демократски и ауторитарни. Ропски социјализам

своје оличење има у фашизму тј. националсоцијализму, то је његова десна варијанта. Док је лева варијанта – совјетски комунизам. Социјалдемократске и социјалистичке партије Европе упадају у замку бирократизације, тако да једино решење јесте у персоналистичком систему вредности, истинској демократији која претпоставља човеково самоуправљање, насупротив формалној.

Берђајев отворено поставља питање: „Може ли социјализам да буде социјална пројекција персонализма, да ли је могућан персоналистички социјализам?” (Берђајев, 2001б:193). Овај термин чини се противречним и обично се мисли да је либерализам социјална пројекција персонализма, што Берђајев одбацује. Либерализам, као што је познато у економији, значи капитализам, а персонализам је са тим неспојив, сматра Берђајев, зато што капитализам претпоставља претварање човека у ствар, његово претварање у робу, чиме се газди достојанство човека. Неприхватљиво је за персонализам да човека посматра у класним категоријама пролетера, буржуја или племића. У персоналистичком друштву, које Берђајев предлаже, целовит човек ће бити стављен у центар. То неће бити ни грађанин, нити произвођач јер је то парцијално посматрање човека. У персоналистичком социјализму људи неће бити вредновани на основу својих класних положаја, на основу новца или крви, већ само на основу личних разлика, људских. Али, да би персоналистичко друштво засновано на достојанству човекове личности и било братство људи, није могућа само спољашња организација друштва него и духовна висина.

Персонализам настоји да социјално питање реши не одозго, освајањем власти како је то у готово у свим идеологијама, већ одо-

здо. Берђајев као решење предлаже стварање радничких општина које би се касније ујединиле у федерацију. Децентрализација и федерализам јесу идеје које је Берђајев заступао и у књизи „Нова религијска свест и друштвена стварност“. Као решење предлаже „...плуралистички систем привреде тј. сједињавање национализоване економике, социјализоване економике и личне економике, уколико она не допушта капитализацију и експлоатацију“ (Берђајев, 2001б:198). Дакле, можемо рећи да Берђајев предлаже једну нову форму социјализма, инспирисан хришћанством које духовне вредности претпоставља економским и материјалним, у којем ће се ценити човекова личност, његово достојанство и слобода.

Берђајев и мислиоци хришћанске демократије

У руској емиграцији у Француској, где се и Берђајев налазио после протеривања из СССР, деловали су различити друштвено-политички покрети. Берђајев је био удаљен од свих ових токова. Десничарска оријентација била је у потпуности преовлађујућа. Десничари су заступали православну самодржавну монархију, руски национализам, православну државу, изразити антикомунизам и били су супротстављени интелигенцији, као и руској религиозној ренесанси. Са овим током Берђајев је имао највише сукоба, као и са православним свештенством и епископатом које је екстремно десне идеје сматрало себи блиским. То је био период Берђајевљевог „скретања у лево“ и повратак на идеје из младости у којима је заступао релативну „истину социјализма“ на духовној основи. Око себе је почео да окупља лево оријентисане православце, као и припаднике других конфесија тј. римокатолике и протестанте, слично усмерене. У овом контексту треба навести његове

речи из аутобиографске књиге „Самоспознаја“: „Желео бих међутим да објасним нешто суштаствено. Назваћу ‘левим’ оно мишљење које потврђује врховну вредност човека, сваког човека, потенцијалне личности, и које потчињава човеку тзв. колективне, надличне реалности: државу, нацију, економску моћ. Назваћу ‘десним’ оно мишљење које потчињава, а у суштини поробљује човека, живо створење које је у стању да пати и радује се, колективним реалностима државе и њене моћи, нацији и националном богатству, спољњој ауторитарној црквености итд. ‘Левичарством’ називам човечност и организацију друштва на принципу човечности. ‘Десницом’ називам негирање и смењивање човечности и организацију друштва на принципу нељудских колективних реалности, које су добиле снагу традиције.“ (Берђајев, 1998б:240). Ове речи су веома значајне јер на сликовит начин описују његове социјалне идеје и позицију коју је заузео у односу на владајуће расположење у руској емиграцији. Ипак, појмове „левица“ и „десница“ овде треба узети веома условно и релативно, јер се не односе на политичку већ религијско-друштвену сферу.

У Паризу Берђајев покреће часопис „Пут“. Долази до познанства, пријатељства и сарадње са значајним филозофима француског католичанства, Жаком Маритеном и Емануелом Мунијеом. Први је представник томизма а други персонализма и уредник часописа „Esprit“. Обојица су имали велик утицај на хришћанску демократију. Миша Ђурковић наводи да је Жак Маритен „...најважнији и најутицајнији мислилац демохришћанског учења“ (Ђурковић, 2007:78). У основне принципе хришћанске демократије спада управо идеја персонализма „...коју је најснажније развио Жак Маритен. Персонализам тврди да су само особе, персоне,

стварне у онтолошком смислу, да само особе имају вредност и да само особе имају слободну вољу. Персонализам као идеја о интегралној особи утемељеној у хришћанској вери и мрежи институција, настао је насупрот либералној економској идеји индивидуализма, посебно у њеним позитивистичким и натуралистичким облицима као што је Спенсорова теорија.“ (Ђурковић, 2007:77).

Важно је напоменути утицај Николаја Берђајева на француске персоналисте окупљене око часописа „Esprit“ који се на специфичан начин бавио друштвеним питањима тога времена. Часопис „Esprit“ је и поред католичког језгра и основе био у идејно-политичком погледу социјално-хришћански окарактерисан. Када се срео са Е. Мунијеом, осетио је духовну сродност јер је, како каже, „...његова оријентација била најближа мојим идејама. Берђајев је био присутан на скупштини француских интелектуалаца који су покренули „Esprit“ и који је окупљао све интелектуалце слободног духа, без обзира на то да ли су католици, протестанти или друге деноминације и вероисповести. Окупљали су се углавном леви и десни персоналисти, томисти какав је био Маритен, јер је то била, како се Берђајев сећа ‘персоналистичка филозофија чији сам ја најрадикалнији представник’. Већ у првом броју часописа Берђајев објављује свој чувени есеј „Истина и лаж комунизма“, у којем се на необичан начин осветљавао феномен комунизма, из угла искуства руског комунизма и изворног Марксовог комунизма, у још дубљем осветљењу у вези са ‘јеванђеоским коренима комунизма’. Есеј је деловао као сензација јер је представљао прво персоналистичко тумачење комунистичке доктрине, без примеса комунистичке идеолошке острашћености својствене француским

левичарима и сличне антикомунистичке острашћености деснице. Анализа феномена ће остати трајна преокупација овог гласила које је са позиција хришћанског персонализма нудило увелико нове анализе и нове приступе.“ (Ђорђевић, 1999:28). Ипак, часопис није остварио већи и значајнији утицај, иако излази и данас.

Николај Берђајев је поред двојице поменутих мислилаца сарађивао и са руским филозофом, историчарем и публицистом Георгијем Федотовим, такође заговорником хришћанске демократије.¹³ „Од 1931. до 1939. године Федотов је заједно са В. И. Бунковим-Фондаминским и Степуном издавао часопис „Нови Град“ који је пропагирао идеје хришћанског социјализма.“ (Курајев, 2009:849) Новоградство је постало готово један правац у постреволуционарној емиграцији. „Ослањајући се на учења Ф. З. Бишеа, Ф. Р. Ламенеа, К. А Сен-Симона, словенофила, В. С. Соловјева и Фјодорова, новоградовци су истицали идеју стварања друштва које комбинује елементе државног управљања и привредног стваралаштва, социјалну правду и слободу личности, националну кул-

¹³ Георгије Федотов је писац више чланака који се односе на хришћанску демократију, попут есеја „Основи хришћанске демократије“, писаног и објављеног у Паризу у часопису „Нова држава Божја“, бр. 8, 1934. и текста „Република Свете Софије“ из 1950. године, штампаног у њујоршком часопису „Народная правда“ („народна истина“), 11-12, који је „...био посвећен демократској традицији Новгородске републике. Федотов је открио изузетну оригиналност културе Новгорода, не само у сфери иконописа и градитељства, него и у социјално-политичкој области. Уз све своје средњовековне недостатке већнички поредак је био у потпуности реално ‘народоуправљање’ које је подсећало на демократију старе Атине.“ (Мењ, 2005:24).

турну аутономију и светско политичко јединство на основу вредности хришћанске религије.“ (Галахтин, 2009:528)

Георгије Федотов је тридесетих година подржавао антифашисте у Шпанији, па чак и антифашистичку политику СССР, што је изазвало реакцију руске антикомунистичке емиграције. У његову одбрану стао је Берђајев својим текстом „Постоји ли у православљу слобода мисли и савести“. У њему Берђајев осим одбране Федотова од напада ултрадесничара разматра питања важна за однос хришћанства, демократије и социјализма: „Да ли је Православље повезано са неким конкретним политичким системом, нпр. са монархијом, са национализмом, са класним грађанским друштвом, са неком врстом данашњег фашизма, или дозвољава различите тачке гледишта? Може ли православац, пошто је постао професор православне богословије, бити демократа, социјалиста, бити бранитељ слободе, социјалне правде, људског достојанства? Ово питање је постало врло актуелно са страшним приликама у вези Г. П. Федотова ... Г. П. Федотов је хришћански демократа и хуманиста, бранитељ човекове слободе. Он не може да толерише комунизам. Он је такође несумњиви руски патриота, што је много вредније него бити присталица ‘оних који мисле национално’. Он уопште није предан ескстремним погледима. Али се чини да одбрана хришћанске демократије и човекове слободе није дозвољена професору Богословског института.“ (Берђајев, 1939) Овај текст је изазвао веома велике полемике у тадашњој емигрантској средини. Берђајев је стао у заштиту слободе мисли, духа, слободе савести, а против псеудотрадиционалистичких искључивих ставова и вредности.

Емигрантски период Николаја Берђајева у стваралачком погледу био је изузетно плоносан. Берђајев је имао значајну улогу у хришћанском омладинском покрету и руском хришћанском студентском покрету. Али, често је био врло несхваћен. Погрешно су разумевали његов дуализам и покушавали да га сместе у категорије у које он никад није могао да се сврста и које је сматрао за изопачење сопствене мисли.

Уместо закључка

Можемо закључити да социјалне идеје Николаја Берђајева најчешће осцилирају или, боље рећи, представљају синтезу конзервативизма и социјализма. Полазећи од речи Владимира Соловјева: „да бисмо победили лаж социјализма, потребно је признати истину социјализма“, Николај Берђајев настоји да да своју анализу идеологије комунизма: „У комунизму је велика лаж, лаж антихришћанска, али у њему је и велика истина и чак много истина. У комунизму има много истина, које би се могле формулирати у низ параграфа, и свега једна лаж. Но, та лаж је тако велика, да она претеже све истине и изнаказује их.“ (Берђајев, 1934:33).

Берђајев у својим делима следи и западне утицаје, али наглашава да припада руској интелигенцији која тражи истину. Подједнако му је блиска и традиција западњака и традиција словенофила – подела која је веома значајна и важна за Русију. У једном моменту он каже: „...руски сам мислилац и списатељ. И мој универзализам, моја нетрпељивост према национализму – руска је особеност. Поред тога, сматрам да сам мислилац аристократа који

је прихватио истину социјализма. Називали су ме чак и тумачем ‘аристократског социјализма’“ (Берђајев, 1998б:9).

Берђајева тешко можемо назвати хришћанским демократом и некога ко се тако профилисао. Међутим, одређени корпус социјалних идеја које је заступао, у највећој мери је компатибилан са основама хришћанске демократије. Ту најпре спада идеја персонализма и достојанства и слободе човекове личности. Можемо рећи и да је критика марксизма, социјализма и комунизма готово идентична критици која произилази из периода рађања хришћанске демократије да извесним социјалним мерама треба отупети оштрицу различитих социјалистичких струја и атеистичких идеологија. Критика капитализма код Николаја Берђајева блиска је критици коју је развијао и демохришћански покрет полазећи од енциклике „*Regum Novarum*“ („нове ствари“). У прилог свему овоме говори и Берђајевљева сарадња из периода емиграције са бројним мислиоцима хришћанске демократије на западу – Жаком Маритеном и Емануелом Мунијеом. Мирко Ђорђевић наводи да „Берђајев није био активан као члан неке партије, али је свесно био политички ангажован у једном ширем смислу ... и да је занимљиво да се у једном преварио. Наиме, ни у Русији, ни касније у Источној Европи хришћански персоналисти нису успели – чак у наглашено православним земљама – да створе неки тип политичке партије какве су на Западу хришћанско и демократски оријантисане политичке партије.“ (Ђорђевић, 1999:28). Ипак, позитивна је чињеница да су по распаду реал-социјализма крајем осамдесетих и почетком деведесетих руске хришћанско-демократске партије, ма колико маргиналне биле, препознале у Берђајеву свог идејног претечу. О томе сведоче и документи тих партија попут

„Хришћанско-демократског савеза Русије“ који се „...у својим идеолошким постулатима ослања на социјалне идеје хришћанских филозофа – Н. Берђајева, С. Булгакова, П. Новгородцева, Г. Федотова, С. Франка – који су помогли западноевропској мисли да се уздигне од хришћанског социјализма ка идејама хришћанске демократије“ (Христианско-демократический союз России, 1991). Један од хришћанско-демократских активиста из Русије Г. И. Трубников¹⁴ у публикацији „Бог, човек, друштво“ наводи да „...претечом руске хришћанске демократије треба сматрати религиозну филозофију С. Булгакова, Н. Берђајева и других аутора познатог зборника ‘Вјехи’.“ (Трубников, 2002).

Православна Црква данас није противник формирања хришћанских политичких покрета. „Постојање хришћанских (православних) политичких организација, као и хришћанских (православних) огранака ширих политичких удружења, Црква посматра као позитивну појаву, као средство које помаже верницима да заједничким напорима остварују политичку и државну делатност на основу хришћанских духовно-моралних начела.“ (Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве, 2007:81) Не само у Русији, већ и у другим православним и словенским земљама и друштвима која су прошла искушења комунистичког терора, социјалне идеје Николаја Берђајева, које се односе на критику атеистичког социјализма са једне и религијски социјализам с друге стране, могу бити веома значајне када је у питању развој хришћанско-

¹⁴ Трубников је аутор „Манифеста руских хришћанских демократа“, у којем се такође могу прочитати слични ставови.

демократских или хришћанско-социјалних партија и покрета. На тај начин могу развијати сопствену, аутентичну варијанту хришћанске демократије, прилагођену сопственим условима и специфичностима, избегавајући опасност да слепо копирају узоре из западно-европских земаља.

Abstract:

Nikolai Berdyaev (1874-1948) was one of the most important figures in Russian religious philosophy. This text describes his views on socialism, his criticism of atheism, socialism's use of violent means in pursuit of its goals, which denies the dignity and freedom of the human individual, giving society primacy over man, and denies freedom of thinking and freedom of spirit. Socialism in the socio-economic context, for the Russian, religious and emigrant philosopher is not a problem and as such is much closer to the original Christian ideals of social justice, equality and brotherhood among people than is the capitalist economic and social system. Berdyaev was considered a religious socialist and proposed the so-called personalist socialism as an alternative social system to liberal capitalism and the Bolshevik communism. This system connects the principle of personal liberty with the social principle. The aim of this study is to determine the importance of the social thought of Nikolai Berdyaev, the importance of his criticism of atheistic socialism and to describe religious socialism which may, as an idea, be important for the development of Christian democracy in Orthodox Christian and Slavic countries that saw the plight of communist dictatorship and radical atheism.

Key words: *Berdyayev, socialism, personalism, Christianity, Christian democracy*

Литература:

1. Мењ, Александар, „Повратак изворима“, у: Федотов, Георгиј (ур.): Светитељи старе Русије, Логос, Београд, 2005.
2. Коплстон, Фредерик, Филозофија у Русији, БИГЗ, Београд, 1992.
3. Кеке, Јохан Кристијан, Хришћанско-демократска идеја. Основни принципи, историја, организација (приручник), Фондација Конрад Аденауер, Клаудија Нолте, Београд, 2008.
4. Архијерејски Сабор Руске Православне Цркве (јубиларно заседање), Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве, Беседа, Нови Сад, 2007.
5. Марковић, С. Марко, Марксизам у теорији и пракси по Николају Берђајеву, Хришћанска мисао, Србиње-Београд-Ваљево, 2002.
6. Ђорђевић Мирко, Слобода и спас (Хришћански персонализам), Република, Београд, 1999.
7. Маслина, Михаил (у редакцији), Енциклопедија Руске философије, Укронија, Логос, Београд, 2009.
8. Ђурковић, Миша, Конзервативизам и конзервативне странке, Службени гласник, Београд, 2007.
9. Берђајев, Николај, Нова религијска свест и друштвена стварност, Бримо, Београд, 2001а.
10. Берђајев, Николај, Филозофија неједнакости, Доситеј, Београд, 1998а.

11. Берђајев, Николај, Самоспознаја, ZEPTEP Book World, Београд, 1998б.
12. Берђајев, Николај, О човековом ропству и слободи, Бримо, Београд, 2001б.
13. Берђајев, Николај, Царство духа и царство ћесара. Егзистенцијална дијалектика Божанског и људског, Бримо, Београд, 2002а.
14. Берђајев, Николај, Дух и реалност. Ја и свет објеката, Бримо, Београд, 2002б.
15. Берђајев, Николај, Хришћанство и класна борба, Издавачка књижара Јеремија Ј. Целебић, Београд, 1936.
16. Берђајев, Николај, Истина и лаж комунизма, Загреб, 1934.
17. Милошевић, Никола, „Теодицеја Николаја Берђајева“, у: Берђајев, Николај (ур.): Нова религијска свест и друштвена стварност, Бримо, Београд, 2001.
18. Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Нови Завет, Београд, 2002.
19. Левицки, Сергеј, Огледи из историје руске философије, Логос, Београд, 2004.
20. Соловјев, Владимир, Светлост са истока, Логос, Београд, 2006.

Интернет извори:

1. Трубников, И. Георги, *Бог, човек, общество. Учебное пособие по обществознанию*, Научно-педагогический Центр „Петершуле“, ПРОЕКТ, 2002, преузето са: <http://gtrubnik.narod.ru/u17.htm> (02.06 2010)
2. Цветићанин, Невен, *Епоха с оне стране левице и деснице*, Службени гласник и Институт друштвених наука, Београд, 2008, преузето са: <http://80.74.163.15/node/3583> (17. 06 2010)

-
3. Berdyaev, Nikolai, *Does There Exist Freedom Of Thought and Conscience In Orthodoxy?*, Journal „Put“, (59), 1939, 46-54. Преузето са: http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1939_441.html (02.06 2010).
 4. *Христианско-демократический союз России (ХДСР)*, Москва, 1991, преузето са:
 5. http://www.nasledie.ru/oborg/2_18/0126/index.htm (02.06 2010).

Вељко Радосављевић

дипломирани правник
veljkor@gmail.com

ХРИШЋАНСТВО, ПРАВО И ПОЛИТИЧКЕ ПАРТИЈЕ

CHRISTIANITY, LAW AND POLITICAL PARTIES

Резиме:

Односе државе и Цркве одувек је карактерисао антагонизам, али и специфична деликатност. Демократија одриче Цркви политичку моћ, али даје простор за сарадњу државе и Цркве у јавном интересу. Поставља се питање могућности вођења хришћанске политике у демократији, које има више аспеката – правни, богословски и политиколошки. У првом делу рада изложени су упоредноправни оквири регулисања односа државе и Цркве ради разумевања њиховог правног садржаја који се често интуитивно тумачи. Разматрање извора права прати осврт на конкретне правне односе, а затим и кључна начела: право на слободу вероисповести, принцип једнакости верских заједница и принцип одвојености државе и Цркве, који је у упоредном праву схватан и примењиван на различите начине. После периода правне неуређености и прогона вере, у Србији је данас ова материја поново нормирана. У другом делу рада разматра се оправданост политичког активизма из перспективе Цркве, те феномен хришћанско-

демократских политичких партија које могу да воде преображају друштва, али и компромитацији Цркве. Међу вредним достигнућима западног хришћанско-демократског искуства истичу се принцип супсидијаритета и концепт социјалне тржишне привреде. Православље може да пружи драгоцен допринос оплемењивању политичке теорије и праксе. Међутим, прави изазови за хришћанску политичку партију су системске мањкавости демократије, које награђују неетичко понашање и намећу питање да ли политичар у демократском систему може да се нада успеху ако се не бави манипулацијом истине.

Кључне речи : држава, Црква, хришћанска демократија, државно-црквено право, политичке партије, политички систем.

ПРАВНИ ОКВИРИ ОДНОСА ДРЖАВЕ И ЦРКВЕ

Од времена самог настанка Цркве држава је непрестано настојала да постави извесне правне оквири свог односа и интеракције са Црквом као институцијом. Перцепција Цркве, као и њених друштвених, политичких и других утицаја од стране државе, значајно се мењала током историје – од екстремног и отвореног државног гоњења, мучења и убијања хришћана до теократске „хришћанске државе“, од тежње ка потпуном одвајању до готово уговорне сарадње државе и Цркве у јавном интересу. Како је исправно примећено, у једном свом важном домену Црква је институција која функционише унутар конкретног државног оквира, док држава са своје стране не може бити незаинтересована за

питање надлежности унутар свог оквира (Шијаковић, 2009:17). Отуда су односи државе и Цркве, и промене кроз које су ти односи пролазили, најчешће добијали и свој правни облик, позадину или оправдање – од периода крвавог истребитељског прогона Цркве, времена византијске доктрине симфоније о складу државе и Цркве (која се често ни у самој Византији није потврђивала у пракси), периода дубоких раскола владара и Црквених великодостојника (нарочито у Западној Европи) и тако даље.

Са новим веком дошло је до дубоких друштвених потреса. Једна од последица била је и дефинитивно губљење било какве религијске функције државе, какву је она имала у време антике, а о којој су се ломила мишљења и праксе у средњем веку. После секуларизације¹ коју је изнедрила Француска револуција, појавили су се још комплекснији политички, друштвени и правни проблеми који извиру из односа државе и Цркве, а које је требало решавати. Сима Аврамовић (професор правне историје из Београда и водећи познавалац проблематике државно-црквеног права у нас) констатује да су „принципи лаицитета и одвајања Цркве и државе, зачети у Француској, током XX века прерасли у историјску тенденцију, рађајући све већу потребу за адекватном правном регулативом

¹ Секуларизација се може дефинисати као „процес еманципације друштва од црквеног туторства и ограничење утицаја који је имала религија на друштвеном, политичком и цивилизацијском плану“ (Крстић, 2010:507). Лаицитет је ужи појам, и подразумева „одвајање религије и политике ... без уважавања посебног положаја верских заједница, при чему држава заузима неутралан став према религији ... додуше све то са циљем обезбеђивања верске слободе“ (Аврамовић, 2007:8).

њихових међусобних односа, који ће се усклађивати на другачијим основама него раније. Таква регулатива је претпостављала неопходност дубинског познавања односа државе и Цркве, изграђивање начела на којима ти односи треба да почивају и проналажење најадекватнијих правних одговора на многобројна различита практична питања, која су се непрестано отварала“ (Аврамовић, 2007:7-8).

Извори права. Државно-црквено право.

Данас свако навођење извора права у домену државно-црквених односа по правилу започиње међународним уговорима о људским правима – пре свега Пактом о грађанским и политичким правима УН (1966) и Европском конвенцијом о људским правима, који право на слободу вероисповести гарантују као основно људско право. У доктрини, ово право је, по значају и настанку, издвојено као једно од људских и грађанских права прве генерације. Треба истаћи изузетну улогу коју је Европски суд за људска права имао у тумачењу, развијању и обликовању правних стандарда и заштите права у овој области. О садржини права на слободу вероисповести говорићемо у наставку.

Поред оваквих² мултилатералних међународних конвенција, посебна врста међународног уговора у области државно-црквених

² Међу мултилатералним конвенцијама постоје и оне које уређују *посебна* питања државно-црквених односа, попут „Резолуције о култо-

односа је уговор о конкордату. Путем оваквог билатералног уговора Света столица непосредно остварује своју духовну власт на територији одређене државе. Ово је правно могуће захваљујући томе што Света столица, односно Ватикан, поседује међународно-правни субјективитет, те може да закључује међународне уговоре. У формално-правном смислу, конкордат је међународни уговор којим се регулише положај Католичке Цркве, именовање бискупа, верска настава и друга питања државно-црквених односа. Са материјалноправне стране, конкордат регулише питања која улазе у унутрашњу јурисдикцију државе (Аврамов, Крећа, 2006:294). Уговор о конкордату је, дакле, специфичан начин уговорног регулисања државно-црквених односа државе потписнице и Римокатоличке Цркве на њеној територији.

Свакако, кључни извор права за државно-црквене односе у свакој земљи представља – њен Устав. Модерни писани устави без изузетка садрже одредбе о положају Цркава и верских заједница, верским правима и другим фундаменталним питањима из ове области. Питање односа државе и Цркве је по дефиницији у склопу тзв. *materiae constitutionis*, односно круга питања који је сваки устав посебно дужан да уреди. Како ћемо видети, неки европски демократски устави нормирају тзв. строго схватање начела лаициитета, док други прописују – државну Цркву. Поред ове егземпларне разноликости, и обим и дубина нормирања државно-црквених

вима у Европи“ Европског парламента из 1996, којом се регулише заштита од тзв. злоупотребе слободе вероисповести.

питања у уставима варира, но устави по правилу садрже тек најнеопходније системске одредбе и смернице.

Ако би се остало само на уставу и међународним документима, огромна већина питања која се отварају у овој области била би правно неуређена.³ Услед наведених ограничења, и препознавања све већег броја питања која су одавно остварена у овој области, у свим европским државама, изузев Француске и Ирске, правни положај Цркве прописан је посебним законима (Радуловић, 2009:114). Држава има потребу да посебним законима уреди и усклади односе како са тзв. традиционалним и доминантним Црквама и верским заједницама, тако и са свим другим институционализованим облицима кроз које грађани испољавају своје верско уверење, на шта је не обавезују не само бројни међународни документи о основним људским правима и слободама, него и потреба да се регулисањем њиховог међусобног односа обезбеди друштвена хармонија, унапређење друштвених вредности, пуно поштовање верске слободе, али и елиминише могућа злоупотреба те исте слободе.

³ Ова правна неуређеност, треба напоменути, „негована“ је у комунистичко-социјалистичким земљама. На формално-правном плану уставима је дефинисан однос одвојености Цркве и државе, међутим услед идеолошких разлога он је постављан као однос непријатељства и субординације. Пошто су Цркве и верске заједнице биле у најбољем случају маргинализоване (а често и отворено прогоњене) а верска грађанска права игнорисана, за детаљним правним регулисањем међусобних односа, са становишта државе, није било ни потребе ни простора.

Коначно, „свест да одговори у тако деликатној области не смеју бити импровизовани, нити одраз тренутног или локалног односа снага већ промишљеног доктринарног елаборирања односа државе и Цркве, створила је током прошлог века једну нову грану права и научну дисциплину – државно-црквено право“⁴, како констатује Аврамовић (2007:9). Државно-црквено право представља део јавног права (и по правилу се у Европи изучава на катедрама јавног права) а обухвата правне норме које доноси држава и које, дакле, регулишу правни положај Црква и верских заједница и њихов однос према држави.⁵

⁴ О адекватности термина „државно-црквено право“ в. Аврамовић 2007:10-11. Битно је разликовати ову грану државног, јавног права од „црквеног права“, односно „канонског права“ која представљају унутрашње, аутономно право једне Цркве, односно верске заједнице. У нашој широј академској јавности ова дистинкција још увек није довољно спроведена због неафирмисаности државно-црквеног права и у теорији, као и у пракси, будући да је Закон о Црквама и верским заједницама РС усвојен тек 2006. године.

⁵ Треба нагласити да је државно-црквено право као академска правна дисциплина развијено и проучавано практично свуда у Европи, па и у оним државама у којима се начело лаицитета схвата као стриктна одвојеност – попут саме Француске која, упркос томе, у овој области може да се подичи развијеном доктрином. Водећу позицију у афирмисаности и развијености државно-црквеног права као правне науке има Немачка – која, поред *изузетно* великог броја дела која се објављују сваке године, у својој науци има и уџбенике и приручнике (чак и вишетомене) који се могу сматрати стандардима правне доктрине у целој Европи. Више о овоме у: Шијаковић, 2009:21; Аврамовић, 2007:11-13.

Конкретна правна питања односа државе и Цркве

Тешко је на једном месту исцрпно побројати конкретне правне односе које треба регулисати законима и другим подзаконским актима – тај круг је широк и све се више проширује.

Он првенствено обухвата најделикатније теме: правну способност и услове за регистрацију Цркава и верских заједница (у даљем тексту: ЦиВЗ), уређење верске наставе у државним школама, финансијске односе државе и верских заједница и јемства омогућавања деловања Цркве, међу којима и медијска права ЦиВЗ и питања учествовања ЦиВЗ у политичком животу.

Битна област коју би ова грана права требало да регулише јесу социјална права и радно-правни статус верских службеника, те право на организовану духовну помоћ у државним институцијама (затворима, болницама, војсци – нпр. организовано присуство посебног војног капелана/свештеника представља НАТО стандард).

Нарочито деликатне области су извршење правноснажних одлука надлежних црквених органа (донетих по аутономном, црквеном праву) од стране државе, као и реституције национализоване црквене имовине. Отварају се и питања признавања црквених матичних докумената, положаја верских школа и факултета у систему образовања, права верника да у државним установама носе верска обележја и симболе (ово је посебно проблематично питање у пракси неких западно-европских држава, по питању муслиманских верских обележја, нпр. тзв. фереце). Веома су, нарочито на овим просторима, значајна и питања заштите културног и верског

наслеђа, али и општих и урбанистичких услова за изградњу верских објеката, као и услова под којима се могу вршити верски обреди. У процесном праву нарочито су битна начела права и обавезе духовника као сведока, али постоје и проблеми око полагања „верске“ заклетве у судском поступку, као и полагања верске заклетве лица одређених на државне функције, што је много где пракса (чак и у државама попут САД, које спадају међу најсекуларније на свету). Посебну област представљају инструменти заштите против бројних злоупотреба верских права. На послетку, треба регулисати и црквени добротворни и социјални рад, и заједничку сарадњу у овом домену где ЦиВЗ могу нарочито успешно обављати циљеве за које је држава заинтересована. Треба напоменути да ова листа конкретних правних питања никако није исцрпљена.

Међутим, издвајају се три фундаментална принципа односа државе и Цркве којима морамо посветити пажњу. То су: верска слобода, одвојеност државе и Цркве (начело лаицитета) и принцип једнакости верских заједница. Ова три начела⁶ представљају, како

⁶ У теорији се често као четврто фундаментално начело правних односа државе и Цркве издваја и право Цркве на самоодређење. Црква свој идентитет не црпи из неког акта државе или њеног признања, већ има различит идентитет и различит циљ постојања и делања од државе. „Држава није власна да производи онтолошки реалитет већ правни реалитет: признала држава Цркву или не, Црква у свом идентитету постоји независно од тога.“ (Шијаковић, 2009:31) Афирмисаност овог начела се и не доводи у питање у упоредном праву, мада је нажалост проблематично у актуелним изазовима државно-црквених односа у Црној Гори и

су именована у теорији, „базичне премисе из којих произилазе далекосежне последице“ на друге, горе наведене правне односе. При томе, она се најчешће тумаче интуитивно а представљају управо нека од најзначајнијих питања једног друштва и правна начела највећег, системског утицаја на правни поредак. Правилно схватање правног садржаја ових принципа је предуслов за квалитетно поимање свих других државно-црквених питања и односа.

1. Право на верску слободу

Верска слобода је, као што је поменуто, једна од фундаменталних слобода и једна од слобода која се најраније нашла у каталогу људских права.⁷ Данас се верска слобода (слобода вероисповести) штити свим релевантним међународним документима и инструментима – од Универзалне декларације о људским правима (1946) до Повеље о основним правима ЕУ из Нице 2000. године – али се у њима не дефинише појам вере. Због тога је, на међународном нивоу, Комитет за људска права УН у општем коментару бр. 22 (1993) ближе одредио појам вере за потребе спровођења Пакта о грађанским и политичким правима (ПГПП), тумачећи његов став 18 речима да „штити теистичка, нетеистичка и атеистичка уверења, исто као и право да се не исповеда ниједна

Македонији. В. Шијаковић, 2009:49 и даље; Мићовић, 2009:55-57, а за релативизовану трипартитну схему уместо свега в. Аврамовић, 2007:98.

⁷ Међу првим документима којима се штити слобода вероисповести налази се Закон о религијским слободама Вирџиније, који је написао Томас Џеферсон 1779. године.

вера или уверење. Изрази вера или уверење морају бити широко тумачени. Примена чл. 18 није ограничена само на традиционалне вере или вере са институционалним карактеристикама и праксама које су аналогне традиционалним религијама“ (према: Пауновић, Кривокапић, Крстић, 2007:230). Право на верску слободу је практично без изузетка имплементирано у националне уставе и законодавства.

Право на верску слободу обухвата право појединца на слободу вероисповести и право на испољавање те вере, сам или заједно са другим лицима, јавно или приватно и то молитвом, проповедима, обичајима или обредом (чл. 9 Европске конвенције о људским правима, чл. 18 Универзалне декларације, чл. 18 ПГПП).

Као што се види, ове одредбе говоре о индивидуалној али и заједничкој димензији слободе вере, која се често погрешно своди искључиво на ту појединачну димензију, а што је нарочито важно у перспективи државно-црквених односа. Индивидуална верска слобода се по правилу изражава кроз организацију – штавише, она се нарочито у Цркви испољава кроз заједницу са другим. Отуда, нема пуног испољавања права верника без пуне правне заштите верских заједница којима они припадају. Зато је, поводом ове, правничким жаргоном речено, „корпоративне“ димензије верске слободе, важно позвати се на Декларацију о елиминисању свих облика нетолеранције и дискриминације заснованих на религији или уверењу (1981). Овај документ, иако правно необавезујући, у чл. 6 даје битне смернице за то шта све право на слободу мисли, савести, религије или уверења укључује – од успостављања одговарајућих хуманитарних институција, преко прославе празника и

церемонија, тражења и примања прилога до извођења религијске наставе.

Европски суд за људска права (судски форум Европске конвенције о људским правима – ЕКЉП, са седиштем у Стразбуру, Француска) развио је обимну и веома утицајну праксу везану за чл. 9 ЕКЉП. Између осталог, он је одлучивао о односу права на верску слободу и права на слободно удруживање, о додељивању Цркви статуса правног лица, различито о дужности полагања заклетве над библијом од стране члана парламента и у неким професионалним организацијама попут војске, о праву на ангажовање ради верског убеђивања, издавању куће за обављање молитве, присилном пензионисању муслиманских фундаменталиста из турске војске итд.

Слобода вероисповести практично представља апсолутно заштићено право; но, ово право се ипак може ограничити, али уз кумулативно испуњење строгих услова – „само ако је ограничење прописано законом, ако је неопходно у демократском друштву и уколико је ограничење предузето ради заштите јавне сигурности, јавног реда, здравља и морала или ради заштите права и слобода других лица“ (Пауновић, Кривокапић, Крстић, 2007:231).

Међународне конвенције о људским правима не одређују обавезни модел државно-црквених односа, већ само обавезују државе на поштовање слободе вероисповести (Мићовић, 2009:56), односно на то да ова права са уговореним правним садржајем на одговарајући начин (нпр. посебним законом) имплементирају у свој правни систем.

2. Принцип одвојености државе и Цркве (неутралности државе)

Чини се да је правни садржај принципа неутралности, односно одвојености државе и Цркве, веома непознат и тек интуитивно, а често сасвим погрешно, схватан у нашој јавности – како општој, тако и стручној.

У упоредно-правној теорији опште је прихваћено схватање да у демократски уређеним државама (пре свега у Европи) постоје три основна система регулисања односа државе и Цркве. То су систем тзв. стриктне одвојености државе и Цркве, систем државне Цркве као његова супротност, те систем такозване одвојености уз кооперацију⁸. Тако се принцип неутралности државе разуме и примењује на различите начине. Међутим, практично више нигде не постоји „чист“ модел, нарочито ако говоримо о примени прва два система. Свака од европских држава је прилагођавала правна решења својим друштвеним потребама и новим изазовима, тако да је данас упоредноправна регулатива односа државе и Цркве „мно-го рељефнија и богатија од трипартитне схеме“ (Аврамовић, ХЕУ). Међутим, оваква подела и даље може да представља добар основ за осврт на упоредно право у овој области. Вреди напоменути да је

⁸ У теорији се по овој класификацији често као четврти издваја и систем признатих Цркава (какав је постојао у Краљевини Југославији), који се понегде комбиновао са системом државне Цркве, где је једна Црква државна а још неколико Цркава односно вероисповести признате су као субјекти у правном поретку. В. Шијаковић, 2009:16.

став Европске уније по питању регулисања државно-црквених односа неутралан и не намеће ни један модел, већ то питање препушта националним законодавствима.

а) Систем строге одвојености државе и Цркве

Систем строге одвојености државе и ЦиВЗ обично је изједначаван са француским концептом *laïcité*, и подразумева да држава ни у чему не интервенише када је реч о пословима ЦиВЗ (као и обрнуто) а наролито да нема финансијских трансакција и веза, то јест државног финансирања верских заједница (Аврамовић, 2003:50). Француска је, свакако, традиционално један од најистакнутијих представника оваквог схватања односа државе и Цркве, које је и „рођено“ са Француском револуцијом и појмовима секуларизма и лаицитета⁹. Концепт оваквог строгог схватања преузеле су неке европске државе – Холандија, Словенија, док је правни поредак САД најближи овом систему – међутим, у теорији се констатује да је овај концепт остао мањински. Треба одмах напоменути да, иако је идеја водиља при историјском настанку овог система била одвојеност државе и Цркве, Црква ни у једној од ових држава није одвојена од друштва, напротив.

⁹ Овакво регулисање започето је Конкордатом из 1801. под Наполеоновим утицајем, а затим је у Француској довршено Законом о одвајању Цркава и државе из 1905.г. У том контексту и данас гласи члан 1 Француског устава.

Нажалост, овај приступ је у свом извитопереном облику био омиљени уставно-правни оквир у комунистичким земљама; за њих је можда боље употребити термин одбојност између државе и Цркве него одвојеност (Аврамовић, 2007). Тако, у комунистичкој Југославији однос државе и Цркве карактерисала је не само планирана и вишестрана правна неуређеност него и дискриминација Цркве од стране државе, укључујући физичку ликвидацију свештеника, бесправно отимање црквене имовине, прописивање посебних дажбина и пореза у мегаломанским износима, избацавање веронауке те Православног богословског факултета из састава Универзитета у Београду и тако даље (Шијаковић: 15-16). Овакав приступ прерастао је у комунистичким земљама у посебну друштвену философију базирану на очекивању латентног конфликта државе и Цркве као „класног непријатеља“ и њиховој међусобној искључивости, стихијски форсиран у складу са идеолошком пароллом „религија је опијум за масе“.

Међутим, идеја стриктне одвојености врло брзо се показала неспроводивом и у самој Француској, јер чист модел напросто није могао да функционише. Тако нпр. већ две године по усвајању Закона из 1905. држава је почела да обезбеђује грађанима једне вероисповести (римокатолицима) верске објекте, чије одржавање је финансирала – држава. Довољан је, за потребе овог рада, још један пример тога како се „раздвојеност све више претвара у преплетеност“. У Француској, у начелу, нема верске наставе у државним школама, што је такође последица идеје стриктне одвојености. Међутим, у северним департманима, Алзасу и Лорени, у државним школама се одвија верска настава при чему трошкове, опет, сноси држава. Ово су само неки примери преплитања у

најосетљивијем „сектору“ – финансијским односима Цркве и државе и питању веронауке. Утицај верских заједница на политичке установе и институционалну праксу у земљама овог система много је шири и значајнији, у мери која је за многе посматраче формиране под комунистичком доктрином одбојности и субординације према Цркви – и данас невероватна. Можемо ли данас замислити код нас неке церемоније из политичке праксе ових земаља, нпр. САД: да државни чиновници (чак и председник САД!) полажу верску заклетву, као и то да седнице парламента започињу молитвом Богу, коју произноси посебан чиновник; да оба дома Конгреса САД имају плаћене свештенике који сваки пут кад парламент заседа, започињу законодавни процес молитвом; да на националној валути буде унет национални мото „In God we trust“? Све се то у САД, једној од најсекуларнијих држава света, не сматра нарушавањем неутралности државе, тј. секуларне традиције.

Неутралност, тј. одвојеност државе и Цркве данас има сасвим другачији смисао него у време када је настајала; један од кључних разлога за то је и нужност да држава изађе у сусрет свакодневном контакту са Црквама зарад јавног интереса друштва и свих грађана. „Време је показало да одвојеност мора много више да подразумева сарадњу него недодиривање ова два темељна стуба сваког друштва“ (Аврамовић, 2007:105).

б) Систем државне Цркве

Као супротност претходном систему, у бројним државама постоји уставна прокламација једне Цркве као државне – међу

њима су Енглеска, Данска, Финска, Грчка, Малта, Монако, до 2000. године Шведска¹⁰. Овде се, очигледно, не може говорити о начелу неутралности на „француски начин“ јер држава свакако није неутрална према Црквама, већ једна верска заједница (на основу своје државотворне, историјске, културне или демографске улоге) има положај државне, односно званичне вероисповести. Међутим, постојање државне вере не води нужно (и у демократском уређењу не сме да води) дискриминацији и неравноправности других верских заједница. Уколико друге верске заједнице могу у потпуности и без икаквих ограничења остваривати пуну верску слободу, само постојање државне Цркве мањинским групама не представља никакав проблем. Такав је случај, можемо рећи, са свим европским државама овог система¹¹.

Интегрисаност државе и Цркве у искуству европских земаља најмаркантније је у Енглеској – англикански бискупи имају загарантована двадесетчетири места у Дому лордова те тако учествују у секуларном законодавном процесу. Са друге стране, Англиканска Црква уопште нема своје аутономно унутрашње („црквено“) право, већ је интегрални део правног система Енглес-

¹⁰ Овом режиму имплицитно припадају и бројне католичке земље, нпр. Аргентина, Перу, Пољска, а на темељу другачије самосвојне традиције готово све муслиманске земље (Шијаковић, 2009:16), где постоје режими који су практично теократски, међу којима је можда најистакнутији пример Исламска република Иран, доскора и Исламска република Авганистан.

¹¹ Као пример отворености и друштвене интегрисаности можемо навести да по Закону о Црквама (традиционално протестантске) Финске и Православна Црква има специјално уређене односе са државом.

ке, и законе који се односе на државну Англиканску Цркву доноси – Парламент¹²! Међутим, данас је улога Парламента у овом смислу углавном формална, јер од седамдесетих година XX века Парламент преноси поједина овлашћења доношења општих аката из ове области на Општи синод – ти акти се не називају законима већ мерама (measurers) тако да је формално легислатива и даље у рукама Парламента, али је практично у делокругу Општег синода. Тако се постепено раздвајају државно-црквено и црквено право, што је општа тенденција – иако је у државама овог режима и даље на снази систем државне Цркве, он се, нарочито у Европи, приближава систему одвојености уз сарадњу, негде и уз дефинитивно укидање статуса државне Цркве, као што се, после дугих преговора, догодило у Шведској (где су држава и Црква остали тесно повезани, поготово у погледу финансирања).

в) Систем кооперативне одвојености државе и Цркве

Овај систем, на неки начин, представља место сусрета два претходна, супротстављена концепта – стриктне одвојености и државне Цркве. Међутим, прави разлог томе зашто се овај кооперативни модел све више шири по Европи лежи у квалитету његовог садржаја. Овакав режим су данас усвојиле Немачка, Аустрија, Белгија, Италија, Шпанија, Португалија; он представља оквир

¹² Специфичност оваквог решења показује се у случајевима као што је доношење закона о увођењу жена свештеника, када је одлучујућу и коначну реч имао парламент.

већине законодавних решења земаља бившег „источног блока“ и практично је једногласно афирмисан као доминантна идеја већине европских правних система од стране правне науке.

Код система кооперативне одвојености, „...поред начелног раздвајања, држава и верске заједнице предузимају низ послова од заједничког интереса, који се без њихове међусобне сарадње не могу обављати на прави начин“ (Аврамовић, 2004:53). При томе, начело неутралности се изражава кроз одвојеност верских заједница од директног, законског утицаја на извршну, судску и законодавну власт, као и кроз одвојеност државе од унутрашњег уређивања верских заједница са друге стране, остављајући унутрашња питања ЦиВЗ њиховом аутономном праву.

Посматрано из правне перспективе, држава дозвољава да верске заједнице обављају одређене функције које је она претежно сама обављала, тако да се у тим сегментима њихове компетенције преплићу и допуњују – ради што потпунијег остваривања заједничких друштвених циљева. Сматра се да држава само тако може заиста успешно изаћи у сусрет потребама друштва односно грађана. Како би се, иначе, ефикасно и квалитетно спроводила веронаука без сарадње са министарством просвете? Како би се омогућила помоћ духовника у болницама и затворима, присуство верских заједница у медијима итд. уколико не постоји искрена сарадња државе и Цркава и верских заједница?

За правно-философско као и за богословско разумевање садржине овог режима, поред остваривања јавног интереса, треба имати у виду и разликовање компетенција, односно аутономних надлежности државе и Цркве.

Као одређујућа својства феномена државе могу се издвојити квалификована сила, легитимна и законска власт и ауторитет, који доприносе томе да држава буде „правна свеза“, односно персонификација јединства правног поретка и владавине закона. Сврха и циљ државе су, пре свега, обезбеђивање правде те грађанске слободе, једнакости и самосталности. Држава својим постојањем и ефикасним, валидним и легитимним делањем треба, дакле, да омогући иоле достојан живот у друштву, јер „...живот у људској заједници није могућан без минималне узајамности и реда који уводи правда ... Власт и правда су дакле, потребне само оном људском мноштву у којем се мешају добро и зло, себичност и великодушност, љубав и безобзирност према ближњима. Таквим људима, који представљају преовлађујући људски тип, неопходни су и власт и ред, али не било какав ред већ онај који је и поредак правде.“ (Чавошки, 1999:104-142).

Са друге стране, у социолошком смислу, „Црква као правна институција је видљива заједница људи које спаја једно исто учење и заједничко веровање у Христа и његове установе, ради служења Богу, чиме се постиже вечно спасење.“ (Цисарж, према: Перић, 2006:17). Богословско одређење хришћанске Цркве много је теже изложити¹³, а за потребе овог рада констатоваћемо да је

¹³ Ни у новоозаветним списима, ни у светоотачкој литератури не постоји исцрпна дефиниција Цркве, нити је она у том смислу давана на васељенским саборима. Један број православних богослова сматра да дефиниција Цркве није могућа (Перић, 2006:17-24). За богословско одређење Цркве в.: Пено, 2005:17-28; Ђаковац / Биговић 2006:45-46, 66-67.

смисао Цркве спасење (од смрти) и обожење човека кроз заједницу са Богом. Што се тиче погледа на државу, неки свети оци, међу којима је и св. Јован Златоуст, власт виде као облик поробљавања који претпоставља неједнакост, а која је од Бога установљена као последица греха. Греховност чини власт неопходном – без власти би започела свеопшта борба.

Држава и Црква имају, дакле, различито самоодређење, различиту сврху и смисао. По старој максими, циљ државе је правда, тј. брига да живот у друштву не постане пакао, а циљ Цркве је спасење. Међутим, одвојеност компетенција не треба да буде препрека функционисању друштва и остваривању јавног интереса већ подстицај на кооперацију. Ово нарочито убедљиво формулише Богољуб Шијаковић¹⁴ :

„Држава и Црква су упућене на међусобну сарадњу због тога што постоје заједнички јавни интереси Цркве и државе (*res mixtae*), због тога што су држављани и вјерници једни те исти људи и што имају слободе и верска права која је држава дужна да јамчи а међу којима вјерској слободи и праву припада узвишено мјесто. Смисао и сврха Цркве је брига за спасење, а смисао државе је брига за мир и правду. Држава треба да буде подручје моралног и правног ума а не демонстрација моћи, јер је посао мудре политике да моћ обузда правом. У оној мери у којој се у држави остварује правда отворена је могућност истинске кооперације државе и Црк-

¹⁴ Универзитетски професор филозофских дисциплина и министар вера у Влади СРЈ (2000-2002) и Влади Србије (од 2008).

ве. Улога државе је да штити права држављана, па и вјерска права. Држава треба да подстиче одговорно практиковање вјерске слободе и да грађане штити од злоупотребе религије.“ (2009:14, 48, 71).

У првом систему одвојеност државе и Цркве се, дакле, схвата као тежња ка стриктној институционалној и финансијској одвојености; у другом систему о одвојености се уопште не може говорити, већ се неутралност схвата као недискриминисање верских заједница које нису државна Црква. У трећем систему одвојеност, тј. неутралност значи одвојеност компетенција државе и Цркве, и међусобно немешање у „интерна“ питања – Цркве у законодавство, судску и извршну власт, а државе у аутономно право и унутрашње уређење Цркве. Треба нагласити да ниједан систем односа државе и Цркве сам по себи није драстично бољи од другог, али и да се у последње време разлике међу системима, нарочито међу прва два, све више потиру, и да се све више држава приклања средњем путу – одвојености уз бенеvolentну сарадњу на свим питањима од заједничког интереса.

2.3. Принцип једнакости верских заједница

Последње од три извојена темељна начела модерних државно-црквених односа предвиђа да независно од броја верника, од тога да ли се држави свиђа нека верска заједница или учење, свака верска заједница има пуно право на испољавање својих верских осећања, све док не угрожава права других и јавни поредак.

Ово правило, наизглед лако за разумевање, често производи недоумице везане за проблеме малих верских заједница у општем

актуелном контексту права мањина. Идеја о једнакости права често доводи до захтева за апсолутном једнакошћу. Међутим, инсистирање на апсолутној једнакости неједнаких субјеката негира саму једнакост, односно представља њену супротност. Стога модерна доктрина истиче да једнакост не значи идентичност; паритет не значи егализацију. Паритет означава једнака права а не идентична права, јер једнакоправност верских заједница не значи њихову идентичност већ адекватно практиковање законом зајамчених права. Пред законом сви треба да буду једнаки, али то не значи да су сви реално исти (Шијаковић, 2009:55-76). Једнак правни положај значи адекватно, одговарајуће коришћење свих права на једнак начин, уз разлике које произилазе из здравог разума и у границама које су одређене. Тако, Српска Православна и Словачка Евангеличка Црква у Србији јесу равноправне у остваривању зајамчених права, али нпр. по питању буџетских средстава које РС издваја за заштиту културног и верског наслеђа на Косову и Метохији не могу бити једнаке.

ФОРМИРАЊЕ ДРЖАВНО-ЦРКВЕНОГ ПРАВА У СРБИЈИ

1. Историјски развој

У Краљевини Југославији¹⁵, тј. до краја Другог светског рата, позитивно право у овој области сачињавали су Закон о конкордату Краљевине Србије и Свете Столице (1914), Закон о СПЦ (1929), Закон о верској заједници Јевреја у Краљевини Југославији (1929), Закон о исламској верској заједници Краљевине Југославије (1930) и Закон о евангеличко-хришћанским Црквама и Реформованој Цркви у Краљевини Југославији (1930).

Поводом односа државе и ЦиВЗ после Другог светског рата, у нашој оскудној државно-правној доктрини често је цитирано дело професора Милана Радуловића, министра вера у Влади РС у време доношења актуелног Закона о Црквама и верским заједницама РС из 2006. године, који разликује неколико фаза:

¹⁵ У српској модерној правној историји први закон о односима државе и Цркве био је „Начертаније о духовној власти“, изгласан 1836. године, дакле годину дана по доношењу тзв. Сретењског устава. Уследили су „Устројеније духовне власти Књажевства Србског“ (1847), „Указ кнеза о зајамченим правима неправославних хришћанских поданика“ (1853), „Указ кнеза Милоша о равноправности грађана“ (1859. којим је призната равноправност јеврејској заједници у Србији), „Закон о црквеним властима православне вере“ (1862), „Указ кнеза Михаила о слободи исповедања ислама“ (1868), те „Закон о црквеним властима Источне Православне Цркве“ (1890).

1) Време терорисања (1944-1953), када су ЦиВЗ а посебно СПЦ биле жестоко нападане – некад брутално, некад перфидно. Верска учења и искуства комунисти су схватили као конкурентску идеологију; а иако су веровали да је вера у Бога историјски осуђе-на на пропаст, настојали су да сваку веру осим своје што пре и што ефикасније искорене из данашњице (Радуловић, 2009:83). Иначе, законом из 1946. укинут је сав претходни правни поредак који је постојао за време Краљевине, као и окупаторске норме¹⁶.

2) Време контролисања (1953. до деведесетих година XX века) када је, услед немогућности „разбијања“ Цркве, апсолутистички режим тежио да успостави контролу над њом да би јој културно и социјално дејство „изоловао у порту“ и свео једино на богослужбени обред. Године 1953. донет је Закон о правном положају верских заједница ФНРЈ, који је практично пренет у истоимени пропис РС из 1977. Симптоматично, и уставне одредбе и наслови закона избегавали су термин „Црква“.

3) Време манипулисања трајало је током деведесетих година, нарочито ради остваривања државотворних и националистичких планова. Посебну тешкоћу представљао је правни вакум настао 1993. стављањем ван снаге Закона из 1977. То се посебно осетило у немогућности стицања правног субјективитета нових верских заједница и непостојању поуздане државне евиденције ЦиВЗ.

¹⁶ Закон о неважности правних прописа донетих пре 6. априла 1941. и за време непријатељске окупације (1946).

Изграђивање државно-црквеног права код нас после демократских промена имало је две фазе. Током 2001-2002. године радило се на припреми Закона о верској слободи, замишљеног као системског закона општих решења, док се низ нагло отворених питања, попут веронауке и здравствене заштите верских службеника, убрзано решавао посебним законским и подзаконским актима. Предлог Закона није усвојен¹⁷, међутим, он је имао знатан утицај на касније позитивно право.

Друга фаза окончана је 2006. доношењем Закона о Црквама и верским заједницама, а њен носилац било је Министарство вера РС. Преднацрт за овај модеран закон рађен је на широкој основи – узети су у обзир ранији српски закони и ранији општи принципи правног поретка у овој области, европско законодавство и закони других земаља у транзицији, као и Предлог закона из 2002. године.

2. Осврт на позитивно право РС у области државно-црквених односа

Република Србија је потписница свих релевантних међународних докумената у области људских права.

¹⁷ Предлог закона који је усвојен пред Савезном Владом, током завршне расправе у Већу грађана, када је ова била приведена крају, није стављен на изјашњавање пошто је седница изненадно прекинута – и никада није настављена будући да је савезна држава престала да постоји.

Устав РС из 2006. државно-црквене односе регулише пре свега члановима 11, 43 и 44. У члану 11 прописује се световност РС, одвојеност ЦиВЗ од државе и прописује да се ниједна религија не може успоставити као државна или обавезна. Члан 43 установљава слободу мисли, савести и вероисповести у складу са међународно-правним стандардима о којима је било речи, и посебно право родитеља/законских старатеља да деци обезбеде верско и морално образовање у складу са својим уверењима. Најзад, члан 44 даље понавља одвојеност ЦиВЗ од државе и прописује њихову равноправност. Затим, гарантује се аутономија унутрашњег уређивања ЦиВЗ, јавност вршења обреда, оснивање и управљање школама, социјалним и добротворним установама, у складу са законом.

Слобода вероисповести је апсолутно заштићено право (чл. 202, ст. 4) те се не може ограничити у ванредним приликама; међутим, оно се може ограничити законом, у складу са условима из чл. 43 (наведеним поводом слободе вероисповести). Оквир законодавне делатности у области људских права дат је у 18. члану Устава. Такође, прописују се услови за забрану верске заједнице због злоупотребе права, одлуком Уставног суда (чл. 44, ст. 3 и чл. 167, ст. 3).

Поред тога што представља системски закон, Закон о Црквама и верским заједницама из 2006. детаљно регулише један број појединости – нпр. богослужбени простор и градитељство, нека права верских службеника, верску образовну и културну делатност – док су многа питања (од реституције имовине и веронауке до пореских олакшица) већ регулисана одговарајућим законима и

подзаконским актима, или у пракси¹⁸. Закон признаје континуитет правног субјективитета верских заједница које су субјективитет стекле законима пре II светског рата (које назива традиционалним Црквама и верским заједницама) и предвиђа либерални систем регистрације других верских заједница. Општа начела Закона су начело пуне верске слободе сваке личности, начело колективне заштите верских права, начело статуса верске заједнице као јавне установе, начело одвојености Цркве и државе и начело сарадње државе и Цркве и пуне аутономије Цркве¹⁹.

ХРИШЋАНСКО-ДЕМОКРАТСКЕ ПАРТИЈЕ КАО МОГУЋНОСТ ХРИШЋАНСКОГ ДРЖАВНИШТВА У ДЕМОКРАТИЈИ

Питање политичког деловања Цркве у друштву карактерише антагонизам и специфична тензија. Овај проблем има свој правни (државни) и свој богословски аспект, аспект унутарњег „оправдања“ евентуалног политичког деловања Цркве. Сагледавши оба аспекта можемо закључити да се, по питању дозвољених модали-

¹⁸ Релевантне одредбе садрже Закон о основној школи, Закон о средњој школи, Закон о основама система васпитања и образовања, Уредба о вршењу војне обавезе, Закон о враћању имовине ЦиВЗ, Закон о радиодифузији, Закон о порезу на додату вредност, Закон о здравственој заштити, Закон о ПИО, Закон о доприносима за обавезно социјално осигурање, Закон о Црвеном крсту итд.

¹⁹ Више о Закону у: Радуловић, 2009; Аврамовић, 2007; Шијаковић, 2009:15-144.

тета политичког деловања Цркве као институције, савремени правни и друштвени стандарди донекле срећу са богословским.

Савремени правни поредак као један од основних постулата државно-црквених односа, дакле, допушта Цркви јавно и друштвено деловање, истовремено одричући јој право на институционализовану државну моћ, односно било какав директан утицај на државну власт или одлучивање²⁰. Један од основних квалитета отвореног демократског друштва је право на иступање у јавности, нарочито слободног коментарисања догађаја који представљају тзв. *res publica*. У том смислу, Црква не сме бити негативно дискриминисана и она има загарантовано право наступања у јавности. Међутим, јасно се намеће закључак да Црква у свом „бављењу политиком“ у најбољем случају може имати позицију заправо једног гласа у јавности, која аргументује одређен став поводом питања ван „дневне партијске политике“ која, у име државе, решавају прави доносиоци политичких одлука. Очигледно је да став Цркве као институције, изнет у јавности, по свом ауторитету и значају има специфичну тежину (што се у политикологији често наглашава²¹). Ипак, то није доношење политичких одлука, нити директан утицај на државна питања већ само аргументација у јавности, као евентуални утицај на одлучивање. Наш истакнути теолог Радован

²⁰ Једини изузетак, као што смо видели, представљају неке државе у којима постоји државна Црква.

²¹ При томе, треба разликовати политичку моћ (која је у демократској правној држави институционализована) од друштвеног утицаја који епископи и други угледни свештенослужитељи могу имати, као (и све друге) јавне личности.

Биговић закључује: „Демократски правни поредак допушта Цркви да обавља своју мисију у свету без спољног притиска, истовремено је одбијајући од ексклузивистичких тенденција и одричући јој право на поседовање државне моћи. Овиме демократски правни поредак заправо и штити Цркву од примамљивих искушења политичке моћи и жеље за доминацијом у свету.“ (2009:80).

Из перспективе Цркве,²² њен идентитет извире из Царства Божијег, но Црква живи у историји, држави и друштву, и „...не може, односно не сме бити равнодушна према њој, управо због тога што је мисија Цркве спасење читавог света“. Штавише, Црква има и обавезу да се бави политиком, у оној мери и на онај начин који одговара њеном бићу и послању, и у том смислу не може да буде равнодушна према политичким процесима и питањима. „Црква нема амбиције да влада у овом свету, али има амбицију да указује и саветује, подстиче и опомиње све оне који хоће и желе да чују њен глас.“ (Ђаковац 2009:17) При томе, истиче се да се, пре свега Православна Црква, држи немешања у политику – у смислу

²² „Постоји консензус да се Цркви не може оспорити право на јавно и друштвено деловање. Спорови се воде око тога ко и како треба да делује. Да ли се ‘меша’ у политику? Једни мисле да снагу православља чине његов дух и етос и да је оно најмоћније када нема политичку моћ. ... *‘Када Православна Црква правилно функционише као заједница, како на парохији тако и на епархијском нивоу, тада она представља образац и ... силу која заједницу преображава више од сваког политичког активизма’* (Ј. Зизјулас). Из овога непосредно следи да православни у Европи не треба да се организују у политичке партије, већ једноставно треба да буду и остану аутентична Црква. Други мисле да православни треба да се баве политиком јер је то њихова дужност.“ (Биговић 2010:383).

да се свештена лица не могу професионално бавити политиком. Штавише, канони Цркве забрањују свештенослужитељима (епископима, свештеницима и ђаконима) да се баве државним службама²³. Тако се, дакле, богословска и савремена правна схватања о улози Цркве у политици сусрећу: присуство у јавности и сарадња – да, директан утицај или државни ауторитет – не.

Поставља се питање: како задржати принцип одвојености државе и Цркве а да верујући истовремено могу да се залажу за хришћанске вредности у друштву и држави и да их остварују? Другим речима, да ли у демократији постоји могућност вођења „хришћанске“ политике и државништва?

У савременом друштву лако се уочавају две појаве. С једне стране, верници (као и многи други) имају отклон од било каквог политичког, а нарочито партијског активизма, што се сматра нормалним – јер политика представља „прљав посао“ у коме доминира похлепа за новцем и влашћу. На први поглед, етика (нарочито хришћанска) и политика не могу ићи „руку под руку“ (Биговић, 2009:83). Заиста, партије се сада и дефинишу као „политичке машине, организоване да победе на изборима и владају“ (Хејвуд, 2004:462). Иако партије у демократском систему имају кључну улогу – функције представљања народа и организовања власти, одређивања циљева, артикулације и агрегације интереса – многи заинтересовани људи беже од политике, тим пре што странке теже да угуше личну иницијативу, а систем напредовања у њима подра-

²³ Та се забрана не односи на лаика (Биговић, 2010:384).

зумева неетичко понашање. Услед тога, у партијама – из којих се регрутују доносиоци политичких одлука – често остају они који тако зарађују за живот, и они који другачије не би били добро рангирани у друштву.

Истовремено, постоје и верници који се активно баве политиком – али питање је каквом политиком? Да ли хришћани заснивају своје политичке, економске и социјалне програме на хришћанској метафизици или на другим метафизикама и политичким философијама?

На питање ко, посматрано из перспективе Цркве, треба да учествује у политичком животу, бројни теолози имају недвосмислен одговор: верници. „Црква охрабрује и увек ће охрабривати вернике да учествују у политици и да буду одговорни, јер ако то они не ураде урадиће неко други.“ (Биговић, 2010:384) Јеванђеље треба да надањује све области људског живота, па и политику, и треба имати храбрости инкорпорирати јеванђеље у садашњост. Као одговорни грађани, али још више као хришћани, верници су у демократији дужни да имају мишљење о политичким питањима везаним за заједницу. Отклон од политичког активизма због неетичког понашања које влада у дневној политици значи у доброј мери препуштање доношења најважнијих, државних одлука онима којима такво неетичко понашање није страно.

Један од начина на који хришћански верници могу да учествују у политици, у државништву, јесте путем форми политичког удруживања – партиципација у политичким партијама (тако и у оним „са хришћанским предзнаком“) је, барем донекле, начин да грађани артикулишу своја политичка схватања, користе своја зага-

рантована политичка грађанска права и активно, директно учествују у политичком животу и доношењу државних одлука, својствено суштини саме демократије.

Странке тзв. хришћанско-демократског опредељења у свету, а нарочито у Европи, већ дуго представљају изузетно снажан и утицајан политички фактор²⁴. Гледано кроз призму односа државе према Цркви овакве политичке партије, неоспорно, јесу *par excellence* део државног политичког система, односно државе – међутим, њих (између осталих) сачињавају и воде верници, који су конститутивни чланови Цркве. Специфичност таквих политичких партија лежи у разноврсном програмском и вредносном заснивању идентитета и циљева на учењу и вредностима хришћанске Цркве. Оне никако нису Црква нити је на било какав начин директно институционално представљају, али по свом самодефинисању оне „заступају“ хришћанску истину и вредности у политици и пред

²⁴ Међу партијама које садрже хришћанско-демократску одредницу у Европи су и: немачка Хришћанско-демократска унија (CDU), шведске Хришћанске демократе, мађарска Хришћанско-демократска народна партија, холандске Хришћанско-демократска странка, Хришћанска унија и Реформисана политичка партија, норвешка Хришћанско-демократска партија, Пољска народна партија, Португалска народна странка, чешка Хришћанско-демократска унија, данска Хришћанско-демократска партија, румунска Хришћанско-демократска партија, украјинска Хришћанско-демократска унија, британске Хришћанска народна алијанса и Хришћанско-демократска партија, грузијски Хришћанско-демократски покрет, Руска хришћанско-демократска партија, Савез хришћанских демократа Русије и руски Хришћанско-демократски клуб, Бугарска хришћанска коалиција, Хришћанске демократе Естоније. Партије хришћанско-демократског опредељења у ЕУ чине окосницу највеће посланичке групе у Европском парламенту – European's People Party.

демократском јавношћу. Отуда је логично питање да ли су партије које су по свом сопственом виђењу „хришћанско-демократске“ нека врста споне између државе-друштва и Цркве или не, те да ли доприносе врлинском вођењу политике и државништва и преображавању друштва или, будући да нису Црква а да самовласно себе етикетирају као на неки начин сродне односно блиске Цркви, својим деловањем компромитују Цркву? Одговор на ово питање лежи у начину на који „хришћанско-демократска“ политичка партија ради на свим нивоима – да ли поступа потпуно доследно хришћанској савести или одступа – можда чак и без обзирања. Тако долазимо до питања политике у пракси.

Прави проблем вођења хришћанске политике не лежи у начелним питањима већ у сасвим конкретним недостацима демократије. Демократски систем има своје инхерентне мане које „стимулишу“ опортуно и неетичко понашање и систематски подривају врлинску политику. Ове недостатке политичари углавном теже да експлоатишу по „правилима“ успешног партијског деловања, и у пракси се готово нигде не може видети политичка опција која поступа другачије; међутим, ако хоће да води хришћанску политику, политичар вођен хришћанском савешћу треба да на ове изазове пружи креативан одговор. Овде се показује оштрина подвига који је неопходан за „велико дело“ – врлинску политику. Ако на изазове демократског државништва хришћанско-демократски политичар не одговори другачије, тј. ако не поступа по хришћанској савести, не само да се неће разликовати од других, „светских“ политичара, већ ће у друштву стварати и отклон од Цркве и познања Истине, компромитујући Цркву (зло)употребом ауторитета и државне моћи, што се пречесто дешавало.

Осврт на хришћанско-демократско искуство и достигнућа Запада

Мада су у многим земљама постојале и у периоду пре II светског рата (у неким земљама већ у XIX веку), хришћанско-демократске странке тек око 1950. израстају у једну од најзначајнијих снага на политичким сценама готово свих европских земаља. Њихов положај је нарочито учвршћен улогом коју су најистакнутији лидери европске хришћанске демократије педесетих година одиграли у раним, почетним фазама стварања Европске заједнице, претече данашње ЕУ (Ситарски, 2009:194). Кључну улогу у развоју хришћанско-демократског социјалног учења на Западу имале су папске енциклике (светске посланице) „*Reum Novarum*“ (1891) Лава XIII, „*Quadragesimo Anno*“ (1931) те „*Centissimus Annus*“ (1991) Јована Павла II, у којима су се папе освртале на тежак положај радника у капиталистичком друштву и на проблеме који извиру из слободног тржишта ако није добро омеђено правом.

Основни полазни принцип хришћанско-демократске политике на Западу је хришћанска слика о човеку. Човек као Божије створење и Његово огледало, има разум и способан је да буде слободан, али и одговоран; његова слобода се завршава код слободе другог (Кеке, 2008:10). Као елементи разумевања човека одатле произилазе неотуђиво достојанство човека, једнакост људи али и различитост (неидентичност), и свест о људском несавршенству. Отуда су основне вредности хришћанске политике Запада слобода као право и обавеза, солидарност између појединаца и друштва,

правда и равноправност за све те супсидијарност, која по многим представља суштину западно-хришћанског социјалног учења.

„Остварење слободе захтева одговорно уређење живота по принципу супсидијарности. Због тога држава мора да се одрекне преузимања задатака које могу да обаве појединац или мање друштвене заједнице. Оно што грађанин може да уради сам, у породици или у добровољном заједништву с другима треба да му се препусти ... Принцип супсидијарности тако обухвата две компоненте: приватно пре државног, и мало пре великог.“ (Кеке, 2008:13-14) Држава и надређене друштвене заједнице јесу само „резерва“ и имају помоћну, услужну функцију, које делују тек када мање заједнице нису у стању да живе одговорно – прави актери друштвеног живота, почев од породице, треба сопственом одговорношћу да уређују живот. Принцип супсидијарности и децентрализације надлежности на нивоу ЕУ прописан је уговором из Мастрихта 1992. године.

Поред принципа супсидијарности, друго достигнуће западне хришћанске демократије које је свакако релевантно за разматрање модерне врлинске политике је социјална тржишна привреда, економска доктрина која се заснива на идеји да капиталистичка тржишна привреда мора бити усмерена и коригована квалитетном државном регулативом у смеру социјалног благостања. Слободно тржиште није само себи циљ – друштвени циљеви не могу да се постигну једноставно путем конкуренције већ само путем од државе постављених правних оквирних услова, унутар којих се одвијају тржишна дешавања (Рос, 2005:272). Циљеви социјалне тржишне привреде су: оптимална расподела добара, која се пос-

тиже слободом привредних субјеката; обезбеђење хуманих услова рада путем јавно-правног законодавства (нарочито наглашавајући угроженост положаја радника у капитализму); солидарност са тржишно слабима и пасивнима, која је разрађена у систему социјалне сигурности (обавезног општег здравственог и социјалног осигурања), те еколошка подношљивост. Као историјски индикатор економског и социјалног успеха ове економске доктрине важи „привредно чудо“ Западне Немачке, са брзим растом стандарда грађана и технолошком модернизацијом производног апарата. Најважнија интервенисања типична за овај привредни модел су системи социјалног осигурања од болести и незапослености на нивоу изнад предузећа, обезбеђивање минималног животног стандарда путем социјалне помоћи коју држава по потреби исплаћује без обзира да ли је погођени грађанин икада уплаћивао социјално осигурање, уређење тржишта рада, систем прогресивног пореза на доходак, снажно антимонополско законодавство, гарантовање права саодлучивања и давања сагласности запосленима у релевантним питањима предузећа, као и ограничавање слободе радноправног уговарања у циљу заштите запослених²⁵.

Стабилна владавина права и друштвено уређење по принципима супсидијарности и социјалне тржишне привреде су проверене смернице за устројавање солидарног друштва доброг животног стандарда, које тако чини пуно у постизању сврхе државе – прав-

²⁵ Више о социјалној тржишној привреди у: Ролф Х. Хасе / Херман Шнајдер / Клаус Вејгалт (уредници), „Лексикон социјалне тржишне привреде“, Београд, Фондација Конрад Аденауер, 2005.

де, реда и минималног животног стандарда за свакога, поштујући тако достојанство сваког човека као бића.

Начела хришћанске политике из православне перспективе

Државе у којима је Православна Црква историјски присутна касно су дошле у прави контакт са демократијом, те се не може говорити о искуству хришћанско-демократског државништва на Истоку. Међутим, постоје изузетни примери врлинског државништва у монархијском уређењу – владари који су се одликовали просвећеношћу, узвишеним моралом, хришћанском пажњом и трудом за свој народ, те се у њима заиста остварило да најбољи људи – светитељи – буду вође друштва. У нашем богатом историјском искуству, међу онима који представљају светли узор за сваког политичара су Стефан Немања – св. Симеон Мироточиви и св. деспот Стефан Лазаревић.

Православна теологија никада није показала веће интересовање за политичку теорију, те зато и данас не постоји утемељена и систематски разрађена теологија политике или православна политичка философија (Биговић, 2000:248). Утисак је да су православни (исправно) увек више заинтересовани за покајање и преображај своје личности, без којег нема говора о хришћанском преображају било кога другог. Но, при томе се чини да позив на преображај света (уз свест да свет остаје несавршен и огреховљен до другог Христовог доласка) остаје без пуно одјека; социјална компонента православног „активизма“ и солидарности, која треба да буде одлика Цркве (наравно, у складу с њеним позвањем) често изоста-

је. Соловјев је писао да се духовни циљ човечанства – да лик Христов буде у свима – постиже на два начина: путем личног моралног усавршавања и путем побољшања друштвених односа; између појединаца и друштва постоји обострана зависност. (Соловјев, 2001:337). Исправно је примећено да се хришћанство током историје суочавало са два подједнако опасна искушења: бега од света и потчињавања свету. Трећи пут је пут познате антиномије: бити у свету али не од света (Биговић, 2009:82). Иако нема системски изложених разматрања, карактеристичних за западно хришћанство²⁶, постоје појединачни дискурси о питањима политике из православне перспективе. Тако, епископ бачки Иринеј (Буловић) православну политику дефинише као „уметност служења у љубави“ и супротставља је световној политици као „технологији владања“. Чини се да се у општој јавности заборавља да и сам израз *ministry* значи – служба, односно служење.

Фундаментална начела политике која извиру из православне философије су: начело равнотеже између једног и многих, начела правде, права, слободе, недискриминације, децентрализације моћи, љубави и самоограничења (аскезе) (Биговић, 2000:290). Чини се да је управо самоограничење најдефицитарније у политици. Самоограничење није оствариво само путем правних начела – подела власти и слични механизми су потребни, али не и довољни. Пот-

²⁶ Пре неколико година искорак је начинила Руска Православна Црква излагањем основа социјалног учења. В. јубиларно заседање Архиепископског Сабора Руске Православне Цркве, „Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве“, Нови Сад, Беседа, 2007.

ребан је подвиг и одрицање онога који се решио да предузме политичку улогу вође у друштву и у том смислу Ганди је у својој политици био много ближи принципима хришћанства од било ког савременог политичара. Државник треба сам себе да ограничава како у моћи и утицају који поседује, тако и у накнадама и другим повластицама које остварује. По речи св. Јована Златоуста, у присуству сиромаштва и беде свако богатство је неправедно и мртво јер сведочи о тврдоћи срца, о одсуству љубави. Свака штедња у држави треба да почне подвигом и штедњом предводника, који имају изузетно висока примања и небројене друге повластице, а не да буду наметнута и прокрустовом постељом мерена за оне који се налазе на дну друштвене лествице. Такође, хришћански државник не сме да напушта истину приликом образлагања својих метода, циљева и поступака, јер истина има највећу вредност; он мора да избегава демагогију, нетранспарентност и манипулисање у свом поступању и одлучивању. У политичку теорију и праксу треба вратити љубав, доброту, савест, људске дужности и морал.

Но, постоје одређене мањкавости демократског система, које политичким успехом награђују неврлинско понашање и које због тога представљају изазов за хришћанина политичара. Да ли политичар у демократском систему може реално да се нада неком успеху ако се не бави манипулацијом истине?

Слабости демократског система као прави проблем хришћанске политике

Још Аристотел је, разликујући неколико облика демократије као најподношљивијег од свих изопачених државних облика, раз-

матрао тзв. демагошку демократију, где демагози постају моћни због тога што је врховна власт у рукама народа а они имају највећи утицај на мишљење народа јер народ њих слуша; отуда се демагошка демократија не разликује од тираније, пошто и једна и друга угњетавају грађане („Политика“, 1291а,б и 1292а, према: Баста, 2005).

„Зачарани круг“ политичког циклуса представља први, а можда и највећи изазов за свакога ко је заинтересован за врлинску политику у демократији. Власт, односно положај за доношење политичких одлука у демократији, стиче се гласовима грађана, у изборним циклусима од неколико година. Да би стекла гласове, политичка опција мора бити добро репрезентована у медијима, где долазимо до чворишта неколико великих слабости демократије, везаних за немогућност медија да обаве своју, кључну улогу у демократском систему – да буду простор у коме ће грађани добијати истините информације о питањима друштвене заједнице, како би могли да доносе сопствене одлуке о томе шта треба чинити и на основу аргумената разматрати која политичка опција пружа право решење за актуелне проблеме. Демократија уопште, како је и виђена још од америчких „очева оснивача“ и других утемељивача, нужно претпоставља јавност, и то не било какву, већ трезвену, просвећену и критичку – само таква општа јавност може исправно да определи свој глас. О таквој јавности једва да може бити говора – моћ масовних медија, иза којих по правилу стоје крупни политички и други интереси, толика је да се јавним мњењем да управљати. При томе, медији су све значајнији, ако не и главни фактор политичке социјализације – процеса у којем појединци стичу политичка уверења и вредности. Такође, медији су сами по себи,

због потребе да се политика прода публици, „опседнути сликом а не проблемима, као и личношћу а не конкретним политикама“ (Хејвуд, 2004:392-387). Најзад, кључни проблем представља финансирање неопходног медијског присуства и кампање – политички активисти по правилу немају таква средства и принуђени су да се обрате некоме ко их има; при томе, огроман је ризик да се у тој трансакцији као вишак остави велики део аутентичне визије и кредибилитета. Велику улогу зато имају медијски јавни сервиси који би требали да пруже стварни а не формални минимум политичког репрезентовања, али и трезвеног и критичког новинарства. Такође, чини се да је самофинансирање прави али и ограничени пут промовисања политичке опције, који имплицира древни закључак – да је државништво делатност за имућне. Ипак, као што је Гандијев пример показао, посвећеност и пожртвованост могу постићи много, чак и више него новац, ако је државник спреман да као „жртву“ ради бољитка друштва практично принесе целог себе.

Политичари су, пре свега, заинтересовани за освајање и одржавање власти и зато су осетљиви на потребу да очувају подршку јавности. Говорећи о пракси константне манипулације кроз медије, долазимо до једне мане вишестраначког система, коју он носи уз своје бројне добре стране. По правилу, говор сваке политичке опције по неком конкретном питању није став струке односно истина, већ се изводи из политичке позиције у којој се странка налази – нпр. и најбоља решења власти биће, чак и очигледно приморано, извржавана мешовитим ако не и сасвим негативним оценама опозиције и обрнуто. Манипулација се често оправдава смањивањем тзв. социјалног капитала, односно немогућношћу да се некритичкој, страственој маси образлажу комплексне дилеме

државне политике. Штавише, одлука већине никако није јемство добре одлуке. Колико год ово било тачно, то не сме бити изговор за прекомерну нетранспарентност у одлучивању, где заправо само уски круг око министара и политичких првака зна прави смер државне политике, док се јавност практично држи у паралелној, „digest“ стварности која и доводи до губитка грађанског ангажовања. Чини се да је пре у питању потреба да се „негује“ осредњост, једнообразност, конформизам и слично. Таквом обезличеном појединцу се ласка и подилази, он се уљуљукује представом да је заиста стварни политички субјект те даје свој глас као легитимитет политичким демагозима да мимо његовог погледа још један изборни циклус воде своју „политику“. Без обзира на све потребе позитивног представљања информација (тзв. спиновања), хришћански државник треба да се држи истине и транспарентности, нарочито у демократским системима где је носилац суверенитета народ, у чије име он управља заједницом – уважавајући ту огромна ограничења масе да се заиста баве компликованим питањима. За хришћане добро дело је добро само ако је учињено на добар начин. Чини се да простор масовних медија готово нимало није искоришћен за својеврсне редовне „извештаје“ о раду Владе путем медија, и двосмерну комуникацију Владе (нпр. ресорних министара, по систему ротације, једном месечно) са грађанима о конкретним питањима из надлежности.

Посебан проблем, који је у земљама мале популације нарочито тешко оправдати, јесте непостојање никакве реалне везе између изабраних представника и представљаних. Ово се може кориговати правним начелима изборног система и изборних листа,

али и искреним залагањем изабраних представника да буду у контакту са грађанима и пре избора.

Ако дође на власт, хришћанско-демократска опција мора да се чува изазова „тираније већине“, тј. наметања својих погледа оном делу грађана који не деле хришћанску веру – ово је тим пре осетљивије што последице евентуалног наметања идентитета (или необразлагања оправданих поступака које многи често схватају као наметање идентитета) директно трпи Црква. Чак и наизглед ситна питања, попут дизања споменика који не финансирају порески обвезници, треба ваљано образложити а не ниподаштавати несагласне, чак и када су у криву – сила хришћанства је у кротости и трпељивости, не у власти.

Због наведених проблема који спутавају врлину а подстрекују манипулацију, конформизам и себичност, демократија се може схватити као „...оруђе у рукама воље за моћ, најпогоднији оквир за нихилистичко пустошење, ако већ и сама није појавни облик европског нихилизма у његовом планетарном походу“ (Баста, 2005:232). Ипак, све ово не треба да обесхрабри хришћане – „овај свет у злу лежи“ и од залагања и труда за заштиту људског достојанства, праведну расподелу добара, љубав, мир и слогу међу људима не треба одустати упркос препрекама, чак и када ангажовање не даје жељене резултате. Хришћанство, а нарочито православље, има драгоцене вредности за оплемењивање савремене политике и друштва. Да би дошло до тога пре свега је неопходно оцрквљење самих хришћана, када би им начин постојања Цркве постао свакодневни начин живота (Биговић, 2000:296). Само потом може да настане стварно а не номинално хришћанско поли-

тичко организовање, у циљу остваривања јеванђелских начела живота кроз друштвене институције. Како закључује Крстић (2010:515), колико ће религија односно Црква моћи да преображава савремено друштво зависи од воље Божије, и квалитета живљења по Истини њених чланова.

Abstract:

The relationship between the church and the state has always been antagonistic, but also very frail. Democracy strips the Church of political power, but it leaves enough space for cooperation of the Church and State for common good. One might ask if it is possible to exercise Christian policy in democracy, which has multiple aspects – legal, theological and political. The first part of the essay puts forth a comparative legal framework for governing state-church relations, required for better understanding of their legal content which is usually interpreted intuitively. Consideration of sources of legislation is followed by an overview of current legal issues that are made manifest. The following institutions are especially important: the right to freedom of religion, the principle of equality of all religious communities and the principle of separation of church and state, which is understood and implemented in different ways in comparative law. After a period of legal silence and persecution of faith, these issues are again laid down by Serbian regulations. The second part of the paper deals with justification of political activism from church's perspective and with the phenomenon of Christian Democratic parties, which may lead the transformation of society, but also compromise the Church. Among the lea-

ding achievements of western Christian Democrat experience, we can highlight the principle of subsidiarity and the concept of social market economy. Orthodoxy can provide a valuable contribution to moralization of political theory and practice. However, the true challenges for a Christian party are the systematic flaws of democracy (election cycles, the media, finances etc.) which favor unethical behavior, and pose the question if a politician in a democratic system can hope for success if he does not manipulate the truth.

Key words: *state, Church, Christian democracy, state-church law, political parties, political system*

Литература:

1. Аврамов, Смиља / Крећа, Миленко, Међународно јавно право, Београд, Правни факултет Универзитета у Београду / ЈП Службени гласник, 2006.
2. Аврамовић, Сима, „Правни оквири односа Цркве и државе у Европи“, у: Хришћанство и европске интеграције, Београд, Хришћански културни центар, 2003.
3. Аврамовић, Сима, Прилози настанку државно-црквеног права у Србији ~ State-Church law in Serbia, Београд, Правни факултет / Православни богословски факултет Универзитета у Београду / ЈП Службени гласник, 2007.
4. Баста, Н. Данило, „Слабости демократије“, у: О демократији, Београд, ЈП Службени гласник, 2005.

5. Биговић, Радован, Црква и друштво, Београд, Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ / Заједница Свети Никола, Париз, 2000.
6. Биговић Радован, *The Orthodox Church in th 21st Century*, Београд, Фондација Конрад Аденауер, 2009.
7. Биговић Радован, „Православна Црква и европске интеграције“, у: Могућности и донети социјалног учења Православља и Православне Цркве, Београд, Фондација Конрад Аденауер, 2010.
8. Биговић, Радован / Ђаковац, Александар, Лексикон хришћанства, јудаизма и ислама, Београд, Агенција Матић, 2006.
9. Ђаковац, Александар, „Црква, држава и политика“, у: Црква у плуралистичком друштву, Београд, Фондација Конрад Аденауер / Хришћански културни центар, 2009.
10. Кеке, Јохан Кристијан, Хришћанско-демократска идеја, Београд, Фондација Конрад Аденауер, Клаудија Нолте, 2008.
11. Крстић, Зоран, „*Historia magistra vitae est* – Предлог теолошког превредновања процеса секуларизације“, у: Могућности и донети социјалног учења Православља и Православне Цркве, Београд, Фондација Конрад Аденауер, 2010.
12. Мићовић, М. Стојан, „Однос државе и Цркве у православним земљама Европе“, у: Црква у плуралистичком друштву, Београд, Фондација Конрад Аденауер / Хришћански културни центар, 2009.
13. Пајванчић, Маријана, Коментар Устава Републике Србије, Београд, Фондација Конрад Аденауер, 2009.
14. Пауновић, Милан / Кривокапић, Борис / Крстић, Ивана, Основи међународних људских права, Београд, Мегатренд универзитет, 2007.
15. Пено, М. Здравко, Катихизис, Манастир Острог, 2005.

16. Радуловић, Милан, Обнова српског државно-црквеног права, Београд, Фондација Конрад Аденауер / Хришћански културни центар, 2009.
17. Рос, Лотар, „Католичка социјална доктрина“, у: Лексикон социјалне тржишне привреде, Београд, Фондација Конрад Аденауер, 2005.
18. Ситарски, Милан, „Претеча и весник модерне хришћанске демократије – кратак осврт на живот и дело Шарла Монтабалера“, у: Црква у плуралистичком друштву, Београд, Фондација Конрад Аденауер / Хришћански културни центар, 2009.
19. Соловјев, Владимир, Политичка филозофија, Београд, Службени лист СРЈ, 2001.
20. Социјална тржишна привреда – основне идеје, принципи и концепт, Београд, Фондација Конрад Аденауер, Клаудија Крофорд, 2008.
21. Федотов, Георгије, Основи хришћанске демократије (преузето са: hgiscanskedemokrate.org, 16.07.2010).
22. Флоровски, Георгије, „Свети Јован Златоусти“ (у: Источни Оци IV века, изд. манастира Хиландара; преузето са: vequjem.org, 19.06. 2009).
23. Хејвуд, Ендру, Политика, Београд, Клио, 2004.
24. Чавошки, Коста, Увод у право I, Београд, Драганић, 1999.
25. Шијаковић, Богољуб, Огледање у контексту, Београд, ЈП Службени гласник, 2009.

Никола Башић

Економски факултет у Суботици
bashkes@gmail.com

ДЕМОКРАЦИЈА У НОВИЈИМ ДОКУМЕНТИМА БЕНЕДИКТА XVI

DEMOCRACY IN RECENT DOCUMENTS OF
BENEDICT XVI

Резиме:

Ради садржајнијег проматрања демократије у модерном плуралистичком друштву неопходно је представити њене облике присутности у Библији, Цркви и држави. Приликом упућивања на мањкавости функционисања демократије, поставља се питање мислимо ли првенствено на однос слободе и демократије, у којем манипулација често преовладава? Или пак тражимо узрок проблема у самој антропологији, тј. начину схваћања човјека, гдје теологија полази од боголичности, а друштво од функционалности. Јер, уколико се у држави успостави пука слобода без садржаја она ће се, како каже св. Аугустин, срозати на ступањ добро функционирајуће бесциљне групе људи јер би, као и ова, била одређена само с полазишта функционалнога, а не и праведности која је добра за све. Према тому, држава мора преузети неизоставну мјеру спознаје и истине о доброме изван саме себе. Црква остаје за државу оно „изван“ и само тада су обје оно што требају

бити. Њено је право и дужност изрећи моралне судове о свјетовним питањима када се то тражи од вјере или моралног закона. Демократија наине мора почивати на истинским и чврстим темељима, то јест неопозивим етичким начелима који по својој нарави и својој улози представљају сам темељ друштвеног живота.

Кључне речи : *Црква, Држава, моралност, секуларизам, етика*

Увод

Свако вријеме има своје послање које треба испунити према повијести и човјеку у том времену. По нарави је човјек друштвено биће. Као особа се остварује само утолико уколико је у релацији са другим особама. Саможивост није својствена људској нарави. Кршћани у тој датости виде чак своју сличност с Богом којег кршћанство исповједа као Троособног – Тројство у Јединству. У овом раду желим онајприје освјетлити ту датост људске нарави, као друштвенога бића у свјетлу онога што Црква данас научава. Посебна околност која је за овај рад важна је чињеница да је на челу Католичке Цркве један од највећих сувремених теолога, Јозеф Рацингер (Joseph Ratzinger) – Бенедикт XVI. У овом раду ћу говорити о библијским корјенима „демократије“ и о демократији како у пракси тако и у науци Цркве. Ипак, мислим да је Рацингер наставио путем великога папе Ивана Павла II. Стога, нека не буде на одмет да у самом уводу изнесем његову визију.

„Демократија се укорјењује у грчку традицију, премда у старој Грчкој није имала исто значење које је попримила у модерним временима. Позната је класична разлика између три могућа облика политичкога режима: монархије, аристократије и демократије. Сваки од ових сустава нуди одговор на питање о изворну субјекту власти. У монархијском суставу тај је субјект појединац: краљ, цар или суверени кнез. У аристократском суставу субјект је друштвена скупина која врши моћ на темељу особитих наслова заслуге као, примјерице, заслуга у битци, подријетло, богатство. У демократском суставу, напротив, субјект власти је читаво друштво, ‘народ’, на грчком *демос*. Наравно, будући да није могуће изравно вршење власти са стране свих, демократски облик владања се служи дјеловањем представника народа, изабраних на слободним изборима.“ (Иван Павао II, 2005)

Сва три облика вршења власти имала су тијekom повијести своје остварење у различитим друштвима а имају то и данас, премда се суvремено стремљење одлучно усмјерава према демократском суставу као оному који најбоље одговара човјековој разумској и друштвеној нарави те, у коначници, захтјевима друштвене праведности. Ако је друштво састављено од људи, а сваки је човјек друштвено биће, уистину је тешко не признати да би се свакоме морало додијелити, макар и неизравно, судјеловање у власти. Послије залаза идеологија XX стољећа, а особито послије пада комунизма, наде различитих нација су се ухватиле демократије. Но, управо у томе погледу ваља се запитати: што би била демократија? Често се понавља тврдња која каже да се у демократији остварује истинска правна држава. У овому суставу, уистину, друштвени је живот уређен законом који доносе парламенти као

законодавне власти. У тим се скупштинама израђују норме које дефинирају понашање грађана у различитим подручјима живљења. Свако животно подручје, како је и нормално, добива прикладно законодавство које му јамчи уређен развој. Правна држава на тај начин остварује постулат сваке демократије: обликовање друштва слободних грађана који заједно теже опћему добру.

I. ЕЛЕМЕНТИ ДЕМОКРАЦИЈЕ У БИБЛИЈИ

1.1. Библија као темељна књига кршћанства а тиме и духовни темељ евроамеричког друштва, уткана је у начин размишљања и праксе цивилизације та два континента. Данас се не може објективно вредновати друштво у цјелини без посебнога проматрања те чињенице. Међутим, библија је за кршћање објављена Књига а тиме и духовни норматив вјере и морала. Тако је она својом поруком и ауторитетом обликовала мисаони свијет и морално понашање кршћана Истока и Запада. У нарави библије је ТЕОКРАЦИЈА. Зашто? Објавитељ – аутор по вјери кршћана је Бог. Међутим, има пуно елемената који показују да се обистињује она помало пучка пословица „*vox populi – vox Dei*“ (воља народа – воља Божја). Ради илустрације навест ћу пар примјера. Када Израел постаје краљевина, народ акламацијом бира а Бог потврђује. У Новом Завјету, када апостоли бирају замјену за отпалог апостола Јуду Ишкариота, народ предлаже и бира а за сигурност избора траже „знак с неба“ бацајући коцку. Када се одлучују за службу ђакона на предлог народа, полажу руке на изабране и предложене и они улазе у црквену службу. Истина је да Црква остаје хијерархијска, али је врло занимљиво примјетити да су избори демократски. Дакле, ради се о једном социолошко-друштвеном процесу. Таква пракса, пренета

из Библије, присутна је и у раној Цркви. Занимљиво је примјетити да је тај принцип био на снази чак и код избора папе. Понављам, хијерахијском особом се сматра она која има „власт одозго“; међутим, она постаје кандидат избором. Тако и све остале службе у Цркви, све до времена Константина Великога.

II. ОСНОВНИ ДЕМОКРАТСКИ ЕЛЕМЕНТИ ЦРКВЕ

2.1. У прилог горње тврдње елемената демократије, у Библији можемо потврдити демократске елементе у Цркви. Бенедикт XVI каже: „Требало би бити јасно да се мора покушати, тако да проблему треба прићи полазећи од појма Цркве. На први поглед се чини да се тим путем ишло већ у много пријашњих покушаја. По томе би се морало претпоставити да управо они елементи појма Цркве што их је ставио у видно поље прије свега концил, показују јасну демократску тенденцију, тако да се радикално или умјерено схваћање демократије чини истодобно као црквено наслеђе и као налог Цркви. При томе се прије свега ради о сљедећим појмовима концилијарне еклезиологије, који се уједно нуде као тежишне тачке тезе о демократизацији: братство, функционално схваћање службе, каризма, колегијалност, синодалност, Божји народ.“ (Ratzinger, 2002). Наша тема, према томе, захтијева понајприје присилно сажету анализу тих појмова: братство је темељ кршћанског учења јер су људи створења и „синови Божји“. Дакле, не може се бити кршћанином а да се не поштује принцип једнакости и братства. Ватикански сабор тврди да су сви кршћани (и сви људи) једнаки у достојанству, али се разликују по службама. По теологији, служба није владање над заједницом него служење заједници. Владар није господар „над“ него је у служби заједнице.

Стога се без ироније и служба Петра у Цркви, служба папе, назива: слуга слугу Божјих (*servus servorum Dei*). Дакле, свака служба у заједници је функционална јер је она на изградњу заједнице. Апостол Павао је тако далеко ишао да је друштво успоредио са тијелом. Како је сваки уд дио тјела, а у служби тијела, тако је и сваки члан заједнице у служби опћега добра. Тим појмом додирујемо темељни појам политике: брига за опће добро. Под појмом каризме се подразумева да је сватко примио у својој нарави зачетке своје службе у заједници. Каризма је дар који обогаћује људску нарав и одређује њено мјесто у изградњи заједнице. Ватикански сабор такођер говори и о појму колегијалности. Подјела одговорности за заједницу – јер је заједничко добро – и колегијална је одговорност. Једнако тако је и појам синодалности само обављени прастари начин управљања Црквом, гдје изабрани представници одлучују о важним стварима заједнице. Синодалност је у исто вријеме својеврсни парламентаризам. Сви ови појмови помажу да се Цркву схвати као теократским друштвом, али које се равна по демократским начелима. Јасно, на свој властити начин. Ово је врло важно уочити да би се могао разумјети кршћански став према демократији и демократија у кршћанству. Настављамо даље цитирати Бенедикта XVI: „Покаже ли се притом да су они у тумачењу ових појмова посве погрешно схваћени, тиме се никако не одбија теза о демократизацији као таква, али вјеројатно један облик њезиног образложења, а тиме свакако и одређене предоцбе о њезином остварењу. Тиме је уједно постао потребним и нови приступ нашем питању.“ (Ratzinger, 2002).

2.2. У једном интервјуу Папа је врло храбро одговорио на изазовно питање односа демократије и слободе: „Демократија је

понајприје, али не само на подручју студентских покрета, шифра за наук о избављењу свијета, што га је наводно, зачудо недиференцирано, преузео Karl Rahner у свом излагању о слободи и манипулацији у Цркви. Слобода се по том схваћању изједначује с потпуном неограниченошћу властитог Ја које не подлеже никаквом друштвеном ограничењу; институција као таква је по томе подударна с манипулацијом. Без сумње постоји намјерно и неизбежна манипулација, манипулација за или против слободе, али такве разлике у појму манипулације не мијењају ништа у томе да се свако нормирање што га извана наметне човјек, дакле институција и право у читавој својој ширини, схваћају као облик манипулације. Потпуна демократија не би дакле више била облик власти, већ безвлађе, према томе анархија, јер би значила само крај манипулације. Радикализација западних идеала прелази ту изравно у марксистичку утопију бескласног друштва; при томе се изнова конституира марксизам из фрустрација западног друштва.“ (Ratzinger, 2002). Овдје видимо како је Бенедикт XVI упозорио на опасност релативизма, о чему ће бити ријечи. Гледајући оно што смо прије изнијели и упоређујући овај текст, видимо заправо његов озбиљан став према нашем времену.

2.3. Он каже: „Главна заблуда читаве концепције у погрешном схваћању човјека које влада је: човјек се замјењује Богом, јер се у том виђењу схваћа као биће потпуне слободе за које ограничење значи награду ријеч; појам слободе прожет је тако притајеном срцбom спрам тренутно постојеће везаности и стога завршава у привидној истини сна у коме је очевидан страх од буђења и његових опасности. При томе се може антрополошка неистинитост тог схваћања истине учинити видљивом чак унутар постоје-

ћег сустава. Ја ћу то учинити помоћу догађаја који се прије неког времена збио на једном од свеучилишта; вјеројатно би било много сличних случајева који се могу упоредити с овим о коме желим извијестити. Дакле, на масовно посјећено предавање ушла је силом мала скупина узнемираватеља у сврху ‘демократизације’ свеучилишта; она се у том случају жељела поспјешити ометањем професоровог ‘ауторитарног преношења знања’ бројним слушаатељима. Професор је схваћао демократију у смислу западне уставне демократије и допустио да се гласа о томе треба ли се наставити предавање или провести расправа за просвјетљење свијести што су је захтијевали уљези. Читаво се слушатељство, више стотина људи, изјаснило за наставак предавања, што се међутим није дојмило скупине за ‘демократизацију’, која је бројала двадесетак особа: сад је постало видљивим да се ту радило о два различита поимања демократије. Придошлице нису били изненађени резултатом гласовања; назочни су студенти гласовали сукладно поретку, а то је само потврдило да су подложни присили постојећег поретка и уопће нису у стању слободно рећи своје мишљење; тек је тада постала заправо јасном потреба за дискусијом за освјешћивање људи, као предувјет истинске демократије. Ометање се, према томе, наставило: оно се требало противно пријашњем гласовању гледати као манипулација у прилог слободи. Није ли доиста тако да је оно што он схваћа као своју слободу заправо цинично вођење игара разорне манипулације? Не манипулира ли данас безобзирно човјеком као тржишним чинитељем велик дио филмске индустрије под лажним геслом слободе и тако га срозава на средство за пораст прихода? Критика поимања слободе која се ту врши начелно је оправдана и показује трагичну непромишље-

ност која је темељ схваћања чије је исходиште у потпуној неограничености појединца.“ (Ratzinger, 2002).

2.4. Бенедикт XVI недвојбено даје себи за право као теолог упозорити на најосетљивије мјесто односа слободе и демократије, на простор манипулације. Доиста, ако се не разјасне посве утемељени принципи слободе и уграђивања слободе у демократско друштво, постоји трајна опасност – чега смо и ми свјесни – да човек буде измалипунирано биће. Стога бих ово поглавље завршио тврђом да се треба добро проучавати (од стране теолога и социолога) питање односа слободе и демократије. Темељни проблем је антропологија, то јест како се данас схваћа човек. Теологија полази од боголичности а друштво од функционалности. Слобода је она која уграђује човека у став организираности према опћем добру.

III. ПОЈАМ ДЕМОКРАЦИЈЕ У ДРЖАВНОЈ СТВАРНОСТИ

3.1. Морамо рећи нешто о појму демократије, који одговара државној стварности данашњег западног свијета: уставној демократији која као парламентарна демократија не представља изравну већ репрезентативну демократију. Она није возило безнађа већ облик власти и држања власти под надзором. Радијус таквог схваћања демократије много је ужи: ту се не ради о поруци о човјекском циљу уопће, већ о средству за омогућавање оптималног функционирања државе и друштва и за стварање оптималне равнотеже везаности и слободе. Бенедикт XVI наводи два чињенична

стања због којих и овај облик демократије остаје веома далеким Цркви:

а) „Носитељ суверености у случају државе једино је сам народ и то читав. Код демократије се ради о томе да се заједничком ствари цијелог народа – ‘res publica’ – исправно управља, а прави носитељ власти увијек остаје народ. Ту би се могло приговорити да је католичка теологија доста дуго оспоравала наук о суверености народа и умјесто тога бранила Божју милостивост, тако да јој сада тешко пристаје служити се суверенитетом народа као помоћу да се клони демократизације Цркве. Може се помислити да би се једног дана могла Божја милостивост црквене службе доживјети исто тако као она свјетовних служби и да ће ту коначно изићи на видјело оно што остале Цркве одавно знају, наиме да је носитељ духовне суверености духовни народ, као што је световни народ посједник световне суверености. Неопходно је примјетити да наук о народној суверености треба двоструко ограничење: понајприје се треба упозорити на то да крај националних држава нужно ограничава и наук о суверености народа. Народ је заправо дио људског рода; држава има надржавне, а народ наднаравне обвезе; његова се сувереност састоји заправо само у подређености надређеним циљевима цјелокупног човјечанства, а тко пита о циљевима човјечанства уопће, тај се сусреће с метафизичким питањем на које се више не може одговорити само у оквиру доктрина о суверености. К томе се треба рећи да је начелно постојање „власти“ по Римљ. 13 дио Божјег поретка (а не манипулација), дакле, да одређени владар нема ту своју службу изравно и неовисно о народу, једино ‘по Божјој милости’, али да је постојање власти односно владајућих поредака као таквих примјерено човјеку и

неминовно, да је тако одредио Бог и да то према томе долази од ‘Божје милости’.

б) „Држава је заправо сама себи сврха. Она себе најбоље остварује у bonum commune, опћем добру својих грађана. Оптимално је функционирање њезиних институција у извјесној мјери и испуњење њезиног правог разлога. Како год се гледало на проблем заједничког циља и тумачења суверености у појединостима, остаје јасно да се питање у случају државе и у случају Цркве поставља на посве различит начин. Јер што се тиче Цркве, треба се прије свега рећи да она према схваћању вјере нема суверености из саме себе и није нешто што произлази из сумирања људских активности, већ она приближава човјеку, чини му блиским, оно што он нема из самог себе. То опет значи да циљ Цркве није заједничко управљање властитим вриједностима и добрима, као што државне и друштвене удруге већег или мањег радијуса управљају одређеним добрима. У Цркви се много више ради о истини еванђеља Исуса Христа него о некој сили која долази извана и отима човјека за себе. Не ради се, дакле, о томе да се праведно расподјеле дијелови заједничких производа и штите или спознају одговарајућа права појединца или цјелине, већ о томе да се увијекштује велика Божја ријеч као захтјев за човјека и као нада за њега. То опет значи да црквена власт не заузима структурно једнак положај у уређењу Цркве, какав посједују државне институције у политичкој јавној ствари.“ (Ratzinger, 2002).

IV. МОРАЛНА НАЧЕЛА У ДЕМОКРАТСКИМ ДРУШТВИМА

4.1. Црква се одувјек осећала позваном да буде „савјест човјечанства“. Без обзира колико је тај израз адекватан или није, чињеница је да су духовне врједноте и морални принципи битни елементи здравога друштва. Стога није чудо што је и у једном интервјуу о релативизму Бенедикт XVI развио једну цијелу теорију о моралним начелима у демократским друштвима. Јасно је да нећу цитирати цијели текст, али нам треба добар коментар. Папа је та начела извео на темељу питања о познатом мислиоцу Сахарову да би се сусрео са једним савременим изазовом.

4.2. Он каже да је први принцип јавни захтјев савјести: „Не знам када и како је Сахаров постао свјестан свих ових повезаности и њихове пуне озбиљности. Наговјештај нам пружа кратка биљешка о једној згоди из године 1955. У студеноме 1955. вршени су веома важни покуси с термо-нуклеарним оружјем поради којих је дошло до трагичних догађаја: до смрти младога војника и двогодишње дјевојчице. На малој закуски, која је услиједила одмах након тога, Сахаров је подигао своју чашу за здравицу рекавши како се нада да руско оружје никада неће експлодирати изнад градова. Водитељ покуса, један високи часник, у својему је одговору изјавио да је задаћа учењака побољшавати оружје, а како ће оно бити упорабљено, није њихова ствар. Њихов ум није за то надлежан. Сахаров о тому каже како је већ тада вјеровао оно што и сад вјерује: ‘да ниједан човјек не може од себе одбацити свој дио одговорности за нешто о чему овиси постојање човјечанства’. Часник је у бити – а да можда тога и није био свјестан – заинтересао

Ћудоредно као властиту величину у којој је сваки човјек надлежан. За њега су очито постојале само стручне надлежности, знанствене, политичке и војне нарави. Заправо не постоји стручна надлежност која би могла некому додијелити право да убија људе или нареди да их се убија. Нијекађе заједничке људске способности увида у оно што се тиче човјека као човјека ствара нови класни сустав и тиме понижава све људе јер тада човјек као такав не долази на право мјесто. Нијекађе ћудореднога начела, нијекађе оног органа спознаје који претходи свим специјализацијама, који називамо савјешћу, нијече човјека. Сахаров је непрестано и веома снажно указивао на ову одговорност свакога појединца за цјелину те је у посвјешћивању ове одговорности пронашао своје истинско послање. Од 1968. искључен је из свих послова који су се односили на државне тајне; тим више је заступао јавни захтјев савјести. Његово мишљење отада кружи око људских права, око моралне обвезе земље и човјечанства, око опћих људских врједнота и око заповиједи савјести. Он, који је своју земљу волио дубоком љубављу, морао је постати оптужитељ једнога режима који је људе тјерао у мртвило, замор и равнодушност, гурајући их у вањску и нутарњу биједу. Нетко би могао рећи да је с падом комунистичкога сустава извршено Сахаровљево послање, да је оно било важно поглавље у повијести политичкога морала, али да она сада припада прошлости.“ (Ratzinger, 2009).

4.3. Мислим да би такво поимање била велика и опасна заблуда. Понајприје, јасно је да је Сахаровљево опће усмјерење на човјеково достојанство и човјекова права, на послушност савјести, и уз цијену патње, и даље порука која своју актуалност не губи ни онда када више не постоји политички контекст у којему је ова

порука имала непосредну актуалност. Осим тога, држим да погубљења којима је човјек изложен, које су с владавином марксистичких партија постале конкретне политичке моћи разарања човјечности, и даље постоје и у нашој данашњици, само на друкчији начин. Живимо у свијету у коме се развија нова утопија баналнога, гдје је идеал либерално друштво у којему више неће постојати апсолутне врједноте и мјерила. Угода ће бити једина ствар за којом се исплати тежити (хедонизам). Сахаров је опасност, која се најављује у овоме испражњењу људскога, већ унапријед изрекао оштро нападајући наивност и цинизам који су често кочили Запад када се радило о узимању заозбиљ властите моралне одговорности.

4.4. Други принцип је индивидуална слобода. „Овдје стојимо пред питањем које нам Сахаров данас поставља: Како слободан свијет може остварити своју моралну одговорност? Слобода задржава своје достојанство само ако остане повезана са својим ђудоредним темељем и са својом ђудордном задаћом. Слобода чији би се једини садржај састојао у могућности задовољења потреба, не би била ђудска слобода, остала би у подручју анималнога. Слободи је потребан заједнички садржај који бисмо могли дефинирати као јамство ђудских права. Још једном, речено друкчије: појам слободе по својој бити захтијева надопуну двама другим појмовима – правом и добром. Могли бисмо рећи: слободи припада способност савјести да уочава темељну врједноту човјечности која се тиче свакога. На овому мјесту морамо данас даље развијати Сахаровљево мишљење да бисмо га примјерено пренијели у ситуацију садашњега часа. Сахаров је, уза сву захвалност за заузимање слободнога свијета за њ и за друге прогоњене, морао драматично

доживјети да Запад све више заказује у многим политичким догађајима и у бројним особним судбинама. Није држао својом задаћом да анализира дубље разлоге који су доводили до тога, али је ипак јасно видео да је слобода често схваћана егоистички и површно.“ (Ratzinger, 2009). Слобода се не може хтјети имати само за себе; она је недјељива и мора се увјек проматрати као задаћа за читаво човјечанство. То значи да је се не може имати без жртве и одрицања. Она захтијева бригу за то да се морал као јавна и заједничка обвеза поима тако да му се – иако је по себи без моћи – призна стварна моћ која служи човјеку. Слобода захтијева да се владе и сви који носе одговорност пригну пред оним што пред нама стоји беспомоћно и што не може вршити никакву присилу.

4.5. Трећи принцип је поштивање темеља човјечности: „...и одлуке већине остат ће уистину људске и разумне само ако претпостављају темељ човјечности и поштују је као истинско заједничко добро, као претпоставку свих других добара. Таква увјерења захтијевају одговарајуће људске ставове, а ставови не могу успијевати ако се не поштује повијесни темељ неке културе и у њој сачувани ћудоредно-религиозни увиди. Одијелити се од великих ћудоредних и религиозних снага властите повијести самоубојство је културе и нације.“ (Ratzinger, 2009). Његовати битне моралне увиде, чувати их и штитити као заједничко добро, не намећући их присилно, чини ми се да је увјет за опстанак слободе наспрам свих нихилизама и њихових тоталитарних посљедица.

V. ЗАКЉУЧАК

5.1. Након слома тоталитарних сустава који су увелико обиљежили XX стољеће, данас је велик дио земље прожело увјерење да демократија, додуше, не остварује идеално друштво, али је практички једини прикладан сустав владања. Она остварује расподјелу и контролу моћи и тако пружа највеће могуће јамство против самовоље и тлачења, јамство поштивања слободе свакога појединца и људских права. Када данас говоримо о демократији, мислимо поглавито на ова добра: да сви имају удјела у власти, што је израз слободе. Нитко не смије бити само објект владања, само онај којим се влада; сватко треба моћи унијети своју вољу у цјелину политичкога дјеловања. Сви могу бити уистину слободни грађани – само ако одлучују заједно с другима.

Истинско добро за којим се тежи код судјеловања у власти јест, дакле, слобода и једнакост свих. Но, будући да не могу сви изравно и стално бити на власти, власт мора бити делегирана на одређено вријеме. Иако је ово преношење власти повезано с одређеним роком, то јест до сљедећих избора, она ипак захтијева контролу како би заједничка воља оних који су пренијели власт остала одређујућа, а да воља оних који је врше не постане неовисна. Неки се зауставе на овоме мјесту и кажу: ако је осигурана слобода свих, тада је постигнут циљ државе.

На овај се начин тумачи располагање појединца самим собом ради остваривања истинскога циља свих заједно; заједница заправо нема никакву врједноту у себи, него је ту само зато да појединцу омогући да буде он сам. „Индивидуална слобода без садржаја,

која се тако појављује као највиши циљ, докида саму себе јер појединачна слобода може постојати само у поретку слобода.“ (Ratzinger, 2009). Дакле, потребна јој је мјера, иначе постаје насиље против другога: није без разлога да они који теже за тоталитарном владавином најприје заговарају слободу појединаца без ограничења и стање борбе свих против свих да би се потом са својим редом представили као истински спаситељи човјечанства. Слободи је, дакле, потребан садржај. Можемо га дефинирати као осигурање људских права. Но, можемо га и шире описати као јамчење заједничкога добра свих, као и добра појединца: онај киме се влада, то јест онај који је пренио власт, „може бити слободан ако у заједничком добру, за којим теже они који владају, препознаје сама себе, то јест своје властито добро“ (Ratzinger, 2009).

Тијekom овога промишљања поред идеје слободе постала су развидна и два друга појма: право и добро. То двоје, то јест слобода као животни облик демократије те право и добро као њезин садржај, стоје у одређеној међусобној напетости која је битни садржај данашњега хрвања за исправан облик демократије и политике опћенито.

Дакако, најприје мислимо на слободу као истинско човјеково добро; сва нам се друга добра данас чине спорнима и одвећ их је лако злорабити. Не желимо да нам држава намеће одређену идеју добра. Проблем постаје још јаснији када појам добра освијетлимо појмом истине. Чини нам се да се поштивање слободе свакога појединца данас битно састоји у тому да о питању истине не одлучује држава: истина, а то значи и истина о добру, не појављује се као нешто што је заједнички спознатљиво. Она је спорна. „Стога је

покушај да се свима наметне оно што један дио грађана сматра истином заробљавање савјести.“ (Ratzinger, 2009) Бенедикт XVI овим жели јасно упозорити да је појам истине помакнут у сферу нетолеранције и недемократије. Она није јавно него само приватно добро, односно добро скупина, а не добро свих. Друкчије речено: чини се да је модерни појам демократије нераздвојно повезан с релативизмом, па се релативизам појављује као стварно јамство слободе, управо и њезина битнога средишта – слободе вјеровања и слободе савјести.

5.2. У енциклици „*Centesimus annus*“ износи се јасан и прецизно артикулисан суд о демократији: „Црква цени демократски систем зато што он гарантује учествовање грађана у политичким одлукама и даје им могућност да, као слој којим се управља, не само изабере и контролишу оне који њима управљају, већ и да их смене мирним путем кад год се за тим укаже потреба. Црква стога не може да подржи образовање мањих властодржних групација, које би из личних интереса или из идеолошких разлога приграбиле државну власт. Права демократија је остварљива само у правној држави, и то искључиво ако је заснована на исправној концепцији људске личности; она тражи да буду испуњени неопходни услови за унапређење како појединаца, путем васпитања и образовања на истинитим идеалима, тако и ‘субјективитета’ друштва, путем заснивања структура у којима ће појединци заједно учествовати и делити одговорност.“.

Abstract:

In order to comprehensively monitor democracy in a modern pluralistic society it is necessary to present its forms which are present in the Bible, church and state. When referring to the shortcomings of the way democracy works, the question is whether we should first look at the relationship between freedom and democracy in which the manipulation often prevails or for the cause of the problem in the anthropology itself i.e. way of understanding the human, where theology starts from the image of god, and society starts from its acts. For these reasons, if the state established a void freedom without contents, it would be, according to St. Augustine, degraded to the level of a good functioning aimless group of people. Thereupon it would be designed at the starting point of functional and not from the starting point of the righteousness which is good for all. Therefore, the state must necessarily inherit a measure of recognition and truth beyond itself. The church remains “outside“ related to the state and only then, both of them will do what they are predefined for. Church has the right and duty to speak loud moral judgments about the secular issues when the faith or moral laws require. It means that democracy must have a true and solid basis, i.e. irrevocable ethical principles which by their nature and their role are the very foundation of social life.

Key words: Church, State, Morality, Secularism, Ethics

Литература:

1. Ivan Pavao II, *Centesimus annus* (енциклика), 1991.
2. Ivan Pavao II, *Sjećanje i identitet*, Verbum, Split, 2005.
3. Ratzinger, Joseph, *O relativizmu i vrjednotama*, Split, Verbum, 2009.
4. Ratzinger, Joseph / Maier, Hans, *Demokracija u Crkvi*, UPT, Đakovo, 2002.

Ивана Гојковић

Факултет политичких наука
Универзитета у Београду
ivana.gojkovic87@gmail.com

ПОЛИТИЧКИ МАРКЕТИНГ У СЛУЖБИ ХРИШЋАНСКЕ ДЕМОКРАТИЈЕ

THE ROLE OF POLITICAL MARKETING IN CHRISTIAN DEMOCRACY

Резиме: *Избор политичких циљева подразумева и избор средстава и облика њихове промоције. То представља кључни проблем промовисања вредности једног политичког субјекта, јер треба помирити захтев за универзалношћу и што широм прихватљивошћу понуђених решења, као и захтев за конкретизовањем тих вредности у политичке одлуке и акције.*

Хришћанска демократија која жели да опстане са тим идентитетом на политичком тржишту мора бити бескомпромисна и обазрива приликом могућих начина политичке промоције данас. Технике и процедуре политичког маркетинга могу попримити етички неприхватљиве облике.

Примерен је само онај вид промоције који је у складу са циљно-вредносном стратегијом хришћанске демократије, то јест са Божијим заповестима за примерен живот људи у заједници.

Кључне речи: *политички циљеви, политички маркетинг, хришћанска демократија, хришћански идентитет*

„Појам демократије све више тендира да постане синоним-свега доброг, лепог и истинитог у друштву. Сваком другом моделу поретка или конфликта научни правци и политичке странке или дају тек у будућности предност или га оптужују.”

(Клаус фон Бајме)

Демократија, било да се поима као поглед на свет, форма поретка или политичка култура, јесте идеја која највише годи човековој личности и њеном односу према заједници. Зачета у античком полису, демократија – као мисао и пракса владања, признаје слободног и равноправног грађанина, гарантује и унапређује његова људска и грађанска права и уважава његову слободу воље и легитимни напор да се пита и одлучује о питањима која се тичу његовог живота у уређеном друштву.

Демократија изгледа као да појединцима обећава много, али и као да је мало чиме обавезана. Међутим, управо то што обећава остваривање свих загарантованих права обавезује је да има слуша за све различите примедбе и сугестије на начине на које ће та права бити уживана и у којим случајевима ће бити суспендована или умањена на рачун претежнијег интереса. Тамо где постоји отворена политичка заједница, каква је демократска, увек ће бити рефлек-

ксија о томе како обезбедити интегритет друштва и напредак његових чланова и како дефинисати однос владајућих и потчињених.

Толико хваљена, критикована, опевана и *ижсвакана*, идеја демократије је и даље довољно свежа да буде обогаћена различитим перспективама. Те перспективе никада не могу бити тачне или нетачне, јер су вредности стално у сукобу. Може бити само добрих или лоших резултата у организовању и функционисању власти и променљиве подршке која је неопходна као легитимитет свакој демократској перспективи.

Једна од перспектива у окриљу демократије, која је у срцу промишљања овога рада, јесте перспектива хришћанске демократије. Платформа хришћанске демократије је, са својим истакнутим представницима – Конрадом Аденауером, Робертом Шуманом и Алсидом де Гаспаријем – допринела демократској цивилизацији у 20. веку стварањем Европске уније. Вредности хришћанске демократије наткриљују политичко деловање моралним деловањем и с обзиром на такву вредносно-циљну стратегију покрет хришћанске демократије може одиграти значајну улогу и у 21. веку.

Хришћанска демократија у промишљање односа појединац–држава уноси још једног актера стварања – Бога. Посвећеност његовим намерама (за добар живот људи на земљи) је нешто што одмах одбија претпоставку да је вера резервисана само за приватни домен оикос-а. Божји принципи и заповести могу бити део политичког резоновања јер могу производити политичка решења. Поставља се питање како једна у основи хришћанска стратегија политичког деловања и развоја заједнице може посредовати наци-

оналном јавном мњењу, а да не изгуби нешто од свог изворног опредељења?

Облици и средства промоције хришћанске демократије требало би да буду примерени вредностима садржаним у вредносној стратегији. Имиц политичког програма у јавности треба да се поистовети са његовим хришћанским идентитетом. Међутим, политичком маркетингу, који је задужен за промоцију политичких ставова данас, замера се да је сувише технократски и изразито неетичан. Да ли се његова позиција у политичком универзуму уопште може посматрати са етичког становишта? Његов основни концепт гласи да је политичка идеја само роба која се продаје на политичком тржишту и да политику треба обликовати у складу са тренутном тражњом у изборном телу, која је и мерљива и променљива. Међутим, политички маркетинг, у овом случају, требало би да буде сагласан идејама које промовише, и да за рачун политичког субјекта чије идеје представља јавности припреми одговарајућу стратегију наступа, односно да облике промоције примери вредностима које трагају за својом подршком у јавности.

Хришћанска демократија

Циљно-вредносна стратегија

Да би се једна политичка платформа посредовала јавности, неопходно је да прво утемељи своју циљно-вредносну стратегију, односно да учини кохерентним свој систем вредности како би он био у стању да допринесе реализацији одређене објективне тенденције друштвеног развоја. Циљно-вредносна стратегија је иден-

титет политичког субјекта. Она мотивише на акцију и пружа оквир за политичко одлучивање.

Хришћанска политичка опција свој идентитет формира на основу ставова из Библије, као свог врховног ауторитета. Хришћанске вредности јесу оно што обавезује политички субјект са таквим опредељењем у свом називу. Јер, „у вредностима политички циљеви налазе свој израз, али још пре своје оправдање” (Славујевић, 2005:72).

Неко би рекао да је залагање за одређене вредности данас само пуко декларативно иступање у јавности и да се те вредности не поштују у довољној мери приликом практичних политичких потеза. Много је заговорника ситуационе етике, која налаже да се принципи моралног расуђивања мењају од ситуације до ситуације и да је све релативно. То је ад хоц одлучивање најгоре врсте и ретко може бити модел трајнијег моралног понашања. Овакву етику познати теоретичар медија Луис Алвин Деј и не сматра етиком (Деј, 2004). Међутим, вредносни ставови у статутима политичких субјектата итекако обавезују. Сетимо се познатог стиха из Новог завета „Јер ћеш се својим речима оправдати, и својим ћеш се речима осудити” (Мт. 12:37).

По критеријуму имања и неимања морала, за хришћанина нема поделе на сфере приватног и јавног живота. Одговорност

важи увек.¹ Морална култура је човекова највећа култура и гарант његове личности. Моралност политике зависи од носилаца политичке моћи, а не од политичке технике или околности у којим се практикује одређена политика.

Циљно-вредносна стратегија за рачун политичког субјекта обавља неколико функција: служи да одреди смисао и обезбеди континуитет и доследност политичког деловања, постиже позиционирање и препознатљивост у односу на друге субјекте на политичкој сцени и пружа интерпретативни оквир за тумачење и квалификацију актуелних друштвених и политичких збивања (Славујевић, 2005). Она је извор свих будућих колективних ставова, али и репер за већину индивидуалних. Циљно-вредносна стратегија дефинише појединца и друштво, њихове односе и интересе. Тако, хришћанска демократија посматра човека као Божије створење, које је слободно да развија своју индивидуалност, али и да доприноси квалитетнијем друштву. „Створен као икона Божија предодређен је да постане подобан ономе који га је створио, то јест Христу...” (Н. Кнежевић). У очима Бога сви људи су једнако вредни и равноправни. Тако, сваки човек има право на достојанство и поштовање без обзира на личне карактеристике и карактеристике групе којој припада. Односи међу појединцима у друштву су односи сарадње, разумевања, поштовања и неосуђивања.² Грађани

¹ Чини ми се да је прихватање одговорности за учињене поступке најдефицитарнија особина носилаца политичке моћи.

² Чувени стихови из јеванђеља подсећају на то: „Не судите да не budete осуђени, јер каквим судом судите, судиће вам се, и каквом мером мерите, одмериће вам се” (Мт. 7:1-2).

треба да се помажу узајамно и да се организују у циљу изналажења решења за дискутабилне околности у друштву, које утичу на њихове животе. У том смислу, индивидуални и колективни актери цивилног друштва јесу легитимни учесници у процесу доношења политичких одлука и креатори политичке културе која промовише солидарност, добровољност и уважавање разлика. Кључне друштвене институције³ представљају оквире у којима сазрева одговоран грађанин и неопходно их је заштитити од неовлашћеног задирања државе у њих. Друштво је сфера промишљања и стварања квалитетних односа између појединаца и група а држава – политички суверена и недељива власт која, конституишући способну и неподмитљиву јавну управу, непристрасно уређује и гарантује права, обавезе и интересе група и појединаца, и обезбеђује равнотежу између захтева грађана са једне и политичких решења са друге стране. Хришћанске демократе се залажу за демократску, правну и социјалну државу. Само у таквој држави могућа је истинска људска оствареност. Одговорна влада ће радити у интересу својих грађана од којих је и добила власт, и поштујући индивидуална права човека до границе до које он не угрожава права других чланова друштва или интегритет заједнице тежиће колективном добру. Друштвени мир је прво мерило добре политике и политичке организације. Он је основ којим практична политика умно решава питање односа политичких циљева и политичких средстава. Политичко деловање мора бити усмерено ка том циљу.

³ Према Основном програму Европског хришћанског политичког покрета (јун 2010) то су: породица, школе, верске организације и представници запослених и послодаваца.

У основи, свако човеково деловање повезано је са одређеним веровањем. Хришћанске демократе своје политичко деловање повезују, као што је поменуто, са веровањем у Исуса Христа. Његова реч - Библија, није политички програм, нити представља радосну вест да ће политички покрети који се придржавају неких њених принципа бити успешни у вођењу заједнице и окусити мало од колача који припада владајућима, али може бити значајна као ризница савета, опомена и оријентир за политичке партије које теже друштву које се понаша у складу са својим најбољим интересом – да живи миран, просперитетан живот развијајући стваралачке могућности сваког свог члана. Хришћански демократски покрети теже „здравом друштву које има морал који резултира узајамним поштовањем у заједници” (European Christian Political Movement, Basic Programme, 2010).

Политички маркетинг

Теоријске основе и однос према етици

Политички маркетинг се одређује као комерцијализована форма посредовања политичких ставова јавном мњењу. То је начин да се циљно-вредносна стратегија политичког субјекта представи јавности и за њу затражи подршка. Било да је реч о политичком информисању или политичком убеђивању – комуникација и маркетиншко паковање идеја незаобилазни су чинови политичке представе. Иако се сматра техником манипулације, средством очувања политичке доминације и системом који слаби партијски и појединчев политички субјективитет, политички маркетинг је неизбежан у политичком деловању. Његова савремена

знања, технике, процедуре и средства су свеprisутна. Али нису свемоћна, јер су условљена друштвеним контекстом.

У конкуренцији политичких идеја услуге политичког маркетинга су пожељне јер поруке онда допиру до већег броја грађана и успешније утичу на њихове ставове и понашање. О томе колико је политички маркетинг данас развијен сведоче бројне специјализоване услуге које он данас нуди својим клијентима: креирање стратегије кампање, управљање кампањом, истраживање јавног мњења, компјутерски консалтинг и многе друге. Осим изборног политичког маркетинга који представља најзначајнији вид промовисања политичких оријентација у виду изборних кампања, постоје и друге врсте политичког маркетинга као што су: перманентни маркетинг одређене институције, странке или покрета, маркетинг у јавним стварима и многи други (Славујевић, 2005). С обзиром на високу развијеност савремених средстава комуникације, политички покрети и партије имају пред собом велики задатак: да што сврсисходније и ефективније користе доступне канале комуникације. Данас, као никада до сада, политика и медији се толико прожимају да то покреће сумње у добронамерност челника прве, и професионалност припадника друге професије. Као да долази до медијатизације политике и да је целокупна политичка партиципација грађана сведена на медијско праћење политичара и њихових активности и заокруживање редног броја на гласачком листићу када за то дође време.

Политички поредак који одговара развоју политичког маркетинга је демократско друштво у којем се поштује и подстиче конкуренција економских и политичких идеја и гарантује сувереност

појединца и поштовање његових људских и грађанских права. Стога није тешко закључити да ова струка најбоље напредује у западним демократијама и сматра се њиховим изумом.

Када је реч о теоријским основама политичког маркетинга, извори сежу у колевку Европе – античку Грчку. Још су софисти тада изумели еристику као вештину препирања којом се може победити противник на јавној сцени. Бављење политиком је тада била обавеза, а представљање идеја грађанима на агори најсјајнији моменат у политичкој каријери сваког слободног грађанина полиса. Са нововековним периодом почиње инструментализација грађанских врлина и државничких вештина и припрема се терен за радикалну позицију – „адекватност средстава више не потврђује виши карактер циљева у чијој су служби, већ обрнуто, расположива средства и начини њихове употребе детерминишу адекватност циљева” (Славујевић, 2005). То је становиште које данас преовлађује у овој струци. Ипак, концепцију политичког маркетинга највише је обогатила економска теорија и пракса. Рационалност бирача и њихови властити интереси, тражња на политичком тржишту и ресурси које поседује политички субјект јесу оно што ће одредити основну стратегију промоције, чак и редефинисати вредности и циљеве политичког ангажовања. Противници политичког маркетинга говоре да он није наука већ струка или занат, а његове присталице да је неутралан и у служби колективног добра. Ипак, он опстаје као врло модеран занат који користи неке научне принципе на неке, углавном, најисплативије начине. И не пита се много о етичности политичких циљева које промовише.

На плану односа политичког маркетинга и етике постоје три позиције на којима се може наћи политички маркетинг: позиција етичког апсолутизма, позиција етичког релативизма и трансетичка позиција (Славујевић, 2005).

Позиција етичког апсолутизма најбоље се огледа у бескомпромисном поштовању свих моралних принципа једне заједнице, који важе и за појединце и за групе. Политички маркетинг у овом смислу не користи се лажима и преварама у својим порукама јавном мњењу. У промоцији политичких циљева уважавају се примаоци порука, не клевета се и не напада противник са другачијим погледима на свет, не чине се малверзације са финансијском подршком кампањи, нити било које друге радње које би нарушиле однос поверења између стручњака политичког маркетинга и политичког субјекта, и њега и грађана.

Позиција етичког релативизма допушта политичком маркетингу да, у зависности од ситуације, користи сва дозвољена средства да би остварио циљ за који му је плаћено да га постигне. Обмана и лаж су дозвољене у ретким случајевима, али то најчешће за собом повлачи и манипулације сваке врсте и прљаве кампање.

Трансетичка позиција подразумева да се никако не могу пропитивати средства и технике политичког маркетинга, него само циљеви и вредности конкретне политике која се промовише. Све што треба знати о политичком маркетингу у овом контексту јесте да су његова руководећа начела ефикасност и професионализам, и да он не сноси никакву одговорност за начин на који промовише одређену политику.

Хришћанска перспектива демократске политике, која жели да посредује своје визије о развоју друштва техникама и средствима политичког маркетинга, мораће да рачуна са форсирањем позиције етичког апсолутизма у концепту политичког маркетинга, како би остала доследна својим основним вредностима у које верује и како би те вредности биле на веродостојан начин саопштене јавности.

У служби хришћанске демократије

Допринос политичког маркетинга

Из Библије је познато да је Бог, посредујући људима своју вољу за њихов живот на земљи, у форми заповести одредио неке принципе који су за бескомпромисно поштовање. Ове заповести важе у апсолутном смислу. За хришћанина нема одступања или изузетака од ових заповести.

Хришћанска демократија која хоће да сачува свој идентитет опције која заступа на неки начин Бога у питањима заједнице људи и њихових односа, мора бити спремна на разна одрицања приликом политичких преговора и договора који нису у складу са изворним опредељењем, и на бескомпромисно поштовање хришћанских вредности. То су вредности које спречавају човека да упадне у једно отмено ропство – да буде роб самом себи.

Како су вредности хришћанске демократије креиране по угледу на добре принципе из Библије, тако и средства промоције ових вредности морају бити ваљана и исправна.

Битнија од саме моћи је перцепција моћи. Перцепција моћи једног политичког актера јесте у ствари резултат његовог доброг или лошег имица. То сазнање нас наводи на чињеницу да је најбитнија услуга политичког маркетинга данас – креирање пожељног и позитивног имица у јавности за рачун одређеног политичког актера. Могуће су три врсте имица: имиц репрезентација, имиц искривљавање и имиц манипулација (Славујевић, 2005). За потребе промовисања хришћанске демократије, и посматрано са позиција етичког апсолутизма, неопходно је порадити на имицу репрезентацији. Такав имиц подразумева да ће се успоставити добар склад између хришћанског идентитета политичког субјекта с једне стране, и начина вербалног и невербалног испољавања ставова и вредности у јавности, са друге. „Имиц партије може да се одреди као широка когнитивно-емотивна ментална слика коју људи кумулативно развијају о одређеној политичкој партији...” (Славујевић, 2005:203). Као што код појединца начини на које испољава своје вредности чине његов имиц, тако у случају политичке партије циљеви и вредности које се посредују јавности кроз различите политичке акције (и реаговања јавности на њих) чине њен имиц. Само што је у политици и нечињење одређена врста политичког деловања.

Приликом утврђивања стратегије промовисања политичког субјекта, која се сматра дефинисањем основног плана комуникације са грађанима, неопходно је поштовати начело искрености у комуникацији (када се саопштавају вредносни судови) и начело истинитости (када се саопштавају чињенични судови), уз пуно поштовање прималаца порука. Недопуштено је, са позиција етичког апсолутизма, да се приликом представљања политичких идеја

јавности употребљавају манипулације разним подацима, етикетирање или отворено изазивање припадника опозиционих покрета или омаловажавање оних којима су те поруке упућене. Политички маркетинг, за рачун хришћанске демократске платформе, може понудити једну умерену, рационалну и конструктивну промоцију која ће се базирати на програмским ставовима и понуђеним конкретним решењима. Кампања хришћанске демократије не би требало да буде лидерска кампања, да у први план промовише личност кандидата који претендује на неку позицију. Хришћанска демократија мора своју стратегију промоције усмерити на програмске идеје, базиране на хришћанским принципима, јер у хришћанству нема главнокомандујућег, већ можда само првог међу једнакима.

Средства промоције су разноврсна: телевизија, радио, штампа, интернет, плакати и друга средства, а још различитији облици коришћења тих средстава: једносмерна или двосмерна комуникација са грађанима, позитивно или негативно рекламирање, заступање сопствених ставова или оповргавање супротстављених... Многи облици комуникације са јавношћу попримају етички неприхватљиве облике, као што је на пример негативно рекламирање које је обично део такозване „прљаве кампање”. Истинска хришћанска демократија мора обазриво гледати да политичког конкурента не дискредитује недоказивим оптужбама или гласинама већ аргументима и квалитетним решењима у колективном интересу. Данас изгледа као да је политички успех загарантован ако се етичка правила „гурну под тепих”. Међутим, такво опредељење може да саплете и омете у дуготрајнијем политичком деловању.

Роберт Грин у свом раду „Power, Zeitschrift für Politikwissenschaft” (2001) наводи законе моћи који, на први поглед, могу донети повољне резултате ономе ко их практикује у свом свакодневном политичком деловању. Неки од тих закона су: Никада не веруј превише својим пријатељима – послужи се својим непријатељима; Пусти нека други раде за тебе, а признања увек нека иду теби; Уништи своје непријатеље потпуно; Задовољавај потребу људи да у нешто верују – захтевај култ своје личности; Понашај се као цар да би се према теби понашали као према цару; По сваку цену настој да привлачиш пажњу и Стално указуј другима на њихове грешке – држи огледало пред другима. Међутим, Библија конципира моћ на сасвим другачији начин. Заправо, оног тренутка када се одрекнемо властите моћи, или је бар редукујемо, постајемо способни да деламо онако како је по Божијој вољи. Библија на ове законе одговара мудро: Љуби ближњег свог као самога себе; Ко уздиже самога себе – биће понижен, а ко унизи самога себе – биће уздигнут; Љубите непријатеље своје и молите се за гонитеље своје; Љуби Господа Бога свог свим срцем својим и свом душом својом и свом мишљу својом; Јер каква је корист човеку ако сав свет добије а душу своју изгуби?; Пазите да праведност своју не чините пред људима да вас они виде, иначе немате награде код Оца нашега који је на небесима и Лицемеру, извади прво греду из свога ока, па ћеш тада гледати да извадиш трун из ока брата свог.⁴

⁴ Сви цитирани стихови су из Јеванђеља по Матеју.

Тако Библија поучава човека а истинска хришћанска демократија може ове принципе користити и приликом промовисања своје циљно-вредносне стратегије. У политичком деловању најбитније су мудрост, врлина и добровољно редуковање властите моћи. И да се верује у оно за шта се ангажује.

Закључак

Давно је Лорд Ектон рекао: „Свака моћ квари, а апсолутна моћ квари апсолутно” (Lord J. Acton, 1949:364). И одавно су се у политичкој теорији почела изналазити решења за ограничавање моћи човека. Међутим, моћ се може ограничити само другом моћи. Хришћанска демократија је ограничена моћи Бога Исуса Христа, јер је прави хришћанин зависан од те моћи, којој верује и у коју се узда. Како Владета Јеротић пише у свом раду „Одрицање од моћи као самоограничење”, могућа су три начина одрицања од моћи: принудно, претворно и хришћанско. Хришћанско одрицање од моћи је заправо кључна тачка успешне промоције хришћанске демократије. Ако се дефинисању основних циљева приступило само да би се на тај начин затражила некаква подршка, са претензијама да се над неким влада и да се тај неко учини зависним (и на њему спроводи властита моћ), онда су прокламоване вредности осуђене на то да се дегенеришу и одвоје од свог изворног хришћанског идентитета. Ако је за хришћанску демократију извор моћи Бог, и ако је Он врховни ауторитет који подупире своје ученике у остваривању циљева који су по Његовој вољи, онда ће бити добрих резултата и у животу појединца и у животу заједнице која је благонаклона према хришћанским принципима. Уистину, „награда нам тада, због таквог слободног одрицања, не стиже због

наших заслуга, већ због Божије благодати и љубави, наравно и нашег свесног и осмишљеног труда при одрицању” (Јеротић, 2002).

Abstract:

Choosing political objectives involves choices of means and forms of their promotion. This represents the key issue of the political subject values representation due to the need for reconciliation of the request for universality and wide acceptability of offered solutions with the request for translation of these values into concrete political decisions and actions. Christian democracy, aiming to preserve its Christian identity at the political market, needs to be uncompromising and cautious during its public display, otherwise techniques and procedures of political marketing can take on ethically unacceptable forms. The only adequate promotion is the one consistent with the aims and values strategy of Christian democracy i.e. the one consistent with the God's demands.

Key words: *political objectives, political marketing, Christian democracy, Christian identity*

Литература:

1. Acton, J. Lord: „Essays of Freedom and Power“, Glekoe/III, 1949, стр. 364, у: Драган Симеуновић, Теорија политике, удружење Наука и друштво, Београд, 2002, стр. 167.

2. Деј, Луис Алвин: Етика у медијима – примери и контроверзе, Медија центар: Плус, Београд, 2004.
3. European Christian Political Movement: Basic Programme of the ECPM, www.ecpm.info.
4. Green, Robert: „Power, Zeitschrift fur Politikwissenschaft“, ZPOL 1/2001, у: Драган Симеуновић: Теорија политике, удружење Наука и друштво, Београд, 2002. стр. 149-150.
5. Јеротић, Владета: „Одрицање од моћи као самоограничење”, у: Драган Симеуновић, Теорија политике, удружење Наука и друштво, Београд, 2002, стр. 162-166.
6. Кнежевић, Никола: Увод у теолошку антропологију, Протестантски теолошки факултет у Новом Саду и Центар за емпиријска истраживања религије.
7. Нови завет: Библијско друштво (прев. др Емилијан М. Чарнић), Београд, 1992.
8. Славујевић, Ђ. Зоран: Политички маркетинг, Факултет политичких наука и Чигоја штампа, Београд, 2005.

Немања Д. Милиновић

Теолог

ndmilinovic@gmail.com

ПАЦИФИЗАМ КАО ХРИШЋАНСКИ ПРИНЦИП

PACIFISM AS A CHRISTIAN PRINCIPLE

Резиме:

У овом раду приказани су ставови Руске Православне Цркве, Римокатоличке Цркве и појединих Протестантских Цркава о миру и рату. Рад покушава да одговори на питање да ли рат може бити оправдан са хришћанског становишта. Хришћански пацифизам је посматран кроз призму Библије и предања. Истраживање истиче двадесет два места у Библији која указују на пацифизам. Дати су примери пацифизма из предања. На крају рада отворено је неколико нових питања. Хришћански ставови о миру и рату би требало да помогну формирању ставова хришћанско демократских покрета у Србији и региону.

Кључне речи: *мир, рат, пацифизам.*

Увод

Хришћанска демократија настала је у Европи у другој половини XIX века. Овај назив подразумева политичке идеологије које настоје да помире хришћанска верска, етичка и друштвена начела са демократијом као принципом управљања друштвом.

У контексту хришћанске демократије намеће се питање какав став хришћанска демократија треба да има према рату. Да ли демократија утемељена на хришћанским вредностима може да познаје и подразумева принципе демократије, која није утемељена на хришћанским вредностима? Да ли рат, као принцип прихватљив демократији, може бити прихватљив хришћанској демократији?

Ова и слична питања навела су ме да укажем на пацифистичке аспекте хришћанске традиције. Покушаћу да осветлим тему хришћанског пацифизма кроз четири аспекта. Указаћу на хришћанско схватање мира. Покушаћу да дам одговор на питање да ли се рат може оправдати кроз хришћанску поруку. Настојаћу да дам пресек пацифистичких идеја у Библији. Такође ћу покушати да се осврнем на предање у границама могућности једног рада. Превасходно желим да подстакнем читаоца на размишљање о овој теми и кроз ту призму мерићу квалитет и евентуални допринос свог рада овом теолошко-научном пољу.

Данас у свету делује више хришћанских пацифистичких покрета. Међу њима можемо истаћи Православно мировно удружење (Orthodox Peace Fellowship), Христов мир (Pax Christi), Англиканско пацифистичко удружење (Anglican Pacifist

Fellowship), Методистичко мировно удружење (The Methodist Peace Fellowship) и многе друге. Хришћански пацифизам је теолошко и етичко становиште према којем је свако насиље у супротности са хришћанском вером. Хришћански пацифисти сматрају да је сам Христос био пацифиста који је учио и практиковао пацифизам. То је разлог због којег би и Христови следбеници требало да буду пацифисти.

Нека хришћанска схватања мира и рата

Христос је дошао у свет да донесе свој мир, да успостави мир између човека и Бога и између људи. У Христовој личности открива се Бог љубави и мира, а не Бог рата. Људи који желе да следе Исусов пут требало би да живе у миру и да се боре за мир. Карактеристично је да Христос миротворце назива блаженима. Он миром отпоздравља ученицима пред своје вазнесење, а апостолима даје заповест да доносе мир тамо где буду проповедали јеванђеље. Христос осуђује насиље, истовремено док се Црква моли за мир. Ово су показатељи да мир заузима значајно место у Цркви (Мандзаридис и сар., 2004:158).

Сходно хришћанској традицији, мир се непосредно везује за љубав. Мир представља позитивно међусобно расположење и у супротности је са немиром и разбијеношћу. Док мир сједињује мноштво у једно, немир разбија једно на мноштво (Исто, 159).

Христов мир односи се на све димензије људског живота. У Христовој личности човек би требало изнова да пронађе мир са собом и са Богом. Мир са самим собом не постоји без мира са

Богом, а Божији мир се не може остварити без мира са собом. Христов мир би требало да избави човека од отуђења и греха. У Христовој личности требало би пронаћи мир са човеком поред себе (Исто, 159).

Супротности међу људима постојале су одувек. Међутим, решење супротности не треба тражити у рату већ у миру. Укидање узрока који доводе до разлике и рата најважнији су предуслови мира. Стандарди овога света не би требало да буду стандарди Цркве и хришћана. У наше доба прихваћена је изрека: „Ако желиш мир, припреми се за рат“. Међутим, Црква и хришћани који живе у свету, иако нису од њега требало би да се воде другачијим начелом: „Ако желиш мир, приправљај мир“. Суочен са ратом и разарањима, хришћанин је дужан да се залаже за мир. Хришћанин не сме остати апатичан у ери када мноштво људи умире од глади, док огромна финансијска средства бивају улагана у оружје (Исто, 160).

Божија обећања изражена у Библији чине основу хришћанског схватања мира. Библијски појам мира знатно је шири од политичког појма мира. Он је виши од мира који стварају људи и истовремено укључује мир са собом, са Богом и ближњима (Архијерејски Сабор Руске Православне Цркве, 2007:102).

Код старозаветних пророка мир се описује као стање којим ће се окончати историја. Пророк Исаија Христа назива „Кнезом мира“ (9, 6). Рат и насиље нестаће, а уследиће мир као Божији дар, али и као задатак човечанства. На тај начин Библија даје наду да је мир остварив уз Божију помоћ још у границама овоземаљског постојања (Исто, 102).

Смисао библијског закона је у изградњи мира. Бог не даје законе да би ограничио човекову личност, слободу или конструктивну креативност, већ да би омогућио изградњу мира. Мир се не остварује сам по себи. Он није ствар природне закономерности. Мир је само делимично дар Божије правде. Међутим, мир је такође плод духовног напора човека и ствар човекове одлуке. Тежња за миром сваког појединачног хришћанина не сме да зависи од времена и животних околности. Изградња мира, истовремено према себи и према споља, задатак је сваког истинског члана Цркве. Црква се недвосмислено противи пропагирању рата, насиља и испољавања мржње, која би могла да изазове братоубилачке сукобе (Исто, 103).

Практиковање непрестане тежње ка стварању мира уочићемо код појединих хришћанских заједница. Тако нпр. верници назаренских, амишких и квекерских заједница широм света, вођени идејом мира одбијају служење војног рока и одлазак у рат.

Припадници Православних Цркава немају богословски утемељен етички мотив због којег би одбили одлазак у војску или рат. Они могу одбити војску или рат вођени индивидуалним осећајем. Међутим, у Православним Црквама присутна је константна молитва за мир, те православна евхаристијска служба почиње речима: „У миру Господу се помолимо“. На почетку православне литургије чита се велика јектенија. У оквиру ове молитве верни се моле за: вишњи мир, мир свега света, сједињење свих, времена мирна. Ови примери донекле осветљавају елементе пацифизма у Исусовој науци.

У прошлости се о рату говорило као решењу које ће победнику пружити добро. Данас, у време нуклеарног оружја, тако нешто није могуће тврдити. Заступање рата не може имати основа и представља лудост. Данашњи ратови не познају поражене и победнике, већ подразумевају пука разарања огромних сразмера (Мандзаридис и сар., 2004:162).

Рат је материјална пројава човекове духовне болести. Од грехопада до данас историја је пуна ратова. Рат је зло чији је узрок злоупотреба Богом дароване слободе. Рат је истовремено кршење Божијег закона, јер неминовно укључује убиство. Старозаветна „Књига бројева“ (35, 33) упозорава да се земља од проливане крви може очистити једино крвљу оних који су је пролили (Архијерејски Сабор Руске Православне Цркве, 2007:96). Рат је неуспех сваког истинског хуманизма и увек указује на пораз човечанства (Папско веће за правду и мир, 2006:259). Овде је уочљива порука хришћанске традиције, која прецизно указује на то да је рат једнако зло за све учеснике. Рат укључује зла која не приличе истинском вернику и Христовом следбенику.

Да ли се рат може оправдати са хришћанског аспекта?!

Из данашње перспективе тешко је изнети генерални став хришћанских Цркава о питању рата и његове евентуалне оправданости. Хијерархијско и административно уређење Православних Цркава не пружа нам јасан став православних о овом питању. Руска Православна Црква је на Архијерејском заседању 2000. године заузела ставове по питању рата. Међутим, став једне Православне

Цркве није обавезујући за формирање званичног става преосталих Православних Цркава.

Папско веће за правду и мир је изнело свој став о рату и евентуалној оправданости рата. Римокатоличка Црква има јединствен став и о овој теми и о другим темама. Римокатолички тип хијерархијског уређења Цркве омогућава да Римокатоличка Црква свуда у свету заузима исти став о истим питањима.

Различите Протестантске Цркве у свету могу имати различите ставове о различитим питањима. Хијерархијско уређење епископалних и националних Протестантских Цркава, као и постојање презвитеријанских и еванђеоских Цркава не омогућава нам да говоримо о јединственом ставу који протестантска теологија заузима о питању рата.

Узимајући у обзир наведене чињенице, нећемо говорити да ли хришћанска традиција генерално може оправдати рат. Ово поглавље ће покушати да укаже на званичне ставове појединих хришћанских Цркава.

Руска Православна Црква не забрањује својим члановима учешће у ратним дејствима уколико је реч о заштити ближњих и успостављању правде. Црква је многе ратнике прибројала збору светих, узимајући у обзир њихове хришћанске врлине и сећајући се речи из Јовановог Јеванђеља (15, 13) које говоре да је највећа љубав положити живот за своје пријатеље (Архијерејски Сабор Руске Православне Цркве, 2007:96). Међутим, зар ратно деловање не подразумева истовремено нападање и угрожавање других људи који су такође наши ближњи? Како рат и спремност да се наноси

зло могу допринети ревитализацији нарушене правде? Зар Христова реч учи да зло треба спречавати злим? Из контекста Јовановог Јеванђеља питање је да ли полагање живота за пријатеље треба и може да подразумева одузимање живота непријатељима, на шта рат понекада приморава. Полагање живота могло би се схватити као ризик у спасавању ближњег, спремност да се ризикује сопствена егзистенција за добро других или да се зарад другог изгуби сопствени живот.

У западној хришћанској традицији обично се наводи неколико чинилаца који условљавају прихватљивост отпочињања рата. Сходно тим чиниоцима, рат треба објављивати због успостављања правде уколико не постоји ни једно мирнодопско решење, уколико постоји оправдана нада да ће бити постигнути постављени циљеви, уколико је обезбеђена заштита цивилног становништва и уколико постоји тежња да се успостави мир и поредак (Исто, 99). Рат би требало да се води уз праведни гнев а не са злобом, похотом и другим породима ада (Исто, 100). Како је могуће говорити о успостављању правде, ако у рату страда бар један цивил или једно дете? Да ли за следбеника Христове речи може постојати циљ вреднији од макар једног недужног живота који би могао бити изгубљен?

Апостол Павле је у Посланици Филипљанима (3, 20) записао да је Царство Небеско домовина хришћана. Ако је тако, која је сврха одласка у рат ради одбране овоземаљске домовине? Ако би хришћанин требало да верује и прихвата све што је записано у Библији, зар борба за овоземаљску земљу и сабирање овоземаљских добара није извесна недоследност у вери?! Зар Исус није

рекао у Матејевом Јеванђељу (6, 33) да најпре треба тражити царство и његову праведност? Ове речи показују да правда припада Богу, а одлазак у рат „због успостављања правде“ делује као тенденција којом човек жели да постигне правду неправедним методама.

„Право на употребу силе у циљу легитимне одбране повезано је с дужношћу да се заштите и помогну недужне жртве које не могу да се одбране од агресије. У сукобима модерног доба, који се често одвијају унутар једне исте државе, морају се у потпуности поштовати одредбе међународног хуманитарног права. У превеликом броју случајева страда цивилно становништво, а понекад је оно чак и ратни циљ. У неким од тих случајева, то становништво бива брутално масакрирано или протерано из својих домова и са сопствене земље путем присилног пресељења и под изговором етничког чишћења које је неприхватљиво.“ (Папско веће за правду и мир, 2006:262)

У сваком рату страда цивилно становништво те хришћанско оправдање за рат не постоји. Људска, материјална, духовна и морална штета постаје већа уколико на напад једне стране друга страна одговори једнако. Уколико на једној страни постоје цивилне жртве, одбрамбени рат створиће цивилне жртве и на другој страни. Жртва рата увек је недужан народ. Но, ако је недужан народ жртвован на једној страни, жртвовањем недужног народа на другој страни не постиже се конструктивно решење. Тиме се постиже још већа штета и наноси још већи грех! То је разлог због којег се рат не може оправдати са хришћанског аспекта.

Римокатоличка Црква предлаже санкције у циљу превенције рата. Прави циљ санкција јесте отварање путева за преговоре и дијалог. Санкције не би требало да представљају инструмент за директно кажњавање целокупног становништва. Због санкција не би смело да пати читаво становништво, а нарочито не његови најрањивији чланови (Исто, 265). Можда овај предлог може бити доследан хришћански став који може помоћи изналажењу решења без људских губитака.

Хришћански пацифизам кроз перспективу Библије

Читајући историјске књиге Светог писма Старог завета приметимо описе бројних ратова. Победе Јевреја над незнабошцима у старозаветним ратовима описане су као Божија воља и награда јеврејском народу за његову оданост Јахвеу. Јеврејски народ побеђивао је у ратовима када би био у савезу са Богом, а пораз би наступио као казна за духовно отпадништво. Ово је главна тема старозаветних историјских књига. Због тога, Стари завет не може бити аргумент за рат као Божије дело. Идеја старозаветног аутора била је да опомене и позове јеврејски народ на верност Богу, мотивишући га Божијом наклоношћу.

Друга Мојсијева књига (20, 13) заповеда: Не убиј! Ова заповест поновљена је у Петој Мојсијевој књизи (5, 17). На самом почетку Библијске историје убиство, које је незаобилазно у рату, сматрано је тешким злочином пред Богом. Трећа Мојсијева књига (17, 13) подсећа да крв скрнави земљу (Архијерејски Сабор Руске Православне Цркве, 2007:95).

Читајући Псалме (85, 10) наилазимо на речи: Милост и истина сретће се, правда и мир пољубиће се. Псалом 85. дефинише мир као врхунски идеал есхатолошке стварности.

Код пророка Исаије (9, 6) пророковани Месија назван је Кнезом мира. У имену Кнез мира наглашен је есхатолошки идеал везан за откривење Месије. Пророк Исаија нешто раније (2, 4) пише да ће рат и насиље нестати са земље, да народи међусобно неће подизати мач и да се неће учити боју. У Књизи пророка Исаије провејава идеја мира као стања којим се завршава историја (11, 6-9). Пророк Исаија описује да ће доћи време када ће вук боравити са јагњетом а рис са јаретом. Земља ће бити испуњена познањем Господа као што је море испуњено водом. Наведени делови могу бити пример пацифизма у Старом завету.

Новозаветно Јеванђеље по Матеју (5, 9) каже да су блажени миротворци јер ће се назвати Синовима Божијим. Ове речи показују да је миротворство божанска врлина. Миротворство у најпотпунијем смислу припада Богочовеку Христу, а људима припада уколико живе Христом, у Христу и ради Христа. Ава Јустин истиче да је у овој светој врлини све од Богочовека (Поповић, 2000:169).

Исус допуњава старозаветну заповест неубијања заповешћу негневљења. У Матејевом Јеванђељу (5, 25) Исус говори да противнику треба показати добру вољу. Исус забрањује убиство, гнев, чак и увреду! Он апсолутно забрањује убиство те иза заповести ставља тачку. Ова заповест не оставља ни најмањи простор за оправдавање убиства. Поводом старозаветне праксе „око за око и зуб за зуб“, Исус каже: „Не противите се злу; него ако те ко удари

по твом десном образу, окрени му и други; и ономе који хоће да се парничи с тобом и да ти узме хаљину, подај му и огртач; и ко те потера једну миљу, иди са њим две“ (Мт. 5, 39-42).

Исус даје додатни легитимитет својој поруци речима: „Љубите непријатеље своје и молите се за гонитеље своје, да будете синови Оца свога који је на небесима, јер он чини да његово сунце гране злима и добрима и даје кишу праведнима и неправеднима“ (Мт. 5, 44-45). Исус такође пита и заповеда: „Ако љубите оне који вас љубе какву награду имате? Зар не чине то исто и цариници? И ако поздрављате само своју браћу, шта особито чините? Зар не чине то исто и многобошци? Будите дакле савршени као што је савршен Отац ваш небески“ (Мт. 5, 46-48).

Матејево Јеванђеље поручује да треба чинити другима оно што желимо да други чине нама (7, 12). Сходно овим речима, хришћанин не би требало да доноси другима страдање и бол уколико не жели да други доносе страдање њему. Јеванђеље не оправдава наношење бола другима ни под којим условима, јер Исус поручује да ће свако ко се лати мача од мача погинути (Мт. 26, 52). Новозаветна епизода у којој је приказан апостол Петар у тренутку када Христа одводе на страдање (Мт. 26, 47-56) најбољи је пример хришћанског миротворства. Петар је покушао да помогне ближњем у невољи и добио је прекор. Исус је оценио његов поступак погрешним, указујући сопственим примером на то како би хришћанин требало да поступи. Христос се није чак ни захвалио апостоу Петру за показану храброст и спремност да помогне, већ је пришао рањеном војнику и исцелио га. Христос је исцелио војника који је дошао да га одведе на неправедно страдање.

Следбеницима Христове речи прецизно је дата заповест о трпљењу. Христов следбеник охрабрен је речима: „Не бојте се оних који убијају тело, а душе не могу убити. Него се више бојте онога који може и душу и тело да упропасти у паклу“ (Мт. 10, 26).

Апостол Павле у Посланици Римљанима каже: „Ради тебе убијају нас ваздан, сматрају нас као овце за клање. Али у свему томе ми надмоћно побеђујемо помоћу онога који нас је заволео. Убеђен сам наиме, да нас ни смрт, ни живот, ни анђели, ни поглаварства, ни садашњост, ни будућност, ни силе, ни висина, ни дубина, нити какво друго створење, не може раставити од Божије љубави, која је у Христу Исусу Господу нашем“ (8, 36-39). Ове речи позивају на истинско синовство са Богом. Оне звуче као утопија или супротност човековим нагонима и инстинктима, али оне су порука дата Христовом слуги и истинском следбенику.

Апостол Павле у истој посланици говори: „Никоме не узвраћајте зло за зло; нека вам мисли буду усмерене на добро пред свим људима. Ако је могућно, колико од вас зависи, живите у миру са свима људима. Не светите се сами, драги моји, него дајте места гневу Божијем. Јер је написано: Моја је освета, ја ћу узвратити“ (12, 17-19). Апостол Павле позива хришћане на мир са свима колико је у њиховој моћи. Међутим, уколико мир није у моћи хришћана, апостол не позива на рат или чињење зла.

Друга Посланица Коринћанима каже: „Ми живимо у телу, али се не боримо како тело хоће“ (10, 3). Ова порука између осталог говори да убиство непријатеља јесте основна потреба човековог инстинкта за самоодржањем. Заштита себе и свог тела од страдања у складу је са основним егзистенцијалним нагонима.

Међутим, апостол Павле каже да хришћани живе у телу али не би требало да живе како тело хоће. Хришћани су позвани да превазиђу потребе тела, инстинката и нагона.

Посланица Ефесцима (6, 10-20) говори о томе шта је потребно за борбу. Апостол Павле тврди да су главна оружија Христовог ратника истина, оклоп праведности, еванђеље мира, штит вере, кацига спасења, духовни мач, одн. реч Божија. При томе треба имати у виду контекст писања ове посланице, то јест чињеницу да је апостол Павле у време набрајања ових хришћанских оружја био окован физичким ланцима. Он је трпео страдања и мучења римских власти онога времена.

Апостол Петар у I Посланици каже: „То је благодат, кад неко неправедно страда и подноси жалости мислећи на Бога. Каква је, наима, хвала ако вас за ваше грехе кажњавају и ви то подносите? Него, ако добро чинећи stradате и подносите, то је благодат пред Богом. Јер сте на то позвани, зато што је и Христос страдао за вас и оставио вам пример – да пођете његовим стопама“ (2, 19-21). Апостол Петар истиче да Исус није одговарао увредама на увреде и није претио, док је страдао (2, 23). Међу најважније хришћанске врлине он убраја саосећајност, братољубивост, милосрдност и смерност (3, 8). Апостол Петар је написао да не треба враћати зло за зло или увреду за увреду, већ да треба благосиљати непријатеље. Христови следбеници су позвани да наследе благослов (3, 9).

Неке црте пацифизма у предању

Протестантско хришћанство оправданост своје вере тражи у Библији. Она је најважнији извор вере протестантском хришћанину. Православни и римокатолички хришћанин поред Библије једнако поштује предање. Предање је легитиман извор вере као и Библија.

По учењу православне и римокатоличке теологије предање је потпуни живот и искуство Цркве, које се преноси са места на место и са поколења на поколење. Предање је живот Цркве, јер га води и надањује Свети Дух (Хопко, 1991:9). У предање спадају литургијски и молитвени живот Цркве, догматске одлуке и дела признатих црквених сабора, дела црквених отаца, животи светитеља, канонска правила и иконографско предање (Хопко, 1991:10). Предање је сувише обимно, јер укључује више од две хиљаде година активног црквеног стваралаштва. Један одељак није довољан да објасни и дефинише став предања према пацифизму. Ваља истаћи неке пацифистичке елементе предања, освртом тек на дела појединих отаца.

Свештеник Стенли Харакас примећује да је Запад, почев од Августина Аурелија, развио етичке принципе који се тичу права на рат и тврди да такве принципе није пронашао код грчких отаца и у канонима Православне Цркве. Рат може бити неизбежна алтернатива, али суштински остаје зло. Појмови „праведан рат“ или „добар рат“ потпуно су изостављени. Исток никада није налазио услове за улазак у рат, па није ни развијао теорију праведног рата у правом смислу речи. Рат је одувек сматран нужним злом. Не

може се тврдити да је Православље развијало теорију праведног рата. Канонско изузимање свештенства од војне активности, иако је она дозвољена лаицима, најупечатљивији је тренутак хришћанског пацифизма у предању, истиче он. Свештеник Харакас ову појаву сматра стратификацијом пацифизма у Цркви, по којој би свештенство и црквена јерархија требало да делују као пацифисти. То значи да свештенство и црквена јерархија треба да буду узор пацифизма пастви која им је поверена.

Многа доступна сведочанства раног хришћанства указују на то да су чланови изворне месијанске заједнице одбијали да буду део римске војске или власти. Разлози хришћанских ставова су очигледни кроз поређење хришћанског учења и одговорности која је очекивана од војника. Римски војник морао је да извршава егзекуције над криминалцима. Хришћанин који је био војник, приморан је да убија. Римски војник морао је да полаже заклетву императору као главном државном и духовном ауторитету. Ова чињеница је такође стајала у супротности са клањањем хришћанском Богу (Shubin, 2010:33).

Шта кажу поједини оци Цркве о овој теми?

Тертулијан даје прва сведочанства раним следбеницима Исусовог учења о војној служби. Био је склон строгој хришћанској дисциплини, што га је пред крај живота одвело у монтанизам. Тертулијан у делу „О идолопоклонству“, надовезујући се на јеванђелске речи, тврди да једна душа не може служити два господара – Бога и цезара. Тертулијан тврди да не постоји слагање између божанске и људске тајне, стандарда Христа и стандарда ђавола,

станишта светла и станишта таме. Овом ранохришћанском аутору војна служба била је потпуно неприхватљива за хришћанина (Исто, 35).

Кипријан Картагински сматра потпуном хипокризијом проглашавање херојем особе која уништава животе и власништво недужних људи кроз организовани рат. Таква особа чини дело које би у мирно време било сматрано злочином. Хришћанин не може и не сме чинити злочине, а рат приморава војника на злочин (Исто, 38).

Јустин Филозоф тврди да пророштво код Исаије (2, 4) бива испуњено јеванђељем које су проповедала дванаесторица апостола. Они су окончали сваку умешаност у рат и војничку службу. Ово учење истакнуто је у 39. глави Прве Апологије. Јустин је на још једном месту указао на то да су хришћани његовог доба доживели крај војничке ере и да је са Месијом отпочела нова ера пацифизма (Исто, 39).

Ориген у неколико одељака спомиње пацифизам као обележје хришћана. О пацифизму код Оригена посебно налазимо у спису „Против Целса“ (Исто, 40).

Непознати аутор Посланице Диогнету написао је да хришћани живе у јелинским и варварским градовима, али пројављују задивљујуће стање живота (II 4). Хришћани живе у својим отаџбинама, али као пролазници (II 5). Хришћани проводе дане на земљи, али им је живљење на небу (II 9). На основу ових речи можемо поставити следећа питања: Ако је хришћанин пролазник у овоземаљској отаџбини, која је сврха борбе за њено очување и целови-

тост? Ако је хришћаниново живљење на небу, чему борба за земљу? Зар је рат и евентуално убијање начин којим би хришћанин требало да пројави задивљујуће стање живота на које је позван?!

Василије Велики оправдава могућност хришћаниновог одласка у војску или рат, али он тврди да је убијање антиетички чин и да није у складу са новозаветним учењем. Он сматра да хришћанин окрвављених руку не треба да приступа Евхаристији (Исто, 59). Василије Велики оправдава рат хришћанина због историјско-политичког контекста у којем је живео и писао. Уколико имамо у виду значење Евхаристије у православној традицији, Василијев савет да војник (ратник) који почини убиство не приступа Евхаристији показује да он има негативан став према рату и убиству које рат доноси. У Василијево доба било је апсурдно позивати војнике да се врате из рата или да не иду у рат. То је време у којем је поданик грчко-римског царства својом оданошћу владару показивао лојалност држави и спремност да ревнује за своју земљу. Ако рат може бити Богом оправдан или дефинисан као праведан, зашто је војнику који убије забрањено да приступа Евхаристији? Ако је војник убио чинећи „добро дело“ и бранећи своју државу и Цркву, зашто му је забрањена Евхаристија?! Ова питања наводе на закључак да Василије не оправдава убиство. Ако убиство није оправдано, како можемо оправдати рат који укључује убиство? Како цитирањем Василија Великог можемо доказати став који он сам индиректно не прихвата?

Делимичан одговор на претходна питања налазимо у речима Јована Златоустог који каже да је Евхаристија тајна мира (Ver-Sigel). Ако је Евхаристија тајна мира, онда не може истовремено

бити и тајна немира, а рат позива на немир. Ако је војник учесник рата тј. немира, онда он не може истовремено бити учесник тајне мира.

Исихазам је такође хришћански покрет који позива на мир, смиреност и духовну борбу. Овај покрет развио се као резултат православне мистике. Са Григоријем Паламом исихазам добија теолошку систематизацију.

Кроз духовну борбу и смиреноумље, исихаста је позван да јача лични однос и јединство са Богом. Унутрашњи мир и општи мир појединца предуслов је оваплоћења Божијег мира у свету. Божији мир се оваплоћује у свету кроз хришћане који су дуго били дисциплиновани и који су постигли мир (Исто). Ако је хришћанин позван на стицање духовног мира и духовну борбу, како може бити позван и на „праведни рат“? Ако је циљ постизање свеопштег мира, како се може оправдати рат?

Теологију исихазма конструктивно је допунио православни руски мистик Серафим Саровски. На једном месту он даје заповест о стицању мира, тврдећи да уколико један стекне мир, хиљаде ће бити спашени.

Изузетан пример живог предањског стваралаштва и активног живота Православне Цркве видели смо кроз дело патријарха Павла. Патријарх Павле живео је на Балкану и био сведок светских ратова а на послетку и грађанских ратова на тлу бивше Југославије. У време најжешћих сукоба, страдања, борби у име „правде за свој народ“ овај аскета је рекао: „Зло и мржња стварају само све више и више зла и мржње“. У време трајања ратова, без изгледа да

ће бити окончани, он додаје: „Ако се рат настави, победници ће бити сам ђаво и зло, а не народи и нације“ (Исто). Ово је поука и истинско пророштво великог хришћанског подвижника.

Зар дело Патријарха Павла не спада у предање Цркве? Патријархове молитве за непријатеље постале су део служби Српске Православне Цркве још за његовог живота. Овај истински и јединствени следбеник јеванђеља деведесетих година XX века, поводом српских страдања поручио је: „Ако је наше страдање за истину, онда нека је благословено. Злочинац који чини зло злочинцима већи је злочинац“ (Радић, 2005:149). Ево предањске и контекстуалне поуке хришћанину који није сигуран треба ли у рат.

Уместо закључка

Најважнија Христова порука била је порука спасења. Он није дошао као револуционар, политичар или реформатор. Он је дошао као Син Божији да подари човечанству опроштење и могућност поновног задобијања јединства са Богом. Дошао је како би веза прекинута грехом између човека и Бога била поново успостављена и како би човек задобио могућност синовства и обожења. Исус је дао многе корисне савете за живот боравећи у свету. Дао је веру као главни принцип хришћаниновог живота, а кроз Нови завет дао је упутства, савете и препоруке како би требало да изгледа живот хришћана. Библијски и хришћански пацифизам можемо посматрати као једну од ставки у Христовом учењу. Пацифизам који налазимо у Библији није примарна Христова порука дата човеку. Међутим, чини се да пацифизам јесте једна од порука и етички препоручљивих норми.

Проблем рата и хришћаниновог учешћа у рату јавља се као питање од времена самог настанка Цркве. Оци различитих епоха имали су различита мишљења. Околности у којима су живели наводиле су их на различите закључке, предлоге и тумачења библијског текста о овој теми. Неслагања међу теолозима, религиолозима и социолозима религије постоје до данас о овом питању. Како поступити уколико је у нашем присуству угрожена безбедност наше породице? Како поступити уколико је у нашем присуству угрожен живот или част наше мајке, сестре или детета? Како поступити уколико је убиство непријатеља једини начин да у конкретној ситуацији заштитимо члана породице или пријатеља? Зар мирним стајањем или одбијањем да убијемо не бисмо индиректно подржали непријатеља у његовом неделу? То су питања и проблеми – шта је хришћански, а шта људски? Да ли позив да се буде хришћанин подразумева позив да се буде надчовек који ће у име вере бити спреман да трпи надљудском мером?

Шубин наводи да је питање рата кроз историју условило настанак бројних хришћанских заједница. Историју хришћанског пацифизма он прати кроз призму монтанизма, манихејства, маркионизма, павлићанства и богумилства. Пацифизам је заједнички елемент у теологијама ових хришћанских деноминација.

Шубин истиче страдања неколико мученика зато што као хришћани нису желели да учествују у војној служби. Можемо претпоставити да постоје бројни примери пацифизма међу светитељима Цркве. Том проучавању би требало посветити посебну пажњу. „Пролог,“ Николаја Велимировића и „Житија Светих“

Јустина Поповића могу послужити као полазишта у истраживању пацифизма кроз примере појединих хришћана.

На послетку – демократија можда може бити проратна. Могло би се поставити и то питање, но боље га препустимо политиколозима. Ако је проратна, демократија није хришћанска. Прохришћански оријентисана демократија требало би да се темељи на основним хришћанским вредностима. Демократија не може бити хришћанска уколико крши заповест о вредности живота и уколико прихвата убиство. Тиме је директно нарушен интегритет шесте Божије заповести. Развоју хришћанске демократије у Србији и региону, као пацифистички усмереном концепту, могао би да користи мудар савет Патријарха Павла: „Мир, ненасиље и толеранцију, као минимум хришћанског, демократског и уопште човека достојног понашања, хоћемо и морамо препоручити као једини могући пут у будућност“ (Исто, 46).

Abstract:

This paper gives an insight into statements about peace and war as seen by orthodox theology, the Roman Catholic Church and some protestant churches. The author tries to answer the question of whether war can be justified from a Christian point of view. Christian pacifism is viewed through the prism of the Bible and Tradition. This research focuses on 22 passages in the Bible which point to pacifism. Examples of pacifism can also be found in the Tradition. At the end of the work the author raises several new questions. Christian positions concerning

war and peace should help create proper attitudes in the Christian democratic movements in Serbia and in neighboring countries..

Key words: *peace, war, pacifism.*

Литература:

1. Архијерејски сабор Руске Православне Цркве, Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве, Беседа, Нови Сад, 2007.
2. Баинтон, Роналд, Хришћански ставови о рату и миру, Алфа и Омега, Београд, 1995.
3. Мандзаридис, Г. / Јулцис, В. / Петру, Ј. / Дзумакас, Н., Теме хришћанске етике, Каленић, Крагујевац, 2004.
4. Нови Завет, Библијско друштво, Београд 1992.
5. Поповић, Јустин, Тумачење Светог Еванђеља по Матеју, Београд, 2000.
6. Радић, Радмила, Патријарх Павле, Новости, Београд, 2005.
7. Свето Писмо, Британско и инострано библијско друштво, Београд, 1985.
8. Хопко, Томас, Православна вера (I књига), Каленић, Крагујевац, 1991.
9. Ver-Sigel, Elizabet, Pravoslavlje i mir, <http://ourworld.compuserve.com/homepages/jim-forest/behside.htm> (27.05.2010).
10. Syndesmos, For The Peace From Above. Resource Book On War, Peace and Nationalism, Bialystok, The World Fellowship of Orthodox Youth, 1999.

11. Geisler, L. Norman, Kršćanska etika, Bogoslovni institut, Zagreb, 2005.
12. Harakas, S. Stanley, No Just War in the Fathers. <http://incommunion.org/articles/previous-issues/no-just-war-in-the-fathers> (08.06.2010).
13. Papsko veće za pravdu i mir, Osnove socijalnog učenja Katoličke Crkve, Fondacija Konrad Adenauer, Beograd, 2006.
14. Poslanica Diognetu, www.verujem.org (15.06.2010).
15. Shubin, H. Daniel, Militarist Christendom and the Gospel of the Prince of Peace. www.christianpacifism.com (21.05.2010).

Тијана Тешимановић,

Православни богословски факултет
Универзитета у Београду
isihiana@yahoo.com

СУД У СТРАЗБУРУ И ВЕРСКА ПРАВА

THE EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS AND RELIGIOUS
RIGHTS

Резиме:

У овом раду аутор се бави ставом Европског суда за људска права према слободи вероисповести. У студији се нуди поглед на ову проблематику кроз јуриспруденцију Суда у Стразбуру и образлаже значај овога тела и његова улога у промовисању неутралности, плурализма и демократије. Усредсређивање на ове теме осветљава нам могуће путеве за проналажење решења за тензије и конфликте са којима се све чешће суочавају Цркве и верске заједнице.

Кључне речи: *људска права, религијска слобода, резолуција конфликта*

Други светски рат је био коначно окончан и било је потребно изнаћи методе и режиме да се тако горка историја не би више

поновила. Први корак био је усвајање Универзалне декларације о људским правима, децембра 1948. Наредне године, Лондонским уговором створен је Савет Европе. Људској патњи, глади и незнању морао се наћи крај, тако да су људска права, принципи демократије и владавина закона наведени као начела по којима ће се земље чланице руководити. Савет је основан у мају а већ септембра исте 1949. године видимо представнике ових земаља како расправљају о једном међународном уговору који ће коначно бити довољно делотворан у обезбеђивању поштовања људских права. Зашто кажемо „коначно“? Универзална декларација о људским правима написана је само годину дана раније, али она није имала снагу и обавезност која је била потребна како би се људска права заиста поштовала. Ипак, она ће послужити чланицама Савета да конструишу нешто што је представљало апсолутну новину у дотадашњем правном механизму. Овај документ први пут у историји омогућиће појединцу приступ међународном правосуђу и створиће тело којим ће бити омогућен међународни надзор над поштовањем људских права. Дакле, држава није више последња инстанца и не може се више немилосрдно опходити према својим грађанима. Сада постоји једно наднационално тело.

Колико је оваква одлука представљала битан помак у дотадашњем схватању права и места човека у том механизму, најбоље говоре речи француског посланика Филипа који је у расправи приликом доношења акта истакао:

„Чињеница је да сваки појединац који је жртва повреде има могућност да се обрати Суду. За мене је у томе суштина, то је оно што представља јемство слободе и дефиницију демократског духа.

То значи да кад се повреди нека од основних слобода, појединац, па био он најјаднији и најслабији, може да се обрати Суду, пред којим ће бити једнак с највећом од држава и најмоћнијом међу владама.“

Четвртог новембра 1950. године, можда баш симболично у Риму – граду по којем је читава једна правна традиција добила име – потписана је „Конвенција за заштиту људских права и основних слобода“, како је гласио њен пуни назив. Онога дана када су Конвенцију ратификовале првих десет држава потписница и када је званично ступила на снагу (3. септембра 1953), основан је и Европски суд за људска права. Оснивање Суда било је потребно како би се обезбедило поштовање обавеза из Конвенције, како би, дакле, постојао орган који ће одлучивати о томе колико су заправо ова права била доступна обичном човеку у пракси. Оно што је пре тачно шездесет година био уговор између неколико земаља Западне Европе, данас је осовина која је потпомогнута са четрнаест додатних протокола, потписана од стране четрдесет седам земаља чланица Савета Европе, а Суд је отворио своја врата за преко осамсто милиона грађана ове планете који сматрају да су им права, зајамчена овом Конвенцијом, угрожена од стране тих чланица.

Људска права и вера

Да бисмо схватили истинити значај људских права, потребно је да превазиђемо јаз између апстрактног човека како га виде све досадашње декларације и конкретног грађанина који живи у конкретним социјалним, културним и историјским контекстима. Оно што чини једно од незаобилазних обележја на основу којег може-

мо одредити профил сваке људске личности, јесте и његова припадност одређеној вероисповести. Мишљења и ставови тих вероисповести у великој мери одредиће мишљења и ставове самих њихових припадника. Управо због тога размотрићемо ставове три још увек најбројније религије.

Хришћанско виђење људских права осцилира између тврдњи да су људска права неутуђиво чедо хришћанског погледа на свет и човека и да се само у хришћанству налази њихово извориште, до ставова да су људска права идеологија које се треба клонити јер на место Бога ставља палог и грешног човека као јединог законодавца. Како усагласити ова два, толико опречна става? Да ли је хришћанство „за“ или „против“ људских права?

Сасвим сигурно је да је до ове недоумице дошло због довољног сазнања о историји и концепту људских права. Ниједна од ове две тврдње не може се прогласити истинитом. Због чега? Прва тврдња је само делимично тачна јер су људска права, онаква каква познајемо данас, производ невероватне комбинације великог броја различитих традиција, приступа и догађаја који су условили њихову формулацију. За присталицу гледишта које је изражено у другој премиси, можемо рећи да је његов угао гледања поприлично сужен и да, или не разуме смисао људских права или се плаши да хришћанство нема данас шта да пружи савременом човеку. Оно пак што бисмо овде желели да нагласимо јесте то да је овакав хришћанин, без сумње, велика претња опстанку хришћанства у овом друштву. Због чега? Управо због тога што је бег од одговорности за овај свет увек био стран етосу Цркве и аманету који јој је Христос оставио.

„Ви сте со земљи... Ви сте светлост свету...“ (Мт. 5, 13-15). Први хришћани нису се плашили средине у којој су живели. Љубав је код њих заиста сваку врсту страха изгонила напоље. Њихов сусрет са тадашњом римском империјом, њеном културом и обичајима, био је сусрет два равноправна учесника игре. Мањи-на против несразмерно бројније већине, а опет равноправни. Да су тадашњи хришћани помислили да је империја нешто што је исувише далеко од хришћанских идеала, нешто против чије силе се не може борити, данашњих хришћана засигурно не би ни било. Не, хришћани тих времена имали су чврсту веру у Бога и његово обећање („И, ево, ја сам са вама у све дане до свршетка вијека“, Мт. 28, 20), а изнад свега у срцима својим имали су љубав. Без слободе изражавања, слободе окупљања, (сетимо се само протеривања из синагога и градова и скривања по домовима сабраће), слободе вероисповести, бивајући непрестано дискриминисани по најразличитијим основама, те на крају губећи и оно основно право – право на живот, хришћани су преобразили дотадашњи свет...

С друге стране, уколико за неки народ можемо рећи да је у прошлости био изложен најсвирепијим могућим кршењима људских права, то је засигурно јеврејски народ. Сетимо се да је и сама Универзална декларација о људским правима из 1948. године написана непосредно након завршетка Другог светског рата, управо зато да се овакви злочини против људског достојанства и такво ниподаштавање вредности сваке људске јединке никад више у историји не понове.

Библија, као и каснија рабинска традиција, чине извор из кога Јевреји данас црпе своје схватање људских права. Ипак, мно-

ги познаваоци Торе тврде да се у њој не могу наћи идеална, природна права, већ да су сва она права која се јављају у Библији само условна и да она зависе од конкретне обавезе неког субјекта према носиоцу права, те су стога и исказива само као обавезе. Тако се право на живот изводи директно из забране убиства, право на слободу из забране отимања људи, као што се догодило у причи о Дини и Сихему, а право на приватну својину из забране крађе туђе имовине. Сви ови примери указују нам, такође, и на један непобитан аспект права човека, који је описан у свим библијским приповестима. Све оно што човек учини другом човеку процењује се и посматра кроз призму савеза народа Божијег са Јахвеом. Ниси могао згрешити брату своме, а да притом твоја непажња не пробуди гнев Божији (2 Мој. 22, 22-23).

Ипак, многе дужности човека, које су описане у Библији, немају подједнаку важност за све. Тора нуди два паралелна и међусобно независна система обавеза – један за синове Нојеве (човечанство уопште), а други за синове Савеза. Узајамне обавезе одређене су и условљене припадношћу једном од ова два система. Припадници Нојевог савеза су заправо сви припадници рода људског изузев Јевреја. Такође, што се тиче слободе вероисповести, јеврејски народ (имајући у виду чињеницу да сви потичу од једног оца Адама и да су сви други припадници Нојевог савеза) је врло толерантан. Питање религије народа који би Јевреји покорили није била преокупација Мојсијевог закона, јер се његова улога састојала у дефинисању, како би то данас рекли, цивилних и политичких права таквог народа, а религија би остајала приватна ствар сваког потлаченог. Све док се нејеврејин не би својевољно покорио Мој-

сијевом закону, од њега се ни на који начин није тражило да га се придржава.

Као трећа и последња религија која за свог родоначелника сматра праоца Аврама, ислам свакако дели део схватања и традиције две описане религије. За разлику од хришћанства и јудаизма, ислам је своје виђење права и дужности човека кодификовао, преточио у врло јасне дефиниције и сместио у нешто што данас зове-мо шеријатским правом. Као Божији закон, шеријатско право није подложно промени, а будући да је ислам свеобухватни систем живота, права која су њиме дефинисана обухватају сва подручја људског деловања. Сваки муслиман мора поштовати како права Алаха (Наџооџ ул Allah), која у ствари представљају ништа друго до дужности према Свевишњем у погледу богослужења и ритуала којих се треба придржавати, тако и права људи (Наџооџ ул Ebad) која, као и у јудаизму, нису ништа друго до дужности човека према оном „другом“.

Уколико шарија и ислам не могу неверницима и мањинским заједницама понудити ништа осим дискриминације, прогона или смрти, узалудно је онда свако усаглашавање ислама са људским правима. Међутим, само они који Кур`ану приступају са већ формираним предрасудама, тражећи у њему потврду својих убеђења, могу тако схватати његове прописе. Заговорници теорије да су ислам и шарија засновани само на насиљу и агресиви често тумаче место из Кур`ана где се каже: „Аллах и Његов Посланик не признају многобошце... Када прођу свети мјесеци, убијајте многобошце гдје год их нађете, заробљавајте их, опседајте и на сваком пролазу дочекујте!“ (Кур`ан, 9:3-5). Да се горе наведени стихови

не могу узети за једине референтне говоре нам и други одељци Кур`ана који оличавају потпуну слободу религије – „У вјери нема присиљавања...“ (Кур`ан, 2:256), или сура 109 која цела носи назив „неверници“, а завршава се ускликом: „вама – ваша вјера, а мени – моја!“.

Дакле, изучавајући шариу и Кур`ан, откривамо да постоји веома широк спектар могућих тумачења. Међутим, ова плуралност у приступима има и своје границе, а историјске чињенице прошлог века су нам то јасно показале. Муслиманске земље као што су Саудијска Арабија, Иран и Судан одбиле су ратификацију Универзалне декларације о људским правима из 1948. тврдећи да се у њој не поштују културни и религијски контексти незападних земаља. Године 1981. ирански представник у УН Said Rajaie-Khorassani изјавио је да Универзална декларација оличава „секуларно схватање јудеохришћанске традиције, које не може бити прихваћено међу муслиманима, без узимања у обзир исламског права“. Исте године, као пандан Декларацији из 1948. године, написана је Универзална исламска декларација о људским правима, а 1990. и Каирска декларација о људским правима у исламу. У оба документа наглашава се уверење да је Алах једини давалац закона, а исламска шариа једини извор права. Секуларизација, стога, представља велики изазов за ислам. Ума (дословно: колектив, заједница) има предност над појединцем и оставља мало места индивидуалним правима човека, за разлику од свих савремених докумената који се баве овом тематиком.

С тим у вези, многе пресуде Европског суда за људска права, о којима ћемо говорити, директно проистичу из оваквог разумева-

ња људских права и супротстављености исламских вредности и вредности савременог друштва.

Слобода мисли, савести и вероисповести – члан 9 Европске конвенције о људским правима

Свако има право на слободу мисли, савести и вероисповести; ово право укључује слободу промене вере или уверења и слободу човека да, било сам, или у заједници са другима, јавно или приватно, исповеда веру или уверење молитвом, проповеди, обичајима и обредом.

Слобода исповедања вере или убеђења може бити подвргнута само оним ограничењима која су прописана законом и неопходна у демократском друштву у интересу јавне безбедности, ради заштите јавног реда, здравља или морала, или ради заштите права и слобода других.

Када уочимо овакву формулацију онога што чини срж члана 9 Европске конвенције о људским правима, на први поглед изгледаће нам нејасно зашто би се тако нешто уопште нашло у једном међународном правном документу и како се уопште замишља заштита нечег што је само по себи обезбеђено. Заиста, човек је слободно биће и за слободу се, као такву, може рећи да је она дар по којем се људска бића разликују од свих других бића на земљи. Оно о чему ћу мислити или што ћу сматрати исправним и, као врхунац тога, оно у „шта“ то јест у „Кога“ ћу веровати, моје је право које ми ниједна држава или институција не може гарантовати, већ је то нешто што поседујем од свога рођења.

Међутим, иако су све ове поставке истините, ова слобода нажалост није увек била поштована у друштву. Па и сама чињеница да се нашла у једном таквом међународном документу, говори нам о бризи човечанства да се ова слобода заштити на сваки могући начин.

За многе хришћане може бити охрабрујућа и чињеница да је велики број оних који су састављали Конвенцију, па и члан 9, хришћанског порекла, а њихова одговорност и свест о значају документа који формулишу небројено много пута су понављани на заједничким седницама. Тако је интересантна примедба г. Кокса, представника Велике Британије, који је на једном од заседања на којима се расправљало о тортури, изјавио да је овакво понашање „грех против Светога Духа, за који не постоји опроштај“. У сличном маниру је и представник Ирске, г. Еверет, завршио своје излагање речима „нека нас Бог упућује у нашем раду и просуђивањима“.

Слобода вероисповести се данас сматра једним од темеља демократског друштва и нечим од чега зависи плурализам „који је тешком муком извојеван после низа столећа“. Када је у питању оно што називамо „вероисповешћу“, Суд нажалост још увек није дефинисао опсег овог појма. Због чега? Данашње друштво се суочава са тако великим бројем групација оних који себе називају верским заједницама, а због духа плурализма и толеранције Европски суд за људска права, као и друге међународне институције, једноставно не желе нити данас могу да одреде обим појма „вероисповест“. Шта све треба да садржи једна идеологија да би се могла назвати религијом? Оног момента када смо се удаљили од

сржи тзв. традиционалних религија, изгубљена је способност да дефинишемо оно што би чинило суштину неког уверења да би на међународном нивоу могло бити признато као нова вероисповест. Ову околност, наравно, данас користе најразличитије врсте удружења те се број признатих вероисповести повећава из дана у дан. Управо ова чињеница представља нешто због чега се може упутити најоснованија критика и најоштрија замерка Суду у Стразбуру.

Оно што се данас нуди на, назовимо га, „религијском тржишту“, јесте потпуни релативитет истине и управо је то разлог због којег је немогуће дефинисати појам вероисповест. Наравно, нека најопштија одредница мора постојати, те тако Суд захтева да таква уверења морају поседовати „известан ниво свести, озбиљности, кохезије и важности“.

У духу баш таквог плурализма, наглашава се да је слобода мисли, савести и вероисповести, која је загарантована овим чланом, „један од највиталнијих елемената који творе живот верника и њихово поимање живота, али је то исто тако и драгоцену средство за атеисте, агностике, скептике и оне који једноставно не хају за веру“ (Kokkinakis v. Greece, ст. 31). Тако су на адресу Суда стизале најразличитије жалбе оних који су тврдили да су њихова верска права повређена или да се пак њихово уверење у државама из којих потичу не признаје као вероисповест. Занимљив је и случај из 1981. године, господина који није желео бити сахрањен на гробљу на којем постоји много гробова са хришћанским симболима и натписима, те је сматрао да се непоштовањем ове његове жеље крше његова верска права. Ово само говори до којих се граница банализовања може користити нешто што је заиста са великом

муком извојевано. Данас се под делокругом заштите члана 9 налазе вере као што су друидска, сајентолошка, Мунова секта, Јеховини сведоци, Центар божанске светлости (Zentrum Divine Light), али и уверења као што су атеизам, пацифизам, комунизам, веганизам...

Дакле, питање које је отворено гласи: Где се налазе границе ове слободе? Тако је Француска, земља за коју често кажемо да је колевка секуларистичких идеја, данас суочена са проблемом великог броја секти које угрожавају развитак једног здравог друштва и представљају велику опасност за младе генерације. У вези са тим, 1998. донешен је и тзв. *Nastase Report* у којем се предлажу неки потези помоћу којих би држава могла да изађе из ове, пре свега, духовне кризе. Дакле, она слобода која је била незаобилазан мотив и циљ можда највеће револуције у историји човечанства, враћа се као својеврстан бумеранг модерном друштву.

Судска пракса

Свако помињање и позивање на права зајамчена Конвенцијом непотпуно је без познавања праксе Суда и без позивања на њу. Стога, уколико желимо схватити какав је конкретан однос Суда у Стразбуру према верским правима загарантованим Конвенцијом и уколико желимо претпоставити какав може бити одговор Суда на неке представке које су му упућене, морамо анализирати досадашњу судску праксу. У циљу овога, расправљаћемо о пресудама које можемо класификовати у засебне области.

Слобода промене вере или убеђења

За слободу промене вере или убеђења рекли бисмо да је ствар личне слободе сваког појединца и нешто што се дешава свакодневно милионима људи широм наше планете. Једна реч, слика, мисао или сусрет било је многим довољан разлог да у тренутку схвате да су немоћни да објасне тајну живота и да су немоћни да наставе даље без помоћи и без упућивања прозби „неком вишем бићу и силама“. Многи антрополози ће вам рећи да је човек биће које је од самог свог постанка тежило заједници са Божанством, те је тако сваки *homo sapiens* у исто време био и *homo adorans*. Данас, иако многи покушавају замаглити овај аспект човекове личности, неретки су примери атеиста, агностика, скептика, који би у тим необјашњивим моментима схватили сву погрешност дотадашњег живота и прилазили Богу.

Ипак, овакви примери не муче Суд. Једино што се код овог личног аспекта промене вере или убеђења наглашава јесте да том приликом не сме постојати никаква врста државне индоктринације. Проблеми којима се Суд бави су ситуације у којима промена вере или убеђења није последица личне самоспознаје, а друго питање које се све чешће намеће Суду јесте каква је то вера (и да ли се уопште може назвати вером?!) којој појединац приступа.

Дакле, најкарактеристичније питање које се поставља у вези са гаранцијама ове слободе јесте питање *прозелитизма*. Овај појам потиче још из јудејског времена и прозелитом би се називао обраћеник у јудаизам. За многе религије овај термин данас углавном има негативну конотацију. Суд у Стразбуру прозелитизам може

сврстати како у већ поменути слободу промене вере, тако и у слободу манифестовања верског убеђења и слободу изражавања. Најкарактеристичнија пресуда Суда о питању прозелитизма јесте случај г. Кокинакиса, Јеховиног сведока, који је због покушаја да комшиницу приволи својој верској заједници био осуђен на казну затвора, иако би можда у неким другим околностима исход његове мисије био потпуно другачији. Због чега ово кажемо? Држава против које је покренут поступак била је Грчка, а у овој држави прозелитизам се третира као кривично дело. После дугог испитивања Суд је донео одлуку да се г. Кокинакису ускрате права која му гарантује чл. 9 ЕКЉП, јер овакво мешање државе није било „неопходно у демократском друштву“ и напоменуо је да је приликом одлучивања државе о овим питањима потребно разликовати дозвољени прозелитизам од недозвољеног. Недозвољени прозелитизам „...може попримити облик активности у којима се нуде материјалне и друштвене бенефиције како би се придобили нови припадници Цркве или како би се извршио недоличан притисак на људе у невољи или у тешкоћама; то чак може подразумевати и примену насиља или испирање мозга; уопштеније гледано, то је нешто што је неспојиво с поштовањем мисли, савести и вероисповести других“. Али, овде то није био случај те стога „оспорена мера није била сразмерна легитимном циљу којем се тежило...“.

Оно што би се могло навести као недостатак оваквог приступа јесте чињеница да данас није тако лако утврдити шта се крије иза прозелитизма савремених верских покрета, који су заправо интереси оваквих покрета и то и јесте опасност коју собом носи плурализам савременог друштва. Управо због тога многи данас

забрану прозелитизма виде као заштиту права и слобода других на мирно уживање слободе вероисповести коју су дотада поседовали.

Међутим, дефинитивно укидање слободе промене вере или убеђења за хришћане би значило препреку за испуњење последње Христове заповести дате ученицима – „Идите, дакле и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа“ (Мт. 28, 19).

Слобода манифестовања вере или убеђења

„Вјера, ако нема дјела, мртва је сама по себи“, говорио је ап. Јаков (Јак. 2,17). На сличан начин, састављачи Конвенције сматрали су слободу мисли, савести и вероисповести непотпуном уколико је човек онемогућен да поступа у складу са својим мислима, савешћу и вером, „јавно или приватно, сам или у заједници са другима“.

Први проблем који се јавља у вези са овом слободом јесте чињеница да је данас врло тешко одлучити да ли неки чин заиста представља испољавање вере или уверења које појединац поседује, односно да ли је такво испољавање нужно повезано са вером дотичног. Да ли је све што је мотивисано или инспирисано вером или уверењем заиста и њихово испољавање које треба бити штићено од стране државе? Н. Ђурђевић сматра да испољавање мора подразумевати „...перцепцију припадника одређене вере да је реч о следу активности који је на неки начин прописан или се захтева... Мора се направити јасна дистинкција између активности која је од централног значаја за изражавање вере или уверења и оне актив-

ности која је само инспирисана или је чак подстакнута вером или уверењем“ (Ђурђевић, 2009:184).

Тако се у предмету *Arrowsmith v. the United Kingdom*, Суд суочио са случајем једне пацифисткиње која је због дељења летака војницима, у којима је позивала на ненасилни пут за решавање политичких питања, била кривично гоњена. Уколико пацифизам као уверење спада у делокруг чл. 9, како можемо оправдати овакав поступак владе? Међутим, Суд је донео одлуку да је мешање државе у овом случају било неопходно у демократском друштву јер се на овим лецима нису налазила лична уверења подносиоце представке, већ критика владине политике, те се њен чин не може сврстати у испољавање уверења које штити овај члан.

Да сваки чин мотивисан вером неће бити оправдан пред Судом, говоре и бројне пресуде које су доношене на штету верника који су, јасно осећајући неетичност абортуса и пропагирајући право на живот сваког човека од момента зачећа, покушавали да на разне начине пробуде савест својих суграђана. Тако је познат случај човека који је у непосредној близини клинике на којој су вршени абортуси сусретао жене покушавајући да их убеди да одустану од тог чина, делећи им летке са сликама Христа и говорећи да је абортус „убиство детета“. И поред тога што је подносилац представке наглашавао да не жели да их на нешто приморава и да само покушава да их заустави у нечему што сматра „злочином против човечанства“, а на шта има право и као на део његове слободе изражавања, Суд је одлучио да његова представка не може бити прихватљива, јер одредба из чл. 9 „на првом месту штити сферу приватних, личних уверења, али не и сваки акт који је у јав-

ној сфери диктиран од стране таквих уверења“ и да је забрана приласка клиници дотичном била „мера прописана законом и сматрана обавезном у демократском друштву у циљу заштите права других“ (Van den Dungen v. the Netherlands).

Када се поведе питање о томе да ли држава има право да примора своје грађане на нешто што би се, на први поглед, косило са њиховим верским гледиштима, користиће нам два случаја – *Efstatiou v. Greece* и *Valsamis v. Greece* – која су скоро идентична. Реч је о два ученика, припадника заједнице Јеховиних сведока који су из верских разлога одбили да учествују у школској паради која се одржавала у склопу националног фестивала, организованог у знак сећања на окончање рата између Грчке и фашистичке Италије 1940. године. Ученици су се овоме противили јер им њихова савест не дозвољава да учествују у грађанској прослави у којој се присутни сећају рата и у којој су војни и црквени ауторитети узели учешћа. Ипак, двојици ученика је одбијен захтев да не учествују у паради, а њихово непојављивање кажњено је једним даном суспензије из школе. Суд је донео одлуку да овде „не наслућује ништа, било у сврси параде било у њеном уређењу, што би могло увредити пацифистичка гледишта подносиоца представки“.

Приморавања грађана да ураде нешто што није у складу са њиховим верским уверењима, приликом чега држава од грађана тражи откривање њихових верских убеђења као предуслов који мора бити испуњен како би ступили на одређену функцију, такође представља кршење права загарантованих чланом 9. У случају *Buscarini and others v. San Marino*, од владиних представника се тражило да изврше заклетву над Јеванђељем или, у супротном

случају, морају одустати од својих места у парламенту. Подноси-тељи представке су то и учинили а Суд је нашао да су њихова пра-ва овим чином угрожена и да слобода из чл. 9 обухвата и право да *inter alia* „имамо или немамо верска уверења и да обављамо и не обављамо верске обреде“.

Оно што би са позиција канонског права било много интере-сантније јесу случајеви када се верски службеник из неког разлога не слаже са одлукама своје верске заједнице те проблем који настаје, из немогућности да га на другачији начин реши, доспе и до Суда у Стразбуру. Тако, на пример, г. Карлсон, свештеник тадаш-ње шведске државне Цркве, одбио је да врши своју даљу службу због сумњи у способност да је врши адекватно уколико она буде подразумевала и сарадњу са женским свештенством. Тадашња Европска комисија је у свом исказу јасно ставила до знања да сло-бода вере не значи и право клирика да се, у оквиру Цркве којој припада или у коју аплицира за постављење на службу, држи засе-бних верских концепција и још једном је нагласила да је његова слобода да напусти своју службу последња гаранција права на верску слободу, уколико се захтеви посла нађу у сукобу са вер-ским убеђењима (*Karlsson v. Sweden*). Сличан проблем настао је и у Великој Британији, када се свештеник Англиканске Цркве жалио на промене у црквеном закону који је сада дозвољавао и рукопола-гање жена рекавши да то представља и кршење његове верске сло-боде, јер се од њега тражи да ове новине прихвати уколико жели да остане у Цркви чији се идентитет променио без његове саглас-ности. Комисија је усвојила одлуку верске заједнице у начелу, јер је овом променом омогућено пропагирање родне равноправности

полова и на тај начин заштите права других (Williamson v. the United Kingdom).

Шта нам говоре ове пресуде? Свака Црква и верска заједница може да оформи своју доктрину и правила која чак и не морају подразумевати слободу мисли, савести и вероисповести, све док су њени чланови слободни да је напусте у случају несагласности са поменутом доктрином. То омогућава Цркви да установи своја правила и постоји без опасности да буде уништена од стране индивидуалних слобода својих чланова. Кључ је у следећем: само је држава обавезна да поштује Конвенцију, не и верска заједница. Онај ко се противи одлукама те заједнице (јеретик у црквеној терминологији), има слободу да је напусти. Дакле, видимо да се аутономија Цркава и верских заједница, бар на овим примерима, поштује.

Слобода манифестовања вере у образовним институцијама

Суд је до сада имао прилике да се суочи са неколико случајева у којима је основни проблем било питање слободе манифестовања вере у едукативној средини, како од стране наставника, тако и од стране ученика и професора.

Године 2001. проглашена је неприхватљивом представка наставнице која је, прешавши из католицизма у ислам, почела носити традиционалне муслиманске мараме у току предавања у оквиру државне основне школе. Суд је у овом случају одлучио да су швајцарске власти на разуман начин примениле своје 'поље

слободне процене', када су изрекле да је забрана ношења мараме неопходна мера ради заштите јавног реда, безбедности и права и слобода других. Међутим, оваква пресуда Суда наишла је на неодобравање од стране многих из неколико разлога. На првом месту, „верски мир“ у школи није трпео никакве озбиљне претње, с обзиром да је подносиатељка представке носила исламски foulard скоро пет година пре него што јој је генерални директор основне школе женевског кантона, забранио да то надаље чини. За тих пет година ношење вела нико није довео у питање, ни ученици ни њихови родитељи. Друго, спорна је поставка да би принцип лаицитета или неутралности требало да захтева (у земљи као што је Швајцарска која већ ужива верски мир) да верски симболи наставника не смеју бити видљиви на његовој одећи, уместо да се дозвољава ученицима да у својој школи могу увидети да верски плурализам *de facto* постоји у швајцарском друштву. Све док наставници поштују верска уверења ученика и не практикују ни једну врсту прозелитизма над њима, овакво сведочанство верског плурализма биће у већем сагласју са концептом неутралне позиције државе и много поучније за ђаке, него стварно одсуство религије међу било којим делом школског колектива.

Када је реч о забрани ученику да изражава своја верска уверења, издвојићемо случај Лејле Шахин којој је због ношења исламске мараме, био забрањен приступ предавањима и испитима из појединих предмета. С обзиром да је подносиатељка представке својим радњама показала намеру да настави да носи мараму на предавањима и консултацијама, против ње је покренут дисциплински поступак и она је суспендована са Универзитета у трајању од једног семестра. Коначно, како судови у Турској нису били

вољни да стану у њену одбрану, Лејла је прекинула своје студије у Турској и уписала се на Бечки универзитет где је наставила своје универзитетско образовање. Суд је навео да је овде постојало мешање у право подносиоцеке представке на слободу мисли, савести и вероисповести, али да је то мешање било неопходно у демократском друштву, ради очувања јавног реда, права и слобода других, као и начела секуларизма.

Такође, скренута је пажња и на то да ношење мараме штети равноправности полова те се посматра као нешто што нужно симболизује покорност жена у односу на мушкарце, те ће оваква пресуда допринети једнакости и сузбити дискриминацију слабијег пола.

Каролин Еванс (Carolyn Evans), у свом раду у којем расправља о односу који Суд има према исламским марама, примећује да се и у случају наставнице (Dahlab v. Turkey) и у случају Лејле из самих пресуда може закључити да је овде реч о два стереотипа која су присутна у свим ставовима Суда. Први стереотип је *стереотип жртве*, па се подносиоца посматра као неко ко је жртва вере која не поштује родну равноправност, неко ко потребује заштиту од увредљивих и нападних опхођења мушких сродника, те је жена овде пасивна и немоћна да помогне себи у атмосфери културе која пропагира мушку доминацију. Тако се одбијањем права да носе мараме, држава представља као заштитник ових жена, а притом никада не гарантује стварна права на личну безбедност и самосталност, тамо где су оне заиста угрожене. Други стереотип јесте *стереотип агресора*. Жена муслиманка је заправо фундаменталиста која намеће вредности којима се угрожавају права и сло-

боде других, па је чак и наставница која никад у току предавања није ни поменула реч „ислам“ опасни прозелит који мора бити удаљен из школе. О конфликту између ова два виђења нико и не помишља. Заиста, шта спаја жену којој је потребна заштита од жене, од које други потребују заштиту? Ове две жене су се обраћањем Суду надале да њихова права могу бити одбрањена будући да није било знака да су оне било коме наудиле (Evans, 2006).

Крајем прошле године, Суд је донео пресуду која је уздрмала цео католички свет, а посебно становнике Италије. Реч је о пресуди којом се забрањује присуство распећа у школама широм ове земље. Наиме, Soile Lautsi, финска држављанка, која живи и ради у Италији, жалила се Суду у Стразбуру да је њено право на образовање њене деце у складу са њеним верским уверењима угрожено чињеницом да су распећа истакнута у свакој учионици у којој њена деца похађају наставу у једној школи на северу Италије. У пресуди Суда истакнуто је да „присуство распећа може лако бити протумачено од стране ђака свих узраста као верски симбол и осећаће да су одгајани у школској средини која је обележена одређеном вероисповешћу. Оно што може бити охрабрујуће за неке религиозне ученике, може такође бити емоционално узнемирујуће за ученике других вероисповести или за оне који не исповедају ниједну религију; Суд, стога, не може увидети како излагање једног верског симбола, кога је разумно повезати са католичанством (већинском вером у Италији), у учионицама државних школа може служити едукативном плурализму који је суштински битан за очување ‘демократског друштва’, у оним оквирима у којима га тумачи Конвенција“.

Ватикан, али и многи званичници из Италије и света, огорчени су због овакве пресуде и истакли су да распеће није само верски симбол већ кључни знак поштовања религиозних вредности у италијанској историји и култури и да представља симбол јединства и добродошлице целом човечанству.

Позитивна и негативна обавеза државе

Већ смо напоменули да је држава та која мора поштовати Конвенцију и примењивати њена начела у свом националном законодавству. Однос који држава треба да гаји према верским заједницама које се налазе на њеном подручју исказан је, у правној науци, терминима позитивна и негативна обавеза државе. *Позитивна обавеза државе* тиче се дужности сваке земље чланице у погледу обезбеђивања гарантованих права зајамчених Конвенцијом, те тако она не представља само захтев да се државе уздрже од мешања у заштићена права, већ и дужност предузимања активних корака који су потребни да би се осигурало ефективно коришћење зајамчених права и слобода (Ђурђевић, 2009:148). *Негативна обавеза државе* јесте уздржавање државе од било које врсте мешања у заштићену слободу мисли, савести и вероисповести, осим уколико је то неопходно у „интересу јавне безбедности, ради заштите јавног реда, здравља или морала, или ради заштите права и слобода других“.

Ипак, оно што изазива највећу пажњу јавности и што представља највећу муку за оне који треба да донесу овакве одлуке јесу случајеви када држава, не поштујући своју обавезу неутралности и непристрасности, 1) одбије да региструје једну верску заједницу

или да јој призна статус једнак већинској; 2) умеша се у унутрашња организациона или персонална питања верске заједнице.

1) За овај први вид мешања можемо рећи да представља кршење не само права и слобода обезбеђених чланом 9, већ исто тако и кршење права на слободу удруживања (чл. 11), као и забрану дискриминације међу верским заједницама (чл. 14). У већини европских земаља (изузев Француске) верске заједнице се данас морају регистровати. Држава на тај начин одлучује о легалном постојању верских заједница на својој територији, иако ни једног момента она не би смела бити та која ће процењивати легитимност уверења која те заједнице прокламују. Оваква, у исто време, суздржаност од процењивања садржаја вере одређене религије а с друге стране захтев за њеним признавањем и давањем легитимног правног статуса, оличава сву комплексност и контраверзност црквено-државног права. Да бисмо боље схватили због чега је регистрација одређеним верским заједницама толико примарна, морамо знати да регистрацијом верске заједнице добијају правни легалитет који собом носи широк опсег повластица: изузеће од опорезивања, признање хуманитарног статуса, могућност стицања имовине, као и приступа Суду. Стога је регистрација чешће политичко питање и ствар политичког компромиса између државе и верског удружења, него што је то признање његовог верског идентитета.

У ову групу спадају случајеви као што су Митрополијска црква Бесарабије и други против Молдавије, Московски огранак армије спаса против Русије, Светомихаиловска парохија против Украјине, Верска заједница Јеховиних сведока и други против

Аустрије, као и најновија пресуда која се бави представкама Сајентолошке цркве против Русије.

Спор између Митрополијске цркве Бесарабије и Молдавије трајао је тачно десет година, јер је молдавска влада упорно одбијала да је региструје као верску заједницу, посматрајући је као расколничку фракцију унутар Митрополијске Цркве Молдавије која је била призната као засебна епархија у оквиру Московске патријаршије. Наиме, 14. септембра 1992. подносиоци представке, иначе физичка лица, отцепили су се од Митрополијске Цркве Молдавије, удружили се и основали Митрополијску цркву Бесарабије као локалну независну цркву, а већ децембра 1992. припојени су Патријаршији у Букурешту, те је тако настао спор између Митрополијске Цркве Молдавије у оквиру Руске Православне Цркве и Митрополијске цркве Бесарабије у оквиру Румунске Православне Цркве. Митрополијска црква Бесарабије је, након коначне одлуке Владе да је неће признати као Цркву све док се не пронађе црквено решење за овај сукоб, поднела представку Европском суду за људска права. Иако је у спору пред Судом Влада тврдила да између ове две митрополијске цркве нема никакве религијске разлике и да је њено одбијање било легитимно из разлога националне безбедности, будући да се Митрополијска црква Бесарабије бавила и политичким активностима које су имале за циљ поновно уједињење Молдавије и Румуније, Суд је донео одлуку да се одбијање признања не може сматрати легитимним и неопходним у демократском друштву те је тако дошло до кршења чл. 9. У коначној одлуци стоји да „у посматраном случају Суд сматра да Влада заузимањем става да [Митрополијска црква Бесарабије] није нова верска заједница и условљавањем њеног признавања одлуком вла-

сти Цркве која јесте била призната – Митрополијске Цркве Молдавије, није поштовала своју обавезу неутралности и непристрасности“. Што се тиче оптужбе да се ова група бави политичким активностима „Суд понавља да се не може искључити могућност да иза програма неке организације стоје циљеви другачији од прокламованих... али будући да нема доказа, Суд не може да закључи да је Митрополијска црква Бесарабије повезана са политичким активностима поменутих организација...“ (Metropolitan Church of Bessarabia and others v. Moldova).

Једна од најновијих пресуда Европског суда за људска права бавила се тужбом Сајентолошке цркве против државе Русије. Реч је у ствари о две представке Сајентолошке цркве из града Сургут и Сајентолошке цркве из Низнекамска, која су поднеле представку због одбијања да их држава региструје као верску организацију. Као разлог одбијања била је наведена чињеница да они не могу бити регистровани као верска заједница, јер по члану 8 руског Закона о верама морају постојати на територији Русије најмање 15 година. При испитивању свих околности овог случаја, Суд је утврдио да је Русија још 1999. одбила да региструје ову заједницу као невладину организацију, на основу тога што активности ове организације нису „верске по природи“. У одлуци Суда јасно се наглашава да је „питање да ли сајентологија може бити описана као вера или не, предмет контраверзности међу државама чланицама. Јасно је да није задатак Суда да одлучи *in abstracto* да ли скуп веровања и са њима повезаних обичаја може бити назван вером која је заштићена чланом 9 Конвенције. У одсутности било које врсте европског консензуса о верској природи сајентолошких учења и будући пажљиви према субсидијарној природи њихове

улоге, Суд сматра да се у овим питањима треба држати одлука домаћих ауторитета (руске власти су ипак 2002. године, потврдиле верску природу ових група) када се одлучује о томе да ли је чл. 9 применљив на овај случај“.

2) Мешање у унутрашње спорове међу припадницима неке верске заједнице су случајеви који такође говоре о испреплетаности члана 9 са чланом 11. Осигурање аутономије верских заједница поставља се као главни циљ при решавању оваквих случајева, осим када је мешање оправдано са становишта горе поменутих државних интереса или када околности случаја покажу да је реч о кршењу домаћег закона те државе чланице.

Када је реч о међусобним споровима између заједница, Суд се често суочавао са скоро идентичним представкама, где је држава у више наврата кршила своју обавезу да остане неутрална. Представка *Hasan and Chaush v. Bulgaria*, говори о спору између две различите фракције у оквиру муслиманске заједнице и интервенцији власти при избору и постављању једног муслиманског лидера. Без било које јасне основе за своју одлуку, бугарска влада је подржала једног од ривалских верских лидера, а подносиоци представке су присилно избачени из службених просторија. Нажалост, овим није решен сукоб између две фракције. Суд је подсетио да „право верника на слободу вероисповести обухвата и очекивање да ће заједници бити дозвољен миран рад без самовољног мешања државе“ и да је „самосталан живот верских заједница неопходан елемент плурализма у демократском друштву и стога кључно питање заштите која се пружа чланом 9“.

Повезаност члана 9 са сродним члановима Европске конвенције о људским правима

Већ смо напомињали да многе пресуде Суда садрже у својим одлукама које се тичу верских права наводе да је прекршен не само чл. 9 већ и још неки чланови Конвенције. Стога ћемо у наредним поглављима разматрати корелацију члана 9 и других чланова Конвенције, како бисмо увидели да верска права чине заправо један изузетно сложени феномен, управо зато што вера сама по себи обухвата цело човеково биће и утиче на разне аспекте његовог деловања.

Члан 10 – слобода изражавања

Као и слобода мисли, савести и вероисповести, слободу изражавања држава може ограничити уколико за то постоји легитимна потреба. Шта би требало да учини појединац или група, како би им неко ускратио слободу изражавања? Деведесетих година Суд је донео пресуду у два врло значајна случаја у којима је дефинитивно одредио услове због којих држава може легитимно ускратити неке ову слободу (*Otto-Preminger-Institut v. Austria* и *Wingrove v. United Kingdom*). Заштита верских осећања других у овим случајевима је била оправдан разлог за ускраћивање. Ипак, слобода изражавања обухвата и изношење информација или идеја које вређају, шокирају или узнемирују јер све ово обухватају захтеви плурализма, толеранције и слободоумља. Кажњиво је само оно што представља злонамерно кршење духа толеранције.

Чл. 11 – слобода удруживања

Већ смо говорили о томе колико постоји тесна повезаност између чланова 9 и 11. Сви примери које смо наводили (који су се тicali права на регистрацију, слободно организовање, заштиту од мешања у унутрашње послове неке верске заједнице) у својој пресуди су, поред одлуке да је прекршена слобода вероисповести, имали напомену да је заједно са њом прекршено и право на слободу удруживања.

Ово право представља један од основа модерне демократије. По њему, оснивање удружења и чланство у њима морају бити слободни од било какве врсте наметања. Нико се не може приморати директно или индиректно, од државе или неког другог субјекта, да припада одређеном удружењу.

Шта све ово значи у контексту права верских заједница? Сваки верник који припада одређеној верској заједници сматраће да његова слобода вероисповести не може бити потпуна уколико не обухвата право да се он, у заједници са другима, окупља и удружује ради заједничких делања која су од општег интереса за ту појединачну верску заједницу. У раној Цркви имали су обичај да кажу: *unus christianus, nullus christianus*. Један хришћанин није могао никада представљати Цркву. И сам Христос нам говори: „Где су двојица или тројица сабрани у име моје, онде сам и ја међу њима“ (Мт. 18, 20).

Стога, у контексту верских права ова слобода обухвата очекивање да ће таквој заједници бити допуштено да мирно функционише, без произвољне интервенције државе. Под интервенцијом

или мешањем државе подразумева се фаворизовање једног лидера или групе у некој подвојеној верској заједници или настојање да се отцепљена заједница или неки њен део примора да буду стављене под јединствено руководство противно својој вољи.

Уколико би држава пожелела да се умеша у унутрашњи живот неке верске заједнице, она би тим чином нарушила и једну и другу слободу. Из тог разлога не можемо рећи да су Цркве и верске заједнице угрожене оваквим приступом Суда у Стразбуру. Молитва са другима ипак представља за сваку здраву верску заједницу најнеопходнији елемент постојања, а ово право је по одлукама Суда стопроцентно загарантовано.

Чл. 14 – забрана дискриминације

Колико год ми одбијали да то прихватимо, Европа се више не може назвати само хришћанском. Она се данас суочава са све већом верском разноликошћу. Мигранти, избеглице, азиланти који долазе из различитих верских и културних амбијената у потрази за бољим животом, налазе уточиште у економски развијеним државама мењајући дотадашњу религијску слику Европе. Ту је, наравно, и незаобилазан процват нових религијских покрета чији садржај и циљ није увек до краја разјашњен. Шта се дешава када ти појединци и верске заједнице почну потраживати своја верска права? Како у таквим околностима деловати у складу са недискриминаторним принципима? Велико питање је да ли је то уопште могуће.

Примери са којима се Суд по овим питањима суочавао су безбројни. Практично, сваки подносилац који се жалио да су му прекршена верска права, истовремено се жалио (или се могао жалити) да се држава неправедно опходила према њему, што није чинила када су биле у питању неке друге верске заједнице и њени чланови. Тензија између верских слобода и недискриминаторних принципа све је већа. Да ли ће патријархалне вере бити приморане да међу своје клирике приме и жене или ће, уколико то одбију да учине, изгубити пореске олакшице које им држава нуди? Да ли ће верске школе које имају новчану подршку државе сутра морати да приме сваког, без обзира на његова верска уверења, пол или сексуалну оријентацију? Данас нам се ово чини исувише далеко од нашег времена, али слика модерног друштва и онога што се у њему сматра моралним мења се из дана у дан. Пре свега треба знати да ни модел апсолутне једнакости свих верских заједница није могућ нити разуман, као што није могућа ни апсолутна аутономија верских заједница. Развијање бољег разумевања конфликта између верске слободе и забране дискриминације врло је важан изазов за савремена демократска друштва.

Закључак

Модерно друштво данас почива на принципу плурализма. Плурализам значи многобројност идеја, приступа, ставова, концепција, идеологија, па и – вероисповести. Колико год хришћани одбијали да прихвате ту чињеницу, Европа није више хришћански хомогена и друштво се данас више не заснива на хришћанском идентитету. Какву, дакле, могућност може имати православље у модерном свету? Да ли за православље уопште има места у том

вртлогу идеја и мишљења или се треба затворити у себе, побећи од света што у *злу лежи* и мирно чекати поновни долазак Христов?

Једино решење за опстанак јесте управо прихватање света баш онаквог какав данас јесте. Први корак мора бити ослобођење од предрасуда и заблуда које нас окружују, јер само тако можемо спознати истину. Ниједан период историје није представљао савршенство за хришћане. Да се то заиста догодило, би био то необориви доказ да је Царство Божије већ било део историје а не есхатона, што по учењу Цркве не може бити. „Свако време носи своје бреме“ каже мудра, српска изрека. Уколико заиста схватимо да је свако време носило одређене потешкоће за Цркву, шта се онда променило у односу на данашње стање и како то да хришћани у време искушења нису одустајали од благовести Јеванђеља? Разлика између претходних периода и савременог друштва заиста постоји, али опасност не прети толико од друштва колико од хришћана који у њему живе. Православни хришћани данас заборављају на своју одговорност у свету у којем живе, јер заборављају на Христову заповест која је актуелна и биће актуелна све док нам Господ поново не дође у слави својој – „И бићете ми свјedoци у Јерусалиму и по свој Јудеји и Самарији и све до краја земље“ (ДАП 1, 8). Хришћани данас у великом броју случајева чине оно што је за Цркву и спасење народа Божијег најпогубније – свет препуштају „свету“. За такво поступање не постоји оправдање. Свети оци Цркве, које тако често помињемо и чијој се мудрости неизмерно дивимо, имали су ту чудесну моћ да непроменљиве истине вере преточе у савремени језик и повежу их са искуствима која су била блиска човеку тога времена. Зашто то и данас не чинимо? Да ли у нама влада страх од тога да истина Цркве не

може преобразити свет? Уколико тако посматрамо ствари, то је очигледан доказ да у нама више нема вере у Господа, нити вере у Његову промисао о свету. Од Бога смо се онда удаљили ми а не свет, јер свет као такав никада и није био близак Богу.

Уколико, пак, отворимо наша срца и покушамо изнаћи могућности и одговарајућа поља на којима можемо деловати, тада ћемо схватити да људска права, као један од појмова који чини основицу модерног плуралистичког друштва, и нису, сама по себи, негативна ствар. Људска права чине својеврсну врсту универзалне моралности нашег доба те, уколико оставимо по страни погубност коју она у појединим сегментима заступају, можемо из њих закључити да свет ипак признаје да постоји општи (ма колико овај појам био широк) морални закон и то је сасвим довољно. Тада ће нам бити јасно да људска права чине једну савршену полазну тачку, основицу на којој хришћани даље могу изграђивати своје ставове и уграђивати их у ону истину коју носе собом и коју би требали објављивати свету. Декларације нису довољне да покрену човекову вољу, али Црква јесте. Оне нису у могућности да укину грех, оне га само констатују. Црква је та која исцељује.

Abstract:

In this study the author offers a view on the relationship between the European Court of Human Rights and freedom of religion. The paper investigates some of these problems through the ECHR jurisprudence and argues the importance of this body and its aim to promote

neutrality, freedom and pluralism. A focus on these subject reveals ways of dealing with tensions and conflicts which churches and religious communities are faced with.

Key words: *human rights, freedom of religion, religion, conflict resolution*

Литература:

1. Yannoulatos, Archbishop Anastasios, Facing the world. Orthodox christian essays on global concerns, WCC publications, Geneva, Switzerland, 2003.
2. Davie Grace, Religija u suvremenoj Evropi, mutacija sjećanja, Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb, 2005.
3. Evans, Carolyn, Freedom of religion under the European convention on human rights,
<http://books.google.com/books?id=VYFQ3mRDkesC&printsec=frontcover&dq=freedom+of+religion+under+the+european+convention&ei=hmNYS4HhG4fUMvaK3K8C&cd=1#v=onepage&q=&f=false>
(30.12.2009.)
4. Evans, Carolyn, The Islamic Scarf In The European Court of Human Rights, <http://www3.austlii.edu.au/au/journals/MelbJIL/2006/4.html>
(14.04.2010.)
5. Ђурђевић, Ненад, Остваривање слободе вероисповести и правни положај Црква и верских заједница у Републици Србији, Заштитник грађана, Службени гласник, Београд, 2009.

6. Папо, Елиезер, Тора и људска права, Центар за стваралаштво младих, Београд, 2000.
7. Зборник радова, Људска права у хришћанској традицији, Службени гласник и Хришћански културни центар, Београд, 2009.
8. Дузинас, Костас, Људска права и империја, Службени гласник, Београд, 2009.
9. Мурдок, Цим, Слобода мисли, савести и вероисповести, Водич за примену чл. 9 Европске конвенције о људским правима, Савет Европе, Београд, 2008.
10. Perry, Michael, A Right to Religious Freedom? The Universality of Human Rights, the Relativity of Culture, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=735303 (24.12.2009.)