

Библиотека „Хришћанска теологија“,
књига 1



Хришћански културни центар др Радован Биговић
Београд 2018

Библиотека „Хришћанска теологија“, књига 1

**Александар Ђаковац: *Небески Јерусалим
и секуларно царство:
Ојледи о Цркви и секуларизму***

Уредник:

Презвитер доц. др Вукашин Милићевић

Рецензенти:

Проф. др Раде Кисић, ванредни професор
Православни богословски факултет Универзитета у Београду

др Растко Јовић, доцент
Православни богословски факултет Универзитета у Београду

др Александар Добријевић, доцент
Филозофски факултет Универзитета у Београду

Лектура и коректура:

Олгица Ђаковац

Дизајн, слог, и прелом:

Срећко Петровић

За издавача:

Александар Костадиновић

Издавачи:

Параклис Светог Јована Златоустог
Хришћански културни центар др Радован Биговић

Штампа: ДонатГраф

Тираж: 500

© Сва права задржана. Ова публикација не сме се, у деловима или у целини, умножавати, фотокопирати и постављати на интернет без писменог одобрења издавача.

Библиотека „Хришћанска теологија“, књига 1

*Небески Јерусалим
и секуларно царство*

Огледи о Цркви и секуларизму

Александар Ђаковац

Хришћански културни центар др Радован Биговић

Београд 2018

Предговор

Студије које се налазе у овој књизи су плод вишегодишњих истраживања и промишљања проблема положаја Цркве у савременом секуларном свету. Ставови академског и јавног дискурса око положаја Цркве и уопште религије у друштву, како на теоријском тако још више на практичном плану, углавном су поларизовани. Ти ставови доминантно су зависни од унутрашњег односа његових протагониста према феномену вере. Једноставно речено, они који верују и веру доживљавају као нешто позитивно, углавном су наклоњени Цркви и уопште религиозним институцијама, уочавају значајно место религије у духовном и друштвеном животу. Они пак који нису верници, најчешће су веома критични према Цркви и религији уопште, прижељкујући њену маргинализацију и затварање у уске границе приватности, често са великим ограничењем права на јавност. Заправо, постоји још једна група учесника у расправама ове врсте – то су припадници малих верских заједница који најчешће наступају под окриљем различитих НВО, а понекад и самостално, који углавном истичу проблеме везане за толеранцију и наводно повлашћени положај СПЦ.¹

¹ Видети на пример: ИЛС 2013: 47–78.

Таква оштра подела је нарочито видљива у посткомунистичким државама као што је наша. Након слома комунизма, религија која је дотле била маргинализована и често спутавана разним мерама, доживела је свој „revival“. У једном тренутку се клатно друштвене наклоности нашло скоро сасвим у пољу религијског, да би се затим постепено враћало на другу страну. Данас антицрквени и антирелигијски дискурс преовлађује у јавној сфери, што се може уочити и простим увидом у дневно извештавање најзаступљенијих медија, а то показују и различите студије.

У радовима које овде представљамо, настојали смо да истражимо различите аспекте ове проблематике, почевши од темељних питања која се тичу одређења секуларног друштва, и посебно питања у чему се та секуларност састоји, и питања да ли је уопште могуће друштво које је сасвим одвојено од религије. Покушали смо да истражимо и докажемо постојање религијских матрица које се остварују у друштву које их не повезује са религијом, али које делују на исти начин као и у друштвима у којима је религијски елеменат признат и јавно препознат. Ослањали смо се на увиде италијанског философа Ђанија Ватима, чије смо закључке прилагођавали нашим потребама. Идеје Агамбена и Хабермаса такође су коришћене, иако циљ није био њихово представљање и анализа, већ су послужиле као потпора и додатна аргументација наших разматрања.

Осим начелних питања, посебну смо пажњу посветили и неким областима које су, нарочито на нашем поднебљу, од великог значаја. Ту се свакако истиче болно питање рата и насиља. Познато је у којој су ме-

ри религија и Црква посебно, критиковани због свог односа према сукобима у бившој Југославији и односа према рату. Није нам био циљ да се тим питањима бавимо историографски већ теоријски. Може се помислити да је то стога што смо желели да избегнемо суочавање са одређеним непријатним чињеницама. То, међутим, није случај. Чињенице и њихова разнолика интерпретација исувише су добро познате да бисмо се њима овде бавили. Нас су занимала начелна становишта и извори тих становишта, што би омогућило аутентично тумачење догађаја. У том смислу смо анализирали и сложено питање односа Цркве према нацији, политици и држави. Поред питања која су за Цркву „екстерна“, позабавили смо се и питањем *унутрашње секуларизације* која се посебно болно показала у неуспеху Свеправославног сабора на Криту да се на једном месту окупе представници свих помесних Цркава. Та догађања су на светлост дана изнела оно што се одавно знало, а то је да процес секуларизације није нешто што на Цркву утиче само споља, већ много више изнутра, секуларизујући њене саме структуре. У том смислу смо изнели и тезу о два узајамна процеса: секуларизацији Цркве и сакрализацији државе. Секуларизација Цркве се највише одвија на плану индивидуализације њене јерархијске структуре која се све више доживљава као одвојена од литургијског етоса из кога извире. С друге стране, кроз усвајање религијских матрица, држава и друштво се сакрализују, стварајући хибриде секуларне религиозности.

Као додаток овој књизи, представили смо и напесе који се баве проблемима побачаја, питањима Рома и из-

беглица са Блиског истока, а који илуструју ситуације до којих воде ова два, међусобно повезана, процеса.

Текстови који се налазе у овој књизи, иако су писани у различитим приликама,² међусобно су тематски повезани и настоје да расветле различите аспекте истог проблема, проблема самосхватања Цркве у савременом друштву, које себе поима као одвојено од религијских матрица које су, међутим, дубоко уткане у саму његову структуру.

² На крају књиге се налазе референце о изворном месту објављивања овде сакупљених чланака, који су делимично измењени и допуњени у односу на првобитне верзије.

I

Религијске матрице

Т. С. Елиот је културу одредио као „оно због чега вреди живети“, додајући да се „никаква култура не може појавити или развити осим у односу са религијом“.³ Он појашњава да је природа тог односа таква, да се ни култура ни религија не могу посматрати изоловано. Штавише, Елиот сматра да су то различити аспекти исте ствари,⁴ и да „у најдревнијим друштвима није видљива јасна разлика између религијских и нерелигијских активности“. Међутим, у развијеним друштвима уочавамо ту разлику, која на крају прераста у супротстављеност, пошто „што је веровање свесније, то је и неверовање свесније“.⁵ Религија и култура, које конституишу читаво људско друштво, неодвојиво су повезане. Чак и онда када „неверовање постане свесније“, стари религијски механизми настављају да делују. Због тога није претерано тешко уочити религијске матрице чак и у строго секуларним феноменима као што су култ личности, партијска припадност, спортске манифестације или психотерапеутске праксе.

³ ЕЛИОТ 1949: 100.

⁴ ЕЛИОТ 1949: 102.

⁵ ЕЛИОТ 1949: 141.

Од laïcité до секуларног клерикализма

Одредница „пост“ можда се данас одвише лако приписује различитим феноменима и концепцијама како би се, са једне стране, указало на њихову застарелост и превазиђеност, те на актуелност онога што „пост“ предлаже. Тако данас говоримо о постсекуларизму, о постхришћанском друштву, али и постметафизици, постмодерни, постструктурализму итд. Могуће је да оваква одређења делимично и оцртавају стање ствари, иако често није довољно јасно да ли је реч о стварној дијагнози реалности или о теоријском моделу који тек треба да буде потврђен.⁶ Неки истраживачи исто тврде и за концепт секуларизма. Тако Дејвид Мартин тврди да је у оквиру теорије секуларизма „доминантан епифеноменализам који може селективно или чак принципијелно прогласити религију за нешто ‘стварно’ другачије од, на пример, фрустрације или национализма, да би се тиме религија уклопила у разновразне диктате социјалне теорије“.⁷ Мартин сматра да је на овај начин историјска реалност преуређена према социолошким концепцијама, иако то не одговара истини. Овакав закључак је само делимично тачан, и више се односи на теоријске претпоставке секуларизма. Секуларизација савремених, махом западних друштава је чињеница, иако је та пракса делом заснована на теоријским предрасудама. Религија је у Европи гурнута на друштвене и политичке маргине, а скоро је у потпуности преовладало мишљење да је савремено индустријско друштво нужно и се-

⁶ МАТЕОС 2016: 204.

⁷ МАРТИН 1994: 123.

куларно.⁸ Међутим, маргинализација религије тиче се првенствено институционалне религиозности, док са друге стране, када је у питању приватна религиозност, постоји „мноштво доказа о континуираном религијском веровању“, као примећује Чемберс.⁹ Управо је немогућност остварења секуларистичких претпоставки у пракси и довела до тезе о постсекуларизму, када су терористички напади у САД очигледно довели у питање секуларистичке социјалне прогнозе. Тезу о постсекуларизму је предложио Јирген Хабермас, а значајне рефлексије се налазе у делима Волтерсторфа и теолога Милбанка. Према Хабермасу, постсекуларизам карактеришу три феномена који су у међусобном односу. Први је сагледавање чињенице да религија поново има значајан утицај на светска збивања, други је повратак религије у националну јавну сферу за коју се сматрало да је секуларизована и трећи, плурализам начина живота који је карактеристичан за друштва у којима живе имигранти.¹⁰ Хабермасов предлог компромиса између религије и секуларизма се своди на следеће: религиозна страна мора да прихвати природни разум као основно начело универзалистичког егалитаријанизма на подручју закона и морала, док са друге стране, секуларни разум треба

⁸ CHAMBERS 2005: 12. Повезаност секуларизма и економије уочили су многи мислиоци, међу којима и Фуко, Хана Арент и други (LESEM 2016: 137). Теоретичари секуларизма, међутим, како примећује Брајан Тарнер, пажњу углавном усмеравају на Западну Европу и САД, игноришући остатак света у коме религија не само да је задржала своју ранију позицију, већ ју је и учврстила. Овде немамо у виду само исламске земље, већ и читаву Азију и Јужну Америку (TURNER 2012: 136).

⁹ CHAMBERS 2005: 13.

¹⁰ HABERMAS 2008: 20.

да се уздржи од доношења суда по питању истина вере, иако на концу може да прихвати као разумно само оно што може да преведе у сопствени дискурс.¹¹ Иако овај компромис обема странама пружа одређену сатисфакцију, јасно се уочава снажнија аксиолошка позиција секуларизма. Док религија мора да прихвати усаглашавање својих моралних начела са секуларним дискурсом, секуларизам се, у крајњој инстанци, само суздржава од разобличавања религијских истина, и то само по спољашњој форми, док суштински може да прихвати као легитимно само оно што може да преведе у сопствени дискурс. Религија, с друге стране, мора сопствени дискурс да саобрази секуларним мерилима, и да се одрекне свега онога што је непреводиво.

Ово ублажавање ригидности односа секуларне стране прама религијским феноменима условљено је неуспехом успостављања друштава која би заиста била секуларна.¹² Оно што се јавља као кључно питање јесте да ли је

¹¹ НАВЕРМАС 2010: 16.

¹² Тај неуспех се у највећој мери тиче неуспеха секуларизације већине друштава са већинским муслиманским становништвом и, уопште, друштава тзв. „трећег света“, као и неуспеха у секуларизацији муслиманске досељеничке популације у европским секуларним друштвима, што је водило глобалним сукобима и бујању тероризма. Иако међу муслиманима постоје они који сматрају да секуларне традиције нису неспојиве са исламским учењем, и то углавном темеље на потенцирању слободе као главног услова вере (АН-НА'ИМ 2008), како примећује Енгинер „и они који нису муслимани и ортодоксни муслимани осећају да ислам није компатибилан са секуларизмом“ (ENGINEER 2006: 338). Упркос разлици између исламских држава које стриктно спроводе шеријат као државни закон и држава у којима ислам, као државна религија, има привилегије, али државно законодавство не мора у свему да следи шеријатско право – остаје чињеница да се у исламским друштвима секуларизам углавном одбацује од стане верника, који га поистовећују са атеизмом.

сам секуларизам био довољно секуларан или је, заправо, под другачијим идеолошким и термилошким одређењима преузео старе религијске матрице, због чега се и показује као идеолошки искључив,¹³ чак и у ублаженој, постсекуларној верзији? У том смислу, да ли постсекуларизам треба схватити као компромис секуларизма са реалношћу сопственог неуспеха (нешто као самоуправни социјализам према бољшевизму), као промену идеолошке свести, или као још једну, непрепознату, манифестацију трансформације класичних религијских матрица?

Основно је питање да ли је секуларизам заиста одвојен од религиозних матрица, као што се тврди, или представља једну од њених манифестација? Од одговора на ово питање зависи и одређење постсекуларизма. Да ли постсекуларизам предлаже ново схватање рационалности које би обухватило и религиозни аспект или је то компромис са човековом иманентном ирационалношћу? Исто питање се намеће и читавом пострелигиозном, конкретно постхришћанском друштву. Да ли је, заправо, реч о нехришћанском и нерелигиозном друштву или је пак реч о секуларизованим религијским моделима? И уколико су одговори на ова питања позитивни, можемо ли онда тврдити да између постсекуларног и пострелигиозног друштва не постоји фундаментална разлика, већ да је реч о наглашавању или углу гледања? Можемо ли, у крајњој инстанци, тврдити да између секуларног и религијског друштва не посто-

Али, реактуализација религијских феномена се констатује и на другим просторима, попут Западног Балкана (Павићевић 2012: 160).

¹³ Према успешној дефиницији Марија Копића, „идеологија као свјетоназор јест поглед на биће у цјелини, воља спрема посвећеног прегледа или надзора над свим бићима, над природом, друштвом и повијешћу“ (Корич 2007: 7).

је фундаменталне разлике, већ да се религијске матрице само другачије називају?

У основи, секуларизам се јавља као израз отвореног непријатељства према религији, са интенцијом да је потисне из јавности, па и уништи. Антиклерикализам Француске револуције и борба за *laïcité*, били су подстакнути блиским везама и савезом аристократије и клира, али и рационалистичким идејама просветитељства. Упркос многим ублажавањима антирелигијског става, секуларизам је умногоме одредио европска друштва последња три века, и постао важна, па и кључна идеолошка основа савремених либералних демократија, иако је имао и своје пандане у комунистичким диктатурама, чије неке форме, као у Кини и Северној Кореји, и данас постоје. Кључно питање се тиче механизма и матрица које постоје у секуларним друштвима, и колико се оне – ако уопште – разликују од религијским матрица у прошлости.

Религија државе – држава религије?

Повезаност и испреплетеност религије и друштва у целини, а тиме и државног апарата, данас се сматра својством само заосталих теократских, углавном исламских држава.¹⁴ Изворно, појам *тисократија* је изумео Јосиф Флавије управо да би описао на који се начин библијско устројство државе разликује од тадашњих модела као што су демократија или олигархија.¹⁵ С друге стране, све древне цивилизације су, на свој начин, такође баштиниле блиску повезаност религије и државе

¹⁴ Јевтић 1994: 180.

¹⁵ *Contra Apion* II, 165.

управо због тога што су друштво и његова култура били импрегнирани религијским. Концепт секуларног друштва какав данас постоји, које се идентификује са хуманошћу, рационалношћу, слободом и уопште са свим оним вредностима које се сматрају напредним, није постојао до времена просветитељства.

Према Бенвенисту,¹⁶ *religio* означава „оклевање које задржава, снебивање које спречава“, у смислу зазора пред оним што је свето. Хришћани, попут Лактанција, били су склони да појам религија протумаче као свезу побожности.¹⁷ С друге стране, појмови *гржава* (краљевина) и *друштво* се у западним индоевропским језицима означавају заједничким терминима.¹⁸ Појам пак који представља фундаментални атрибут краљевске власти јесте *κράτος*, и он означава надмоћ, превагу засновану на сили, која има везе са суровошћу и грубошћу,¹⁹ а првенствено се односи на божанску власт. Ова етимолошка разматрања нам показују да су, у својој основи, и држава/друштво и религија на неки начин повезани са страхом, за шта се потврда може наћи и у другим појмовима, као што је грчко *δεισιδαιμόν* које означава богобојажљивост.²⁰ Латинско *auctoritas*, првенствено означава да онај ко говори тиме ствара закон, да је његова реч закон, представља „готово искључиво божанску квалификацију“.²¹ То нам даје основу да разумемо фундаменталну повезаност религије и друштва/државе

¹⁶ Бенвенист 2002: 432.

¹⁷ Бенвенист 2002: 433.

¹⁸ Бенвенист 2002: 255.

¹⁹ Бенвенист 2002: 295–303.

²⁰ Бенвенист 2002: 433.

²¹ Бенвенист 2002: 351.

од најранијих времена.²² Та повезаност се тиче самог устројства људске заједнице. Са једне стране је надмоћ којом влада владар, а са друге надмоћ којом влада божанство. Ове две надмоћи којима се људско друштво потчињава, основа су фундаменталне повезаности друштва/државе и религије. Стога теза да је свака власт од Бога, коју налазимо од Апостола Павла (Рим. 13,1), не делује као иновација.

Ипак, није религија свуда, на исти начин и у истој мери, била повезана са државним апаратом. Обично су антички грчки полиси сматрани прото-секуларним друштвеним уређењима. Но чак и у античким полисима, са њиховим демократским установама, постојала је значајна повезаност религијског и државног. На Агори се одлучивало о религијским церемонијама, обновама и градњи храмова, а судови су судили за дела безбоштва. Сократ је свакако најпознатији пример. У древним блискоисточним државама, религија није само била повезана и испреплетена са државним апаратом, већ је често одређивала најзначајније активности друштва у целини. Градња пирамида у Египту, која је представљала религијски подухват коме је било подређено читаво друштво, само је драстичан пример. Улога цара у Римском царству као понтифекса (*Pontifex Maximus*), и његова каснија дивинизација, такође представљају манифестацију снажног поистовећења религијског и државног. У почетку царског култа, у време Августа, цареви су дивинизирани тек након смрти, док се за живота култ односио искључиво на царевог *genius*-а, а не на њега самог. Ова пракса се променила са царевима Аурелијаном и Диоклецијаном ко-

²² Жуњић 2016: 16.

ји су за живота проглашени боговима.²³ То нам казује да процес религизације и секуларизације друштва, нипошто није био једносмеран и праволинијски.

Од најранијих времена матрице религијског и државног су се преплитале. Људско друштво је настало на религијским темељима, пошто је управо однос према трансцендентном положен у основ симболичког поретка света који човека одређује као ζῶον πολιτικόν. Због тога се религијске матрице јављају увек и изнова, без обзира на доктринарни садржај. У новије време човек је показао да тај садржај може да буде лишен било какве трансценденције. Овде није реч само о секуларном односу државе и религије, већ и о јасном стварању препознатљивих религијских форми у непобожном окружењу.

Како смо у уводном разматрању поменули, аналогија између многих пракси које се перципирају као чисто секуларне и њихових религијских пандана, готово је по себи очигледна: политичке партије као верске заједнице, са појавама прозелитизма, јереси, отпадништва, покајничког повратка. Партијски програми као свештени списи, са политичким вођама као месијанским ликовима, који имају харизме вишег знања и профетских дарова, спремних да поднесу личну жртву ради свих. Спортске манифестације као јавна богослужења, са хорским певањем и екстатичким заносом. Паралеле се лако проналазе и на другим пољима: психотерапеути и различите врсте коуч ментора јављају се као супститут исповести, а сцијентистичке наде у могућност превазилажења свих недаћа показују се као есхатолошка парадигма.

²³ РОБЕР 2009: 155.

Хришћански изазов и изазов хришћанству

Управо је историјско поистовећење религијског и државног довело до прогона хришћанства у прва три века после Христа. У том смислу, Милански едикт је представљао акт секуларизације тадашњег друштва, иако само у одређеној мери. Сам едикт не фаворизује хришћанство, већ проглашава општу слободу вероисповести: „Сматрали смо да је од изузетне важности да се донесе одлука ... да се и хришћанима и свима осталима да слобода да поштују ону веру коју свако жели, како би Божанство које се налази на небу, могло бити милостиво и благонаклоно према нама и свима који су под нашом влашћу. ... и да свакоме буде дата слобода да поштује ону веру коју сматра да је најбоља за њега, како би највише божанство које поштујемо према слободном убеђењу, могло да у свему показује уобичајену милост...“²⁴ Међутим, овде није реч о увођењу једнакости међу религијама на основу секуларног, већ на основу теолошког аргумента. Према Константиновом схватању, како је овде изнесено, свака религија на неки начин угађа божанству, које треба да поштујемо „према слободном убеђењу“. Стога су теолошки и филозофски разлози ти који се наводе као мотив доношења едикта. Као што је познато, секуларни моменат, макар да је такав био по последицама а не по намери, брзо је ишчезао, а хришћанство је постало државна религија већ у време Теодосија. У оквиру хришћанске икумене можемо да уочимо два главна струјања. У Источном хришћанству, улога државе унутар самих еклисијалних структура је све више јачала, посебно кроз улогу цара, чија је функ-

²⁴ према: Брилиантов 2013: 43.

ција све више сагледавана као првосвештеничка иако то никада није прихваћено, ни на теоријском нити на практичном плану. Можемо се запитати, како је хришћанство тако брзо прешло пут од групе која је прогоњена баш због непристајања да прихвати дивинизовану улогу цара, до заједнице која цара види као израз и гарант сопственог јединства. Управо је цар био тај који је сазивао Васељенске саборе и старао се о спровођењу њихових одлука.²⁵ Није била реткост, ако и није било правило, да је од цареве воље зависио исход. Одговор на то питање вероватно лежи у културном окружењу ране Цркве, где је улога цара била на тај начин дефинисана. Када је цар постао хришћанин, теолошке баријере су ефикасно уклањане. С друге стране, и библијско наслеђе, посебно старозаветно, давало је основ за такву интерпретацију односа хришћанства и државе. Константинов лабарум,²⁶ као знак војне победе, симболички је назначио јединство државе и Цркве.

На Западу се процес одвијао нешто другачије. Римски епископ је преузимао одређене државне прерогативе, чему је вероватно допринело стварање политичког вакуума након преласка државне власти у Константинопољ²⁷. У *De civitate Dei*, свети Августин даје слику хришћанског владара и предлаже свој модел симфоније до којег долази „када хришћанин дође на положај и власт обавља у складу са хришћанским начелима“, како објашњава Фортин.²⁸ Ови процеси, иако одвише симплификовано, именују се као цезаропапизам и папоцезаризам.²⁹ Право-

²⁵ Бумис 2011: 127.

²⁶ Брилијантов 2013: 29.

²⁷ HUMPHRIES 2007: 22.

²⁸ FORTIN 2006: 135.

²⁹ DAGRON 2007: 282–312.

славни истраживачи углавном доводе у питање постојање цезаропапизма на Истоку,³⁰ или га сматрају девијацијом. Булгаков тако наглашава да је „цезаропапизам увек био само злоупотреба“ и да „никада није имао догматско или канонско оправдање“. Ипак, и он сам признаје изузетну улогу коју је Црква дала цару, „он је био симбол света који је освојен крстом, градитељ Царства Божијег на земљи“.³¹ Ако се сложимо са Булгаковим да је цезаропапизам био злоупотреба, а да је симфонија адекватни појам за опис овог феномена, остаје чињеница да је цар у Цркви имао улогу која је била схватана као месијанска. У том смислу можемо рећи да оба модела, и „цезаропапизам“ и „папоцезаризам“, представљају моделе симфонијског односа између Цркве и државе, са различитим нагласцима. Није без значаја што је у време Палеолога, пред крај Византије, улога цара умањена. Више се не истиче да му је Божијом милошћу дата власт, већ се наглашава брига за опште добро. Изгледа да је и чин крунисања изгубио обавезујући карактер.³² Све је ово, вероватно, било узроковано политичким и војним пропадањем Империје, којој се већ назирао коначни крај.

Christus и Fiscus

У средњовековном развоју односа између државе и религије долази до занимљивог преокрета, пошто држава све више преузима религијски дискурс и симболику.

³⁰ Неки га и признају, као на пример Брилијантов, који ипак скреће пажњу да му не би требало „придавати значај који он није имао“ (Брилијантов 2013: 177).

³¹ Булгаков 1991: 184.

³² Кјусопу 2014: 126.

На Истоку се ово огледа кроз развој идеје о хришћанској икумени, где цар преузима улогу мисионара, али и онога који припрема есхатолошко остварење Царства Божијег. Занимљиво је да, након шестог века, када је готово читаво становништво Византије већ примило хришћанство, мисионарска активност нагло слаби иако не нестаје.³³ На Западу пак, како је Канторовиц показао, долази до процеса сакрализације профаних структура, па се порез (*Fiscus*) јавља на месту и са ауторитетом Христа (*Christus*).³⁴ То је оставило значајне последице – и данас порез има неку врсту сакраментализованог значења, пошто се заправо односи на читав државни и друштвени апарат. Због тога се утаја пореза третира као нарочито тежак морални преступ, чак као издаја или безбоштво.

Религиозни фундамент у секуларним структурама западних друштава није остао непрепознат ни код оних којима се покушавала да наметне оваква форма секуларизма. Није без основа што муслимани западно мешање у послове Блиског истока називају Крсташким походом. То није просто израз њиховог фундаментализма или анахронизам. Ранији покушаји наметања западног хришћанског идеолошког концепта, а сада секуларног кроз процесе глобализације, показују велике сличности у методу наметања *сйасења*. Као што се некада то наметање није односило само на нехришћане већ и на хришћане других конфесија, попут православних или дохалкидонаца, тако је и данас присутна снажна тенденција наметања секуларних вредности и то баш у облику у коме оне постоје у западним друштвима.³⁵

³³ TREADGOLD 1997: 556.

³⁴ KANTOROVIC, 2012: 253.

³⁵ Тако је, на пример, француски секуларизам настао на темељу борбе против црквене јерархије која је била одвише блиска

Процеси сакрализације државе и *кайишала* и секуларизације Цркве,³⁶ који су се на различите начине одвијали у хришћанским друштвима, водили су до развоја секуларизма какав нам је познат од времена просветитељства. На овом колесеку се може разумети Лафрагова³⁷ тврдња да је главни подстицај секуларизму дошао од стране капитализма, због његове жеље да укидањем многобројних празника повећа радну продуктивност. Извесно је да се узроци појаве секуларизма не могу редуковати само на једну област друштвеног живота, већ да представљају комбинацију многих чинилаца. Ту је, са једне стране, развој науке и посебно технологије, која пресудно утиче на редукацију могућности сазнања на оно што човек производи, јер је то оно што је човеку од користи па му је то *једино* и потребно, због чега трансцендентно излази из фокуса, ако се сасвим не одбацује. Историјски, унутар самог хришћанства су се одигравали процеси који су водили ка секуларизму. С једне стране је то био све доминантнији клерикализам који је већину хришћана маргинализовао у односу према Богу, а са друге политичко јачање папства и његова превласт у секуларним пословима. Та превласт

омраженој аристократији, па је са њом била и поистовећена. То не значи да француски модел може и треба да буде примењен на народе и друштва са сасвим другачијом историјом (КУСУКСАН 2015: 72). О могућностима и проблемима имплементације западног секуларног модела на друштва широм света видети: Akeel Bilgrami (ур.): (2016) *Beyond the Secular West*, Columbia University Press.

³⁶ Унутрашња секуларизација Цркве се превасходно одвијала у два правца: први је клерикализација, као процес подвајања између народа божијег и свештенства, а други је конфесионализам, који је могуће одредити као „изобличавајућу борбу против других позивањем на формално-рекурзивне дефиниције истине-вере“ (ЛУБАРДИЋ 2011: 111).

³⁷ ЛАФРАГ 2016: 32.

је у очима народа, водила ка дивинизацији читавог друштвеног поља. Верски ратови који су вековима разарали Европу, без сумње су подстакли разочарење и гнев који су сада били усмерени на хришћанство које је положило право на управљање светским пословима, а показало се неефикасно и чак као узрочник огромних недаћа.³⁸

На друштвеном плану *Fiscus* замењује Христа, што је узрочно повезано са променом схватања рада, који се од адамовског проклетства уздиже до благослова. Сада је Рад тај који је створио човека, а технолошки сцијентизам заузима место магијског и религијског. Занимљива је анализа Ватноуа, према коме, у савременом научном свету, безбожност представља границу која „научнику помаже да очува веродостојност научне улоге“, због чега је најбезбожније људе могуће наћи у друштвеним и хуманистичким наукама које су најмање научне, уместо у онима које су најнаучније.³⁹

Религијске матрице

Идеја постсекуларизма је настала из спознаје немогућности да се секуларна идеологија наметне свима и свуда. Суштински, постсекуларизам се идеолошки не разликује од секуларизма, осим у ублажавању инсистирања на доследном спровођењу секуларних начела увек и свуда. Он оставља простор религиозности, чак јој у неком степену даје и право јавности.⁴⁰

³⁸ cf. MILBANK 2014: 203.

³⁹ ВАТНОУ 1994: 163.

⁴⁰ Читав овај процес је повезан са другим „пост“ процесима, као што је пост-индустријски град и слично, што је опет везано са специфичном флуидношћу дигиталног доба (видети: BAKER, BEAUMONT 2011: 255).

Оно што недостаје постсекуларизму јесте увид да и секуларно друштво, заправо, остаје религиозно, пошто се религиозне форме трансформишу и аплицирају на секуларне моделе. У том смислу се секуларизам јавља као такмац религиозном, не као фундаментално порицање, већ као конкуренција у истом пољу. Другим речима, сам секуларизам се јавља као нова форма религиозности. Према Агамбену, „секуларизација је облик уклањања који снаге оставља нетакнутима, и ограничава се на преношење са једног места на друго. Тако политичка секуларизација теолошких појмова (трансценденција Бога као парадигме врховне моћи) само измешта – не дирајући јој у моћ – небеску у земаљску монархију“.⁴¹ У том смислу постсекуларизам наликује синкретистичким религиозним моделима, који настоје да апсорпцијом уместо негирањем, поразе, тачније апсорбују, конкуренцију.

У савременом друштву, већина религија заузима сличан став према секуларизму. Тако класичне религиозне структуре покушавају да апсорбују секуларне моделе, док секуларне структуре настоје да апсорбују религиозне моделе, пошто је свима постало јасно да је потпуно превладавање немогуће. Зато можемо да говоримо о постсекуларизму и пострелигиозности и да при том имамо у виду исту стварност, са разликом готово једино у акценту. То само по себи није нужно лоше, пошто представља признавање дијалектике друштвених односа, при чему ниједан систем не може да остане аутономан и нетакнут. Напросто, религиозни људи који живе у секуларном друштву сами су секуларизовани. То значи да су рационално прихватили секуларна обја-

⁴¹ AGAMBEN 2010: 88.

шњења сопствених порива и друштвеног уређења. Пошто религиозне матрице спадају у антрополошке константе, оне су фундаментално непроменљиве. Човек не може без трансцендентног. Уколико му се оно одузме у традиционалном облику, као Бог или барем виша сила, он ће га креирати на другом месту, уз велику вероватноћу да ће га ово „премештање“ оставити незадовољним, пошто измена у архетипским конструкцијама није лака и углавном није ни успешна. Критичари секуларног концепта људских права о томе говоре, наглашавајући незамењиви значај емпатије, који не може адекватно да буде транспонован без поља трансцендентног које би му пружило референтни оквир. Марта Нусбаум истиче проблем страха и недостатка емпатије као узрок непријатељског става према странцима. То води ка политикама страха, које за резултат имају различита ограничења људских права, попут забране ношења бурки у Француској, а што једино може да буде превазиђено партиципаторном имагинацијом или емпатијом.⁴² Међутим, таква емпатија није могућа, пошто нема трансцендентног које би пружило коначни осећај сигурности при сусрету са неминовним ризицима. Према Хани Арент, секуларни концепт људских права се показао нарочито неуспешан у Другом светском рату, када људска права нису успела да заштите права човека. Према њој, апстрактни концепт људских права је лишио човека свега онога што чини његов идентитет у историјском, културном и религијском смислу.⁴³ А тај идентитет управо има везе са трансцендентним које је порекнуто или скрајнуто. Фашистички друштвени концепт је био крајње секула-

⁴² NUSSBAUM 2013: 144.

⁴³ АРЕНТ 1998: 298; LAVI 2014: 66.

ран и крајње лишен емпатијског. То наравно не значи да се секуларност изједначава или чак да условљава мањак емпатије. Али у стварном свету људског битисања, човеку је потребно *још нешто*, нешто што није од овог света, како би могао да прихвати ризик бола и патње ради другог. Религијске матрице представљају уклапање трансцендентног у механизме овог света, због чега су, на парадоксалан начин, секуларне, и у крајњој линији не погодују есхатолошком поимању света и човека.

И само хришћанство је покушало да се дистанцира од религијских матрица, у чему је доживело историјски неуспех. Упркос изванредном труду раних хришћана, показало се да религијске матрице тешко могу да буду одбачене, превазиђене или игнорисане. Давањем места цару у Цркви, или присвајањем царских ингеренција, хришћанство је кренуло на пут трансформације у грађанску религију, како примећује Мец.⁴⁴ Хришћанство се на концу задовољило тиме да државне структуре христијанизује, укључујући их у сопствени

⁴⁴ METZ 2004: 144. С друге стране, питање колико је Мецова критика хришћанства које се претворило у грађанску религију, заиста одржива. Његова аргументација иницијално је везана за страхоте холокауста, па се потом проширује на све социјалне односе. Бригу о друштвеном добру и исправљању историјских и социјалних неправди он схвата као хришћанску праксу, на супрот академске теологије и традиционалног веровања. Његове тезе су у одређеној мери прихваћене, и многе хришћанске заједнице су се окренуле харитативним делатностима које су постале срж њиховог идентитета. Међутим, такво схватање хришћанске праксе такође је плод унутрашње секуларизације црквене мисли и структура. Аутентична хришћанска пракса је везана за есхатолошки реализам Царства које долази и које је већ овде, а не за напор да се овај свет побољша на основу његових сопствених могућности и средствима која су на располагању (ДЈАКОВАС 2015: 220–231).

симболички поредак. Слично се догодило са секуларизмом, који такође није успео у намери да религиозне матрице укине. Успео је, међутим, да их одвоји од Цркве, односно да их изведе из хришћанског симболичког поретка и укључи у сопствени. Поред свих тих преображаја, религијске матрице су остајале исте. Као што су христијанизоване религијске матрице и даље остајале религијске, тако су и секуларизоване религијске матрице и даље религијске. Наравно, промена симболичког поретка може да буде више или мање успешна, али никада потпуна и коначна. Увек ће бити оних који ће прихватати „стари“ поредак и одбијати да прихвате нови. Као што хришћанство никада није успело да до краја христијанизује државу и друштво, често се задовољавајући само спољашњим изразима лојалности, тако је и секуларизам у многоме успео да секуларизује човеков разум, али не и срце.

Постсекуларизам донекле прихвата ту реалност и због тога постоји нада да ће он омогућити мирну коегзистенцију различито тумачених и називаних матрица. Коначни корак који постсекуларизам треба да предузме јесте управо признање да није могуће – а ни потребно – умаћи религијским матрицама, те да је разлика у њиховим интерпретацијама аксиолошки неутрална. Секуларизам, кроз своју постсекуларну фазу, треба да обезбеди суштинску равноправност виђења света и човека, без претензија на доминацију и искључивост. Под налетом секуларизма, хришћанство је било принуђено да поново прихвати да је његов истинити полис само небески Јерусалим и да само у том *траду без сѝрукѝура* може постојати царство које је хришћанско јер је Божије. Хришћанство је било

принуђено да се врати својој изворној есхатологичности, прихватајући да Царство Божије у историји сагледавамо само „у огледалу и загонетки“ (1. Кор. 13, 12). Хришћанство је тако помакнуто ка сопственој аутентичности, како структурално тако и имагинацијски. На извешан начин, секуларизам је хришћанима „отворио очи“ за заборављено трансцендентно, омогућавајући им да препознају религиозне матрице које су сматрали сопственим, а које то заправо нису. С друге стране, секуларизам, који и сам функционише на основу истих религијских матрица, само другачије интерпретираних, принуђен је да пређе у своју „пост“ фазу и да се одрекне ексклузивности, која је по правилу тоталитарна и која стога изазива тоталитарне одговоре других ексклузивистичких система.

II

Црква у секуларном друштву

Иако је питање секуларизма једна од тема којом се стручњаци из различитих области баве, а број научних текстова расте експоненцијалном брзином, тешко да се може рећи да постоји консензус било по питању значења овог појма, било по питању импликација које има по друштвене односе. Основни проблем је у томе што политички секуларизам који подразумева одвојеност Цркве и државе, често врло неодређено, баштини и схватања која су суштински антирелигиозна. Како примећује Калхун, „политички секуларизам је такође под утицајем општијих схватања секуларизма, који има бројна значења, од веровања да научни материјализам исцрпљује сва објашњења постојања, до гледишта да вредности постоје само у односу човека према свету а не у свету по себи, до схватања да не постоји свет који има трансцендентно значење или да не постоји вечност према којој би се људи оријентисали с обзиром на своје активности у свету свакодневице“.⁴⁵ Иако ствари стоје тако, секуларизам се сматра једном од најзначајнијих тековина савременог демократског друштва, мада се све више чују гласови оних који говоре о савременом друштву као *постсекуларном*. Овај појам је највише промовисао Хабермас, чија је кључна теза да у

⁴⁵ CALHOUN 2011: 75

савременом друштву верујући и секуларисти морају да изграде однос узајамне толеранције и уважавања, пошто се модерност није показала као довољно морално ефикасна.⁴⁶ Пошто ствари тако стоје на теоријском плану, није зачуђујуће што питање односа верских заједница и државе у Европи још увек није решено на конзистентан начин, нити постоје јасно одређени принципи који би важили универзално. Однос Цркава и верских заједница и државе нарочито је обременен неразумевањем у посткомунистичким земљама, у које спада и Србија, због двојакких тенденција које се јављају у тим друштвима. Пошто су Цркве и верске заједнице деценијама биле угњетаване, маргинализоване и прогоњене, падом комунистичке диктатуре јавила се разумљива потреба да религија поново заузме место у друштву које јој припада, као и да се исправи несумњива неправда која је тако дуго чињена верујућима. С друге стране, још увек има много оних који су наставили да на религију гледају негативно, кроз призму флоскуле да је то „опијум за народ“. Антирелигиозни иступи се више не образлажу уобичајеним жаргоном својственим комунистичком наслеђу, већ се често прибегава аргументацији која се темељи на либералним и сцијентистичким предрасудама. Дobar пример је недавно објављена књига Александра Ламброса, *Бој се никад не смеје*,⁴⁷ која својом једностраношћу и тенденциозношћу готово надмашује своје узоре из доба највеће репресије у време стаљинизма. Као илустрацију довољно је навести део предговора где аутор каже: „И ваш бог делује ми као објашњење једино за ове ствари: расизам, антисемитизам, мизогинију, хомофобију, огроман део људске патње и беде, убилачког

⁴⁶ HABERMAS 2008: 28

⁴⁷ LAMBROS 2014.

лудила, читав низ неуроza и психоза, моралну катастрофу, трагичан недостатак личне одговорности, идеолошку подлогу тоталитаризма, опресију интелигенције и слободe.“ Читајући овакве исказе можемо само да се запитамо да ли аутор није чуо, или је заборавио, за режиме Хитлера, Стаљина, Маоа, Пола Пота и многе друге, који су недвосмислено били атеистички, управо антитеистички, а потпуно порицање религије им се с правом може приписати у пуном капацитету. Има ли снажнијег израза расизма од оног пројављеног у нацистичком режиму или тоталитаризма од оног у стаљинизму или убилачког лудила од оног који су показали Црвени Кмери? Свакоме ко није идеолошки острашћен, јасно је какав вид „аргументације“ се може очекивати у оваквим написима. То, са друге стране, не аболира религију од стварне историјске подршке истим девијацијама мишљења и делања, али нам показује да се ти феномени не могу посматрати у оквиру антитезе религиозно – нерелигиозно.

У нашем друштву, напада се религиозност као појава, али је на удару најчешће Српска Православна Црква, као већинска у Србији. Друге верске заједнице су углавном, иако не увек, поштеђене најоштрије критике, пошто се због своје малобројности не сматрају потенцијалном опасношћу за секуларно друштво. Сваки пут када се представници Цркве огласе по неком питању од државног или друштвеног значаја, јави се мноштво критичара који Цркви, али и изабраним представницима народа, спочитавају нарушавање „принципа секуларности“. Овде ћемо оставити по страни питање да ли, на који начин и у којој мери Црква – мерено њеним сопственим етосом – треба да учествује у друштвеном животу и који су стварно адекватни видови тог учешћа. Нећемо се, дакле, бавити анализом на који начин је Црква учествовала у јавној сфери, да ли

је то увек било целисходно, мудро и корисно. Овде ћемо се позабавити питањем сме ли, и на који начин, Црква да се бави јавним друштвеним и државним питањима, шта је „принцип секуларности“, и да ли је и када он нарушен.

Духовне основе секуларизма

Неопходно је да, макар укратко, покушамо да значењски и историјски одредимо појам *секуларизам*. Сам појам је настао у Великој Британији. Његов аутор, Џорџ Џејкоб Холцоук, који се изјашњавао као агностик, није имао намеру да овим термином доводи у питање религиозна и посебно хришћанска уверења, већ да утемељи знање које је засновано искључиво на искуствима овог живота и овог света.⁴⁸ Данас су, нарочито у јавној сфери, присутна врло разнолика схватања о томе шта је заиста секуларизам. Неразумевање овог појма није плод само недовољне информисаности, злонамерности и незнања, већ и чињенице да сам појам баштини врло различита значења. Од правне одвојености Цркве и државе, до тенденције да се религија делимично или потпуно искључи из друштвеног живота, па до њене коначне забране и прогона. Одбијање Европске уније 2004. да у свој Устав укључи исказ о сопственим хришћанским коренима, јасно је показало тенденцију да религија буде прогнана искључиво у сферу приватног.⁴⁹

У основи, секуларизам *ирвенстивено* означава одвојеност Цркве и државе. Али каква је природа те одвојености, друго је питање. Одавно је примећено да демо-

⁴⁸ HOLYOAKE 1896: 51

⁴⁹ KENNEDY 2006: 2

кратско уређење које, по природи ствари, имплицира секуларизам као *одвојености* Цркве и државе, своје корене има у хришћанском схватању да Богу припада Божије а цару царство (Лк. 20, 19–26), да ниједан земаљски град није постојан, а да је права домовина и једина стварна држава хришћана небески Јерусалим (Јев. 13, 14). Парадокс је у томе што је, како примећује Жан-Лик Нанси,⁵⁰ демократија истовремено и веома хришћанска и премало хришћанска. Веома – због тога што прихвата хришћанско начело одвојености два царства, премало – јер не примећује утицај Царства небеског на царство земаљско.

Не сме се испустити из вида да секуларизам представља идејни, често и идеолошки концепт, заснован на предубеђењима која, чак и онда када отворено не поричу религију, сматрају да она не може и не треба ни на какав начин да утиче на проучавања и послове овога света. Дефиниција која секуларизам одређује као „начин мишљења о свету и животу који се уопште не обазире на натприродна веровања“,⁵¹ разјашњава много. Религија се смешта у сферу приватног, са тенденцијом да се и тај приватни простор све више сужава.⁵²

⁵⁰ NANCI 2006: 110

⁵¹ SMITH 2007: 22.

⁵² Подела на приватну и јавну сферу у пракси је тешко остварива. Религиозно васпитање је препуштено родитељима, али се и то проблематизује са становишта слободе деце и њихових права. Проблем је још заоштернији на примеру односа лекара према абортусу, еутаназији и другим медицинским захватима који стварају моралне недоумице које чак и не морају, мада најчешће јесу, да буду подударне са религијским убеђењима. Проблем миграција и мешања становништва још више компликује ситуацију. Гарнер тачно примећује, на примеру Сунгапура, што међутим важи и за друга друштва која нису хомогена, да „влада не може да игнорише чињеницу да ће религиозне разноврсности без управљања вероватно резултирати дру-

У прошлости, Црква је имала различите нивое утицаја на друштвени живот и државне одлуке. Зависно од периода, тај утицај се смањивао и увећавао. У сваком случају, све до модерног доба, није било могуће повући јасну границу између Цркве и државе јер су се надлежности преплитале. Црква је на различите начине утицала на државне послове, како у сфери законодавства и јавног живота тако и у сфери начелних политичких одлука, све до одлука о рату и миру. И држава се на различите начине мешала у живот Цркве, утичући, или чак директно одлучујући, о постављењима и разрешењима високог клира, често драстично игноришући унутрашњи црквени поредак. Узајамни утицај и надметање црквених и световних власти било је присутно и на Истоку и на Западу, а ни наша новија историја није лишена таквих појава. Довољно је да се сетимо чувеног канонског удара када је кнез Милан сменио читав епископат,⁵³ или укидање службе Патријарха у Русији у време Петра Великог. На Западу је Црква прво задобила значајну превласт над световним властима, што је временом довело до снажног отпора оличеног у појави протестантизма. С једне стране је дошло до појаве реформације, која је настојала да, остајући у оквирима хришћанског учења, оспори доминантну улогу Рима, док је, са друге стране, дошло до радикалног порицања хришћанства и религије у целини, како на теоријском тако и на практичном плану, што је нарочито било видљиво током Француске револуције, која је својом снажном антирелигиозношћу у многоме послужила као узор каснијим комунистичким режимима.⁵⁴

штвеним тензијама, ако не и отвореним друштвеним сукобима“ (TURNER, 2011: 26).

⁵³ ЂИРИЋ 2012: 129–153.

⁵⁴ STRENLE 2014: 47–68. Истраживања узрока и теоријских основа односа према религији током Француске револуције, по-

Испреплетеност црквених и државних структура до времена просветитељства није била само спољашња. Није то просто било надметање клира и световних власти за друштвеном доминацијом (мада је било и тога). И световне власти и клир припадали су истом наслеђу, и делили су исти референтни оквир схватања и тумачења света и човека. Зато нимало не чуди што су током историје, различите специфично хришћанске концепције, уз модификације, преведене на ниво организације државе.⁵⁵ Како је показао Канторовиц, процес секуларизације заправо није представљао реакцију против религије. Управо супротно, првобитна секуларизација се одвијала на сасвим супротним основама, кроз присвајање и примену специфично хришћанских концепција на монарха и државу. Процес секуларизације је отпочео много пре реформације и просветитељства, али под видом сакрализације државног апарата. На крају крајева, то није била некаква сасвим нова концепција. Пре би се могло рећи да је то представљало повратак на древне, предхришћан-

казују нам до које је мере читав процес био сложен, указујући на утицај калвиниста и њихових пропагандних напора на десакрализацији монархије, што је отворило пут њеном свргавању. Тако се верски мотиви једне групе реализују на сасвим другачији начин од жељеног и очекиваног (KLEY 1996; JAINCHILL 2013: 57–70).

⁵⁵ Канторовицева књига *Два краљева шела* представља детаљно истраживање начина на који су се ови процеси одвијали у средњем веку. Већ сам наслов имплицира повезаност „тела краља“ са „Телом Христовим“, што, наравно, није случајно. Процес секуларизације је у свом почетку текао смером супротним од онога који видимо у савременом свету. Док данас секуларизација означава искључивање религије из јавне сфере, државних и друштвених послова, средњовековна секуларизација је заправо представљала сакрализацију државног апарата. Ова сакрализација није никада до краја нестала. Многе појаве у савременом секуларном друштву врло очигледно репрезентују своју религиозну основу.

ске моделе који су увек тежили дивинизацији власти. У средњовековној Европи је овај процес добио извесна специфично хришћанска обележја, што није пресудно утицало на крајњи исход. Историјски гледано, услови за овакав развој налазе се у чињеници да су, током сеобе народа, племена која су населила Европу, уништила правне структуре Империје. Кроз читав средњи век, државно уређење и друштвени односи били су веома анархични, што је подупирало тежње да се утврди владавина права и конституише *Republica Christiana*.⁵⁶ Изједначење концепата *Christus/fiscus* водило је умањењу важности првог, а увећању важности другог. На крају је *fiscus*, у виду готово религиозне обавезе плаћања пореза, прерастао у вид исказивања (исповедања) верности секуларном друштву.⁵⁷

Ипак, од посебне важности за развој савременог секуларизма био је слом средњовековне Цркве у Европи, што је довело до крвавих верских ратова и религиозних подела. Када поданици више нису били исте конфесије, било је неопходно да се јединство државе изгради на темељима који нису верски.⁵⁸ Штавише, у свести људи оног доба, хришћанска религија је изневерила своју друштвену функцију. Не само што није успела да очува друштвено јединство, већ се показала као узрочник подела и сукоба који су претили да угрозе сам опстанак европске цивилизације.

Политички оквири

Са овог историјског и теоријског разматрања, сада прелазимо на конкретно питање односа Цркве и државе у савременом српском секуларном и демократском друштву.

⁵⁶ ŠMIT 2011: 31

⁵⁷ KANTOROVIC 2012: 253

⁵⁸ PANNENBERG 1996: 28–29

У политичком смислу, савремени плуралистички секуларизам почива на начелу да нико, па ни Црква, ко није на демократским изборима добио мандат грађана не може да доноси одлуке које су у надлежности законодавних, извршних или судских власти. Независност ове три гране власти, како споља тако и међусобно, представља темељ савременог демократског уређеног друштва. Изгледа да на неразумевању оваквог устројства почива неразумевање односа Цркве и државе и принципа њихове одвојености. Кључно је разликовати две врсте могућег утицаја на ове гране власти: јуридички и политички. Јуридички утицај би се могао одредити као законско право некога (Цркве, НВО, синдиката итд.) да доноси законе или да их суспендује, да има право издавања наредби извршним органима (војсци, полицији, инспекцији, службеницима), да има право поништавања судских одлука или апелације, предлагања закона и њихову суспензију и промену или стављање вета на њихово доношење или примену. Овакав утицај би представљао стварно и формално нарушавање секуларног демократског принципа.

Међутим, потребно је строго разликовати овај јуридички утицај од политичког, који је баштина демократских плуралистичких друштава. Пошто се органи законодавне и извршне власти бирају на изборима, њихови представници настоје да придобију јавно мњење, а тиме и гласове бирача. То отвара могућност *leitимној* политичког утицаја на представнике законодавне власти. Сасвим је уобичајена пракса у демократским друштвима, па и нашем, да различите организације позивају политичаре да учине одређене кораке за које та организација сматра да су корисни, или пак да престану са праксама за које сматра да су штетне или погрешне. Примера ради, покрет зелених може да апелује на доношење строжих

закона о заштити животне средине, а друштво инвалида на доношење и спровођење закона из области заштите права особа са хендикепом. Наравно, политичари су ти који „мере“ да ли ће им подршка захтевима неке организације или појединаца донети више користи или штете на изборима. Уколико сматрају да је то за њих корисно, политичари ће се фотографисати, на пример, са представницима организација за заштиту права хомосексуалаца. Неки други ће проценити да ће им више политичке користи донети подршка правима незапослених или правима инвалида или правима националних мањина итд. Нећемо овде говорити о крајњим мотивима изабраних представника народа: неки ће се, при избору коме ће пружити подршку и чије ће јавно изнесене ставове уважавати, руководити дубоко личним уверењима о томе шта је корисно за друштво у целини, док ће некима бити пресудна политичка рачуница. Бирачи ће, на концу, оценити ко је колико искрен, али и способан да обећано оствари. У овом контексту треба сагледати и однос Цркве према јавним политичким делатницима. Конкретно, *Црква има своје право овога света да о сваком моћућем питању изнесе своје мишљење, предлоге и сујеснице*. Такође, сваки политичар има право да такво мишљење уважи, да га игнорише или да га критикује и не прихвати. Ствар је његовог уверења или рачунице, да ли ће подржати неки захтев Цркве или, можда, удружења атеиста.

Дакле, осим изабраних органа власти, нико па ни Црква, нема право доношења или укидања законодавних, извршних или судских одлука. Међутим, свако, па и Црква, има право да јавном речју, изношењем ставова, позивима, прогласима, саопштењима, похвалама или критиком, покуша да придобије изабране представнике народа за своје ставове и идеје. На изабраним представницима народа је

да се одреде према тим ставовима, било подршком, било супротстављањем или игнорисањем. Свакако, последњу реч имају грађани. Уколико се већини, рецимо, допада да народни представници уважавају ставове Цркве, онда ће на изборима гласати за такве. Уколико им се то не допада, гласаће за оне друге, што је и основни принцип демократије. Или ће пак према целој ствари имати индиферентан однос и уопште их неће интересовати какав је однос неког политичког чиниоца према Цркви. Црква, као и свака друга организација и појединац, има право да јавно саопштава своје ставове и да се за њих залаже свим *легалним* средствима. На представницима народа је да се одреде према тим ставовима и да креирају одређену политику. На пример, Црква може и *има право* да се залаже за доношење или недоношење неког закона. Изабрани представници народа могу то да прихвате, и донесу или не донесу одређени закон. То није нарушавање принципа секуларности. Јер народни представници су добили мандат народа да доносе законе. При том имају право да слушају или да не слушају било чије предлоге, па и предлоге Цркве. Наравно, на грађанима је да у своје време, на изборима, кажу шта мисле о њиховој политици, па и о томе чије су захтеве слушали или нису слушали.

Тенденција да се Цркви у целини као и њеним представницима и члановима, ускрати право на јавну реч дубоко је антидемократска, и темељи се на секуларизму схваћеном у антирелигиозном кључу, што је својствено тиранским режимима.

Сива зона

Понекад се у медијима спекулише о *незваничном* утицају који Црква има на представнике власти. И ово

питање захтева објашњење, без обзира на постојање или непостојање таквог утицаја. Наиме, сваки изабрани народни представник слободан је да се, у законским оквирима, саветује са свима онима чије мишљење цени и уважава. Или да се са њима једноставно фотографише. То могу бити приватна лица, академици, професори, спортисти, уметници, као и представници различитих удружења, организација – или Цркве.

Ипак, утицаји које различите организације или појединци имају на изабране представнике грађана, морају бити у законским оквирима, што пре свега подразумева да не сме бити кршења закона кроз остваривање погодности које нису у складу са законским прописима. До злоупотребе може доћи на различите начине, на пример пружањем финансијске подршке из државних средстава ван законом прописаних оквира зарад задобијања политичке подршке. Овакве злоупотребе су наравно могуће, али позитивни законски прописи ионако забрањују сваки вид корупције. Дакле, утицај на законодавну власт, уколико се одвија у законским оквирима, сасвим је легитиман и неспоран, и не може му се одрицати легитимитет због недоказаних спекулација о незаконитом утицају.

Када је реч о локалној власти, ствар је нешто компликованија. Њени представници, на позицијама градоначелника, председника општина итд., углавном су политичари које су њихове партије делегирале на те позиције. У том смислу, у оквиру законских ограничења, и они могу легитимно да раде на задобијању подршке различитих група и појединаца што укључује и Цркву. То, међутим, не сме да доведе до злоупотребе пружањем услуга ван законских оквира – рецимо издавањем грађевинских и других дозвола мимо процеду-

ре, додељивањем станова или других привилегија која некоме по закону не припадају.

Најгора је могућност утицаја на судску власт у било ком смислу. Но, овде треба нагласити да оваква дела и иначе представљају кршење закона и подлежу законским санкцијама, без обзира да ли је реч о Цркви, политичкој партији, невладиној организацији, представницима медија или синдиката. Како би овакве евентуалне злоупотребе биле спречене, потребно је усвојити и спроводити законска решења која у развијеном свету одавно постоје.

Јасно је да овде постоји могућност стварања сиве зоне, у којој је тешко разликовати привилеговање од редовног остварења права, нарочито у ситуацијама када је бирократско ускраћивање права редовна појава, у ком случају нормално пружање услуге представља вид повлашћивања. Но овај проблем представља само део ширег спектра проблема где се однос Цркве и државе само рефлектује.

Различити модели

Доктрина секуларизма, која је данас доминантна у развијеном свету, подразумева одвојеност Цркава и верских заједница од државе. Нити држава сме да се уплиће у црквене послове – у избор свештенства, унутрашње уређење итд. – нити Црква сме да се уплиће у државне послове. Покушали смо да покажемо да постоји легитимни (политички) и нелегитимни (јуридички) утицај који Црква може да оствари, као и опасности злоупотребе у тзв. сивој зони.

Поред општих карактеристика секуларног друштва, постоји више типова секуларног уређења које ћемо класификовати ради прегледности. Предложена подела је груба и није довољно нијансирана, али може да послужи као схематски приказ.

Антиитеистички секуларизам – је секуларизам борбеног атеизма настао у време Француске револуције, а касније спровођен у земљама комунистичког блока. И данас је заступљен у неким земљама као што су Кина, Северна Кореја и Куба. Овде је секуларни принцип схваћен и практикован једнострано. Црква не сме да се меша у државне послове, али се држава меша у црквене и то на непријатељски начин. Црква и религија уопште, проглашавају се државним непријатељем, црквена лица и верници се прогањају, затварају и убијају, храмови руше, уз снажну антирелигијску пропаганду на свим нивоима. Антитеистички секуларизам није једнообразан и његова оштрина варира у појединачним случајевима и временима. Некада подразумева најбруталније методе терора и застрашивања, а некада суптилније начине притиска кроз спречавање верника да остваре поједина права, да напредују у служби и томе слично.

Ријидни секуларизам – представља блажу верзију претходног. Његов најбољи пример је савремена Француска. Црква и држава су потпуно одвојене, при чему не постоји никаква сарадња међу њима или је она минимална. Држава не уважава никакве специфичности Цркве и верских организација, њиховог устројства и традиције, и не устручава се да их ниподаштава или негира. Примери тога су недавне забране ношења хиџаба муслиманкама, али и забране истицања верских симбола, на пример ношењем крста око врата. Либералне струје у Србији се најчешће

залажу за ову врсту секуларизма измешану са елементима антитеистичког секуларизма, тврдећи да је управо то и само то секуларни друштвени модел коме наша земља мора да тежи и који заступају.

Умерени секуларизам – заступљен у већини европских земаља, подразумева одвојеност Цркве и државе, али и њихову блиску сарадњу на пољима образовања, бриге о социјално угроженима и, уопште, харитативних делатности. У таквим земљама постоји верска настава у државним школама, Црква добија одређену финансијску потпору, ослобођена је пореза у потпуности или делимично, верски службеници имају имунитет при обављању верских дужности (нпр. право на тајност исповести), у војсци је присутно војно свештенство, у болницама и појединим јавним установама одређене су просторије које служе за потребе верских служби.

Делимични или *еклектички секуларизам* – својствен је неким европским земљама, где су одређеним Црквама призната нека посебна права заснована на традицији. У Великој Британији, на пример, монарх који формално има врховну власт, истовремено је и врховни поглавар Англиканске Цркве.

Видимо да постоје различити модели политичког секуларизма и односа религијских заједница и државе, који варирају од ригидног до беневољентног (изузимајући екстреме који не одговарају демократском друштву). Међутим, одавно је примећено да оваква трипартитна подела постоји у теорији, али да су у пракси ствари много компликованије. Тако, рецимо, и у Француској, која представља модел ригидног секуларизма, секуларни принципи нису увек и свуда доследно спроведени. Верска настава *у главном* не постоји у државним школама, али постоји у департманима Алзаса и Лорене,

док одржавање храмова финансира држава.⁵⁹ Ригидни секуларни принципи су још мање заступљени у Сједињеним Америчким Државама. Познато је да заседања оба дома Конгреса, Сената и Представничког дома, почињу молитвом два, од државе плаћена, свештеника.⁶⁰ У Великој Британији, како смо поменули, ствари су још сложеније, пошто је Англиканска Црква готово потпуно интегрисана у државни апарат. Поглавар Цркве је краљица, а у Дому лордова чак двадесет четири места је резервисано за англиканске бискупе.⁶¹ Различити модели државних Цркава заступљени су у нордијским земљама као и у суседној Грчкој.

Наш пут

Свако савремено демократско друштво, поштујући сопствену традицију и сензибилитет, треба да одабере друштвени модел који његовим грађанима највише одговара. Умерени секуларизам представља најбоље решење за друштво Србије. Свако има легитимно право да се залаже за онај модел који сматра најбољим, а на изабраним представницима народа – а преко њих на грађанима – је да одлучују о томе како ће бити уређено друштво у коме живимо. При том се не сме заборавити да не постоји неки одређени модел односа државе и Цркве који би било могуће једноставно ископирати и применити. Као што смо видели из наведених примера, сви

⁵⁹ АВРАМОВИЋ 2010: 54–55

⁶⁰ АВРАМОВИЋ 2010: 55

⁶¹ АВРАМОВИЋ 2010: 56

моделу у Европи, укључујући САД, настали су на основу специфичности тих друштава. Ту није реч само о миморним разликама, већ напротив о суштинским.

Не сме се изгубити из вида да традиција, попут језика, представља вид комуникације и могућност разумевања међу члановима одређене групе или народа. Због тога постоји јасна неспремност да се традиције олако одбацују. Насилно одбацивање традиције једног друштва најчешће води његовој дезинтеграцији, пошто отежава комуникацију и осећај заједничке припадности њених чланова. Наравно, традиције се мењају и развијају, неке настају а неке нестају. Тај процес, међутим, мора да буде спонтан, и потребно је дуго време, које често обухвата више генерација, да би се такве промене догодиле без друштвених ломова. Код нас су промене долазиле најчешће нагло и насилно, као у време комунизма, са тенденцијом да се све традиционалне вредности игноришу или пониште.

Српско друштво мора да пронађе свој сопствени аутентични пут у стварању најподеснијег друштвеног система. Тај пут је свакако одређен усвајањем демократских и секуларних принципа, који представљају историјску неминовност, али који, међутим, морају да буду прилагођени посебностима српског етоса. Покушај да се ти принципи, теоријски симплификовани и практично неоствариви, примене на српско друштво, воде са једне стране дезинтеграцији самог друштва, а са друге, појави различитих дегенеративних промена. Уколико се у српском друштву званично не уважава и не поштује посебност СПЦ, онда ће чињеница те посебности да се пројави на начин који није добар ни за Цркву ни за друштво. Вероватно би било добро да се послуша

Хабермасов савет: „Секуларизовани грађани, уколико се налазе у улози грађана државе, не требају да негирају потенцијал за истину у религиозним схватањима света нити да доводе у питање способност својих верујућих суграђана да доприносе јавним расправама користећи језик религије.“⁶² На том трагу, професор Аврамовић с правом закључује да „данас у Европи постоји само један критеријум. Од значаја је у ком обиму одређени систем односа државе и Цркве излази у сусрет потребама људи и верским слободама“.⁶³

Српско друштво није *terra nova*, земља без сопственог наслеђа и идентитета, где се могу експериментално применити идеолошки стандарди „правог“ секуларног друштва. Такво наметање води разарању самог друштвеног бића, и што је још важније, поткопавању стварних демократских и секуларних стандарда који суштински и стварно одговарају свим грађанима, били они религиозни или не, припадали или не припадали религијским организацијама.

⁶² НАВЕРМАС 2006: 260

⁶³ АВРАМОВИЋ 2010: 58

III

Црква, медији и савременост

Проблем индиректне комуникације која данас преовлађује, није остао непримећен. Уколико се поближе упознамо са овим питањем комунологије, јасно је у којој мери нове технологије имају пресудан значај за разумевање, начин саопштавања и уопште даљи развој људског језика и друштва.⁶⁴ Иако отпочиње проналаском радија и касније телевизије, тек превлашћу интернета у медијском простору, као медија који је по дефиницији интерактиван, индиректна комуникација се јавља у свом пуном капацитету. Нови начини комуницирања, где *свако* има могућност да се огласи, тек треба да, кроз теоријску и практичну разраду, буду на одговарајући начин сагледани и вредновани.

При овако брзим и коренитим променама, у којима су пасивни медији радија и телевизије замењени интерактивним интернетом, индиректна комуникација је задобила превласт. Регулисање ове области на законском и обичајном плану је тек у зачетку, па задатак Цркве да одреди сопствени однос према медијима није лак задатак,

⁶⁴ Међу бројим студијама на ову тему издвајамо нови уџбеник: (WILCE 2017) који пружа изврсну основу за разумевање ове проблематике, као и зборник радова Joy Hendry (ур.) (2003): *An Anthropology of Indirect Communication*, Routledge, у коме се налази низ значајних студија, међу којима је за ову тему нарочито занимљива Рапортова студија (RAPPORT 2003: 19–33). О развоју медијске антропологије видети: GINSBURG 2005.

ни на теолошком ни на пасторалном плану,⁶⁵ посебно с обзиром на чињеницу да још ни изблиза нису истражене све антрополошке и друштвене последице и утицаји нових медија и измењених начина комуникације. На том задатку тек предстоји озбиљан рад и промишљање.

Но, да бисмо овом проблему уопште приступили, нужно је да се вратимо основним питањима. Прво питање које се пред нас поставља јесте, *шта* Црква, заправо, жели да поручи и *коме* је та порука намењена. Следеће питање тиче се односа садржаја и форме, тј. какве форме одговарају садржају који Црква жели да пренесе. С тим у вези, намеће се и питање језика Цркве – наравно не у морфолошком и синтаксичком смислу, већ у семиотичком и још више симболичком.

По себи је јасно да ће сва ова питања, с обзиром на њихову комплексност, морати да буду обрађена тако да пруже само скице увида и предлога основних смерница. Понекад се од радова ове врсте очекује да пруже, пре свега, конкретне примере и сугестије који би могли лако да пронађу адекватну практичну употребу. Међутим, пракса, ако је већ о њој реч, нас учи да је недовољно и неадекватно теоријско разматрање и промишљање проблематике и те како везано са практичним последицама које из те неадекватности и недовољности произилазе. Често се поједини ставови и гледишта узимају као неспорни, и без проблематизовања се прелази на њихову апликацију иако ствари нису тако јасне као што то на први поглед изгледа.

Да бисмо могли озбиљно да разматрамо проблематику односа Цркве и медија у савременом свету, неопходно је да се вратимо на нека темељна питања. Која је порука коју Црква жели да пренесе, коме жели да је

⁶⁵ VALKOVIĆ 2017: 417.

пренесе и у каквом су односу садржај κήρυγμα-е и њени рецепијенти са начином на који се порука саопштава.

Шта?

Распоред обраде питања такође је значајан, мада никада не може бити у потпуности одговарајућ, уколико се прихвати чињеница да је у стварности немогуће раздвојити питања *шта*, *коме* и *како*, која се показују као узајамно зависна и одређујућа. Због тога је неизбежно одређено преплитање у аргументацији, пошто су питања која обрађујемо међусобно условљена.

Прво питање које смо поставили тиче се онога *шта* црквене κήρυγμα-е. На први поглед је на ово питање лако одговорити: Црква жели да свету пренесе поруку Јеванђеља - τὸ κήρυγμα τὸ εὐαγγελικόν. А та порука се тиче спасења од смрти човека и читаве творевине у догађају евхаристијског сједињења тварног и нетварног,⁶⁶ или, још сведеније – тиче се смисла постојања света и човека. Потреба за смислом, повезана је са питањем смрти и од њега је неодвојива, пошто је, у коначној анализи, смисао истоветан са постојањем. Тако се смисао/постојање идентификује као истина/постојање, уколико истина више није схваћена као поклапање запажања и објекта. Како је приметила Хана Арент, „потреба ума није надахнута трагањем за истином него трагањем за смислом. А истина и смисао нису исто“.⁶⁷ Иако нису исто, истина и смисао конвергирају, пошто смисла нема тамо где је лаж,

⁶⁶ Овде намерно дајемо сасвим кратку и штуру дефиницију, пошто њено детаљно образлагање није тема нашег разматрања. Детаљније видети нпр. у Зизиулас 2003; Јанарас 2004.

⁶⁷ ARENT 2009: 28.

односно непостојање. Овакви појмовни низови, смисао-истина-постојање-добро и бесмисао-лаж-непостојање-зло, темељне су референтне тачке које конституишу хришћански теолошки оквир као основ који одређује језик Цркве. Ова херменеутичка структура фундаира и тему и језик којим се Црква обраћа свету. Иако је херменеутичка основа пара постојање/непостојање увек иста и непроменљива, она се креће унутар променљивих интерпретативних оквира, у којима је ради тога, како нас искуство језика учи, мало шта једнозначно и саморазумљиво. Свето Писмо представља сведочанство интерпретације догађаја спасења, при чијој егзегези нипошто не смеју из вида бити изгубљени егзистенцијални оквири слушаца. „Егзистенцијални оквири“ овде означавају свеукупност човека и његовог одношења према ономе што га окружује, споља и *изнутра*, што подразумева дијалектичку, не обавезно прогресивну, променљивост историчног развоја и постулирања семиотичких оквира мишљења и деловања, што је за човека једино релевантно. Како је то лепо дефинисао Слотердијк: „Људи живе једино у творевинама које су из њих израсле као њихова друга природа – у језику, у систему ритуала и смисла, у својим конститутивним делиријумима који се, додуше, ту и тамо ослањају на земљино тло.“⁶⁸ То, мање-више, важи и за друга жива бића у њиховом односу једних према другима и према човеку. Како налазимо код Агамбена: „Пчела, вилин коњиц или мува, што их посматрамо како лете покрај нас током сунчаног дана, не крећу се у истом смеру у којем их посматрамо и не деле с нама – или међусобно – исто време и исти простор.“⁶⁹ Ако животиња свет перципира

⁶⁸ SLOTERDIJK 2010: 84.

⁶⁹ AGAMBEN 2014: 38.

тако што је заокупљена сопственим дисинхибитором који није способна да открије,⁷⁰ није ли незамисливо да на једном вишем нивоу постоје такви дисинхибитори и код човека, али да се они не тичу непосредно инстинктивног владања према стварима, већ схема перципирања или мишљења који су у складу са његовим егзистенцијалним оквирима или сферама? И могу ли чак и лични односи бити схваћени као дисинхибитори у смислу „губљења“ реалности?⁷¹ Све то гради људску сферу или егзистенцијални оквир, који не може бити диференциран у односу на неку независну реалност. Вратимо ли се на лакановско питање, постоји ли тако нешто као *реално*, одговор мора бити негативан. Нема реалности изван егзистенцијалног оквира личности која кроз односе гради реалност. Односи нам говоре о реалности као интерсубјективној, али не и надсубјективној. Та интерсубјективност реалности се тиче читавог историјског, дакле спацио-темпоралног, наслеђа које субјекат баштини у сопственом конституисању. Управо због тога је Свето Писмо, као најдревнији записани облик јеванђелске κήρυγμα-е, непрестано потребовало нова и нова тумачења која увек циљају на нарочите егзистенцијалне оквире слушалаца који се, услед њихове историчности, увек мењају.

Историјско прожимање Цркве и државе и Цркве и друштва у целини, водила је, с једне стране, ширим могућностима преношења благе вести, али је, са друге стране, водила и ка све већим неспоразумима око садржаја који треба да буду пренети. Оваки неспоразуми, који су уствари *неуσι̅ели̅ σ̅ι̅ο̅ρα̅υ̅μι̅*, никако не смеју да буду про-

⁷⁰ Јаков Броновски је изврсно анализирао ове процесе и на основу тога предложио извесне закључке о функцији људског знања (BRONOWSKI 1981).

⁷¹ cf. AGAMBEN 2014: 53.

глашени споредним и безначајним, пошто су у многонеги утицали на формацију и трансформацију самог црквеног устројства, језика Цркве, а тиме и њене κήρυγμα-е. Ови „неспоразуми“ су дубоко инхерентни ситуирању Цркве у друштву и друштва у Цркви, па би можда било исправније говорити о модификацији. Та модификација је обострана и тиче се и Цркве и друштва. Сетимо се поново како је Канторовиц разјаснио процесе којима је *Christus* постао *Fiscus*⁷² и како је мистичко Тело Христово постало тело Краља/државе. Занимљиво би било испитати у којој мери данас присуствујемо обратном процесу у коме се сада *Fiscus* инвертира у *Christus* или, једноставно, у *Deus*. На сличан начин су многи други симболички и фактички прерогативи државе постали својствени Цркви. Бар како неки тврде, оваква конгруентност Цркве и државно-друштвеног система, поред негативних, општепознатих процеса клерикализације, који такође нису једнозначни,⁷³ водила је и као супротним, секуларизујућим тенденцијама, које не морају нужно бити схваћене као реакција и ослобађање, већ и као трансформација која је суштински сагласна јеванђеоском духу милосрђа.⁷⁴ Слично тврди и Јулија Кристева када каже да је „дошло време да признамо, без бојазни да ћемо ‘препасти’ вернике и агностике, да је хришћанство темељ хуманизма“.⁷⁵ Но, да ли је ово заиста комплимент?

Одмах треба разјаснити да споменуто прожимање Цркве и друштва начелно не мора да буде схваћено као нешто неспорно лоше и штетно. Заправо, непрестано трансформисање у смислу сталне херменеутичке напетости, не само да је пожељно, него је и једино могуће,

⁷² KANTOROWICZ 1998: 164–194.

⁷³ КРСТИЋ 2014: 85–95.

⁷⁴ VATIMO 2009: 33.

⁷⁵ KRISTEVA 2009: 113.

пошто ни једна интерпретација не може да буде доследно непроменљива, јер долази до промене у семантици појмова и конструкција које се користе, тако да, чак и ако се прибегне изношењу истоветних речи, њихово ће разумевање бити другачије у другачијим околностима и временима.⁷⁶ Конкретно, чак и да, без икаквог тумачења, читамо Библију, прочитано ће бити различито интерпретирано од стране оних који слушају. А свако слушање подразумева превођење у лични симболички поредак, тако да је свако примање поруке уједно и интерпретација која је увек зависна од егзистенцијалног оквира слушаоца. У том смислу је немогућа конзервација смисла, а такви покушаји су осуђени на пропаст, односно на неразумевачење, јер се њихово превођење и декодирање показује као неуспешно. Чак и ако садржај поруке изнесемо најдословније, „онако како пише“, она ће на одређени начин бити интерпретирана од стране слушалаца. Уколико је случај, а углавном јесте, да се њихов егзистенцијални оквир разликује од оквира оригиналних слушалаца поруке, њихово разумевање неће бити исто управо због разлике у егзистенцијалним оквирима. Дакле, неопходна је апликација поруке с обзиром на конкретне егзистенцијалне оквире оних којима се обраћамо, јер само тада порука може бити схваћена. Поистовећивање Цркве са друштвом и државом водило је *идентификационој историзацији*, при чему је занемаривана есхатолошка димензија аутентичног црквеног историцизма. Као реакција на то, са друге стране се јавља обрнута тенденција деисторизације и преношење евхаристијског искуства на потпу-

⁷⁶ cf. ADORNO 1978: 90: „Говорне су форме постварене, јер посредством постварења постају форме, те тако надживљавају оно на шта су се некада односиле заједно са контекстом у којем су се на то нешто односиле.“

но трансцендентни ниво, о чему је поодавно говорио о. Александар Шмеман⁷⁷ и касније Василијадис.⁷⁸

Уз овакав развој црквеног теолошког дискурса не само да постоји опасност, већ постоји извесност да ће садржај и смисао поруке бити суштински измењени, поготово ако смо свесни чињенице да сам тумач такође баштини сопствени егзистенцијални оквир. Сопственост егзистенцијалног оквира одиграва се на два нивоа – општем и посебном. На општем се тиче ширег контекста у коме кроз интеракцију са светом свако конструише сопствени лични оквир. Њихова међузависност је растегљива, и креће се од готово потпуне идентификације до могуће негације. Но, чак и када се на посебном плану негира општи егзистенцијални оквир, њему се тешко (иако то није и немогуће) може умаћи, као што се тешко може умаћи матерњем језику. Позиција тумача је вишеструко незахвална. Да би био успешан, он мора да буде способан да правилно разуме поруку коју преноси иако је она изречена ван његовог егзистенцијалног оквира. То је најтежи део, а успех се налази у области генијалности. Поред тога, тумач треба да буде способан да реинтерпретира поруку стављајући је у одговарајући егзистенцијални контекст слушалаца. При томе мора да пази да из личних или идеолошких разлога (или обоје) не подразумева погрешан оквир као стваран.⁷⁹ Уколико је сам тумач недовољно искуствено, што значи делатно утемељен у (есхатолошкој) стварности коју тумачи, неминовно ће се процес показати као реверзибилан:

⁷⁷ SCHMEMANN 1990: 69–88.

⁷⁸ ВАСИЛИЈАДИС 2006: 129–130.

⁷⁹ Онда ће се, на пример, догодити да се полазницима веронауке у градским школама наставник обраћа као да су пред њим благочестиви сељаци с краја 19. века.

уместо да тумачењем пренесе поруку тако да је примени на нови егзистенцијални оквир, он ће сопствени и/или општи егзистенцијални оквир учитати у поруку коју преноси. На тај начин долази до обртања процеса интерпретације, при чему порука бива преузета и реконтекстуализована тако да делимично или у потпуности губи сопствену оригиналну интенцију.

Тако је, на пример, долазило и долази до различитих идентификација Цркве са државом и државним уређењем, са нацијом⁸⁰ и културним наслеђем, са моралним и (чешће) моралистичким концептима, или са обичајношћу која је у неком историјском тренутку настала као део процеса некадашње интерпретације егзистенцијалног оквира (*o tempora, o mores!*).⁸¹ Ту имамо бројне парадоксе, као што је, на пример, поистовећивање поруке Цркве са фолклорним садржајима који су настали као део некадашњих интерпретативних напора, или поистовећење Цркве и њене киригме са одређеним моделима политичког устројства као што је монархистички или чак феудални систем. На нашим просторима је мање заступљено, али је на другим меридијанима било присутније, поистовећење са левичарским, револуционарним идеологијама. Упркос разлици у садржају, форма овде, на ширем пољу, одређује ове системе као идеолошке формације. У случајевима левичарских или десничарских политичких идеологија, Црква се налази у позицији могуће пасивне рецепције и трансформације сопственог наратива под таквим или сличним утицајима. Међутим, идеологизација не мора да

⁸⁰ Како је исправно нагласио о. Радован Биговић: „Наша Црква никада није била анална, али је била и остаће наднационална“ (Биговић 2000: 227).

⁸¹ Као што ћемо касније видети, актуална обичајност, с друге стране, представља важан сегмент комуникације.

буде само спољашња, већ може бити и унутрашња, и че-
шће је таква. Тада се, као страно тело или, ако хоћемо,
као *квасац фарисејски*, усваја идеолошка формација која
се попуњава преферираним садржајима. Ови садржаји
по спољашњој форми могу да кореспондирају са фалси-
фикованом јеванђеоском поруком. Инквизиција и верски
ратови представљају најупечатљивије, мада не и једине,
примере усвајања идеолошке формације са садржајем
јеванђелске поруке, мада је ту заправо реч о стварном
порицању и негирању те поруке. Са друге стране, неке
савремене идеологије, попут идеологије позитивистич-
ког прогресивизма, атакују на Цркву као такву,⁸² која се
потом брани апелацијом на старе идеолошке концепте
различитих видова симфонијског односа Цркве и држа-
ве. Успех који је у неком времену постигнут различитим
херменеутичким напорима, касније сам постаје окаме-
њена структура која онемогућава сваку, неопходно нову,
интерпретацију. Овај процес интерпретације може се ока-
менити у сваком тренутку, зависно од психолошких стања
и идеолошких модела које неко усваја а који суштински
нису везани за саму основну поруку, којој су одређени ин-
терпретативни модели или механизми били средство.

На овај начин настаје опасност да јеванђеоска пору-
ка спасења од смрти не буде схваћена, јер није ни просле-
ђена, пошто сами тумачи губе аутентични смисао који
би требало пренети па стога преносе неку другу поруку
погрешно је идентификујући са изворном. На овај начин
бива компромитовано „шта?“ поруке коју Црква шаље
свету. На нижем, али не безначајном нивоу је ситуација у
којој, чак и ако тумачи сами партиципирају у догађају ау-
тентичне поруке коју желе да пренесу, то не успевају због

⁸² Биговић 2000: 304–318

тога што користе метафоричке конструкције које више нису разумљиве или које су промениле смисао. На овај начин бива компромитовано „како?“ црквене поруке.

Када је реч о метафоричким конструкцијама, можемо говорити барем о два нивоа могућег неспоразума. На првом, који је једноставније избећи, реч је о примени метафора које јесу разумљиве, али са којим је немогућа идентификација слушалаца пошто се примери који се користе налазе изван њихових егзистенцијалних оквира. На пример, када се становницима метропола обраћамо терминологијом и примерима који потичу из руралних или сеоских средина. Иако становници урбанизованих средина могу да разумеју аналогije које им се предочавају, не могу са њима да се идентификују, оне им остају далеке, због чега делимично губе своју основну функцију. Постоји и дубљи ниво „метафоричких неспоразума“ који се тичу начелнијих структура егзистенцијалних оквира. Ту већ долазимо до теме културолошке рецепције поруке. Познато је да је инкултурација неопходна да би порука била пренесена. Она на првом месту подразумева говорни језик, али и много више од тога, прилагођавање менталитету и општим комуникацијским стандардима, које повезујемо са обичајношћу.

На пример, уколико би неко пред савремене урбане мушкарце поставио захтев да обавезно носе браде или да жене не смеју да се у јавности појављују без мушке пратње, такав захтев би са резигнацијом био одбачен и чак исмејан. Таква порука може да буде прихваћена само у случају када код слушалаца постоји психолошка основа да агресијом реагују на постојећи оквир у коме живе, па неприхватљив захтев постаје симбол отпора, као код радикализованих младих муслимана на Западу. Понекад је таква радикализација могућа, а понекад је чак и неоп-

ходна, како би се заштитио и пројавио сопствени идентитет, посебно уколико је он радикално оспорен. Одбијање раних хришћана да се клањају државним идолима је био нужно радикалан одговор на радикално негирање њихове вере од стране државе, које се манифестовало управо кроз захтев за обавезно учешће у државним ритуалима. Радикално сведочење сопственог идентитета се показује као промашај уколико се уместо преображаја у складу са аутентичном поруком, захтева преображај у складу са одређеним егзистенцијалним оквиром из прошлости, који суштински не може бити једина парадигма аутентичне поруке. Пример су, рецимо, Амиши, који јеванђеоску поруку, у једном делу, поистовећују са одређеним стилем облачења и са прихватањем технологије само до стадијума у коме је била у 17. веку. Иако међу радикалницима, Амиши нису једини који негују овакав приступ, и он би се, у различитим облицима, могао детектовати у различитим верским заједницама.

Хришћанска киригма, ако је аутентична, увек ће се пројавити као „лудост проповеди“ (1. Кор. 1, 21). Оно што Црква поручује свету никада не може бити оно што свет жели да чује. „Јер Јудејци ишту знаке, а Јелини мудрост“, а ми проповедамо Христа и то Распетого. Идентификацијом са државом, нацијом, традицијом, аутономном моралношћу и „традиционалним вредностима“, киригма Цркве губи своју „лудост“. Она постаје реч свету од овога света. На тај начин она само привидно остварује успех, пошто људима пружа оно што желе – „Јудејцима“ знаке, а „Јелинима“ мудрост – али не и Христа, а поготову не Распетого. Таква киригма престаје да буде истинска киригма Цркве. Она остаје сведочење, али више не сведочење Царства које долази, већ царства овога света. „Ако неко дође мени и не мрзи оца својега, и матер, и жену, и

децу, и браћу, и сестре, па и живот свој, не може бити мој ученик“ (Лк. 14, 26), каже Господ. Св. Климент Александријски тумачи да „мајка“ овде означава отаџбину и родну грудну, а „отац“ закон. „Речју мајка, коју треба оставити ради Христа и његовог Јеванђеља, преносно је означена отаџбина и родна грудна. Под речју отац, Писмо подразумева законе и поретке изнад којих праведник, благодарно и великодушно, треба да се узвиси да би угодио Богу и да би заузео место са десне стране у Царству Божијем.“⁸³ Царство Божије даје идентитет Цркви и тај идентитет се мора пројавити у њеном обраћању свету. Уколико је он замагљен, или чак пренебрегнут ради „мајке и оца“, биће тиме и секуларизован и сведен на једно од мишљења овога света. С друге стране, такве секуларистичке праксе неминовно воде сакрализацији црквеног простора и језика. Оба ова процеса су комплементарна и узајамно се подстичу, пошто је њихов крајњи основ жеља да се лудост проповеди преобрази у мудрост и сврховитост у овом свету, која ће ради тога бити прихватљива за многе. Међутим, лудост проповеди ће остати – и мора остати – лудост за многе, јер се управо „изволе Богу да лудошћу проповеди спасе оне који верују“ (1. Кор. 1, 21).

Коме?

Анализирајући „шта?“ црквене киригме, донекле смо већ зашли у анализу питања *коме* је одређена порука намењена. У најширем смислу, јеванђеоска порука је намењена свету, дакле „свима“ - и Јудејцима и Јелинима. У ужем смислу, намењена је онима који имају такво на-

⁸³ *Strom.* 4.

стројење воље да желе да ту поруку чују – онима „позванима“ (1. Кор. 1, 26). Међутим, ту такође може доћи до неспоразума. Из разлога које смо навели у претходном одељку, дешава се да јеванђеоска порука буде схваћена као суштински истоветна са одређеним формама које су постале традиционалне. Тако се, на пример, историјски случајни улазак црквенословенског језика у богослужбени живот Српске Цркве схвата или као њен потпуни мисијски промашај, или се глорификује као нарочити дар служења на узвишеном, чак божанском језику. Иако још увек актуелан, овај проблем је мање болан. Много већи проблем ствара интерпретативни модел који Цркву види као стуб друштвене заједнице, па се главни апологетски наступи са есхатолошких тема пребацују на свакодневна политичка или морална питања односа према нацији, браку, породици, хомосексуалцима и слично. То Цркву доводи у позицију да она постаје, или се перципира, као главни протагониста одређених, најчешће десничарских идеја и идеологија, због чега се, не без разлога, сврстава у блок са политичким партијама таквог опредељења. Тако јеванђеоска порука бива кривотворена у њеној онтолошкој пуноћи која се на тај начин занемарује и, последично, не може да буде схваћена од оних којима је намењена. Да би могла да буде схваћена, порука Цркве на првом месту мора бити доследна себи, односно не сме да изневери животворну Реч чији јој је спомен у овом свету поверен, „докле Господ не дође“ (1. Кор. 4, 5).

Нарочити је проблем што се егзистенцијални оквир оних којима је порука намењена, у савременом свету мења експоненцијално, што нас враћа на питање савремене комуникације. Некада су били потребни векови да би дошло до релативно скромних помака на овом плану. Потом су за такве промене биле потребне деценије, а да-

нас већ можемо говорити о годинама као њиховој мерној јединици. Такође је приметно смањење кохерентности одређених егзистенцијалних оквира и њихова све већа дисперзивност. Све више имамо посла са стварношћу која је преплављена *расушим значењем*, које у себи акумулира врло различите, и често, семиотички и симболички, противречне поретке. Проблем комуникације није само проблем Цркве, већ је то питање које задире у саму структуру савременог човека као бића заједнице.

У том смислу ћемо се сада вратити на обичајност коју смо споменули. Сасвим је тачно да слепо држање застареле и напуштене обичајности ремети комуникацију и онемогућава да аутентична порука буде примљена. С друге стране, немогуће је обичајност просто одбацити пошто она представља део саме комуникационе структуре, део сложеног система језика. Као што су многи показали, језик нипошто није једнозначан, нити се може редуковати само на одређене граматичке форме које нужно кореспондирају са семиотичким нацртима. У језик, као начин општења међу људима, спада и читав низ невербалних радњи, као и подразумеваних образаца. Штавише, како примећује Бенјамин, језик представља тоталност духовног бића које се не саопштава језиком него у језику.⁸⁴ Језиком, дакле, не саопштавамо само поруку коју упућујемо другом, већ саопштавамо саме себе. Са питањем *коме*, нераскидиво је повезано питање *ко*. Осврћемо се овде на психолошки увид Јулије Кристеве која скреће пажњу на „чињеницу да мајка поново учи језик док га дете стиче“.⁸⁵ Ако се присетимо парадигме Цркве као мајке, можемо лако да извучемо одговарајуће закључке.

⁸⁴ BENJAMIN 1974: 33.

⁸⁵ KRISTEVA 2010: 67.

Поред тога, језик континуитетом темпоралности, баштини читаву историчност бића, пошто идентитет онога ко се представља, онога ко говори, укључује у себе свеколики комунални значењски апарат. Обичајност, у овом контексту, представља део тих подразумеваних комуникацијских образаца, који су веома прецизни у значењу. Ево помало баналног, али илустративног примера: знамо, на пример, да поздрав „Добар дан“, превасходно има значење одржавања основне комуникације у значењу „познајем те, ти си мој комшија, колега с посла, итд., ми нисмо потпуни странци“. Виши ниво, који указује на већу присност, је питање које може да уследи: „Како сте?“. И ово питање је формално, на њега се одговара са „Добро, а ви?“, при чему се разговор завршава нечим као „Поздравите ваше“. У сваком случају, ако би неко, што се понекад дешава, погрешно протумачио овакву уобичајену конотацију па почео да нам детаљно излаже своје здравствене тегобе, били бисмо склони да га сматрамо досадљивцем, а његову причу би разумели као неку врсту угрожавања наше приватности и прелажење граница.⁸⁶ Јер, нисмо га *сћварно* питали како је, већ смо са њим комуницирали на нивоу геста који је изражен језички. Иако овакве појаве ретко формулишемо, сви умемо да их препознамо и да према њима поступамо. Знамо какве све различите поруке можемо да пошаљемо и искажемо истим речима, чији смисао може значајно да варира зависно од сасвим суптилних општих околности.

Али, обичајност се на овоме не завршава. И много шире формације од директне међуљудске комуникаци-

⁸⁶ Још се Теофраст подсмевао оваквим људима: „Иако не познаје човека, прилепи се уз њега и одржи најпре пред њим славопојку у част своје жене, а затим прича каква му се слика прошле ноћи у сну јавила, најзад му до у најмање ситнице прича шта је све било изнесено за ручак на сто“ (*Каракшери* III, 2).

је, такође представљају поље подразумевања које омогућава, али и значењски одређује наш језик. Читав комплекс моралних норми и устаљених пракси („*шако* се не облачи кад идеш у суд“, „*шако* се не седи на часу“, „не може се *шако* на улицу“) ствара контекст у коме саопштавамо и примамо поруке. На пример, сви знамо да у неку руку, упркос пословици, одело чини човека. Ако би нам се неко обратио на улици обучен само у доњи веш (или необучен), највероватније не бисмо уопште имали воље да га саслушамо, перципирајући га као потенцијалну претњу јер „овај није нормалан“. Више психосоцијалних експеримената је показало да људи сасвим другачије реагују када, на пример, на улици падне елегантно дотеран човек или алкаво обучен. Првome сви одреда прилазе да помогну, док другог већина заобилази, чак и прескаче. Управо, својим облачењем, обојица су нешто поручила своме окружењу. Први, „ја сам фин, безопасан, ничим вас не угрожавам“, а други „можда сам наркоман, пијанац, или лопов“. Наравно, ту се сада укључују предрасуде, које су некада с правом, али некада и сасвим погрешно, осуђене и прокажене, пошто су предрасуде неопходни темељ наше комуникације.

Читава ова анализа је показала због чега није лако било шта саопштити. Сви ови механизми, и многи други, морају се имати у виду. У свему томе нам помаже наша интуиција, која нам често омогућава да са лакоћом комуницирамо, без потребе да вршимо рационалну анализу својих и туђих представљања. Саму интуицију, међутим, морамо брижљиво да негујемо, пошто она врло лако потпада под утицај рационално-идеолошких калупа које прихватамо вољно, а још чешће по аутоматизму.

Одређујући коме се обраћамо ми истовремено одређујемо још барем две ствари, а то је ко смо ми који

се обраћамо и шта је то што саопштавамо. Само одређење коме се обраћамо, у значајној мери одређује наш сопствени идентитет као и садржај поруке. Христос се обраћао сиромашнима, и то није случајно. Они су били ти који су препознати као они који су спремни, или најспремнији (био је ту и Никодим!), да приме благу вест, док са друге стране, младић „отиде жалостан, јер беше врло богат“ (Мт. 19, 22). Обраћао се и грешницима и са њима јео и пио. Обраћао се болеснима, кљастима, слепима, прокаженима, одбаченима, онима који су на друштвеним маргинама. Управо међу таквима су они који су спремни да прихвате благу вест јер је њихове илузије о овом свету распршило страдање и патња. То је био Христов аудиторјум, а то треба да буде и аудиторјум сваког савременог благовеститеља.

Како (форма и садржај)

Форма у односу на садржај исказа никако није другоразредна већ је од њега неодвојива, будући да представља конкретизовану пројаву садржаја. Немогуће је излагање неког садржаја без форме, која му је тиме, на нарочит начин, интринзична. Ипак, форма не представља чврсту структуру већ се мења, прилагођавајући се двоструко: садржају исказа и циљу који жели да постигне с обзиром на процену оних који поруку примају.

У том смислу Црква је у својој киригми, у преношењу своје поруке, заправо у преношењу себе – Христа – својом поруком, вазда морала да води рачуна о форми преношења, пошто форма на посебан начин дефинише садржај. Евхаристијска форма преношења поруке, једина је у потпуности адекватна садржају ко-

ји преноси зато што *јесте то што саопштава*. Овде се порука не преноси као једносмерна интерсубјективна информација, већ као учешће у догађају. И то догађају који је сасвим посебан утолико што на историјске чињенице реферише на нарочити, есхатолошки начин. Анамнеза је увек у склопу анафоре која подразумева сасвим нарочити доживљај стварности као већ актуализоване будућности. Евхаристија као форма преношења поруке, утолико је посебна јер се догађа кроз учешће у самој поруци која се преноси. Другим речима, поруку која се на овај начин преноси немогуће је преконтекстуализовати нити деконструисати, пошто она, својим перформативним модусом, трансцендира сваки могући егзистенцијални оквир. Једини начин да ова порука буде кривотворена, јесте дегенеративно кварење самог литургијског догађаја. Сам литургијски догађај је до извесне мере подложен рефлектовању одређених егзистенцијалних оквира који се препознају као темељни, ступајући тако на ниво основног антрополошког оруђа комуникације – језика и обичајности. На тај начин, што смо већ показали, уместо до есхатологизације, долази до сакрализације спацио-темпоралног аспекта црквене реалности, што кореспондира са секуларизацијом. Овде је реч о унутарцрквеној секуларизацији која не треба да буде помешана, иако није ни сасвим неповезана, са ванцрквеном секуларизацијом. Постоје многи изрази ове унутарцрквене секуларизације који су углавном препознати од стране савремене теологије. Ту спадају, али се тиме не исцрпљују, пре свега појаве везане за институционализацију, као што су клерикализам, етно-филетизам, формализам, бирократизација, и на концу, неизбежна хипокризија. Да би се избегла дијалектичка спирала сакрализација/секуларизација, неопходно

је изнова и изнова подвлачити и наглашавати Царство Божије као коначно лежиште идентитета ехаристијске заједнице. Нису, дакле, проблем конкретни егзистенцијални оквири који се потврђују и који треба да се потврђују у догађају Евхаристије. Проблем настаје када одређени егзистенцијални оквири који су престали да постоје, настављају свој квазиживот као окоштале, бесдржинске форме идеологизоване и институционализоване религиозности. Тада такви егзистенцијални оквири могу делимично или у потпуности да створе паралелни лажни идентитет, који литургијску заједницу гура у узалудну дијалектичку борбу сакралног и секуларног, чији је једини резултат перманентно јачање оба ова пола и свих њихових негативних квалитета.

Савремена медијска технологија се показује као врло непогодна за пренос аутентичне јеванђеоске поруке, управо због свог главног одређења, а то је, подсетимо, индиректност. Индиректна комуникација је прилагођења информацији, али истовремено ускраћује могућност учествовања, што је управо претпоставка јеванђеоске поруке. Порука Јеванђеља прима се учествовањем, а не информисањем. Савремени медији ово двоје снажно раздвајају, на начин да међусобна повезаност сазнавања и познавања постаје непрепознатљива. На тај начин се врло лако формира „оригенистичка“ духовност, која не може да се идентификује нити може да разуме делатни аспект вере као чињења и учествовања.

Следећи моменат је *интерактивности*, подразумева се, *индиректна*. Да би јеванђеоска порука била пренета, она, као и свака порука, прво мора да задобије пажњу слушалаца. У традиционалним тоталитарним друштвима, цензура је била начин спречавања да се та пажња задобије, због чега су хришћански мисионари у разним при-

ликама развијали нарочите субверзивне тактике како би „дошли до речи“. Нове технологије су пак цензуру, готово у потпуности учиниле немогућом. Интернет јесте велика огласна табла на којој свако може свој став да изложи погледима многих. То је још увек тако упркос суптилним и мање суптилним настојањима моћних да остваре контролу над њим. Али, сада се јавља друга опасност – аутентична киригма се суочава са заглушујућом грајом. На тај начин се инверзивно јавља стари ефекат цензуре – сада као немогућност скретања пажње. Шта год да се каже, биће убрзо затрпано „лајковима“, анонимним коментарима. „Јавно мњење“ се јавља као мултиперсонални субјект, који је нужно медиокритет и који такав „стандард“ намеће као универзалан. Право свакога на јавност, без одговорности, ствара атмосферу у којој се чују само најгласнији и најупорнији, при чему таблоидни наратив постаје мерило. Велико је питање – не само за Цркву – како ће се у будућности развијати оваква комуникација. И Црква и друштво у целини тек треба да прођу дуг и мукотрпан пут стварања традиција које ће олакшати и осмислити прилично обесмишљени медијски простор.

Из свега што је до сада речено, произилази да представљање Цркве у медијима и њен однос према савременим технологијама никако нису питања на која се адекватно може одговорити са позиције неког *Manual*-а. Питање је далеко сложеније и тиче са саморазумевања Цркве и њеног места и задатка у свету, али и све снажније глобалне доминације индиректне комуникације. Важно је бити свестан тога да промењени начини комуникације не представљају само промену средстава комуницирања, већ да увелико и снажно мењају и сам садржај. Задатак црквене теологије није нимало лак, она треба да успостави унутрашње стандарде који истовре-

мено одговарају ономе шта, коме и како желимо да саопшtimo. У том смислу, Цркви је неопходна непрестана теолошка провера, а теологији непрестана црквена рецепција. Само се тако можемо надати да ће језик Цркве и језик њене теологије бити и разумљив, али и садржај остати неизмењен с обзиром на коначну Истину као сопствени критеријум.

Иако може деловати да је тај задатак тежак или да је позитиван исход немогућ, наду оставља чињеница да човек, створен по лику Божијем, и даље има вољу за непосредним искуством ближњег и непосредним искуством Бога. Језик Евхаристије стога остаје увек актуелан, пошто је Христос „исти јуче, данас и сутра“. Тек аутентична саморефлексија, која се увек тиче евхаристијског присуства Царства, у својој неизмењивој променљивости, може хришћанима сваког времена дати онтолошку сигурност која није објективна већ лична и баш због тога непроменљива иако никада статична: „Јер темеља другог нико не може поставити осим онога који је постављен, који је Исус Христос“ (1. Кор. 3, 11).

IV

Религија, насиље и есхатолошки реализам

У савременим расправама и дебатама често се инсистира на практичности и применљивости. Овакав приступ одавно се пренео и на богословски дискурс. Није нимало случајно што је практичност на цени – теоријски приступ мора бити оправдан практичним *консеквенцама*, у противном је осуђен као *бескорисћан* и стога *непошребан*. Тако се приступа и овом питању – постоји насиље као конкретан проблем – хајде да истражимо и видимо шта са религијске тачке гледишта може да се учини по том питању. Овакав приступ редовно води апелима за мир, уз позивање на опште религиозне или посебно хришћанске моралне норме. Утисак је ипак да ти позиви, чак и када су искрено упућени – а то није увек случај – немају жељени ефекат код слушалаца. Желимо да се упитамо зашто је то тако. Какав је *стварно* однос религије и насиља? У покушају да дамо конзистентан одговор, неопходно је да макар оквирно одредимо шта је религија и шта је насиље и какав је њихов антрополошки темељ.

Прво ћемо се сасвим кратко осврнути на разлоге који леже у самом инсистирању на практичности и применљивости теологије. Још је Рацингер показао како замена тврдње *Verum est ens* тврдњом *Verum quia factum*⁸⁷ представља пут ка утемељењу савременог секуларистич-

⁸⁷ RATZINGER 2007: 54.

ког мишљења.⁸⁸ Између истине и чињеничности повучен је знак једнакости, да би *factum* на крају постао *faciendum* – *Verum quia faciendum*.⁸⁹ Пошто се *Factum* показао као не-сигуран и неприступачан, подложен тумачењу и интерпретацији – остао је само *faciendum*. Тако је и човек постао *faciendum*, „техничко“ биће којим управља техника, или – да кажемо фукоовски – диспозитиви моћи. Тако је религија добила своје техничко место у техничком свету. Како је и τέχνη од првенствено уметничке вештине редуковано на технологију као „организацију знања ради практичне употребе“,⁹⁰ због сумњиве делотворности места религије и не може бити другачије него споредно и спорно. С друге стране, насиље, посебно физичко, ратничко, злочиначко – врло је делотворно, па је заузело почасно место у многим разматрањима. Та разматрања су се ипак, како примећује Хана Арент, углавном бавила применом насиља, а не насиљем као таквим.⁹¹ Религија је у таквом разматрању подређена – она треба да покаже, заправо треба да увери скептичног слушаоца, да још увек поседује *некакав* потенцијал да умањи насиље, да зацели ране, да санира штету коју је насиље донело, не би ли својом сврховитошћу оправдала сопствено постојање. Са друге стране, религија је оптужена да долива уље на ватру, да је свакако сукривац, ако не и главни инспиратор насиља.⁹² Свесно ћемо игнорисати овакав начин поста-

⁸⁸ Појам *секуларизам* је бременит значењем. У овом раду га разумемо на два начина: 1) у позитивном, као неантагонистичку одвојеност Цркве и државе и 2) негативном, као антирелигиозно идеолошко убеђење.

⁸⁹ RATZINGER 2007: 58.

⁹⁰ MESTHENE 1997: 74.

⁹¹ ARENT 2002: 15.

⁹² cf. SELENGUT 2003.

вљања проблема, и нећемо улазити у расправу *pro et contra* аргументима у погледу одговорности религије за насиље и позитивног потенцијала религије за заустављање и превенцију насиља. Уосталом, ти су аргументи довољно добро познати, али у крајњој линији не дају задовољавајући одговор, иако настоје да задовоље споља наметнуте критеријуме *ипрактичностии* и *ефикасностии*.

Поред ових спољних разлога, постоје и унутрашњи разлози инсистирања на практичној применљивости теолошког дискурса. Поред разлога које смо навели позивајући се на Рацингерову анализу, навешћемо још један за који сматрамо да је кључан, а тиче се саморазумевања Цркве. Есхатолошка димензија која је тако снажно одређивала хришћански идентитет у древној Цркви, доживела је *иомерање*. Избледела је или се замаглила вера у присуство есхатона *овде и сада* иако још увек „у загонетки и огледалу“ (1. Кор. 13, 12). Есхатолошка стварност Царства, ради које су верни, као месијански остатак у свету, живели у модусу $\omega\varsigma\ \mu\eta$ (1. Кор. 7, 29–32),⁹³ прерасла је у живљење у кантовском модусу *als-ob* (као да) одакле је лако произишло *хајге га*. Есхатологија се преселила на крај, трансцендирала се од историје, тако да је евхаристијско служење свету и човеку почело да буде схватано као апстрактно, и све се чешће постављало питање – а шта ми конкретно *заистиа* можемо да учинимо сада и овде? Тако је *сага и овде* – одвојено од *оној и тамо* – постало мерило хришћанског живота, одакле је и уследила аутономна, моралистичка, пијетистичка етика, теоријски лабаво, а практично скоро никако повезана са догађајем Евхаристије и Царства. *Маранџиа* (1. Кор. 16, 22) је изгубило своју мултитемпоралност и преселило се у област митске будућности схватане у деистичком кључу.

⁹³ AGAMBEN 2005: 23 *et passim*.

Предпитање

Вратимо се очеку. Појмови из наслова овог излагања, на први поглед изгледају јасни и самоодређени. Сви знамо шта је религија и сви знамо шта је насиље. То су појмови које редовно употребљавамо. Шта заиста мислимо када кажемо *религија* и шта заиста мислимо када кажемо *насиље*? Покушај и најопштијег дефинисања религије доводи нас до закључка да ствари ту нису нимало једноставне. Можда је утешно што, како Колаковски примећује, ни појмови као што су *уметност*, *груштво*, *историја*, *култура*, нису у бољем положају.⁹⁴ Много је покушаја да се дође до исправног одређења појма *религија*. Број покушаја је толики да би се комотно могла успоставити својеврсна историја дефинисања појма *религија*.⁹⁵ Једна од најопштијих дефиниција религије би била она коју налазимо у *Енциклопедији Бриџаника*, а која каже да је то „однос људских бића према ономе што сматрају светим, сакралним, апсолутом, духовним, божанским или вредним нарочитог поштовања“. Колаковски нуди дефиницију према којој се феномен религије описује као „друштвено установљено богоштовање вечне стварности“,⁹⁶ што представља нешто уже одређење. И широко постављену дефиницију, као у *Бриџаници*, било би могуће додатно проширити пошто она не обухвата мноштво других, једнако тачних одређења религије. Штавише, како ћемо касније видети, секуларизација нуди извештан обрт у поимању религије, који, међутим, није суштински

⁹⁴ KOLAKOVSKI 1987: 33.

⁹⁵ Cf. JENSEN and ROTHSTEIN 2000; KUNIN 2003.

⁹⁶ KOLAKOVSKI 1987: 37.

иако се таквим чини. И у савременом секуларном друштву, упркос веома присутном одрицању вредности религије, као и оспоравању њеног права на јавност, религиозност је и те како присутна, али се јавља у формама политичких партија, фудбалских утакмица, националног заноса, сциентизма или психотерапијских сеанси.⁹⁷ Религија је сузбијена у свом уобичајеном изразу, али њена „механика“ наставља да функционише. Развој секуларизације на хришћанском Западу подробно је описао Канторовиц. У његовој анализи развоја идеје о два краљева тела, детаљно се приказује процес преноса религијских матрица на световне. Канторовиц доказује да секуларна доктрина савременог друштва вуче корене из средњовековног развоја правног система где су учени људи, првенствено правници, уздигнути у посебну друштвену групу. Напоредо са небеским витештвом свештенства (*militia coelestis*), оружаним витештвом племства (*militia armata*), настало је учено витештво или докторско витештво (*militia doctoralis*).⁹⁸ Секуларизација се овде није састојала у томе да се атрибути светог негирају, било на практичном или теоријском плану, већ су се они са светог *преносили* на световно. Управо је овај процес био пресудан за процес и начин секуларизације у савременом западном друштву. Интересантно је да процес секуларизације овде обухвата структуре које се данас подразумевају као секуларне. Тако је краљевско религиозно посредовање, како Канторовиц примећује, претрпело очигледну секуларизацију. Краљ је све мање сматран за *rex iustus* по чи-

⁹⁷ Допуна овог списка могла би бити врло широка, нарочито на пољу различитих идеологија. Фашизам је, свакако, био једна од форми секуларне религије са најдрастичнијим последицама (Cf. BENJAMIN 1965).

⁹⁸ KANTOROVIC 2012: 174.

ну Мелхиседекову и све више је губио своје месијанско и библијско одређење. Есхатолошка слика краља је „преживела по цену тога да буде пренета са олтара на судијску клупу“. ⁹⁹ Секуларизација се, наравно, одиграла и на имовинском терену, где долази до изједначавања имовинских права Цркве и краља. Не само да је однос *Christus/fiscus* постао изједначен у смислу права, већ је *fiscus* задобио вечне и безличне (*persona ficta* – фиктивна личност) карактеристике, врло сличне онима које данас има наш фискални систем, од кога је и добио назив. ¹⁰⁰ У том процесу је *fiscus* претворен у нешто квазисвето, поставши циљ сам по себи, почевши да представља државу и владара, што је на крају водило изједначавању *fiscus* и *patria*. ¹⁰¹

Имајући све ово у виду, вратимо се одређењу саме религије: нека најшира дефиниција би је могла представити као темељни смисао или трагање за смислом. На овај начин остављамо простор да се и секуларне религијске праксе означе као религијске. Религија – или пре сâм човек – никада не може заиста да буде разрешена трансцендентно. Али платоновско ἐπέκειναι може да промени место у онтолошкој орбити. Трансцендентно постаје иманентно или, другачије речено, оно што се тврди као само људско уздиже се до мере где постаје трансцендентно.

Поменули смо да данас постоји обиље религијских пракси које они који их практикују најчешће одбијају да идентификују као религиозне. Том приликом се ствара једна сасвим нова врста, иначе познате, религиозне па-

⁹⁹ Канторовиц 2012: 194.

¹⁰⁰ Канторовиц 2012: 240.

¹⁰¹ Канторовиц 2012: 253. Није случајно, и није само ради прагматичних разлога, што се утаја пореза на Западу сматра једним од најгорих престопа, раван издаји домовине, за који су предвиђене најстроже казне.

тологије. Бављење овим питањем одвело би нас далеко од наше теме. Задовољићемо се да наведемо одломак из одличне књиге Ернста Бекера *Порицање смрти*, где он анализира специфичан проблем завршетка психоаналитичког процеса, при чему јасно указује на религијски модус ове секуларне праксе. Бекер каже: „Већ неколико поколења психоаналитичара покушава установити због чега ‘окончање преноса (трансфера)’ у многим случајевима представља паклени проблем. Да су прочитали и схватили Ранка, убрзо би видели да је ‘свевишњост’ терапије нови бог који мора заменити старе колективне идеологије искупљења. Будући да појединац не може одиграти улогу бога, јасно је да он збиља ствара паклени проблем. Модеран човек је осуђен да смисао свога живота тражи у психичкој интроспекцији, па његов нови исповедник мора бити врхунски ауторитет за интроспекцију – психоаналитичар. Будући да ствари тако стоје, пацијентова је оностраност ограничена на аналитичарев кауч и на поглед на свет који му се тамо преноси. У том смислу, психоанализа заправо обезвређује пацијентов емоционални живот, што је Ранк врло добро схватио. Човек жели усредсредити свој живот на апсолутну меру моћи и вредности, а аналитичар му каже да се све своди на рано условљавање пацијента, те је због тога релативно. Човек жели наћи и искусити чудесност, а аналитичар му каже како је све то у стварности, како су клинички објашњиве наше најдубље онтолошке побуде и кривице. Човеку се тако одузима апсолутна тајновитост која му је потребна, а једина свемоћна ствар која тад преостаје јесте човек који га је – објашњењима – ње лишио. Пацијент се тако свим својим снагама прилепљује за аналитичара и плаши се окончати терапију.“¹⁰²

¹⁰² BECKER 1987: 236–238.

Овај навод нама је првенствено занимљив као добро описан пример „секуларне религиозности“. Далеко од тога да нам је циљ проста критика такве праксе. Њени поборници би свакако лако могли да у класичном религијском изразу нађу довољно противаргумената или барем довољно патологије. Овде се не ради о томе шта је за човека боље – да буде класично или секуларно религиозан. Наше излагање има за циљ да укаже на религијске праксе које нису нужно идентичне са конвенционалним, управо због тога што су темељне за сâмо одређење човека. Пролиферација значења појма *религија*, само непажљивом оку ствара привид суштинске секуларизације савременог човека и његових друштвених односа. Овакво тврђење је лако препознати као тезу о човеку као *homo religiosus*-у.¹⁰³ Циљ и није оригиналност увида *per se* већ покушај стварања метанарације о матрицама религиозности и насиља.

Јасно је да се наивно порицање религијских матрица у секуларним религијским системима заправо односи само на стару религијску структуру, оличену у замађијаном свету и предметима оптерећеним божанском силом. Нова религијска структура ипак не пружа довољно новости да би се могла диференцирати од саме религије. На општем друштвеном плану, како је приметио Шмит, савремени концепти секуларне државе представљају секуларизоване теолошке концепте, а ми бисмо рекли пројаву религијских матрица.¹⁰⁴ Читав овај процес успешно описује Канторовиц кроз дијалектику *Christus/Fiscus*. Рене Жирар је својом незаобилазном студијом *Насиље и*

¹⁰³ Психолошка истраживања показују да је религиозност (а додали бисмо и култура уопште) сасвим неодвојива од човека, да му је иманентна још на инфантилном нивоу развоја (Cf. DAKUINO, 2005: 51–55).

¹⁰⁴ cf. КНЕЖЕВИЋ 2012: 21.

свеио понудио одређене одговоре, који, међутим, само делимично задовољавају. Жирар неопходност трансценденције види само у контексту свог становишта према коме је насиље узрок религије, која има за циљ да га обузда, превентивно или куративно, како би била спречена анархична и по друштво деструктивна освета.¹⁰⁵ Овакво гледиште је одвише једнострано. Има још којечега осим насиља (и освете) што представља срж потребе за трансценденцијом, а то је пре свега потреба за смислом. Видимо колико је појам *религија* комплексан, а из изложеног је јасно да се он лако може даље проблематизовати. Одговор на питање због чега је религију тако тешко дефинисати, лежи у чињеници да је религија до скоро – а у многим друштвима и данас – била неодвојиво сједињена са свим изразима и манифестацијама људског друштвеног битисања. Чарлс Тејлор је добро описао ову сједињеност, тачније истоветност религије са структуром људског друштва, тако да она чини темељну антрополошку компоненту. Уколико религиозност, најшире одређену као увереност у онтолошку и етичку сврховитост, прихватимо као антрополошку константу, биће нам лакше да разумемо дубоку сложеност проблема који је пред нама, као и неприхватљиву површност различитих *иро* и *антии* ставова који пречесто фигурирају у јавном дискурсу.

Ни одређење појма *насиље* није лакше. Данас смо навикли да о насиљу говоримо као нечему ексклузивном, нечему што је повезано са ратом – који за већину земаља Запада представља нека далека догађања на екрану телевизора – или нечему строго патолошком, као што је насиље у породици или насиље над животињама. Ипак, иманентност насиља човеку није промакла многим истраживачима.

¹⁰⁵ ŽIRAR, 1990: 32.

И насиље је добило своју софистицирану форму. Та софистицираност се најбоље види у развоју саме ратне технике која све више минимизира учешће војника иако, парадоксално, повећава број цивилних жртава. На унутрашњем нератном плану, насиље је још више камуфлирано у виду фактичког поробљавања широких народних маса које су приморане да раде по читав дан, ухваћене у клупко кредитне презадужености узроковане стварањем потрошачког менталитета. Јасно је да насиље никако не мора да буде непосредно физичко. Но свако насиље, на крају, јесте и физичко. Ако се батина и не користи, она увек стоји иза врата, спремна да буде употребљена ако буде било потребе. Како су уосталом многи истраживачи потврдили, држава јесте израз моћи, а моћ је у крајњој инстанци насиље.¹⁰⁶ Насиље, неодвојиво спојено са моћи може да се преображава од бруталне примене силе преко квалификоване или институционализоване силе, долазећи до технократске владавине бирократије у којој је тиранин Нико, најстрашнији тиранин од свих.¹⁰⁷

Овде бисмо могли да повучемо паралелу између религије као односа према Богу и натприродном и секуларизованих религијских матрица с једне стране, и класичног насиља и његовог савременог, да тако кажемо, отуђеног израза. Отуђена религиозност која се не признаје и не препознаје као таква и отуђено насиље (отуђена моћ) које се не признаје и не препознаје као такво, елементи су отуђеног света савременог човека

¹⁰⁶ Cf. MILLS 1999: 171. Ослањајући се на Бертрана де Жувенала, Хана Арент с правом поставља питање да ли би крај ратовања довео до престанка постојања држава и да ли би нестанак насиља међу државама значио и нестанак моћи (ARENТ 2002: 46).

¹⁰⁷ ARENT 2002: 49.

који и даље живи у модусима религиозности и насиља, али их не више не препознаје.¹⁰⁸

Рађање културе на гробу ближњег

Како онда треба заиста да разумемо тему односа религије и насиља – или боље, како треба да поставимо само питање? Ако су и религија и насиље антрополошке константе, ако фундирају саму човечност, како је могуће анализирати их као независне, или барем довољно одвојене појаве? Овде се опет враћамо на Жирара и његову тезу о фундаменталном насиљу. У његовој тврдњи свакако има много истине. Да, насиље је иманентно човеку, а иманентна му је и култура која је, наравно, религиозна. У том смислу, религија свакако јесте и одговор на насиље. Но питање је – шта је иза насиља? Сам Жирар каже да у животињском свету не постоји опасност од узајамног истребљења. Постојање такве опасности својствено је људској врсти. Очигледно је да код човека у довољној мери не функционишу природни (инстинктивни) механизми, који регулишу ниво насиља тако да оно обезбеђује а не угрожава опстанак врсте. Шта се онда крије иза неконтролисаног насиља које мора да се зауздава религијским увођењем у симболички поредак стварности? Ту долазимо до онога што је Жирар пропустио да анализира у довољној мери, а то су погребни обичаји. У чину погребња ближњег – у односу према смрти – крије се стварни фунда-

¹⁰⁸ Примери отуђености могли би се даље лако пронаћи, од оних тананих до баналних. Савремени конзумент меса вероватно би остао згађен над призором у кланици. Он зна како настаје шницла у његовом тањиру, али вољно закрива ἀλήθεια-која га узнемирава.

мент и религије и насиља. Управо сахрањивање представља специфично људску одлику, која човека показује као онога који не прихвата, који се не мири са смрћу. Најстарији изрази религиозности, а тиме и културе, нису обреди жртвовања, већ обреди сахрањивања.¹⁰⁹ Управо тај „моменат“ када човек сахрањује свог ближњег, када му главу ограђује камењем док га закопава у земљу, чини основу човекове религиозности и културе. То је преображај, или можда манифестација духа који му Бог дува у нос. Жртва овде има функцију задржавања или враћања покојника у друштвену заједницу – односно *функцију негирања смрти*. Жртва представља размену са покојником, општење са њим, што се у суштини своди на негирање његове смрти као коначног – биолошког – престанка егзистенције.¹¹⁰

Културно насиље

Овај радикално измештени сусрет са смрћу, заправо измештање смрти из природног поретка, ствара основу и за трансформацију насиља из природног у културно. Културно насиље има своје циљеве који се разликују од природног. Образовање друштвеног поретка, па и поретка жртвовања и жртве, темељи се у измештању смрти или, тачније, њеном негирању. Зато што пориче смрт, човек формира друштво које се разликује од хорде, чопора или стада. Зато што не жели да прихвати смрт, човек устројава друштво као средство за борбу против смрти. Како примећује Бодријар, ниједна смрт није природна

¹⁰⁹ Свакако није случајност што је *Tumulus de Barnenez*, најстарија позната људска грађевина, заправо гробље.

¹¹⁰ Cf. BODRIJAR 1991: 147.

код примитивних народа, већ је она увек друштвена и дело је противничке воље а не биологије.¹¹¹ Темелј људског друштва је гроб ближњег. Када су се људи први пут окупили да сахране ближњег, тада се њихова заједница структурирала, наравно не интенционално већ спонтано. Треба бити обазрив са овим „први пут“. Тај „први пут“ јесте само мислив, али није заиста доступан. Он је у области лакановског Реалног које смо морали да заборавимо да бисмо били људи.¹¹² То је основни корак, повезан са феноменом рефлексije о коме говори Шарден,¹¹³ изједначен са сазнавањем човека као онога који зна. Када се ближњи сахрањује, када је његова смрт негирана, конституишу се уређени односи међу људима: породица, род, племе. Кроз погребне обреде мртви не само што остају у заједници са живима, већ структурирају њихове односе.¹¹⁴ Само ако је смрт кроз размену уведена у друштвени однос, онда тај однос може да буде стваран. Његова стварност се темели баш на томе да измешта стварно/

¹¹¹ BODRIJAR 1991: 185.

¹¹² Ако бисмо се држали Лакана, онда бисмо рекли да је немогуће замислити порекло језика или шта је било пре језика, пошто ми можемо да замишљамо само у оквиру симболичког поретка. Другим речима, колико смо ми, као уврштени у симболички поредак, уопште у могућности да себи представимо људску стварност која би била предсимболичка? Тачније, колико би таква стварност уопште била људска?

¹¹³ ŠARDEN 1976: 128.

¹¹⁴ Овим структурирањем настају феномени које сматрамо антрополошким константама. Структуре се садржински мењају чак и у елементима који нам изгледају као најтемељнији. Но садржај структура није најтемељнији. Управо је он променљив док су саме структуре постојане. О трансформацији културних и етичких структуралних садржаја код старих Грка видети код Додса (Dods 2005: 29–52). Оно што увек остаје јесте сама религијска/културна структура.

реално¹¹⁵ из човековог егзистенцијалног обзорја. Тек када се смрт доживљава као превазиђена, односи међу људима могу бити структурисани. Та структурисаност се пројављује као стварање породичних и родовских односа, и настанак првих елемената закона кроз забрану убиства, инцеста, итд.¹¹⁶ Како примећује Жолт Лазар,¹¹⁷ временом се у друштву таложу табуи, обичаји и друштвена правила који се чине бесмисленим, али који свој корен имају у успостављању првобитног поретка. Тек је у друштву које је већ структурисано и које се симболичким поретком штити од стварног, могућа појава фундаменталног насиља, како га Жирар описује, и његово превазилажење кроз жртвену кризу. Фундаментално насиље је у својој основи биолошко, покрећу га уобичајени биолошки мотиви (задовољавање основних потреба, борба око жена, тежња за доминацијом), али се оно тек у структурисаној друштвеној заједници јавља у свом махнитом виду који угрожава

¹¹⁵ BODRIJAR 1991: 148.

¹¹⁶ Дакле, није сексуалност терен на коме су се први пут сусрели природа и култура, како тврди Бауман (BAUMAN, 2009: 55) позивајући се на Леви-Строса. Ово становиште се заснива на деветнаестовековном *scientie sexualis*, утемељеном на фројдовском поопштавању специфичних културних образаца одређених друштвених кругова ове епохе. Сам Бауман примећује да Фројдово схватање према коме се у цивилизованој сексуалној моралности првобитни сексуални циљ сублимира у друштвено користан циљ, данас више не стоји пошто се сексуални објекти и тежње више не маскирају као друштвено корисни, јер је „прекинута веза између сублимације и потискивања сексуалног инстинкта, коју је Фројд сматрао незаменљивим условом било ког прописаног друштвеног ангажмана“, (BAUMAN 2007: 73–74). Сексуалност није елемент који фундаментално образује културну стварност. У 19. веку се чинило да је то тако, данас се види да није. Очигледно је да је *нешто грубо ἀρχή* људске културе.

¹¹⁷ ŽOLT 2008: 164.

биолошки опстанак читаве групе. Културно насиље крије у себи потенцијал да „подивља“ управо зато што је увек обуздавано култом, који укључује барем неку врсту закона. Структурисање људске заједнице је неприродно и зато природни регулатори насиља не могу у довољној мери да функционишу у људском друштву. Структурисаност људског друштва прожима све. Њени корени сежу до самих почетака и дефинишу човека, мењајући и његове биолошке датости. Насупрот животињском свету, храна мора да се припрема, деца се рађају без икаквих способности за самостално преживљавање, насиље се обуздава култно и законски (мада ово није одвојиво). Фундаментално насиље, дакле, уопште није фундаментално, оно је изведено из чињенице структурисања заједнице које је омогућено односом према смрти, односно према мртвима. Појава оваквог насиља је реакција на неприродно структурисање људске заједнице. Улажење у симболички поредак људског света је оно што човека чини човеком, али се плаћа цена на нивоу анималности. Човекова природност у целости мора да трпи, човек је разапет између два закона – закона биолошке потребе и жеље и закона социјалне структуре, која ове потребе и жеље често и много осујећује. Та осујећеност ствара основу за појаву махнитог насиља које узрокује нејасно ἀτιη, описано у хомерским списима.¹¹⁸ Махнито насиље се јавља као бунт против структурисаног поретка заједнице. Кроз негирање смрти, кроз неприродни однос према смрти, и насиље се трансформише у неприродно. Оно више не служи једино одржавању живота или борби око жена, већ изражава тежњу појединца ка аутентичности. Однос према смрти мења перспективу саморазумевања. Човек више „не живи само

¹¹⁸ cf. Dods 2005: 12–15.

о хлебу“. Када је једном исказао своју веру у бесмртност сахранивши ближњег, исказао је веру и у своју сопствену бесмртност и јединственост. Та јединственост, како примећује Горазд Коцијанчич, тај *individuum ineffabile* (неизрециво појединачно) је онтолошке природе. Бити оно што јесам за мене је бити уопште, у чему нема спољашности, а свака рефлексија и интроспекција је посредована ипостасју као бићем.¹¹⁹ Смрт више није коначна тачка, већ тачка која може, која мора да буде превазиђена. Насиље постаје једно од поља потврде аутентичности. Насиљем се насилник намеће као јединствен, као онај који јесте. То важи за унутрашње насиље у групи, али и за спољашње. Рат се такође измешта из природног поретка борбе за ресурсе. Зато се рат вазда води најчешће без стварних, биолошки утемељених разлога и потреба. У историји човечанства, ратови вођени због преке потребе опстанка, представљају изузетак а не правило.

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι

Рат представља израз амбивалентне потребе да се друштвена структура по сваку цену сачува – пошто је она утемељена на небиолошком поимању смрти – и да се кроз негирање структуре потврди сопствена аутентичност. Појединац се, како би превазишао ту амбиваленцију, поистовећује са својом групом, а потврду своје посебности тражи у уништењу друге групе или наметању другоме властитог идентитета. Рат је зато истовремено и природан и неприродан. Оно чега се плашимо и оно чему смо тако склони. Рат истовремено представља

¹¹⁹ Коцијанчич 2013: 32 *et passim*.

и афирмацију и негацију друштвеног поретка и идентитета. Кроз негацију туђег друштвеног поретка и идентитета утврђује се сопствени јер се на главу непријатеља истреса негативни набој спрам сопственог симболичког поретка, без штетних последица. Управо супротно, сопствена друштвена структура и идентитет се потврђују и утврђују. Одувек је рат зближавао и уједињавао друштво које ратује. Не само што је рат потврђивао идентитет и друштвене структуре, већ их је и стварао, оне су настале у рату. То можемо да видимо и данас на балканским просторима. Кроз рат се идентитет и државно организовање утврђују и потврђују али се и стварају. Фуко је обрнуо чувени Клаузевицев афоризам показавши да је политика заиста рат другим средствима, одакле следи да и након фактичког рата политичка власт има улогу да у друштву одржава неку врсту тихог рата, односно да у постојеће институције упише однос снага стечен у рату. Али не само у институције већ и у језик, у економске односе, а пре свега у неједнакости. „Политика је потврда и обнављање неравнотеже сила које су учествовале у рату.“¹²⁰ То нам говори да је ратно насиље заправо иманентно сваком друштву. Када је друштво у кризи, када су његове структуре нефункционалне, када не може да одржи унутрашњу равнотежу, склоно је рату који се јавља као катарзичко средство за поновно успостављање поретка. У том смислу стоји Хераклитова тврдња да је „рат отац свих ствари“, јер „ствари“ су друштвена структура која је – ваља нагласити – сасвим неодвојива од човекове „друге природе“ која га одређује као аристотеловску ζῷον πολιτικόν (друштвену животињу). Рат се јавља као неопходни ужас да би се постигао мир.

¹²⁰ Фуко 1998: 29.

Већ је истакнуто да религија и насиље не могу бити посматрани као одвојени феномени. Заправо, уопште не могу бити посматрани као феномени, још мање као објекти, како је још Хајдегер тврдио.¹²¹ И религија и насиље налазе се у темељу човечности. Овде се можемо осврнути на мисао св. Василија Великог који каже да бити човек није нешто дато већ задато. Једини оптимизам може бити есхатолошки. Насиље је немогуће превазићи у људском свету какав познајемо, оно је у самом његовом темељу. Оно више или мање може да прикрије своје лице (иза телевизора, моралног згражања или лептир машине и актен ташне), али се, како каже писац Буковски, увек покаже „да је иза папирне маске онај стари тата“. Хришћанска вера се нада новом небу и новој земљи, када ће религијске матрице заиста престати да постоје јер ће престати да постоји разлог њиховог постојања – а то је смрт. Исто важи и за насиље. Не вреди лажним надама градити оптимистичку слику света. Насиља је било и биће га док је овог века. Хришћани су, чак и када чине већину, „мало стадо, народ изабрани“, остатак који пројављује нешто чега још нема, јер је вера „ипостас онога чему се надамо, потврда ствари невидљивих“ (Јев. 11, 1). У хришћанском искуству нема места за оптимизам овога света, али има места за оптимизам будућег, *када ће се истина пројавити као истовешна са животош, а структура са слободом*. Наша је нада да ће последњи непријатељ, тј. смрт, бити укинут, а наше послање је да то објављујемо „докле не дође“. Наравно, овакав приступ је крајње непрактичан са гледишта света. Али практичне савете и ефикасност не треба ни очекивати од теолога, барем хришћанског. Бити

¹²¹ HEIDEGGER 2004: 26.

непрактичан у данашње време је непопуларно, можда и опасно – заправо тако је било одувек. Сам је Христос осуђен јер није био практичан и није био ефикасан. Непрактичност не треба прогласити квијетизмом, то није исто. Хришћанско делање јесте право делање, али не по мерилима овог света.

А што се практичних алата који су нам на располагању тиче, они су углавном познати. Развијање свести код људи о вредности сваког човека, усађивање снажних моралних назора, демократска контрола власти путем слободних медија итд. Све је ово толико познато, мада и толико неделотворно. Ако насиље, макар у посредованом облику, не може да буде превазиђено, можда, али само можда, исправан приступ лежи у Жижековом предлогу да се бесмислени разлози мржње замене мање бесмисленим: „Начин да се боримо против етничке мржње није кроз њен непосредни пандан, етничку *толеранцију*; на-против, оно што нам треба јесте *joш више мржње*, али праве *йолишичке* мржње: мржње уперене према заједничком политичком непријатељу.“¹²² Али овакав приступ остаје у границама овога света и омеђен је његовим могућностима и немогућностима. А немогућност се крије управо у томе што ће се насиље, какав год да му је повод, показати на крају без правог повода – показаће се да је оно само себи циљ. У том смислу свако насиље је у крајњој анализи махнито, ма колико се заодевало у обличје разума. Једини (хришћански) одговор је есхатолошка љубав будућности, прихватање оног „можда“ као јединог одређења другог, другог као неког могућег али не и извесног. Како примећује Дериде, „неко могуће које би било само могуће (не и немогуће), неко сигурно и извесно, унапред прихватљи-

¹²² ŽIŽEK 2001: 159.

во могуће, било би лоше могуће, могуће без будућности, једно могуће већ остављено по страни, ако се тако може рећи, осуђено на живот. Био би то неки програм, односно, то би била нека узрочност, неко развијање, неко одвијање без догађаја“. ¹²³ Или да се послужимо Кожевљевом примедбом да теологија без телеологије није ништа друго до каузалност. ¹²⁴ Есхатолошка љубав претпоставља есхатолошку слободу. Али, као што је есхатон оприсутњен у историји, мада „у огледалу и загонетки“, тако је и слобода. Прихватање другог као јединственог и незаменљивог нужно чини нашу будућност несигурном. Како примећује Зигмунт Бауман: „Чинити да други постане неко одређен значи представљање будућности неодређеном.“ ¹²⁵ А та неодређеност и неизвесност будућег заложена је у смрти као коначном одвајању пошто „смрт и јесте патња доведена до најинтензивнијег врхунца самоће“, како примећује Лубардић тумачећи Шестова. ¹²⁶ Сада долазимо до тачке када можемо да наслутимо одговор на питање – шта је аутентично хришћанско чињење?

Есхатолошка оријентисаност ка небеском Јерусалиму као једином истинитом граду не значи да хришћани немају другу друштвену одговорност у историјском свету осим да пројављују и ипостазирају Царство Божије. Хришћанска есхатологија није пасивна, не своди се на чекање краја. Она подразумева активно учествовање у догађају остварења Царства које је Духом Светим присутно овде и сада у историји. Ово пројављивање и ипостазирање Царства јесте кључно делање и превасходна служба хришћана као остатка, које им даје идентитет, чинећи да

¹²³ DERIDA 2001: 65.

¹²⁴ KOŽEV 1976: 117.

¹²⁵ BAUMAN 2009: 37.

¹²⁶ ЛУБАРДИЋ 2010: 221.

јесу то што јесу. Приношење евхаристијских дарова Богу Оцу је увођење света у нови модус постојања, промена његовог $\tau\rho\acute{o}\tau\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \upsilon\pi\alpha\rho\chi\epsilon\omega\varsigma$ -а. То је дело које нико осим Цркве Христове не може да чини. Ова промена начина постојања подразумева промену свих структура, јер ће последњи непријатељ, то јест смрт, бити укинут. Укидањем смрти, преобразиће се све структуре и модуси егзистенције, пошто је смрт узрок структурирања „старог човека“. Због смрти, човеков начин постојања је поремећен. Свака борба за бољи свет ако није евхаристијска, у суштини је осуђена на неуспех или, у најбољем случају, на врло оскудне резултате који чешће завршавају још дубљим суновратима. Није потребно нарочито познавање историје да би се то показало.

Али, да би уопште могли да врше своју службу, хришћани морају бити људи, што, присетимо се опет св. Василија Великог, није дато већ задато. Евхаристијско служење свету дато је човеку, а бити човек подразумева и друштвену одговорност и осетљивост. Тачније, небрига за другога, за његов јад и очај, патњу и страдање доводи у питање нашу сопствену човечност, а тиме и наше служење Тајни Христовој. Добри Самарјанин јесте парадигма Христа, али и парадигма хришћанског чињења овде и сада – „Тако да се светли светлост ваша пред људима, да виде ваша добра дела и прославе Оца вашег који је на небесима“ (Мт. 5, 14). Недостатак љубави према ближњем, или још горе мржња према ближњем, спречава хришћане да врше своју службу „царског свештенства“. Хришћани нису од овога света (Јн. 15, 18), али је њихово служење *за живиош светиша*. Мир ће бити остварен тек када Христос дође, али миротворство јесте манифестација људскости. Ако хришћанин није миротворац, онда не може да наследи земљу коју треба да преобрази. Због тога су хри-

шћани „осуђени“ да активно учествују у стварима овога света, пошто тиме испуњавају основни предуслов своје службе, а то је да буду људи и то људи који су још увек у овом свету. Човечност није биолошка нити морална, већ онтолошка категорија. А овде имамо у виду онтологију која је релациона и динамична, а не самозаторена и статична. Онтологија човека подразумева однос према Богу кроз однос према другом човеку, и тај однос утемељује нарочиту хришћанску онтолошку етику.

Хришћанско деловање, у мери у којој је аутентично никада неће бити ефикасно. Ефикасност се коси са аутентичношћу, јер да би били ефикасни морамо да заборавимо посебност свог служења. Они који су изван, увек ће бити ефикаснији јер су „синови овога века вештији од синова светлости у своме нараштају“ (Лк. 16, 8). Али претпостављена неефикасност не сме бити препрека деловању, јер сам чин деловања (или неделовања) одређује еклисијални идентитет. Хришћани не смеју да се забораве да нису од овога света и да је њихово служење свету другачије. С друге стране, не смеју да забораве да небрига за ближњег, или чак наношење бола ближњем, доводи у питање њихово служење и саму еклисијалност, јер „Бог може и од камења овог подигнути себи децу Аврамову“ (Јн. 8, 33).

V

Рат

И Бој љубави и мира биће с вама

2. Кор. 13, 11

Није потребно посебно доказивати да су агресивност и насиље које му последује иманентни човеку. Агресивност и насиље се јављају у најразличитијим приликама и најразличитијим облицима. Има их тамо где их очекујемо, на пример у борби око ресурса или устројству државног апарата, али и тамо где их можда не бисмо очекивали, рецимо у љубавном односу (нормалном, не патолошком)¹²⁷ или васпитању. Зашто је агресивност толико својствена човеку? Савремена психологија, биологија, социологија и медицина нам пружају различита објашњења о узроцима и механизмима деловања агресивности у нама, показујући да је агресивност природно својствена човеку иако се, наравно, може јавити и у својим патолошким облицима.¹²⁸

¹²⁷ Више о томе у DOLF 1998. Зилман разматра однос и међусобну зависност агресивности и сексуалности узимајући у обзир биологију, антропологију, неуропсихологију, ендокринологију и психологију, посебно се задржавајући на анализи механизма који управљају узajамним односима сексуалности и агресивности, а који се темеље на њиховој дубокој биолошкој повезаности.

¹²⁸ Општи преглед теорија агресивности у социолошком контексту може се наћи у: Geen 1998. Психолошко тумачење извора и механизма деловања људске агресивности видети у: Rizzuto 2003. Посебно разматрање људске агресивности у контексту ратних сукоба видети у: GIVENS 1978.

Посматрано са теолошке тачке гледишта, узроке агресивности могли бисмо потражити у основним онтолошким претпоставкама тварног начина постојања који се темељи на чињеници да смо створени, и то створени из небића. Небиће је наша онтолошка основа, и постоји стална опасност повратка у небиће. То није метафизичка спекулација већ стварност са којом се сваки човек непрестано и непосредно суочава. Последица и манифестација створености јесте кретање и раздвојеност међу створеним бићима. Та раздвојеност омогућава њихово појединачно постојање, обезбеђује њихово разликовање, тиме и њихове међусобне односе који, међутим, укључују и агресивност и насиље које бића чине једно другоме. То насиље је, да тако кажемо, у основи спонтано.¹²⁹ Самом својом егзистенцијом свако створено биће заузима одређено место у координатном систему времена и простора. Чињеница заузимања одређеног места већ представља вид (пасивне) агресивности пошто ономогућава другог да то место заузме, што је основ за потенцијалну агресивност других бића којима је тај пресек недоступан

¹²⁹ Та спонтаност је нарочито видљива када је на делу реактивна агресивност која је усмерена на тренутну самозаштиту, при чему социјални, морални и други обзир бивају „искључени“, а реакције механизоване, пошто функције неокортекса бивају привремено суспендоване. Функција ове аутоматизације одбрамбених реакција, које не морају али могу бити и агресивне, са биолошког становишта је сасвим јасна, али нам штошта говори када желимо да дамо теолошку интерпретацију људског понашања. Ова базична спонтаност и самодејствујуће покретање механизма агресивности, када није реч о тренутним импулсивним реакцијама, бива филтрирано расуђивањем које узима у обзир ширу социолошку позицију, укључујући личне моралне скрупуле. Међутим, и тада агресивни порив тежи да се пројави на прихватљив начин, при чему се човек осећа притешњен и на неки начин примораван да поступа на одређени начин.

самим присуством и постојањем онога који га заузима. Другим речима, сама чињеница да постојимо на одређеном месту и у одређеном времену, на неки начин инхибира друге за које је то место недоступно и тиме представља границу могућности остварења жеље другог.¹³⁰

Раздвојеност која нам омогућава да комуницирамо са другим бићем, истовремено је могућност и повод сукоба са тим бићем које је омеђено самим нашим присуством (као и ми његовим), коме је постављена граница бивствовања. У том смислу су агресивност и насиље које из ње произилази иманентни човеку утолико што је просторно и временско биће, односно због тога што је створен и смртан. Актуализована смртност се манифестује и као стална чињеница недостатака. Пошто му, зато што је смртно, недостаје живот, створено биће стално осећа тај недостатак који жели да попуни настојећи да присвоји за себе све што га окружује. Механизми интернализације познати су у клиничкој психологији.¹³¹ Оно што нас више интересује јесте чињеница да овај принцип није ограничен само на сферу психопатолошког, већ се манифестује у свакодневном животу кроз тежњу за поседовањем. Тежња за поседовањем пројављује се на различите начине: од буквалног поседовања ствари, преко поседовања људи путем владања, које опет може али не мора бити по-

¹³⁰ Жирарова идеја о фундаменталном насиљу (ŽIRAR 1990) као основи на којој је утемељена култура има у себи истине, али је и непотпуна. Како смо на другом месту показали, насиље ипак није фундаментално у формирању културе, већ је то однос према смрти. О овоме је више речи било у претходном поглављу.

¹³¹ М. Клајн, и многи њени настављачи говоре о интернализацији спољашњих објеката, укључујући друге личности. Овај процес узрок је многих конфликта. Због онога што Фројд назива нагоном смрти, рађа се од малена страх од уништења, који се ублажава само поунутрењем спољних објеката (Cf. KLEIN 1983: 193).

стигнуто само употребом бруталне силе, већ и различитим врстама претњи одмаздом и манипулацијом туђим жељама и потребама. Сви ови механизми и пориви које примећујемо код појединца, социјалном интеракцијом се проширују на одређену групу са којом се он кроз заједнички интерес идентификује. То може бити и бива породица, племе, род, нација и, на концу, држава.

Спацио-темпоралност творевине чини да створење непрестано мења своје просторно и временско одређиште, стварајући *ушисак* да је то начин на који избегава смрт осигуравајући своје трајање у времену и простору. На том непрестаном путу, друга створења се перципирају као потенцијално конкурентска мада истовремено и неопходна. Неопходна утолико што она омогућавају спацио-темпорално кретање створења пошто представљају референтне тачке које својим постојањем омогућавају да кретање делује, односно да буде (као) стварно а не тек (као) привид. Ту је, дакле, присутна амбиваленција. Други је потребан, али истовремено смета. Потребан је као референтна тачка којом се дефинише путања – говори ми ко сам ја – али ми истовремено говори и *ко*, односно *где* и *када* ја не могу да будем. Други је истовремено потврда и негација мог ипостасног тоталитета којим се исписују моје *радикалне границе*.¹³²

Мноштвеност је потврда, али и изазов јединствености. Мноштвеност створења ствара „конкуренцију“ која, најчешће делимично, полаже право на део простор-временске стварности које створење заузима.¹³³ Међусобна сукобљеност бивствујућих овако се показује не само

¹³² Коциланчич 2013: 31.

¹³³ Због тога стоји примедба да је „етика као рационално, па тиме и универзално утемељив пројекат, благо речено упитна“ (Коциланчич 2013: 48).

као могућност, већ као неизбежност. У поретку смрти у коме постојимо, сукоб са другим бићима попут нас је неизбежан и свакодневно се догађа. Таква космолошко-антрополошка позиција човека у суштини представља узрок његовог потенцијала за борбу са другим човеком како би очувао сопствену егзистенцију. Ако покушамо да све ово сагледамо у оквиру ширег друштвеног поља, поједностављено речено, рат представља једну од манифестација овакве стварности при чему се одређени број индивидуалних бића, на различите начине и у различитим облицима, међусобно повезује ради присвајања ресурса овог света или ради одбране од других група које би да присвоје њихов простор-временски пресек, било тако што ће их уништити или, порицањем њихове аутентичности кроз покоравање, учинити залогом сопственог постојања. У светлу библијског откривења, овакав начин постојања је требао да буде превазиђен, односно није требало да буде актуализован.

Из теолошке перспективе, коначно превазилажење сукобљености створених бића могуће је тек у есхатолошком *τέλος*-у коме творевина тежи. У том смислу есхатон не треба разумети као нешто што је само будуће али не и садашње. Процес стварања света још није завршен и биће завршен тек онда када логос Божији о овоме свету буде остварен. Тај логос је жеља Божија која је стваралачка и која води свет ка циљу који му је постављен, а који се тиче његове онтолошке позиције. У том смислу историја има ванредан значај за есхатологију, с тим што је есхатон суд историји и од тог суда зависи шта ће се од историје показати као истинито, а тиме и као постојеће. Сукоби створених бића последица су изопачења природних логоса, који теже ка јединству са Богом и превазилажењу илузије индивидуалне самодовољности.

У том смислу сваки рат је грех пошто се темељи на сукобу и распарчавању који није друго до пројава смрти, па је нека доследна апологија рата стога немогућа. Он ће се показати као неистинит јер ће се показати као непостојећи. Биће превазиђене и преображене саме претпоставке могућности рата управо због тога што ће бити преображен сам начин постојања творевине, а биће укинута и свако распарчавање. Рат је манифестација смрти и све његове последице ће бити укинуте. Морамо бити свесни да када говоримо о последицама, то нису само страдање, убиства и разарање. Хераклитов фрагмент који каже да је „рат отац свега“, можда има баш следеће значење: рат је утемељујући злочин на коме почива свака државност. Сама државност је на изванредан начин оправдање злочина (ратног) убиства, пошто је политика рат другим средствима, како је Фуко успешно инвертовао Клаузевичев афоризам. Дерида добро примећује да се све „државе-нације рађају и темеље на насиљу“, те да „тренутак установљења претходи закону или легитимности са којом се установљава“.¹³⁴ Ту се он наслања на Бенјамин¹³⁵ који каже да се сваки рат најпре оријентисе као разбојничко насиље, усмерено ка задобијању неких добара, али да врло брзо тежи успостављању мира. Но овај мир, уствари, представља санкционисање новонасталих стања, тако да је овде заправо реч о миру, често праћеном одређеном врстом церемоније, који стога представља институционализовано утврђивање резултата рата, при чему поражени *признају њораз*.

На основу овог проемијума јасно је да однос хришћана према рату у најмању руку мора да буде „резер-

¹³⁴ ДЕРИДА 2001: 174.

¹³⁵ BENJAMIN 1974: 60.

висан“ ако не одлучно негативан. Чак и онда када нам се мотиви за деловање чине најчистији, и онда када заиста јесу такви, како примећује Бонхефер, „посебно је велика опасност да је посредни противбожанска супротност вољи Божјој која је створена из властитог знања о добру и злу, из раздвојености од Бога, која Божјој вољи наличи до нераспознатљивости“.¹³⁶

Сада ћемо подробније размотрити како ту стоје ствари. С једне стране могли бисмо с правом рећи да је из евхаристијско-есхатолошке перспективе рат, као уосталом и сваки сукоб, крајње неприхватљив, тим пре што подразумева *убиство* које је крајња негација другог који са нама учествује у истој природи и који је у крајњем исходшту услов и нашег сопственог спасења. Рат и свако насиље супротан је духу Евхаристије коју приносимо „за живот света“ и „због свега и за све“. Рат, насиље и убиство не представљају само неиспуњење божанског плана „да буде Христос све у свему“ (Кол. 3, 11), већ и негирање божанског логоса о свету, паралогосно кретање творевине. Убиство другог је замаскирани вид самоубиства пошто представља потврду раздвојености природе којој последује пропадљивост и небиће из кога је потекла. Фрагментација творевине се не тиче само односа бића међу собом, већ је присутна у самој структури сваког појединачног бића, које се на крају враћа у прах из кога је узето. Евхаристијско искуство истинитог постојања Царства Божијег стога представља икону будућег века, слику, мада „у огледалу и загонетки“ (1. Кор. 13, 12), стварности која ће се показати као једина истина човека и света. А у тој јединој истини нема места *διαστολή* која мора да буде преобразена у *συστολή*. Међутим, чак и само евхаристијско

¹³⁶ BONHOEFFER 2007: 98.

устројство мора да има одређени поредак и структуру која је дар Духа Светога. Тај поредак се конституише у слободи, али слободи која се више не изражава као самовоља већ као послушност, односно као *да* и *амин*. Из евхаристијског искуства као опита коначне истине света, не може се извући ништа што би ишло у прилог рату, који је један од израза овога света „који у злу лежи“ (1. Јн. 5, 19), али за који нам Апостол Павле сведочи да из њега ипак не треба да излазимо (уп. 1. Кор. 5, 10). То што и даље, упркос евхаристијском опиту, остајемо у свету, подразумева да смо још увек под влашћу смрти која јесте изгубила жалац, али која још увек дејствује у удовима нашим као закон пропадљивости. Управо због тога што смртни *начин њостојања* још увек није у потпуности преображен у бесмртни, приморани смо да живимо са чињеницом да и даље заузимамо одређену простор-временску тачку због чега је сукоб са другима неизбежан.

Хришћански однос према оваквој стварности, одговор на искушења смрти прерушене у живот, био је увек аскетски. Самоограничење, самоуздражање, самоконтрола, самоунижење, једном речју свест да је стање у коме се сада налазимо привремено и пролазно, да се место које заузимамо не може сачувати, да смо у једном току који иде ка другачијој стварности, те да и сам ток у коме се налазимо треба да посматрамо из перспективе његовог краја. Но без обзира на то, чак и најригорознији аскетски приступ свету мора да подразумева минималну *злоупотребу* света пошто, упркос свим својим напорима, творевина нема могућност да сама превазиђе сопствене онтолошке границе. Грех се јавља као у основи структурални поремећај самог бића света, који не може да буде побеђен другачије до његовим коначним преображајем. Имајући у виду коначну истину света,

човек може само да се бори да се тој истини уподоби, иако коначна победа није могућа у овом веку.

Оно што карактерише смртни начин постојања творевине јесте и неспособност превазилажења онтолошког ограничења, што се пројектује и на поље етике – „када хоћу добро да чиним, зло ми је присутно“ (Рим. 7, 21). То за последицу има немогућност извођења до краја консеквентне етичке позиције, пошто су створена бића тако позиционирана да њихова раздјељеност већ представља неправду једних према другима која се неминовно пројављује у сваком сегменту њиховог деловања. Ма како настојали, чињеница нашег индивидуалног постојања на неком нивоу, макар он нама не био видљив, на неки начин угрожава другог. Сваки залагај који поједемо значи да га неко други неће појести, свака потреба коју задовољимо значи да је неко други неће задовољити. Чак и харитативна дела, на пример давање милостиње, подразумевају ова ограничења. Давање једноме подразумева недавање неком другом. Етички парадокс где нам је „зло присутно“ чак и онда када желимо да чинимо добро, одражава се и на питање рата. Јер поред тога што се рат јавља као несумњива манифестација зла, он се истовремено јавља и као *одговорности*. Заузимање неутралног става када се неке чини насиље, свакако не би представљало етички идеал који би могао бити оправдан евхаристијским искуством Царства. Историја је у савремено доба питање учешћа у ратним сукобима извела изван граница које допуштају теоријску упитаност а да се тиме не уздрма сама човечност. Мислим на Аушвиц и Јасеновац. Овакви примери *ужаса* – о којима знамо доста, али знамо ли довољно, како примећује Мец,¹³⁷ радикализују до крајњих граница питање

¹³⁷ МЕТZ 2009: 53.

хришћанске одговорности. А *ипак*, Царство подразумева непостојање раздвојености па тиме и непостојање сукоба. Сам сукоб је манифестација смрти и пропадљивости. Питање је да ли је у смрти заиста могуће пронаћи неку црвену етичку нит која ће нас водити исправним поступцима. Неке смернице свакако јесу могуће и налазимо их у предању Цркве. Свест о томе да је свако убиство, па и оно учињено у рату, грех јер је супротно духу хришћанског служења свету, водила је покушајима успостављања ратне етике, која би омогућила да хришћани ипак искажу своју одговорност према *груоме* и онда када то подразумева порицање неког другог *груоі*. Тако долазимо до идеала ратних врлина јунаштва и чојства које нас уче да се не чини зло цивилном становништву, да се непотребно не прибегава сили, да се према заробљеницима односимо тако да чувамо њихово достојанство итд.

Ипак, проблем је и на овом нивоу нерешив зато што рат заправо подразумева чињење свега онога што се жели избећи. Женевске и друге конвенције зато су остале мртво слово на папиру, као и сви други покушаји пацифизирања рата.¹³⁸ Романтична слика рата коју бисмо желели да имамо пада пред чињеницама које нам кажу да рат подразумева и застрашивање, снижавање морала непријатеља

¹³⁸ Женевске и хашке конвенције прописују и услове под којима држава може легитимно да објави рат. Наравно, овакву врсту легитимности врло је тешко утврдити, чак и ако би се претпоставило да они који то утврђују заузимају потпуно непристрастан став. У пракси такве процене обично врше победници на штету побеђених. Иако ове конвенције у практичном смислу имају врло малу вредност, добро је да оне постоје, не због тога што нам нешто саопштавају о реалности или зато што на њу утичу, већ због тога што указују на жељу људи да рата не буде. Оне представљају компромис између реалности и жеље, указујући на тежњу човека за миром (*Cf. DOWER 2009: 81 et passim*).

итд. – што се постиже управо суровостима и према онима који непосредно учествују у борбама као и према њиховим сународницима. Нити је било нити ће бити рата у коме становништво, које није непосредно војно ангажовано, неће stradати и то у највећој мери. Достојевски је рекао како ни један ратни циљ није вредан сузе неког детета. А опет, неиспуњење неких ратних циљева проузроковало би много суза неке друге деце. Хришћани су разапети између два света, између две реалности које се темељно разликују управо због тога што је то разлика између смрти и живота. У осмрћеном начину нашег постојања није могуће теоријски утемељити, још мање практично спровести, било коју консеквентну етику. Свака наша етика мора да буде пристрасна, мора да буде *на нечији рачун*. У рату је таква ситуација изведена до максимума, постављена на највиши ниво кроз дилему убиј или буди убијен, убиј или ће бити убијени они које волиш. Баланс између крвопролића и одговорности само показује сву трагедију нашег начина постојања и дубину до које нас смрт прожима.

Рат подразумева прекид комуникације са онима са којима се ратује, радикално негирање другог. С друге стране, на парадоксалан начин рат истовремено представља и вид комуникације. Сваки сегмент културе и сама култура уопште представља у својој основи комуникацију међу људима. Култура има свој религиозни, национални, државни израз, али сви они у основи представљају модалитете комуникације. Та комуникација није просто информативна, већ она укључује бројне симболе и симболичке радње (означитеље у ланцу означитеља) у које спадају различите институције попут брака, низа грађанских дужности и права, на концу *државе* која се одликује и манифестује кроз закон, порез и војевање. Због тога је тачна примедба да савремени човек често није одан ни вери ни нацији, ни

монархији или било ком државном облику, али јесте веран култури,¹³⁹ пошто без ње не може да оствари комуникацију. Сама држава је, исто као и њене одлике и манифестације, подложна истим контрадикцијама као и рат, гледано из перспективе хришћанског есхатолошког искуства. Она истовремено представља неопходни услов опстанка човека, али и самог хришћанства које се јавља управо као религија Полиса, „најдржавнијег“ система оног времена, док, са друге стране, она јесте моћ сама, утемељена на насиљу или на могућности да чини насиље када је то потребно или када носиоци моћи сматрају да је потребно. Њена моћ је у томе да конституише комуникацију међу људима, што се темељи на диспозитивима моћи, да кажемо фуковски, који се пре свега тичу тога да је држава та која може да мења закон и одлучује о рату и миру. Јер на крају крајева, држава је та која иницира рат.

Дакле, остали смо притешњени између два непомирљива захтева: да не би починио злочин својом неодговорним *нечињењем*, мораш *починити* злочин. Но ни ту није крај, пошто се заиста рат само понекад и само на нивоу ексцеса јавља као одговорност. Најчешће се рат као одговорност претвара у рат као лажну одговорност. Сведочи томе историја, и древна и савремена. Одувек су освајачи тврдили да су принуђени на рат, да само бране легитимне и основне интересе свог народа, да се боре за више вредности које ће поражењима донети не смрт, већ срећу, а ако не срећу онда барем заслужену казну. Често се, како примећује Хана Арент, оно што је почело обманом завршавало самообманом.¹⁴⁰

Рат је неизбежан. Ипак, хришћани имају одговорност да не идеализују рат, да према њему покажу знатне резер-

¹³⁹ HVITHAMAR 2009: 102.

¹⁴⁰ ARENT 1994: 97–98.

ве. Често је ситуација била сасвим другачија па су добри хришћани били перјанице и изазивачи ратних похода, не они који покушавају да сачувају и успоставе мир, већ они који се труде да потпале ратне бакље. То је друга страна проблема са којим се суочавамо. Овде је добро подсети-ти на позив да истинска хришћанска слобода значи „бити критичан наспрам свих који, на којој год страни били, само на речима непрестано понављају своју спремност за мир, који ради пропаганде увек само обећавају пријатељство и измирење, али у политичкој пракси нису спремни под одређеним околностима напустити застареле правне позиције ради мира, учинити први корак према друго-ме, јавно се борити за пријатељство са другим народима и онда када је то непопуларно“.¹⁴¹ Да, понекад, чак и често, хришћани су принуђени да ратују. Рат се јавља као неизбежан са свим својим страхотама. То не може бити оправдање за чињеницу да улога хришћана у тим сукобима врло често није била утемељена ни на евхаристијском искуству нити на претпоставкама хришћанске антропологије, већ представља израз људске слабости. Аскетским речником речено, потпадањем под страсти, каткада се губи из вида Царство небеско као оријентир и тада се читава перцепција света своди на обоготворење тла и крви,¹⁴² на

¹⁴¹ KÜNG 1976: 592.

¹⁴² Није случајно што се настанак агресивног национализма везује управо за процесе дехристијанизације Европе и њене културе (BURLEIGH 2005: 144). Много је оних који данас оптужују религију као најзначајнијег изазивача и подстрекача ратова и насиља. Такво тумачење историје ипак је сувише једнострано. Тачно је да су ратови и насиље често имали и религиозну димензију (а имају је и данас), али су нам искуства са атеистичким диктаторским режимима, Стаљина, Маоа или Пола Пота, показала да се рат и насиље могу водити и спроводити и без религиозне основе. Како примећује Џенет Јакобсен, „секуларно није мање насилно од религиозног већ, заправо, више“ (JAKOBSEN 2004: 53).

негацију другога, не ради потврде и одбране некога, већ баш због негације. Ту се рат јавља као лаж, и то лаж која уме да буде лицемерно поткрепљена јеванђелским цитатима или идејама, као што су данас идеје људских права ради којих се одузимају животи.

С обзиром на оно што је речено можемо да закључимо да није могуће извести некакав једнозначан и децидан став о хришћанском погледу на рат. Историјски, хришћанство се никада није поставило као пацифистичка религија. Иако у најранијем периоду хришћанства (до 170. године) нема доказа да је међу војницима римске империје било хришћана, то је највероватније последица начелног хришћанског погледа на свет који је подразумевао дистанцу у односу на све државне структуре па и војску.¹⁴³ С друге стране, врло рано налазимо сведочанства о хришћанским мученицима војницима, а познато је да је Галерије 303. године покушао да елиминира хришћане из војске. Рат може истовремено да представља израз и љубави и мржње, и живота и смрти – то је његов парадокс, укорењен у парадоксу осмрћеног живота. Утолико што некога брани и спречава насиље, рат се може перципирати као добар. Али пошто та одбрана подразумева убиствено насиље које не погађа само конкретног

¹⁴³ Први доказ о присуству хришћана у војсци налазимо код Евсевија у његовој *Црквеној историји* (V, 5), где он преноси старији извештај Аполинарија Јерапольског како је дванаеста легија римске војске, молитвом хришћана који су били у њој, чудесно добила освежење у виду кише, док су непријатељи растерани гротовима. За нас овде није толико важна историјска релевантност овог извештаја, већ то што он представља јасно сведочење о присуству хришћана у војсци. Свакако да су војници који су постали хришћани и у ранијем периоду остајали у својој војничкој служби, али је масовније приступање хришћана војсци потврђено тек овим извештајем (Cf. DRIVER 1988: 36–38).

злостављача већ читаву групу којој он припада, укључујући и све оне невољнике који немају непосредне везе са ратом, рат представља несумњиву пројаву зла и смрти. Због тога је немогуће извести неки генерални став, већ учешће или неучешће у рату, подршка рату или противљење истом, мора да буде дубоко лична одлука свакога, и то одлука са пуном свешћу о свим последицама које са собом носи. Лако је рећи *не* рату ако се не заборави да то подразумева страдање многих, пошто ће рат доћи хтели ми или не. Такође, *да* рату је лако рећи ако се заборави да рат, чак и одбрамбени, претпоставља суровости над каквима се у обичном животу згражамо.

Рат мења целокупну човекову перцепцију. У време мира, фотографије ратних страдања се пажљиво публикују тако да најстрашније не буду доступне деци, снимци на којима се виде масакрирана тела се цензуришу и замагљују, објављују се упозорења да ће бити емитован материјал са узнемирујућим садржајем. Истовремено, када ратна дејства наступе, све те страхоте постају стварност која нам се чини и коју чинимо.

Избећи рат често није могуће. Као хришћани *ми се морамо залагати за немогуће*, јер ће се то немогуће на крају показати као једино истинито. У том смислу хришћани према рату морају имати аскетски однос, узимајући у њему учешће само у оној мери и само онда када је то крајња неопходност, па и тада са свешћу да је то што чинимо, макар и чиста срца, нешто што је у нескладу са вољом Божијом Који жели да се сви људи спасу и дођу у познање истине. Због тога што рат представља противречност нашег живљења, црквено предање никада није о њему донело јасан и недвосмислен став. Напротив. С једне стране постоје бројне праксе одобравања рата, као што су благосиљање војске и оружја и молитве за победу над неприја-

тељима, док нам, са друге стране, предање пружа и чврста сведочанства да они који су учествовали у ратним дејствима не могу бити свештенослужитељи нити се, ако су лаици, могу укључити у црквену заједницу без претходне епитимије и покајања. Овакав двојни став према рату код хришћана је наставио да доминира. У пракси је најчешће прихватана теорија коју је поставио Св. Амвросије Медиолански. Он се, с једне стране, позивао на старозаветне примере где је народ Израиља водио ратове по Божијем наређењу, тако да су ти примери могли да буду усвојени од стране хришћана и на њих примењени. С друге стране, Амвросије је прихватио Цицеронову теорију о праведном и неправедном рату. Цицерон је сматрао да рат може бити оправдан само под одређеним условима, пре свега када се води као одбрамбени или ради заштите невиних. Чак и тада је потребно да се на сваки начин покуша да се рат избегне, а ако до рата ипак дође, победник треба да покаже милосрђе према пораженима. На концу, циљ рата је живот у миру и рат се води управо да би се мир успоставио или сачувао. Ово стоичко гледиште, са одређеним варијацијама је прихваћено од стране хришћана.¹⁴⁴

Да ли онда мир представља само жељу, утопијску тежњу за сигурношћу, да ли је мир нешто што треба препу-

¹⁴⁴ О Цицероновом схватању рата и мира видети: HARRER 1918: 26–38. Теорија о праведном рату имала је дуг развој који се може трасирати од Аристотела, преко стоика до Амвросија и Августина који су је прихватили и разрадили. Према тој теорији разликују се три битна момента: први, *jus ad bellum*, тиче се самог почетка рата, други, *jus in bello*, бави се питањима правичности у току рата, а трећи, *jus post bellum*, условима након рата, мировним споразумима и окончањем сукоба (OREND 2008). Сорабци нам је представио сумарни преглед развоја етичког односа према рату од антике до данас, са посебним освртом на савремене примене и модификације античких и средњовековних схватања (SORABJ 2006: 13–29).

стити само будућности? У сваком случају не. Као што не могу да остану индолентни и по страни када се рат поведе, хришћани не могу и не требају да остану по страни ни када треба успоставити мир или спречити рат.¹⁴⁵ Рат као појава је неизбежан, али није сваки конкретни рат неизбежан. Не смемо да пренебрегнемо ни чињеницу да је наша култура нарочито ратничка, и да постоје и други културни обрасци – мада у великој мањини и настали у специфичним историјско-географским околностима – који пружају примере другачијег односа према ближњима и природном окружењу. Леви-Строс примећује да велике светске цивилизације имају тежњу ка напретку који се остварује поробљавањем људи. То поробљавање је и спољашње, путем ратних освајања, и унутрашње, свођењем људи на машине за производњу. Његово залагање за једну „мудрију цивилизацију“ која неће почивати на таквој идеји напретка можда јесте утопијско, иако је засновано на истраживањима таквих друштава која *постоје*.¹⁴⁶ С друге стране, ту је и несумњива чињеница историјског неуспеха хришћанства да оствари земаљски мир, упркос огромним теолошким и практичним напорима да се империјално *Pax Romana* преобрази у *Pax Christi*. Упркос огромном труду и настојању многих хришћана да се улози цара прибави божански ауторитет, свест Цркве се, управо због есхатологије, како примећује Молтман, томе противила.¹⁴⁷ Историјски развој је показао

¹⁴⁵ Када је реч о савременом рату, онда нису само хришћани са својим религиозним разлозима позвани да буду уздржани. Савремени рат, са арсеналом који укључује термонуклеарно и биолошко оружје, према речима руског физичара Сахарова, не може бити наставак политике другим средствима (опет Клаузевиц), пошто би представљао самоубиство (нав. према ARENDT 1970: 9–10).

¹⁴⁶ LEVI-STROS 2013: 175.

¹⁴⁷ MOLTSMANN 1993: 326.

да је оваква империјална теологија доживела пропаст пропашћу хришћанских царстава.

Али наше наде у трајни мир може заиста остварити само Бог мира. Такав мир, који представља преображај читаве творевине, који њено кретање које подразумева растављање/растакање/распадање преображава у вечнокрећуће мировање,¹⁴⁸ да употребимо израз Св. Максима Исповедника, у коме растављања, дакле смрти нема, једина је могућност истинског помирења раздвојене творевине. Рат и сукоби само су манифестација стања у коме се творевина налази, пукотине у бићу кроз које се јасније види небиће као наш почетак и природни крај, који може бити превазиђен само обожењем схваћеним као превазилажење ограничења створене природе у заједници са Богом. Мир и праштање, са друге стране, представљају предобрасце будућег мира који ће у потпуности превазићи све раздеоце.¹⁴⁹

Док Господ не дође, живимо у реалности палог начина постојања прожетог смрћу која се изражава као непријатељство чији је рат врхунски израз. Не можемо побећи од света па не можемо побећи ни од рата, али се не смемо саображавати свету већ треба да свет саображавамо Царству, знајући да је то коначна и последња истина целокупне творевине. Царство је истина будућег века, али је суд свету сада, због тога је на хришћанима да покажу да ли су заиста со земљи (Мт. 5, 13).

¹⁴⁸ Било би сувишно да се у овом тексту детаљније бавимо сложеним Максимовим богословским концепцијама на које алудирамо, те због тога упућујемо на Тунбергово капитално дело: THUNBERG 1995: 51–61.

¹⁴⁹ ZIZIOULAS 2010: 36–37.

VI

Криза саборности

Саборност и сабор

Свеправославни Сабор Православне Цркве, чије су припреме трајале више деценија и у којима су учествовали највиђенији православни теолози и читава црквена пуноћа, одржан је на Криту од 19. до 26. јуна 2016. године, под званичним називом *Свети и Велики Сабор Православне Цркве*. Сама чињеница његовог одржавања има изузетан црквени и историјски значај. Сабор Цркве увек открива право стање ствари, пошто саборност представља пројаву истине као Светотројичног и богочовечанског живота. Према Флоровском, „природа Цркве је саборна. Само ткиво тела Цркве је саборно. Црква је саборна, јер је једно тело Христово. Она је јединство у Христу, једност у Духу Светоме, и ово јединство јесте највећа целовитост и пуноћа“.¹⁵⁰ Према Јустину Поповићу, „сама саборност, и мерило саборности, јесте сам Богочовек Христос“.¹⁵¹

Сабор Цркве увек представља пројаву јединства и сазива се да то јединство покаже, а ако је нарушено, да га успостави. Православно богословље је показало да се саборност Цркве не конституише као јединство делова расејаних по васељени, већ као јединство у истости и истоветности евхаристијског опита Царства Божијег.

¹⁵⁰ Флоровски 2005: 430.

¹⁵¹ Поповић 1986: 90.

Речима Александра Шмемана, „ова истоветност се за-
снива на истоветности светотајинске структуре сваке
Цркве. ... ово је пак једини аспект јединства Цркве, који
се може одредити као онтолошки“.¹⁵² Саборност је пр-
венствено везана за конкретну локалну евхаристијску
заједницу, која пројављује Царство Божије. Католич-
ност Цркве ће, на концу, представљати есхатолошку ре-
алност, како наглашава Зизијулас.¹⁵³ Иако се саборност
првенствено односи на конкретну евхаристијску зајед-
ницу, чињеница да епископа, који возглављује и оства-
рује католицитет те заједнице, рукополажу епископи
суседних цркава, „повезивала је, на један радикалан
начин епископа, а са њим и евхаристијску општину у
којој се вршило његово посвећење са осталим евхари-
стијским општинама раширеним по свету“.¹⁵⁴

Из чињенице саборности као својства конкретне
евхаристијске заједнице и њене повезаности и међуза-
висности са другим евхаристијским заједницама, про-
изилази идеја Сабора, који је конституисан на истој,
евхаристијској основи. Иако не одмах, редовно саборо-
вање локалних Цркава врло брзо је прерасло у уобича-
јену праксу. Општи или Васељенски Сабори, одувек су
били сазивани према потреби, а могућност њиховог са-
зивања и одржавања била је условљена постојањем им-
перије. Чињеница да општи Сабор Цркве није сазиван
током дугог низа векова,¹⁵⁵ сама по себи не мора да буде

¹⁵² ШМЕМАН 2007: 238.

¹⁵³ ЗИЗИЈУЛАС 1986: 133.

¹⁵⁴ ЗИЗИЈУЛАС 1986: 144–145.

¹⁵⁵ У Православној Цркви званично седам Сабора имају статус Васељенски, екуменски или општи. Ипак, мишљења су већег броја те-
олога да још неки сабори, попут Фотијевог (879–880) и паламитских
сабора из 14. века, с правом претендују на такав назив. Ипак, неко

показатељ кризе Цркве. пошто сама могућност њиховог сазивања и одржавања није била одвојива од преимућства хришћанског цара у хришћанској империји.¹⁵⁶

Међутим, чињеница немогућности одржавања Сабора, онда када спољашње околности више не прече његово одржавање, а мноштво нерешених питања оптерећује међусобне односе помесних Цркава и њихов унутрашњи живот, сведочи о дубокој кризи Цркве. Та криза је онтолошка, у оној мери у којој саборност Цркве сматрамо њеним онтолошким одређењем. Немогућност да се Сабор сазове и одржи отвара питање да ли конкретне помесне Цркве заиста иконички оприсутњују Царство Божије у историји или је њихов идентитет измештен, па пројављују неку другу стварност: етничку, конфесионалну, државну? Можда у том померању идентитета и леже разлози због којих је припрема Сабора трајала толико дуго и захтевала толико усаглашавања, договарања и преговарања. Према успешном изразу Лоског, „Саборност не познаје „издвојена мишљења“, не познаје локалне или издвојене истине“.¹⁵⁷ У православном свету, као да издвојена мишљења преовлађују, а локалне и издвојене истине доминирају.

коначно признање ових Сабора као Васељенских се још увек није догодило. Штавише, ни Сабор одржан на Криту, није претендовао да се назове Васељенски, иако му је званични назив „Свети и Велики“.

¹⁵⁶ Цар је био тај који је сазивао Сабор, финансијски и организационо омогућавао његово одржавање и бринуо се, применом државног апарата, да одлуке Сабора буду спроведене. У теорији, цар није могао да утиче на догматске одлуке Сабора, али је у пракси мишљење цара било изузетно важно. Поред формалних предуслова да неки Сабор буде сматран Васељенским, било је потребно да га, у времену након Сабора, црквена пуноћа стварно и прихвати као такав. Неки сабори, као на пример Разбојнички сабор из 449, имали су формалне услове да буду названи Васељенски, али је црквена пуноћа одбила њихову рецепцију.

¹⁵⁷ Лоски 1986: 111.

Одржавање Критског Сабора, због саме чињенице изражавања јединства помесних Цркава представља велику радост и пројаву бићеворне љубави. Та радост је, међутим, помућена недоласком неких помесних Цркава. Без обзира на разлоге, који могу а и не морају бити оправдани, и без обзира на чињеницу да неучествовање појединих помесних Цркава може бити надомештено каснијом рецепцијом Сабора, остаје горак укус неуспеха да јединство Цркве буде посведочено пред нама самима и пред светом, јер: „По томе ће сви познати да сте моји ученици ако будете имали љубав међу собом“ (Јн. 13, 35). Сабор на Криту стога представља *делимични успех*. Сама чињеница да је сазван и одржан већ представља одређено постигнуће, имајући у виду црквену реалност. Неучествовање неких помесних Цркава баца сенку на овај успех, посебно с обзиром на чињеницу да је међу њима и Московска патријаршија, као најмногљуднија. Аргумент да број верника није пресудан свакако стоји у еклисиолошком смислу. Та чињеница, међутим, никако није безначајна и не може се олако пренебрегнути. И број верника и историјско наслеђе, без сумње представљају значајне, мада не нужно и одлучујуће факторе. Како примећује Лоски, саборност није исто што и универзалност, али „универзалност је последица и неопходно проистиче из саборности Цркве, пошто није ништа друго до њен спољашњи, материјални израз“.¹⁵⁸ Уколико саборности недостаје универзалност, то је на неки начин доводи у питање. Недостатак универзалности сугерише поделу. Саборност није и не може да буде формална, пошто је она сама унутрашњи динамички живот. Она не представља статичко стање које се констатује нити се може утемељити само на узајамном толерисању. Саборност јесте и мора бити манифестација стварног унутрашњег јединства

¹⁵⁸ Лоски 1986: 105.

које се рефлектује и на универзалност. Недостатак универзалности, стога, указује на кризу саборности, а то је криза Цркве на најдубљем, онтолошком нивоу.

У догматском смислу, саборност представља једно од четири основна својства Цркве. Сам појам *саборности*, односно саборна Црква, јесте превод грчког израза *καθολική* (Εκκλησία) који налазимо у Никео-цариградском Символу вере. Овај појам је на Западу изједначен са универзалношћу. Западни хришћани због тога и користе придев „католичка“ у значењу општа или универзална (Црква), наглашавајући тако да Црква обухвата све крајеве света. Због повезаности са римском Црквом, у српском језику се, уместо католичка (Црква), користи појам „саборна“ за превод грчког *καθολική*, мада се у стручној литератури налази и варијација „католичанска Црква“ као доследнији превод. Према еклисиолошкој доктрини римокатолика, католичност Цркве се огледа у томе да је она присутна у читавом свету, при чему све помесне црквене јединице заједно граде општу или универзалну Цркву. Таква еклисиологија је блиско повезана са учењем о папском примату, односно служби Петровој. Пошто се католичност или саборност Цркве манифестује као збир свих постојећих локалних цркава, служба римског епископа јесте да то буде видљиви знак тог јединства. У теолошком смислу је то, према суду православних, водило ка томе да само епископ Рима, заправо, у потпуности изражава службу која је на Истоку резервисана за сваког епископа сваке локалне Цркве. Православни су, с друге стране, увек наглашавали да се саборност Цркве приписује свакој помесној Цркви, односно саваком евхаристијском сабрању коме предстоји епископ. Пошто евхаристијско сабрање иконизује будуће Царство Божије, свака локална Црква је пуна Црква, односно Једна, Света, Саборна и Апостолска. Јединство помесних Цркава се огледа првенствено у томе што све оне,

кроз литургијско служење, објављују једну и исту стварност Царства Божијег. Саборност се тако одређује кроз истоветност литургијског служења.

У практичном, историјском смислу, ова два еклесиолошка приступа имала су различите резултате. На Западу је то резултирало снажењем централизма, при чему се главне одлуке доносе искључиво у Риму, а све институције које окружују Папу суштински су саветодавне. На Истоку је пак преовладала нека врста федерализације. У почетку је принцип црквеног организовања на Истоку био територијални. Више епархија су биле локално организоване као митрополије, при чему се најчешће пратило административно државно уређење. Касније, у доба формирања националних држава, овај територијални принцип је замењен националним, тако да је већина аутокефалних Цркава постала национална. Управо овај моменат, који је био историјски условљен али није имао одговарајућу еклесиолошку потврду, довео је до многих унутрашњих сукоба и неспоразума који још увек трају. Мешање територијалног и националног принципа организовања помесних Цркава водио је и води различитим сукобима, који су често доводили до прикривених или неприкривених раскола.¹⁵⁹ Тај се проблем показао као нарочито акутан када је у питању организација православних у земљама

¹⁵⁹ Принцип по коме је Црква организована на националној основи се посебно показује парадоксалан када одређена нација живи на територији која традиционално припада другој помесној Цркви. Таква је, на пример, ситуација у Србији, где на територију појединих епархија (углавном Тимочке, Банатске и Браничевске) врше упаде клирици Румунске Православне Цркве. Изговор румунске стране је да ту живе Румуни, те да они, по националној основи, припадају јурисдикцији Румунске Цркве.

које нису традиционално настањене православним животом. Због тога је у дијаспори стање такво да се поделеност православних много више и снажније уочава него њихово јединство. Наравно, оваква ситуација веома шкоди мисији православних и њиховом сведочењу Јеванђеља.

Потреба одржавања сабора

Идеја о потреби сазивања једног општег сабора православних постоји већ више деценија и повезана је са потребом решавања многих питања.¹⁶⁰ Поред питања везаних за аутокефалију и дијаспору, која су несумњиво кључна, ту су и многа друга питања као што је проблем јединственог календара, затим питања везана за схватање брака у савременом свету као и дефинисање става према мешовитим браковима, питања везана за аскетску дисциплину, као што је питање дужине и начина поста итд. Многа од ових питања се непосредно или посредно тичу јединства Цркве. Није без значаја чињеница да се богослужбени календари помесних Цркава међусобно разликују, тако да прослављање великих црквених празника који нису везани за пасхалију не пада у исто време. То је нарочито видљиво и стога болно

¹⁶⁰ Прва Свеправославна предсаборска конференција у Шамбезију, одржана 1976, је одредила десет начелних тема: Православна дијаспора, Аутокефалија и начин проглашења, Диптих, Питање заједничког календара, укључујући датум Пасхе, брачне сметње, Одредбе о посту, односи са другим хришћанима, учешће у екуменском покрету, допринос помесних православних Цркава миру, слободи, братству и љубави међу људима и елиминација расне дискриминације. Током наредних деценија у Шамбезију су одржане још три предсаборске конференције (1982, 1986, 2009) које су се бавиле разрадом тема које су усвојене 1976. године (видети: ERICKSON 2009: 22–23; ЈОВ 2017).

у дијаспори, где православни који припадају једној јурисдикцији већ увелико прослављају Божић док је за друге још увек време поста. Питање односа према браку данас је нарочито заострено. Бракови се, услед промењених животних околности, више не склапају као у прошлости, одмах након пубертета, већ знатно касније. Чињеница је да многи православни хришћани и хришћанке живе брачним животом пре ступања у црквени брак, а да то није плод њиховог немара или непобожности већ измењеног начина живота у коме материјална способност за брак стиже знатно касније од полне. Проблем другог брака клирика је такође питање које садашње време налаже, пошто је развод, па и развод клирика, који је некада представљало праву реткост, данас уобичајена појава. Ту је и питање улоге жена у животу Цркве и посебно у богослужењу, где још увек недостаје ваљана теолошка анализа, а докази против учествовања жена у клиру не могу бити довољни ако се темеље једино на аргументу традиције. Овде не прејудицирамо одређена решења већ износимо чињеницу да су то питања којима се Црква мора посветити, и на која се морају дати конзистентни одговори који су свакако засновани на предању, али који у обзир узимају и стварност црквеног живота данас.

Постоје и питања која нису толико фундаментална, али која такође захтевају промишљање и адекватно решавање. Таква су, на пример, питања везана за аскетску дисциплину која се јавља као предуслов за пуно учешће у евхаристијском животу. Питање поста, његове дужине и обавезности је препознато као важно, пошто је последица неправилних и сувише ригорозних аскетских пракси за последицу имала редукцију учествовања лаика у литургијском животу, што угрожава саборност црквеног бића.¹⁶¹ Управо је СПЦ

¹⁶¹ Овде се нећемо бавити сложеним питањем настанка пракси које су за резултат имале пасивизацију лаичког учествовања у Евха-

својевремено добила задатак да се овом темом бави. У том смислу су сачињени и одређени предлози који би унапредили црквени живот и усагласили га са могућностима савременог човека, али и са литургијским етосом.

Посебно се као важно показује питање односа Цркве и друштва, при чему се не сме подлећи искушењу да се историјски процеси посматрају тако као да им хришћанство није допринело. Историјски и социјални оквири овог питања врло су сложени. Црква је прешла дугачак пут од антагонистичког става према друштву и држави мале прогоњене заједнице, преко државне религије византијске империје и покушаја симфоније, до битисања у различитим формама друштава уређених на принципима секуларности.¹⁶² Читав овај развој у коме су Црква, држава и друштво вековима били у интеракцији довео је на практичном и теоријском плану до тога да се хришћански етос не може лако, ако уопште, екстраховати из савременог европског друштва а да га не уруши. Али, и Црква је током векова значајно модификовала и своја схватања и сопствене структуре, због чега су секуларни процеси идентификовани као антицрквени. Промењене околности су потресле црквене структуре које се и даље тешко сналазе у свету када нису под окриљем државе. Због тога постоји стални жал за прошлим временима када су многи проблеми били решавани уз помоћ државног апарата.¹⁶³

ристији и свођење нормалног учествовања у Литургији, које укључује и причешће, на неколико пута годишње. Такво стање је нужно водило ка индивидуализацији духовног живота што је за последицу имало унутрашњу секуларизацију црквених структура, која се огледала у све израженијој клерикализацији, не друштва већ саме Цркве.

¹⁶² Видети: Ђаковац 2015: 91–104.

¹⁶³ На том основу се може разумети снажно монархистичко усмерење многих хришћана. Држава не само да је омогућавала Цркви функционисање, него је многе њене функције преузимала на

С друге стране, Црква осећа призив времена да се етаблира као организација која се бави харитативном делатношћу и која предњачи у заштити слабих и потлачених. Међутим и ту Црква као да каска за секуларним организацијама и удружењима која су на том пољу много гласнија и енергичнија. Закључак је да Црква још увек не може да јасно идентификује своје место у савременом друштву, због чега лавира између решења која су функционисала у прошлости и савремених приступа где се још не осећа на свом терену. Сва ова питања нису специфична само за СПЦ већ и за православне у целини, због чега представљају фундаменталне проблеме везане за самосхватање Цркве који стога морају бити решавани саборски и у духу саборности.

Криза саборности

Чињеница недоласка појединих помесних Цркава на Сабор, није једина која указује на кризу Цркве. Саме теме којима се Сабор бавио, и још више којима се *није бавио*, као и донесене одлуке, сведоче о томе. Изостављање неугодних тема које се тичу јединства Цркве – решавање стања делимичних или потпуних раскола који постоје на

себе, заузврат имајући црквену јерархију као верног следбеника. У секуларном друштву, где владају принципи одвојености Цркве и државе, Цркви не пада тешко само удаљеност од власти већ и чињеница да се не сналази најбоље у пословима који су сада превасходно њена одговорност. Видимо тако да се Црква прилично лоше сналази са организацијом парохијске верске наставе као и са катихизацијом. Постоји одлука Сабора СПЦ о обавезној катихизацији која се у пракси не спроводи. Слично је и са проблемима секти и расколничких група где Црква очекује да се првенствено држава позабави тим питањима. Слични примери се могу наћи у изобиљу.

многим местима, као и претње будућих могућих раскола – указује на немогућност суочавања са проблемима који се суштински тичу идентитета Цркве а не просто спољашњег поретка. Раскол доводи у питање не просто црквени поредак, већ саму Цркву у њеном унутрашњем бићу. Питање аутокефалије је кључно еклисиолошко питање, еклисиолошко питање првог реда, које фундаментално утиче на живот Цркве. Тим питањима се Сабор није бавио, због непостојања богословског консензуса на пољу еклисиологије, нити је уопште учињен напор да се дође до богословског решења са одговарајућим практичним последицама. Основно питање јесте на којим основама се аутокефалност заснива, а потом, како се стиче или губи. Са решењем овог питања, повезано је и решење питања дијаспоре. Све помесне Цркве су живо заинтересоване за њихово решење, које за сада није на видику. Суштински проблем је у томе што организација помесних Цркава као националних, није посведочена у древној патристичкој еклисиологији. Међутим, организација помесних Цркава баш на овом принципу је већ више векова реалност у којој православни живе. Због тога се православни суочавају са дилемом: или радикално одустати од општеприхваћених еклисиолошких норми које су посведочене у свештеном предању Цркве, или радикално променити праксе које нису у складу са тим нормама. Пошто је један и други избор болан, прибегава се „решењу“ да се несклад између теологије и праксе и даље игнорише, са надом да ће историјски ток сам изнедрити одговарајућа решења. У стварности се то пак не догађа, већ се проблеми, у виду нерешених старих сукоба и сталне појаве нових раскола, само гомилају.

Слична је ситуација и по приступу питањима која одавно чекају да буду решена и чије је решавање било најављивано током деценија саборских припрема. Пита-

ње богослужбеног календара можда није по себи од прво-разредног значаја, али немогућност да се оно реши јесте симптом дубљих подела. Те су поделе нарочито видљиве у дијаспори, када национална подељеност православних постаје болно очигледна. То нас води до кључног питања дијаспоре и тамошњег црквеног устројства. Богословска и канонска спорења по овом питању на Сабору нису решавана, а стање које је еклисиолошки небрањиво није превазиђено. Немогућност решавања ових кључних питања која се тичу самог идентитета Цркве, водило је ограниченом капацитету Сабора у приступу другим питањима. Тако су и теме попут екуменског дијалога, хришћанског брака у савременом свету, значају поста итд., остале недовољно разрађене, а крајњи домети се могу означити као скромни, лишени иновативности. По питању шире социјалне доктрине, тешко је одупрети се утиску да православни тек *a posteriori* настоје да богословски подрже иницијативе које долазе из секуларног миљеа.¹⁶⁴

Разлози скромних домета и на унутарцрквеном и на друштвеном плану, по нашем мишљењу, леже у унутрашњој секуларизацији црквеног организма, што је већ споменуто. Покушај симфоније Цркве и империје на Истоку, водио је двоструком процесу: сакрализацији империјалног и секуларизацији еклисијалног. Клирици су постајали државни службеници, а цар је добио свештеничку функцију. Знамо да тај процес никада није до краја завршен. Епископи и пуноћа Цркве су вазда пружали отпор царском ауторитету када је у питање довођен идентитет Цркве и њена вера. Ни свештеничка функција цара никада није заиста и до краја прихваћена и остала је недо-

¹⁶⁴ То, иначе, важи и за друге хришћанске Цркве, које су, углавном, ипак нешто брже у подражавању општих трендова.

речена. Сасвим је могуће да другачији развој историјски није ни био могућ. Када је империја постала хришћанска, хришћани више нису били они који су у пролазу, странствујући, који немају другог града осим небеског Јерусалима. Империја је постала парикија а парикија је постала империја. Каснији историјски развој, посебно у доба туркократије, оставио је клирикалне структуре као једине представнике народа пред освајачима.¹⁶⁵ Епископи су постали етнарси, што је почетак идентификације Цркве и нације. Од етноконфесионализма до етнофилетизма онда остаје још само корак. О. Јован Мајендорф је с правом нагласио да је „етнички фактор у великом степену заменио регионални и територијални принцип црквене структуре. На такав развој треба гледати као на посветовњачење Цркве. ... постоји одређена граница до које се Црква може поистоветити са етносом и традицијом одређеног народа. ... Али ... редослед вредности је преокренут. Почело је на „нацију“ и на њене интересе да се гледа као да су они сами себи циљ, а не да им је циљ да своје народе усмере ка Христу“.¹⁶⁶

Ови процеси су водили окоштавању црквених структура и њиховом одвајању од евхаристијског етоса. Последица тога је све снажнија индивидуализација црквеног живота, што се огледа у снажењу процеса клирикализације и конфесионализације, који су међусобно условљени. Подвајање клира и лаика води њиховом међусобном отуђењу, али и разарању евхаристијске структуре. Епископство све више постаје управна служба, презвитеријум бива сведен на „требоисполнитељство“,

¹⁶⁵ Слични процеси се и данас дешавају, на пример на Косову и Метохији, посебно северно од Ибра, где су црквене структуре једине остале да брину о народу након окупације јужне покрајине.

¹⁶⁶ МАЈЕНДОРФ 1986: 119.

на оне који задовољавају религиозне потребе, а лаос – народ Божји – на пасивног реципијента, што чини да црквено устројство почиње да наликује феудалном. По речима Шмемана, кривица Цркве је у томе што је лаике „претворила у „клијенте“ клира, а клир у жречеве који опслужују „духовне потребе лаика“.¹⁶⁷

Оваква ситуација води иманентном неповерењу између клира и народа, а нису ретки ни изливи нетрпељивости. Дистанца између клира и лаоса ствара основ за развој различитих секташких и парацрквених појава. Црквене структуре, епархија и парохија, све чешће се виде као неодговарајуће, па се стварају различите врсте братстава, удружења и савеза, који немају никакво упориште у еухаристијском устројству. Духовни живот који је одвојен од свог еухаристијског темеља, лако мутира у формалистички пијетизам и фундаменталистичку заслепљеност.¹⁶⁸

Конфесионализам, који није својствен светоотачком богословљу,¹⁶⁹ а који Б. Лубардић успешно дефинише као „изобличавајућу борбу против других позивањем на формално-рекурзивне дефиниције истине-вере“,¹⁷⁰ такође је повезан са процесом унутрашње секуларизације црквеног организма. Поистовећење црквеног и етничког води ка конфесионалистичком сотириолошком ексклузивизму, који је, са једне стране, део одбрамбених стратегија против претећег другог, а са друге, део стратегије за показивање супериорности над другим. Конфесионализам је

¹⁶⁷ ШМЕМАН 200: 313.

¹⁶⁸ Таква заслепљеност није својствена само необавештеним и површним хришћанима, већ и појединим клирицима и ученим теолозима. Недавно је Васељенски Патријарх упутио позив јеладској Цркви да обузда деловање Теодора Зисиса, некад уваженог професора.

¹⁶⁹ Мидич 2013: 10.

¹⁷⁰ ЛУБАРДИЋ 2011: 111.

стога подложен непрестаном сужавању и редукцији онога што сматра прихватљивим дискурсом. Тако се од ширег „Православног“ конфесионализма веома лако стиже до његових ужих, углавном националних форми, када граница између српског, руског или грчког Православља постаје све чвршћа и непорознија, а „страни утицаји“ се сматрају претњом по сопствени идентитет. На овај начин, конфесионализам се показује не само као препрека у екуменском дијалогу, већ и при уобичајеном општењу међу православнима, стварајући подозрење с обзиром на мање разлике у богослужбеним праксама и поретцима. Искреним и дубоко богословским промишљањем читаве плејаде истакнутих богослова, ови проблеми су изнети на површину и о њима се расправљало и расправља. Ако коначна решења, нарочито на практичном плану, и нису нађена, значајне смернице и доприноси су неспорно дати.¹⁷¹ У вези неуспеха православних да примене божанске истине око којих су иначе сагласни, Мајендорф каже: „Међутим, када дође до практичне примене тих божанских истина које нас уједињују, тада Православна Црква представља слику деобе и недоследности.“¹⁷²

Стање ствари

Овде деобе и недоследности о којима говори Мајендорф, двоструко су се рефлектовале на Критски Сабор. На првом месту је то неуспех да се окупе представници свих помесних Цркава, упркос чињеници да је о питањима о

¹⁷¹ Имамо у виду дела Флоровског, Мајендорфа, Шмемана, Афанасјева, Јанараса, Зизијуласа и других. Значајан допринос дали су и многи наши богослови.

¹⁷² МАЈЕНДОРФ 1986: 115.

којима се треба расправљати раније постигнута општа сагласност. Неуспех да се све помесне Цркве окупе на Криту, није, дакле, условљен неслагањима око питања којима се имало бавити, већ је то израз дубоког осећаја самодовљности помесних Цркава, иако та самодовљност није посведочена теологијом која се још увек формално „уважава“. Поред овог неуспеха, сами документи који су резултат саборског рада, такође су последица дубоке подељености. Да би Сабор уопште могао да буде одржан, морало је да буде одстрањено све што би могло да изазове неслагања. Због тога су усвојени документи у великој мери декларативни и несадржајни, а кључна питања су остала нерешена.

Упркос томе што је решавање најтежих питања изостало, ни разрада „лакших“ питања није донела завидне резултате. Даћемо један пример: у документу *Мисија Православне Цркве у савременом свету* се осуђује секуларизација.¹⁷³ Таква осуда делује беспредметно утолико што појам *секуларизација* нигде у документу није дефинисан. Познато је да овај појам баштини врло различита значења, да не говоримо о томе да већ дуже циркулише идеја о постсекуларном друштву, чему није посвећена пажња а требало је да буде, пошто ова теза потенцијално представља нови основ за проналажење места религије у савременом свету. Такође у документу није посвећена пажња унутрашњој секуларизацији саме Цркве, која се одвија на више нивоа. Први, и сасвим очигледни, лежи у чињеници да секуларност савремених друштава нипошто није нешто што је наметнуто споља и насиљем, већ је то процес вишевековног развоја и еволуције у коме је хришћанство

¹⁷³ The Mission of the Orthodox Church in Today's World (F 7, 9, 13), Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church, IntRes: <https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world, 01/02/2017>.

значајно, па и пресудно учествовало. Сами чланови Цркве, и клирици и лаици, данас живе у секуларном свету и у многоме су прихватили и усвојили секуларне вредности као своје. Та чињеница сама по себи, гледано из перспективе Цркве, не мора нужно и у свему да буде сагледавана као опасност већ и као прилика. Радови Ватима и Агамбена пружају основу за другачије вредновање секуларности, које не мора нужно да буде негативно. Такође није понуђена јасна алтернатива секуларизму који се критикује. Да ли је то теократско или неко друго уређење? Како би, ако не на секуларним основама, требало да буду уређена савремена друштва, у којима живе људи различитих верских убеђења или без истих? То не значи да тврдимо како секуларно уређење нужно нема алтернативу, већ да је та алтернатива требало да буде понуђена, што би допринело уверљивости изнесене критике.

Пропуштено је да се на бољи и јаснији начин одреди однос Цркве према науци. Различите научне теорије и достигнућа, још увек понекад изазивају непримерено снажне фундаменталистичке реакције које као свој пандан имају сцијентистичку митологију. Настојања појединих теолога да покажу како научне теорије не воде нужно порицању верских истина, требало је да буду пажљивије размотрена и адекватно искоришћена. Овако је Црква и даље остала са нејасним ставом по тим питањима, што оставља отворена врата ригидној интерпретацији хришћанске вере.

Овом кратком анализом, која у основи представља ретроспективу онога што је у православном богословљу већ дуго познато и истицано, указали смо на суштинске разлоге који су нас довели ту где јесмо. Сабор на Криту нам је, управо својим болним недостацима, предочио дубину проблема са којима се сусрећемо и стварно стање ствари. Ти проблеми се посебно јасно исказују у темама које *нису по-*

кренише и проблемима који *нису решени* и у недоласку оних чији је долазак био очекиван. Али, Сабор на Криту ипак представља значајан корак, пошто отвара могућност суочавања са сопственим слабостима, износећи их на видело. Свака црквена криза представља искушење и опасност, али истовремено и могућност. Будућа рецепција овог Сабора ће показати његове праве резултате и домете, упркос слабостима, или можда баш због њих. Задатак теологије и читаве црквене пуноће, јесте промишљени рад на рецепцији Сабора и његових докумената, не првенствено због њиховог садржаја који није епохалан, већ због тога што њихова рецепција представља рецепцију саборности као такве. Богословска анализа и промишљање јесте задатак који је тек пред нама, што значи суочавање са искушењима наше црквене реалности. Задатак рецепције превасходно се тиче упитаности и покушаја да се нађу решења на питања која јесу и која нису постављена, а морају бити. Критски Сабор је, на овај или онај начин, на сто изнео кључне проблеме наше црквене стварности, показујући нам вапијући недостатак богословских критеријума за њихово решавање или неспремност да се ти критеријуми примене.

Повратак евхаристијском етосу, као једином исправном критеријуму богословља и праксе Цркве, јесте задатак који пред нама стоји. Наша еклисијалност није нешто што нам је дато већ нешто што нам је задато, као што је то и наша сама човечност, према речима св. Василија Великог. Не смемо заборавити да Бог може „и од камења овога подигнути децу Авраму“ (Мт. 3, 9), али нам може дати и „ново срце и нов дух метнути у нас“ (Јез. 36, 26) и учинити да греси наши који су „као скерлет, постану бели као снег“ (Ис. 1, 18).

VII

Небески Јерусалим и секуларно царство

Тертулијан се питао шта има Атина са Јерусалимом? Неки век касније, боље је било питати шта има Црква са Империјом?

Атина симболише рационални поглед на свет, а Јерусалим верски, и они су, барем према Тертулијану, суштински супротстављени. Тертулијаново гледиште се никако не може узети као аутентично хришћанско. Иако је било још аутора који су делили његово мишљење, међу Оцима Цркве било је много више оних који су увиђали да између Атине и Јерусалима постоје снажне везе, да је Атина потребна Јерусалиму, али и Јерусалим Атине. Но, може ли се исто рећи и за Цркву и Империју? Гледано из садашње перспективе, изгледа да је повезивање Цркве и Империје представљало историјску неминовност, која као таква не може бити тумачена као израз воље Цркве, већ пре као друштвени ток који се одвијао спонтано и незауостављиво. Без обзира на процену карактера приближавања па и саживљавања Цркве и Империје, нас овде занима један други моменат, а то је онај који се тиче унутрашњег самосхватања Цркве и њене мисије у овом свету. Управо је то унутрашње самосхватање или промена самосхватања Цркве оно што је омогућило да историјски ток, о коме је реч, крене управо путем симфоније Цркве и Империје. Према нашем мишљењу, у Цркви се током времена развила свест о нарочитој неопходности друштвеног активизма, као својеврсног израза и сведочења вере. Дела вере су почела да буду схватана управо на тај начин, као дела милосрђа, као показатељ и доказ

истинитости вере коју је Црква проповедала. Управо је тај моменат био пресудан за широку друштвену прихvatљивост Цркве. Милосрђе је представљало вид делатне проповеди, али и доказа да је Црква потреба свету. Други разлог овог активистичког самопоимања Цркве повезан је са нарочитим схватањем сотириологије. Јер ту се, макар имплицитно, поставило питање да ли хришћани служе Богу „за спасење света“ или је пак само служење то које је спасавајуће? Кипријанова теза да „ван Цркве нема спасења“, при чему је Црква схваћена у својим историјским границама а не у есхатолошкој пуноћи где је „Христос све у свему“, широко је прихваћена. Мисионарење је тако, у сотириолошком контексту, добило превагу у односу на евхаристијско служење. Евхаристијско служење је намењено спасењу оних који су већ поверовали, док спасење оних који још нису поверовали зависи од проповеди, која, да би била успешна, неминовно мора да буде поткрепљена одговарајућим делима. Нахранити гладне, оденути наге, лечити болесне, залагати се за обесправљене је схватано на вишеструк начин. То је израз исправности и снаге вере добротинитеља, али истовремено потврда пред другима исправности хришћанске вере, чије им прихватање, на концу, доноси вечно спасење. Верски мотивисани активизам је тако схваћен као темељна верска обавеза у двоструком смислу: и као практична потврда вере и као мисионарска дужност.

Па ипак, иако оваква схватања доминирају црквеним животом много векова, и данас као да није сасвим јасно какав је заиста однос вере и друштвено одговорног понашања, да кажемо савременим језиком. Западно хришћанство се, углавном, определило по том питању, иако је историја често водила ка зачуђујућим метаморфозама хришћанског активизма. Од стварне бригае за сиромашне

и обесправљене до подржавања тиранских друштвених уређења и активног учешћа у доношењу патњи ближњима, од храбрих мисионара спремних на жртву зарад спасења далеких незнабожаца до сурових ратова против неверника. Исток је напросто остао мање активан. Но када се прихватио активизма, он је био једнако амбивалентан и вишезначан као и онај Западни. Мања активност православних на пољу мисионарења углавном је правдана историјским околностима, док је мање учешће у делима која се данас листом осуђују као нечасна – попут верских ратова и прогона – објашњавано етосом православних.

Ипак, сама могућност да се проблеми друштва и уопште проблеми света не посматрају са позиције *vita activa*, као да доводе у питање сврсисходност хришћанства. Уколико хришћанска вера нема за циљ да поправи овај свет, да „подигне стандард“ људског живљења, и то сада и овде, да ли нам је онда уопште потребна? Многи црквени људи се на разним нивоима упињу да покажу и докажу како је религија, и посебно хришћанство, веома потребна овоме свету. Нивои на којима се промовише корисност религије су многи. Од општих, кроз борбу за мир у свету, залагање за права обесправљених и бригу о потребитима итд., до индивидуалних, кроз доказивање и показивање на који начин религиозне праксе чине добро нашем телесном и психичком здрављу. Али, у савременом друштву, заставу друштвене корисности и активизма преузели су други, углавном секуларни кругови, који већ неколико векова стоје на челу борбе за права обесправљених. Хришћанске Цркве су – протестантске нешто брже, римокатолици спорије, а православни још спорије – настојале да се „укрцају у тај воз“ који је и без њих кренуо својим путем, губећи често дах, и не стижући да до краја промисле о коначном циљу ка коме хитају.

Стиче се утисак да је сав овај ангажман хришћана некако изнуђен, и да хришћани, како је Берђајев приметио, све то чине „са великим закашњењем“ и да су тек касније „урадили оно што је требало да ураде раније“.¹⁷⁴ Питање је да ли је овде реч једноставно о „недостојности хришћана“ или је разлог овог каскања можда у томе што је хришћанство у доба савременог секуларизма било принуђено да се за своју друштвену позицију бори на терену који му није својствен. Друга могућност је, како су то марксисти наглашавали, да је хришћанство, као и друге велике религије, било у сувише тесној спрези са структурама моћи старих система, те да је наставило да подржава вредности тих система чак и када су они пропали. Или је можда реч о комбинацији ово двоје? Резултат ових процеса је да у савременим хришћанским заједницама харитативна делатност избија у први план, а пасторално делање се промовише као најуспешнији вид палијативног старања.

С друге стране, институционализоване еклисијалне структуре су врло често, чак одвише често, уplete-не у ствари овога света, и то не на страни потлачених и обесправљених, већ на страни моћника.¹⁷⁵ Црквене структуре изворно означавају структуре поретка евхаристијског служења и оне су по свом устројству есхатолошке, пошто представљају структуру Царства Божијег. Међутим, институционализацијом појединих служби те структуре, пре свега клира, посебно вишег, те исте структуре су задобиле функције фукоовских диспозитива моћи, по коме су постале и препознатљиве. Савремени секуларни процеси су те структуре лишили већине

¹⁷⁴ БЕРЂАЈЕВ 2002: 413.

¹⁷⁵ Свакако, било је и има и другачијих примера који су вазда помињали свест хришћана. Но то су, изгледа, много више изузеци него правило.

погодности које су произилазиле из блиског односа са државним апаратом моћи и принуде. Држава више није видела еклисијалне структуре као партнера и сарадника у владању, нити је са њима желела да дели моћ коју има.

Због тога су, више силом него милом, институционализоване еклисијалне структуре биле принуђене да се поново окрену „бази“, истом оном *демосу* од кога је и секуларна власт сада црпила сопствену сувереност. Иако се данас све чешће чују гласови црквених представника који апелују против свих облика светских неправди, ипак су ти гласови најчешће компромисни, и не делују превише уверљиво. Та неуверљивост произилази из чињенице да су институционализоване еклисијалне структуре, током многих векова, најчешће биле на страни моћника, те да је њихов друштвени конзервативизам произилазио понајпре из бригае за очување овоземаљског друштвеног поретка који је доносио адекватне привилегије. Нестанком, или делимичним нестанком, тих привилегија, институционализоване црквене структуре су се окренуле ономе што је преостало – показивању и доказивању да су још увек релевантне у овом свету, залажући се сада за права и бољитак ништих, мада углавном са великим закашњењем и често млако. Све је то довело до нимало завидног друштвеног позиционирања Цркве у савременом свету. Секуларно друштвено устројство, осим неких споредних елемената који и даље буде ресентимент, углавном је измакло под ногама чврсто тло на коме су се те структуре базирале, док су на пољу социјалне бригае и одговорности барјак понеле друге форме људског организовања. Уз све недостатке, хуманитарне организације су се показале много ефикасније у помоћи потребитима од црквених структура, организације за заштиту људских права бескомпроми-

сније и делотворније, а политички покрети и идеологије радикалнији и доследнији.

Но право питање за теологију јесте да ли Црква уопште треба на том пољу да се такмичи за своје место у свету? Да ли је њен позив, или тачније призив, да на тај начин и на тим основама решава проблеме овога света? Или можда секуларни процеси пружају хришћанству нову шансу да покаже своју релевантност за човека, утемељујући се на камену на коме је и саграђена (Мт. 16, 18).¹⁷⁶

„Ово чините у мој спомен.“ Да је ломљење хлеба и приношење чаше *ѿо ѿѿо ѿреба чиниѿи* докле Господ не дође (сф. 1. Кор. 11, 23–32) и данас је тврда беседа *и ко је може слушати!* (Јн. 6, 60). Али управо је то оно што нам је предато. Пред нама се јавља коначно питање: „Ако можеш веровати“ (Мк. 9, 23) – додао бих – а да то није корисно. Корисно за шта? И ту долазимо до питања с почетка. Коначни одговор лежи на пољу сотириологије и с тим у вези улоге Цркве. Да ли је Црква та која спасава читав космос или је Црква та којом се спасавају само они који се у тај брод укрцају?

Есхатолошко царство

Есхатолошко самопоимање хришћанства прошло је пут од жарког ишчекивања парусије, до готово парано-

¹⁷⁶ А тај камен није од овога света иако јесте за овај свет. Исправљање историјских неправди њиховим трансцендирањем, нуђење небеског Хлеба када недостаје онај обични, делује савременом човеку као зававање и лицемерје. Али то је тако не због стварне неспособности савременог човека да појми стварност која надилази свакодневно искуство, већ због историјског бремена еклисијалних институција, које су одвише често и одвише ревно заступале моћнике овога света у глачењу сиромашних и обесправљених.

идног страха од неизбежног „смака света“, који је и данас веома присутан у својој секуларизованој форми.¹⁷⁷ Специфичност хебрејске синтаксе при конструисању временских одређења, омогућавала је ослобађање од строгих темпоралних оквира. Израз *маранатиа* из 1. Кор 16, 22, могуће је превести и као императив „Дођи Господе“ и као констатацију „Господ је дошао“.¹⁷⁸ Ова евхаристијска формула је код апостола Павла дата на хебрејском баш због тога да би сачувала и показала темпоралну недетерминисаност. Есхатолошко искуство, које су хришћани имали на својим евхаристијским окупљањима, конституисало је специфично виђење историје. Догађаји из прошлости, као и читава стварност, сагледавани су из перспективе будућег Царства које није само очекивано, већ је, парадоксално, доживљавано као коначна реалност која је већ наступила. Сећање је у евхаристијском контексту губило диастимичну одмакнутост. Историја је посматрана целосно, укључујући њен коначни циљ, перципиран као већ достигнут. Евхаристијска анамнеза је учеснике смештала у позицију иза краја историје. Благодарети Богу за све што је учинио, заједница се сећа „крста, гроба, тридневног васкрсења, седења с десне стране Оца и *δρουῖοῖ* и *славноῖ* *доласка*“. Овакво надисторијско сећање представља утемељење холистичког виђења света и историје. „Твоје од твојих, Теби приносећи, због свега и за све.“ Ово приношење заједнице бива „због свега и за све“, што имплицира нарочито схватање света као позва-

¹⁷⁷ Савремена апокалиптика најчешће има изражену псеудонаучну основу. Њени елементи су, заправо, модификовани елементи класичне религиозности у којима је трансцендентно изостављено. Подробнију анализу дијалектике религиозног и секуларног у савременој апокалиптици видети у КРЕУЗИГЕР 1982.

¹⁷⁸ MOULE 1960: 307.

ног да учествује у коначној стварности која трансцендира али не укида историју. Идентитет се, како примећује Марион, не утврђује оним што јесмо и оним што чинимо, већ оним што очекујемо. То очекивање нас идентификује, пошто оно што треба да нам се деси, а то је оно што очекујемо, то нам говори шта јесмо.¹⁷⁹

На основу овакве есхатологије, могуће је утврдити да аутентични хришћански етос подразумева виђење једног дубљег смисла у историји, смисла који обесмишљава свако насилно деловање, и сваку друштвену поделу, било да је реч о националном, статусном (класном) или психолошком аспекту. Хришћанска есхатологија на истом основу представља могућност утемељења праштања и помирења као нужних предуслова, и истовремено последица, служења Богу чије „Царство није од овога света“ (Јн. 18, 36). Друштвена радикалност Павлове објаве да у Христу „нема више Јудејца ни Јелина, нема више роба ни слободнога, нема више мушког ни женског“ (Гал. 3, 28; Кол. 3, 11), не представља тежњу да се историја и друштвена стварност поправе и саобразе неком новом идеолошком моделу.¹⁸⁰ То није позив, већ констатација да *и*ако *јес*ије у Христу. Ова констатација, која се темељи на присуству одсутног Господа, које је утемељено на заједници која не

¹⁷⁹ МАРИОН 2015: 48

¹⁸⁰ Међу многима, овде нам може добро послужити дефиниција идеологије М. Копића, који каже да „идеологија као свјетоназор јест поглед на биће у цјелини, воља спрам посвемашног прегледа или надзора над свим бићима, над природом, друштвом или повијешћу“ (Копић 2007: 7). Сваки идеолошки модел подразумева супресију чак и онда када се дефинише као борба против супресије. Бауман примећује да се „најокрутнија и најубојитија супресија индивидуалне аутономије данас спроводи у име ‘људских права’, присвојених и колективизираних као ‘права мањина’ (иако мањина увијек прижељкује постати већином, или барем жели право понашати се попут ње)“ (Бауман 2009: 63).

поставља друга ограничења припадности осим слободног пристанка, приказује историјске релације као нешто суштински секундарно и неважно. Како примећује Јарослав Пеликан – „Крштење је представљало радикално одустајање од прошлости и од овог света, и пројаву Царства у овом свету.“¹⁸¹ Хришћани живе у овом свету *као да* је Царство већ наступило. „И који плачу као који не плачу, и који се радују као који се не радују, и који купују као који немају, и који овај свет употребљавају као да га не употребљавају, јер пролази обличје овога света“ (1. Кор. 7, 30–31). Радост и жалост, сиромаштво и иметак, припадају обличју овог света које пролази. „Продај све што имаш и раздај сиромасима и имаћеш благо на небу, па хајде за мном“ (Лк. 18, 22), није само стратегијски захтев, већ сведочење прихватања есхатолошке стварности као јединог и правог мерила. Примећујемо да есхатолошки захтев није лишен онога што бисмо могли назвати социјалним елементом, јер каже „подај сиромасима“, а не једноставно напусти своју имовину. Пример би могао да послужи као доказ против тезе о социјалној индиферентности. Но овде видимо да је социјална брига, иако присутна, тек последица егзистенцијалног есхатолошког усмерења. Да тако кажемо, сиромаси којима све треба подати нису закључни циљ исказа, већ је то „па хајде за мном“. Суштина је у остављању света за собом, иако то не искључује, већ промовише човекољубље. А опет, остављање света и идење за Господом је могуће само ако „дамо сиромашнима“ све што имамо. Остављање света и идење за Господом јесте коначни циљ позива, али је давање сиромашнима *света* предуслов да се на тај пут крене. Без испуњења тог предуслова немогуће је служити

¹⁸¹ Пеликан 2009: 149.

Господу. Акценат је на *свему*. *Све* имплицира радикално одустајање од света, а не социјални програм збрињавања убогих, још мање борбу за њихова права. Активизам је овде једнократан, и баш због тога нужно радикалан. И сиромашни који већ немају ништа, су позвани на службу Божију. Пошто немају ништа, названи су блаженима.

Брига о сиромасима или, напосто, човекољубље, јавља се као услов служења Богу управо због присуства одсутног Господа, пошто је „*saga* суд овоме свету“ (Јн. 12, 31). Реалност садашњости представља јединство ананетичког и антиципирајућег, при чему почетак добија не само смисао већ и постојање *из краја*. Заједница није само *societas*, већ манифестација и остварење божанског присуства у свету. Етика је стога утемељена на стварности партиципирања у антиципираном будућем, које свако садашње сагледава у контексту Царства Божијег које је наступило. Садашње зато има коначну вредност, не просто по ономе што јесте по себи, већ по ономе што ће бити. Етика се тако поистовећује са онтологијом.

Погрешно би било помислити да је овде историја без значаја и да може бити занемарена. Историја је та која бива преображена зато што бива обесмрћена. Али, *осмој дана* не може бити без првог, нити последњег Адама без првог. Историја је оно што треба да буде преображено, тачније оно што се већ преображава. Она своју вредност темељи на крају као свом коначном испуњењу и циљу. Есхатон је есхатон историје, и није могуће говорити о есхатологији без протологије. Историја се открива у есхатологији, као у крају који је присутан у самом историјском процесу, у оном *већ али још не*. Етика је поистовећена са онтологијом, а то значи да се питање историје и нашег делања, заправо тиче ничег мање до самог постојања, које је схваћено као однос или релација служења свету.

Хришћанство је само делимично прихватило хеленско, махом стоичко, схватање врлине. Иако су многе сличности несумњиве и лако уочљиве, постоје и значајне разлике које се тичу управо ове нарочите есхатологије својствене хришћанству. Праштање, понизност, трпљење, миротворство нису на списку античких врлина, барем не у смислу како је то у хришћанству. Ове врлине се могу разумети само с обзиром на хришћанску релациону онтологију. Ниче је ове хришћанске врлине сматрао слабошћу и девијацијом духа, баш због тога што су у класичном изразу схоластике конституисане у оквиру статичке онтологије, где и не могу бити схваћене другачије осим као патолошко самопорицање. Ове врлине припадају аутентичној хришћанској онтологији, онтологији која је релациона и динамична јер је есхатолошка, и тек ту оне могу бити исправно поимане. Оно што је некада сматрано за душевна својства, трансформише се у темељне претпоставке постојања света, конституишући тако списак есхатолошких врлина које својом парадоксалношћу указују да нису од овог света. Древна Житија светих и *Aprophthegmata Patrum*, препуна су таквих сведочења. Ава Колов, по благослову свог старца, залива суво дрво које на крају пролиста; Аву Саламана који се зазидао у малој кућици, мештани суседног села украду и однесу у своје село, да би га потом ови други вратили назад – и тако више пута – док он све време не предузима ништа, нити се буни против таквог поступања.¹⁸² Ава Макарије, без поговора и роптања пристаје да буде јавно понижен и да плаћа издржавање за дете за које је лажно оптужен да му је незаконити отац,¹⁸³ док

¹⁸² БРОК 2016: 375–376.

¹⁸³ Старечник 2000: 219–220.

други подвижник помаже лоповима који су га опљачкали да утоваре његове ствари итд. Ова етичка парадоксалност се може разумети само уколико се хришћанска етика сагледава у свом изворном есхатолошком контексту. Тако праштање више не представља израз психолошке беневоленције, већ чин од првенствене онтолошке важности. Само постојање се утемељује на другоме, који је увек виђен као пројава божанског, као услов *sine qua non* учешћа у божанском животу. Помирење се сагледава као предуслов хришћанског служења свету. Утврђивање кривице или права се уопште не разматра. Христос одбија да учествује у споровима међу људима. Када то од њега траже, Он се од тога ограђује: „Ко је мене поставио за судију или старешину међу вама?“ (Лк. 12, 14). Помирење није ничим условљено. Оно је захтевано као неопходна претпоставка учешћа у заједници са Богом, и по себи представља крајњу вредност, „Зато дакле, ако принесеш дар свој к олтару, и онде се сетиш да брат твој има нешто на тебе, остави онде дар свој пред олтаром, и иди те се помири с братом својим, па онда дођи и принеси дар свој“ (Мт. 5, 23).

Хришћани припадају нарочитом „остатку“ који живи у времену које је преостало.¹⁸⁴ Превасходни интерес није успостављање правде на овом свету средствима овога света. Чак било каквим средствима. Једини начин да зло и неправда заиста буду побеђени, јесте да буде укинут „последњи непријатељ – смрт“ (1. Кор. 15, 26). Дарови које хришћани приносе Богу јесу дарови „за живот света“, а њихова служба је служење читавој творевини. Аутентична хришћанска етика стога није етика заснована на аутономним законима, макар они били и божански, већ на иску-

¹⁸⁴ АГАМБЕН 2010.

ству стварног присуства будућег. Истина света је стога дефинисана као *сйвар будућеї века*.¹⁸⁵ Основа хришћанског етичког деловања је стога у посматрању нужности овога света као условних и пролазних категорија. Хришћани све нужности и све интересе, па и оне државне, посматрају као индиферентне, њихов етички став се на томе и темељи. Чак и оно што је потребно за одржање живота нема приоритет, „Него иштите Царство Божије и ово ће вам се додати“ (Лк. 12, 30). Друштвена пасивност, која се првенствено јављала као неспремност за учествовање у јавним функцијама, није случајно била својствена раном хришћанству. Без сумње се може повући паралела између друштвене *apoliteia* касне антике и „хришћанског захтева за слободом од умешаности у било какве земаљске ствари“. ¹⁸⁶ Међутим, мотивација античких мудраца тицала се односа према сопству, док су хришћани у виду имали есхатолошки однос са Христом. Хришћани, међутим, нису, како је то мислио Конт, били противдруштвени, иако је њихова незаинтересованост за државне послове бивала тако тумачена.¹⁸⁷ Но чињеница је да је хришћанство, иако

¹⁸⁵ Максим Исповедник у *Схолијама на Дионисија Ареопајтиша*: Sch. in eccl. hier. 3, 3: 2.

¹⁸⁶ АРЕНТ 2016: 25.

¹⁸⁷ ЛУВАСК 2009: 176. Код Тертулијана, који је познат по оштром начину на који је износио своја гледишта, можемо наћи исказе који се могу тумачити и као антидруштвени, као кад каже: “Nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rem publicam agnoscimus, mundum” (Ништа нам није више страно од онога што је важно за јавност. Препознајемо само једну јавну ствар, а то је свет) (*Apologeticus*, 38). Међутим, друга нам реченица открива право значење прве. Свет је поље јавности за хришћане утолико што свет у свом тоталитету треба да постане очекивано Царство Божије. Поверење је поклоњено том Царству које долази, а не јавним пословима који свет чине подношљивим и могуће бољим, али који не могу суштински да промене његово стање условљено палашћу. Код Атинагоре налазимо још екстремнији пример повлачења из јавне сфере. Он каже да хришћани „никад не враћају мило за

без намере, деловало субверзивно, пошто је у оквиру своје заједнице стварало нову и другачију социјалну структуру.¹⁸⁸ Хришћанство није заузимало никакве радикалне социјалне позиције нити се активно упуштало у борбу за права потлачених. Сам Христос упућује верне да подају цару царско, а Богу Божије (Мк. 12, 17), а апостол Павле каже да је свака власт од Бога (Рим. 13, 1–2). Иако је херменеутика овог места предмет расправа, преовлађује став да Павле овде сугерише послушност грађанским властима.¹⁸⁹ Ипак, чињеница да је Црква отворена за свакога ко исповеда да је Христос Господ (Фил. 2, 11), да своју структуру гради према обрасцу небеског а не земаљског царства, да не признаје присилу као валидан метод, чини је природном опозицијом државном уређењу. Одбијање да учествују у царском култу, само је најочигледнија последица супротстављености Цркве и Империје, због кога су прогони хришћана и наступили. Но, прогони су стварали мученике дајући хришћанству још већу снагу. Асимилација Цркве у државне структуре представљала је перфидан и успешан начин на који је Црква империјализована. Као да је искушење да и оно што је царско постане Божије, било превелико. Међутим, тако је и оно што је Божије постало царско, а спирала узајамног утицаја се увећавала.

Социјална индиферентност раних хришћана није значила незаинтересованост за патње и неправде овога

драго, и не иду код власти када су опљачкани. Њима дају оно што се од њих тражи и воле своје суседе као саме себе” (*Legatio Pro Christianis*, 11; BARNARD 1972, 148). Овакви примери се могу објаснити само есхатолошким надом која релативизује вредност овог света “који пролази” и чије су очи упрте у Царство које долази и које једино заправо може да исправи све неправде, пошто је коначна неправда уствари смрт.

¹⁸⁸ CARTER 2002: 488.

¹⁸⁹ cf. BARRACLOUGH 1985: 16–21; ДУСК 1985: 44–50; MOULDER 1977: 13–23.

света, већ веру да те патње и неправде заиста могу бити побеђене само метаморфозом смрти у живот. Али, вера у стварност тог преображаја ствара у самој историји подлогу за другачије социјалне односе, за непристајање на неправду која се чини другоме, за непристајање на патњу другог. Свети Антоније Велики, када га упитају да ли постоји пакао, одговара: „Постоји, али само за мене.“ Субверзивност хришћанства се није састојала у револуционарном *импешусу*, већ у личном преображају који је нужно утицао на друштво у целини. Али и друштво је такође вршило свој утицај, који се на крају показао доминантним, успевши да у значајној мери саобрази хришћански етос ванхришћанским моделима.

Империјална есхатологија

Током историјског пута хришћанства, његов аутентични есхатолошки етос, иако није потпуно нестао, био је потиснут схватањем историје као једносмерног праволинијског тока. Парусија је престала да буде нешто што је *већ* опитовано унутар историје, и премештена је на њен крај. Могуће да је појава хилијазма представљала међукорак у оваквом развоју. Пеликан с правом сматра да нису довољно убедљиви аргументи и да не постоје историјски извори који би потврдили ставове неких истраживача да се хилијазам и промена есхатолошке свести код хришћана јављају услед разочарења због кашњења обећаног доласка Господњег.¹⁹⁰ Иако је могуће да је овај разлог бар у некој мери и у неким случајевима играо улогу у промени есхатолошке свести ране Цркве, много снажнији ути-

¹⁹⁰ Пеликан 2009: 150–151.

цај свакако треба приписати омасовљењу хришћанства и његовом експоненцијалном бројчаном расту, који је, да тако кажемо, на природан начин увлачио државне структуре у Цркву, али и Цркву у државне структуре. То што Господ није дошао онако брзо како се очекивало, имало је за последицу јављање потребе да се редефинише начин на који хришћани требају да живе у историји и како да се опходе према историјским процесима и друштвеним стварностима. Хилијастичке наде су у себи имале елементе и империјалне и специфично хришћанске есхатолошке традиције. Још увек је то било очекивање неког другог царства које треба да замени овоземаљско, иако има неке његове елементе. Након што је хришћанство преовладало у царству, осуда хилијазма, коју истина налазимо још код Оригена, била је све гласнија.¹⁹¹ Хилијазам је у раној фази представљао почетак промене есхатолошке свести у смеру у коме је касније ишла и империјална есхатологија. Међутим, он је, парадоксално, у каснијем периоду постао неприхватљив управо због тога што није могао да се у потпуности идентификује са империјалном есхатологијом, па јој је сада могао представљати опозицију, пошто је ипак говорио о неком другом царству. У каснијем развоју, хилијастичка учења ће се развити у различите милитантне покрете, попут флагераната у 14. веку¹⁹² или анархокомунизма и Чешкој.¹⁹³

Премештање есхатолошких очекивања на крај историје је имало за последицу врло конкретну промену начина самопоимања хришћана. Тачније, ту се развио извесни дијалектички однос. Промена самопоимања хришћана,

¹⁹¹ КоH 2013: 24.

¹⁹² КоH 2013: 122.

¹⁹³ КоH 2013: 204.

од странаца у овоме свету ка државотворним чиниоцима,¹⁹⁴ водила је промени есхатолошких назора и очекивања. Од оних који су настањени у *џарохији*, што је појам који изворно означава странце који су на пропутовању, који су у пролазу – хришћани постају конституенти државе, која постаје *Sacra Imperia*. Приближавање Цркве и државе, а онда и њихово узајамно прожимање, можда је пре представљало историјску нужност, него смишљену и вољну стратегију. Чињеница да су државни службеници, укључујући и самог цара, истовремено били и чланови Цркве, водила је готово неизбежном сапрожимању еклисијалног и империјалног. Врло је тешко било направити дистинкцију између Империје и Цркве, пошто су обе ове реалности отеловљавали исти људи. Епископи су постали државни службеници, а цар је добио своје посебно место у Цркви. Овај процес нипошто није прошао без озбиљних ломова. Многи у Цркви нису били спремни да прихвате овакве процесе као нешто природно и пожељно. Довољно је сетити се примера св. Амвросија Медиоланског који се није либио да цару ускрати улазак у храм, због злочина који је починио према становницима Солуна. Извештај

¹⁹⁴ Не морамо за примерима трагати само у давној прошлости. Можемо видети на примеру Цркве у Србији у 19. веку како је снажна била апелација црквених власти на државне, конкретно полицијске структуре, да активно суделују у Зборнику правила, уредаба и наредба Архијерејског Сабора православне Цркве у Краљевини Србији (од 1839. до 1900. године); у одељку који је насловљен „О мерама противу лица која невенчано живе“, из 1884, читамо: „Да је сваки свештеник дужан оваква незаконо живећа лица достављати дотичној полицијској власти, ако не би сам успео да их својим саветима и обавештењима одврати од тога безаконог живота. Преко г. министра унутрашњих дела, да се изда и поштри наредба свима полицијским властима, да се старају најенергичније, да се оваква лица која незаконо живе, растављају, примењујући сву строгост закона, да би се народ од те моралне заразе сачувао“ (Зборник 1900: 232).

о овом догађају налазимо у *Црквеним историјама* Созомена¹⁹⁵ и Теодорита.¹⁹⁶ Иако је историчност овог догађаја оспоравана,¹⁹⁷ значајно је да је та приповест описивала тензију између Царства Божијег и земаљског цара. И касније, као на пример у време наметања иконоборства од стране Исавријанаца, многи чланови Цркве нису се премишљали да крену и у мученичко страдање ради одбране вере.¹⁹⁸ Настанак пустињачког монаштва управо представља тихи протест и одбијање империјализације хришћанства, што је нарочито изражено у анахоретском одустајању и од основних социјалних контаката¹⁹⁹ као и избегавање било каквих, па и црквених служби. Због угледа који су пустињаци имали, није било неуобичајено да неки од њих буду рукоположени на силу, против своје воље, што су они понекад настојали да избегну и бруталним средствима, попут Апа Амонија који је себи одсекао уво како би се учинио неподесним за свештенство,²⁰⁰ или Апа Апфа кога су ловили мрежом за хватање животиња.²⁰¹ Интересантно је да је Апа Апф, након што је рукоположен за епископа, показао велику бригу за сиромашне и обесправљене, тако да је скоро искоренио сиромаштво у својој пастви, док је епископске дужности обављао тако што је два дана служио и проповедао, а потом се враћао у усамљеност, до следеће суботе.²⁰² Ипак, временом је и само монаштво пригрлило учешће у црквеним, а то је најчешће зна-

¹⁹⁵ ХЕ 7, 25. 1–7.

¹⁹⁶ ХЕ 5. 17–18.

¹⁹⁷ McLYNN 1994: 291.

¹⁹⁸ LOUTH 2007: 126.

¹⁹⁹ БЕНКО 1986: 47.

²⁰⁰ ДУНН 2003: 21.

²⁰¹ ФЛОРОВСКИ 2005: 71–98.

²⁰² ФЛОРОВСКИ 2005: 79.

чило и у државним, структурама власти. Материјална и стратегијска корист коју је Црква имала од промовисаног симфонијског односа са државом, балансирана је очекиваним притиском државног апарата да у потпуности потчини црквене структуре себи. Тај притисак је често био бруталан. Готово да је немогуће наћи виђенију црквену личност хришћанске заједнице која није окусила, често врло сурове, видове притиска, при чему мучења, прогонства и убиства нису представљали изузетак.

Упркос антагонизмима који нису никад нестали,²⁰³ Царство Божије, као небески Јерусалим, као Царство које није од овога света, задобило је своју секуларизовану империјалну форму. Због тога су идеали хришћанског етоса морали да буду промењени и саображени новој есхатологији. У каснијим процесима секуларизације, веза која је установљена између *Christus* и *Fiscus* неће бити нарушена, већ ће само аспект бити преокренут.²⁰⁴ Сакрализован *Fiscus*, заједно са свим империјалистичким наслеђем, секуларизује хришћански етос, чинећи да есхатологија присуства у одсуству постане есхатологија одсуства у присуству. Ова секуларизација се одвија на унутрашњем плану. Црква се унутар себе секуларизује и то двојако: супстанцијалном поделом на клир и народ, и преузимањем одређених ингеренција световних власти. Док је раније парусија мишљена као присутна у историји, у смислу упада у историју онога што је изван историје, као нешто што њој самој није својствено, сада историја сама по

²⁰³ Овде није реч само о односу Цркве и Византијског царства. Исте противречности у односу Цркве и царства, налазимо и на другим местима. Довољно је погледати историју Русије или Енглеске, или пак односе Цркве и монархије у Србији и Југославији након ослобођења од Турака. Довољно је сетити се нпр. *Крваве лившије* у време Патријарха Варнаве или *Канонској удара* у време Митрополита Михајла.

²⁰⁴ Канторовић 2012: 223–256.

себи постаје средиште интересовања. Царство Божије више није присутно као евхаристијски симбол „у огледалу и загонетки“ (1. Кор. 13, 12), већ симболички поредак утврђује царство земаљско. Царство земаљско постаје икона Царства Божијег, које управо због тога сада одсуствује из историје и смешта се на њен крај, тачније иза њеног краја, у неисторијску вечност. Историја је сада та која треба да реализује Царство и која то и чини кроз установљење Империје. Царство Божије више не представља радикални упад у историју, њено пресаздавање, већ последицу која треба да буде произведена напором поданика. Универзалност царства стога више није у трансцендирању различитости, већ у глобалном превладавању. На тој основи и темељни елементи хришћанског етоса бивају реконтекстуализовани, тако да добијају сасвим нова значења. Историја и историјске победе се постулирају као израз присуства Царства Божијег. Историјско-друштвено деловање, утемељено на поверењу у људске снаге које су способне да квалитативно преобразе људско друштво и учине га не само бољим већ и идеалним, у секуларизованом друштву је изгубило већину спољашњих хришћанских обележја. Разочарење неуспесима различитих пројеката резултира песимистичким реализмом, као код Баумана када каже да „савршено друштво, као и савршено људско биће, није нека изгледна будућност, јер су покушаји да се докаже супротно резултирали с више округлости него хуманости, а моралности још мање“.²⁰⁵ Жељена парусија постаје страшни и нежељени смак света, схватан као коначна казна за историјске неуспехе.

Победа над непријатељима више није просто учествовање у историјским неминовностима, већ врлина вредна хвале. Помирење и праштање се премештају –

²⁰⁵ БАУМАН 2009: 19.

или враћају – из сфере онтолошког у сферу онтичког. Заповеђена љубав према непријатељима, благосиљање оних који нас мрзе, окретање другог образа, све се то премешта у област приватног и, на крају, психолошког, док се *res publica* приклања слављењу сасвим супротних врлина, пре свега ратничке храбрости.

Дар секуларизације?

Након анализе која нам је у основним цртама показала есхатолошко утемељење хришћанске етике и њен каснији развој, поставља се питање какав данас треба да буде хришћански однос према злу у свету, према страдању и насиљу, праштању и помирењу. Да ли је циљ повратак хришћанској изворној есхатологији, или су трансформације које је хришћанство претрпело током векова такве да повратак на старо више није могућ? Чини нам се да ствари стоје управо тако. Древно хришћанство је могло да конституише и очува есхатолошку етику само дотле док је било мала прогоњена заједница. Када је постало друштвено признато и када је, у време Теодосија I (379–395), пригрлило епитет и привилегије државне религије, тако нешто више није било могуће. Подржављење је било логичан и једини могући след догађаја. Писмо нас учи да су „синови овога века мудрији од синова светлости у својме нараштају“ (Лк. 16, 8). У директном сусрету духовног и политичког, политичко увек има превагу ако се сусрет одвија на његовом терену. Сусрет Цркве и државе на пољу политичког морао је да заврши политизацијом Цркве. Идеја о оцрковљењу Царства показала се као утопијска.

Историјски неуспех хришћанства да успостави Царство Божије на овом свету, који се показао кроз векове

верских сукоба унутар хришћанских конфесија, водио је другачијој форми секуларизма. Првобитни модел коњунктивне секуларизације замењен је моделом секуларне сепарације. Европски народи су напросто одустали од вере да хришћанство, и уопште религија, може да понуди адекватно решење за проблеме овога света. Крваве револуције 19. и 20. века, као и два светска рата, а посебно догађај *шоа*, показали су пак да ни просвећеност не води засигурно у нову будућност. Но упркос неуспеху просвећености да донесе плодове тамо где хришћанство није успело, хришћанство је остало на друштвеним маргинама. Религија је постала приватна ствар, а друштвени утицај еклисијалних структура је драстично редукован. Чињеница новог, секуларног, неки би чак рекли постсекуларног, друштва у коме живимо, ставља пред хришћанство и хришћанску есхатологију нове изазове, али отвара и нове могућности.

Када је реч о страдању и помирењу, пред хришћанством је двоструки изазов. С једне стране је ту бремен историје која тако често и тако јасно сведочи неспремност да се са Господом исповеди да Царство наше није од овог света. Берђајев с правом примећује да је „испадало да је Црква тек санкционисала то што су чиниле друге ванцрквене и ванхришћанске силе, и да није имала властитог идеала друштва и државе. Када га је видно имала – у хришћанским теократијама прошлости – било је још горе, јер су те теократије биле хришћанске само по имену и одрицале су слободу“.²⁰⁶ С друге стране, управо кривица због первертирања и злоупотребе вере зарад циљева овога света, води неке хришћане у другу крајност негирања посебности служења хришћана као царског свештенства, као оних који представљају остатак, који у месијанском добу приправља пут Господњи.

²⁰⁶ БЕРЂАЈЕВ 1992: 46.

Хришћани су се према секуларним идејама о друштвеном поретку углавном односили непријатељски, као према демонској сили која представља знак блиског апокалиптичног краја. Изворно, „секуларно“ потиче од латинског *saeculum*, и означава људе који живе у обичном времену, на супрот монасима који су свој живот посветили вечности.²⁰⁷ Многи међу теоретичарима секуларизма, нарочито левичарског, допринели су учвршћивању таквог става настојањем да поистовете секуларизам са атеизмом. Овакав тип секуларизма је у својој основи, парадоксално, религиозан. Према Коцијанчичу, „то је чак најопаснији облик веровања, религија која није свесна себе, утробно уверење о онтолошкој истини које не рефлектује своју инвестицију, вољу и преданост, у мери у којој она надилази мишљење“.²⁰⁸ У новије време, јављају се мислиоци који такав приступ оспоравају, и који предлажу теоријске па и практичне моделе у којима секуларизам не представља проблем већ прилику за хришћанство да се врати својој аутентичној мисији. Један од таквих је италијански филозоф Ђани Ватимо.

Ватимов допринос на овом пољу још није довољно вреднован од стране теологије. Код Ватима је сакралност изједначена са јаким структурама, док се секуларизација повезује са оваплоћењем као кенозисом. Оваплоћени Бог више није Бог метафизике нити Бог сакралног. Овакав Бог заправо разрушава сакрално, разобличава га као насиље.²⁰⁹ Оваплоћење представља крај метафизичког Бога као и крај природне религије. Смрт метафизике и природне теологије, која је са њима повезана, заправо

²⁰⁷ ТЕЛЛОР 2011: 65.

²⁰⁸ КОЦИЈАНЧИЧ 2016: 10.

²⁰⁹ ЂАКОВАЦ 2015: 220–231.

представља припрему за поновно откривање хришћанског Бога.²¹⁰ Овакво хришћанство, које се сада поновно проналази, ослобођено од објективистичке метафизике, пројављује се првенствено као милосрђе и одбацивање насиља.²¹¹ То се дешава управо због тога што је слаба метафизика, коју Ватимо назива слаба мисао (*il penso debole*), омогућена управо оваплоћењем. Као што је јака мисао, односно објективизујућа метафизика, производила јаке структуре које су нужно насилне, тако и слаба мисао производи структуре које се пројављују као милосрђе и ненасиље. Прелажење од *veritas* ка *caritas* оно је што Ватимо предлаже.²¹² Арентова наглашава негативну особину добра. Добро не може да уђе у јавну сферу уколико жели да остане добро. Самим појављивањем оно се квари и корумпира. Њему недостаје „феноменолошке манифестације ка споља“.²¹³ Арент каже да „хришћанско непријатељство према домену јавности, као и склоност хришћана, барем оних раних, да живе што даље од домена јавности, може се разумети и као саморазумљива последица тога што су се посветили добрим делима, чак и независно од тога која су веровања и очекивања гајили“.²¹⁴ Ова тврдња је делом нејасна, пошто остаје питање – зашто би се хришћани посветили добрим делима „независно од веровања“? Поготову, зашто би баштинили баш тако специфичан начин чињења добра, осим ако то није било баш због тога у шта су веровали? Зашто је Христос пред ученике поставио такве стандарде, да не зна левица шта чини десница? Арентова исправно утврђује тајновити карактер добрих дела,

²¹⁰ ВАТИМО 2009: 28.

²¹¹ ВАТИМО 2009: 33.

²¹² ВАТИМО 2008: 57.

²¹³ АРЕНТ 2016: 106.

²¹⁴ АРЕНТ 2016: 105.

али не разрађује даље то питање. Рекао бих да одговор нећемо наћи ни на психолошком ни на политичком плану, иако су оба у игри. Добро хришћанског етоса мора да буде тајно, зато што Царство „које је у вама“ још није остварено. Есхатолошки моменат је пресудан, пошто би разглашавање добрих дела пре доласка Царства водило заблуди да се Царство може постићи у историји, што је немогуће, пошто је улазак Царства у историју повезан, и чак поистовећен, са победом над смрћу.

Овај елеменат недостаје код Ватима, па он наставља да се креће у оквирима затворене објективистичке онтологије. Права могућност позитивног вредновања секуларизма можда се пре може утемељити на древном есхатолошком моделу који смо укратко приказали на почетку овог рада, а који време у коме живимо сагледава као месијанско време које је преостало.

Време које преостаје

Мерено мерилима сопствених извора, хришћанство је историјски подбацило. Чим је укинута *disciplina arcani*, а број остатка надмашио оне друге, отпочео је снажан и незауостављив процес имепријализације хришћанског тела, са свим последицама које је носио, како на теоријском тако и на практичном плану. Тај историјски неуспех империјалног хришћанства да утврди *pax christiana* довео је до разочарења у оно што никада није ни био задатак Цркве. Секуларизација која је уследила, отворила је могућност критичког самовредновања хришћана у данашњем свету. Повратак изворном хришћанству није могућ, пошто је историја оставила свој неизбрисиви траг како у свести хришћана тако и у свести о хришћани-

ма. Оно што јесте могуће, штавише, оно што јесте неопходно, јесте успостављање новог референтног оквира хришћанске теологије и праксе који ће бити у стању да превреднује све јаке структуре на којима је грађен хришћански идентитет. Поновно утемељење тог идентитета на Царству Божијем и његовим структурама, могуће је због тога што су, упркос свему, те структуре сачуване у симболичко-мистириолошком поретку Цркве.

Уколико коначни референтни оквир нашег мишљења остају историјске чињенице, праштање и помирење ће бити могући само у утилитарном кључу. Људском историјом увек доминира интерес, као коначни израз тежње за опстанком и самоодржањем. Сећање на жртве које не могу да буду инструментализоване за реалне историјске циљеве, чим нестану они који су их волели у личном односу, неминовно бледи. Само отворена и динамичка онтологија, у којој почетак налази испуњење у крају као вечнокрећућем мировању, отвара могућност стварне репозиције света и човека.

Месијанско време није ниједно од ова два, већ је оно између њих.²¹⁵ Али то време није хронолошко време. Заиста, у питању је време које пулсира и креће се унутар хронолошког времена, које преображава хронолошко време изнутра.²¹⁶ То је време које остаје, време које је потребно да би стигли до краја времена. То је динамичко време у коме схватамо да ми нисмо ништа друго до време.²¹⁷

²¹⁵ Church Kingdom, 9.

²¹⁶ Church Kingdom, 12.

²¹⁷ Church Kingdom, 12.

Додатак

Тело и живот

Питање абортуса има много различитих аспеката и може се посматрати као биоетички, социјални, национални и религијски проблем. Они који се залажу за слободни приступ абортусу, свој став углавном аргументују позивањем на право жене на располагање сопственим телом, из чега произилази њено право да суверено одлучује о томе да ли хоће или неће да задржи трудноћу. Иако они који заступају *Pro-Choice* опцију²¹⁸ желе да покажу како читав проблем нема посебне етичке импликације, или да су оне ирелевантне, јасно је да то није тако.

Штавише, разноликост законодавстава у свету, као и немогућност Европске уније да та законодавства усклади, показује степен етичке амбиваленције. Нис описује ситуацију следећим речима: „Несумњиво да постоје одређене узнемирујуће теме у медицинским законима, као што су абортус и еутаназија – где су идеје различитих држава чланица (али и унутар самих држава) веома подељене због религијских, филозофских, етичких и других разлога, тако да је заједничка европска регулација једноставно незамислива.“²¹⁹

Проблем абортуса није само етички. То је истовремено и друштвени проблем, пошто његова масовна примена значајно утиче на друштво у целини. Социјалне импликације су разноврсне, а највише се огледају у депопулацији, што за последицу има старење становништва,

²¹⁸ КОВАЧЕК СТАНИЋ 2015: 484.

²¹⁹ NYS 2001: 317.

смањивање броја радно способних, смањивање економских потенцијала, слабење одбране итд. Посебно је забрињавајућа чињеница да се стопа укупног фертилитета смањује још од 1971. када је била 15% нижа од потребне за просто обнављање популације, док је тај проценат за 2006. износио 30%.²²⁰ Овакав тренд несумњиво води физичком нестанку становништва на овим просторима.

Све традиционалне монотеистичке религије имају негативан став према абортусу и сматрају га убиством. Православна Црква је много пута износила овакву квалификацију абортуса. Према Митрополиту Хаџиниколау, „ембрион има почело и човечанску перспективу. Његове ћелије, његов генетски материјал, морфологија и физиологија, све је људско. Такође, и његова способност да израста једино у савршеног човека и ни у шта друго, потврђује његов људски идентитет“.²²¹ Римокатоличка црква се јасно изразила по овом питању у *Социјалним основама учења*, које представља званични документ. Ту се у члану 553 каже да „унапређење људског достојанства значи пре свега поштовање неповредивог права на живот, од зачећа до природне смрти, што је прво и основно људско право које условљава сва остала“.²²² Верска аргументација је у основи једноставна – ембрион је ембрион човека, и стога треба да подлеже заштити права на живот.²²³ Сва остала права, као право на избор, аксиолошки су испод права на живот.

²²⁰ Рашевић 2008: 193.

²²¹ Хаџиниколау 2014: 157.

²²² *Osnove socijalnog učenja katoličke Crkve* 2006: 289.

²²³ Интересантно је да у неким другим случајевима државна законодавства признају, на изванредан начин, људска права ембриону старајући се о његовој добробити, на пример кроз забрану конзумирања дувана у присуству труднице и сл. И са медицинске тачке гледишта, ембрион се понекад третира као засебни пацијент код пренаталне дијагностике и примене феталне терапије (уп. Курјак: 2000).

Негативан став хришћанства према абортусу је опште познат, због чега ћемо овде навести само неколико примера из првих векова. Ови примери су посебно занимљиви пошто намерни побачај наводе заједно са праксом убијања већ рођене деце, због тога што је повезаност ових пракси била позната у антици и темељила се на истим основама. Тако у *Посланици Диоинетију* читамо да хришћани „у брак ступају као и сви, и децу рађају, али рођену децу не бацају“.²²⁴ У *Учењу дванаесторице Апостола*, спису познатом и под називом *Дигахи*, стоји: „Не убијај дете кад се зачне, нити га погуби кад се роди.“²²⁵ Слично читамо и у *Посланици Варнавиној*: „Не убијај дете у зачетку, нити га погуби кад се роди.“²²⁶ У каснијој традицији може се пронаћи обиле сличних ставова код великих црквених Отаца као што је Св. Јован Златоусти, Блажени Августин, Кирило Александријски и многи други. У истом правцу се развијало и канонско право које прописује значајне епитимије за жене које намерно побаче, као и за оне који им у њома њомажу.

Схватаће да абортус представља цивилизацијски напредак, док његова забрана, која се поклапа са ширењем хришћанства, представља израз ретроградности и мрачњаштва, стога је врло неутемељено. Абортус је био забрањиван заједно са праксом убијања тек рођене деце. Те забране су проистицале из уверења да је људски живот светиња и да стога мора да подлеже заштити друштва. Сам концепт људских права и слобода почива управо на таквим схватањима, која се у случају абортуса пренебрегавају и проглашавају дискриминаторским.

²²⁴ *Посланица Диоинетију* V, 6.

²²⁵ *Учење дванаесторице Апостола (Дигахи)* II, 2.

²²⁶ *Варнавина посланица* XIX, 5.

Абортусна култура

Иако су социјални, национални, биоетички и религијски приговори против абортуса веома снажни и имају велики број присталица, чињеница је да већина тзв. демократских земаља дозвољава абортус. Изузетака има, попут Ирске, где је абортус забрањен уставом. У Србији је закон по овом питању веома либералан још из времена комунизма.²²⁷ Абортус не само што је један од најзаступљенијих начина планирања породице, већ је толико раширен да се с правом може говорити о *абортусној култури* и *абортусној ендемији*.²²⁸ Упркос констатацији да је абортус цивилизацијски „најмање прихватљив начин контроле рађања“, он се званично сврстава у корпус људских права, уз констатацију да овај метод у Србији деценијама представља „доминантни метод контроле рађања“.²²⁹

Поражавајућа је чињеница да у Србији, већ дуго времена, не постоје валидни статистички подаци о укупном броју извршених абортуса због чега се њихов број само процењује, а процене су веома различите. Према подацима која даје Институт „Батут“, у Србији је 2010. године извршено 17.466 намерних прекида трудноће.²³⁰ Међутим, ови подаци су далеко од стварних, и односе са само на пријављене абортусе, док је њихов укупан број далеко већи.²³¹ На основу спрове-

²²⁷ Абортус је легализован 1969. године.

²²⁸ RAŠEVIĆ 2011: 7.

²²⁹ *Национални водич добре клиничке праксе за безбедни прекид трудноће*, (Радна верзија), Републичка стручна комисија за израду и имплементацију Водича добре клиничке праксе, Министарство здравља Републике Србије, Internet, <https://goo.gl/5Du9AQ>

²³⁰ *Здравствено-статистички годишњак Републике Србије 2010*, Институт за јавно здравље Србије „Др Милан Јовановић Батут“, Београд, 2011, 446. У 2012. години регистровано је 15.301 абортуса, а у 2015. години 12.242.

²³¹ RAŠEVIĆ 2008: 7–21.

дених истраживања, Мирјана Рашевић закључује да је „евидентирани број абортуса по свему судећи озбиљно потцењен“.²³² Упркос законској обавези, извесно је да приватне ординације нису довољно мотивисане да пријаве све абортусе које врше. Пресељење абортуса из државних у приватне клинике и ординације доводи у сумњу да се и она упозорења на опасности од абортуса, са којима трудница мора да буде упозната, износе само формално, пошто за приватну клинику обављени абортус значи наплаћена интервенција.²³³ Интересантан је податак да је око 60% гинеколога или њихових партнера било подвргнуто абортусу, што иде у прилог тези да они сами не увиђају у довољној мери значај медицинских последица, а још мање етичку проблематику везану за овај поступак. Ове чињенице говоре у прилог да није само недовољна информисаност разлог великог броја нежељених трудноћа, већ да узроке треба тражити у абортусној култури која се код нас створила. Заstraшујуће статистике о паду natalитета су познате, али је добро да их поменемо и у овом контексту. У Србији је 2015. рођено 65.657 људи, а умрло 103.678,²³⁴ што значи да је умрло 38.012 више него што се родило. Уколико се томе дода иселавање, јасно је да су резултати катастрофални.

Корени абортусне етике

Основни аргумент *Pro-Life* опције је у суштини једноставан – *право на животи је претешније од права на избор.*

²³² RAŠEVIĆ 2008: 2.

²³³ Услуга абортуса се наплаћује и у државним болницама што представља својеврсни парадокс. Ако абортус спада у оправдане медицинске захвате, због чега је, у смислу новчане надокнаде, изузет из система здравствене заштите?

²³⁴ *Спашившички годишњак Републике Србије 2016*, Београд, 2016, 56.

Након овакве поставке, долазимо до расправе о томе да ли је ембрион/фетус живо биће, може ли се посматрати као посебно људско биће или представља само „део тела“ жене? Иако је позивање на биологију и медицину када је о овом питању реч веома често, ове науке заправо не могу да дају недвосмислен одговор на ово питање, пошто разлижење не почива на чињеницама као таквим већ на њиховој интерпретацији. Када којим случајем абортус не био медицински изводљив, када таква опција не би постојала, готово је извесно да нико не би доводио у питање чињеницу да људски биолошки живот почиње зачећем и завршава се смрћу. Само питање које је постављено пред биологију заправо је интенциозно. Оно је постављено баш због тога да би се абортус етички оправдао. Међутим, за дефиницију човека, и с тим у вези његових права, уопште није релевантно у каквом су стању његове биолошке функције, бар када је у питању право на живот. Нико данас не заступа тезу да особе које живе са различитим инвалидитетима, чак и када је он апсолутан, немају право на живот или њихов живот није вредан живљења. Међутим, такво становиште се заступа када су у питању медицински индуковани побачаји. Људско биће, у првој фази свог биолошког живота, се лишава заштите права на живот, а вредност његовог живота се одређује мерилима која не важе и не могу да важе за људска бића. Деформитет нерођеног детета се сматра довољним разлогом за одобравање чак и касних абортуса. Овакав приступ води савремену цивилизацију на само корак од еугеничких пракси нацизма, које су с правом осуђене и над којима се сви згражамо.

Ипак, закони већине земаља које дозвољавају намерни прекид трудноће на основу захтева жене, постављају ограничење до око десете недеље фертилитета. Разлози овог ограничења никако нису само медицински, у смислу

да је каснији побачај ризичнији по саму жену, већ садрже и етичке разлоге, на основу прихваћеног становишта да важност живота нерођеног детета расте с протоком времена.²³⁵ Овакво становиште са гледишта етике тешко је браниво, иако оно јесте засновано на древним традицијама.

У античком свету абортус је практикован, мада су одређене етичке дилеме јасно уочљиве. Хипократ забрањује лекарима да га врше,²³⁶ а у појединим периодима Римске републике је оштро кажњаван, мада се та забрана више тичала права оца на своје потомство.²³⁷ У различитим цивилизацијама и у различитим временима, абортус се различито третирао. Најстарији документовани абортус је обављен пре око 4.500 година у Кини,²³⁸ сачуван је и египатски папирус из 1.550. пре Хр., који описује технику поступка абортуса. Знамо да су и Грци и Римљани практиковали абортус. Иако се дете није сматрало људским бићем, или барем не људским бићем које треба да ужива заштиту друштва, ипак су и поборници абортуса, као на пример лекар Соран, тражили постојање ваљаних разлога, забрањујући абортус због тривијалних разлога као што је

²³⁵ Доказ да разлози ових ограничења јесу етичке а не медицинске природе налазимо у чињеници да закони иначе никад не прописују медицинске процедуре, већ одлуке о тим процедурама остављају стручњацима, што овде није случај. Такође, национална законодавства се разликују по овом питању, па је у неким земљама забрана абортуса по захтеву ограничена на десету недељу, негде на дванаесту, а негде, као у Шведској, на чак осамнаесту. Када би медицински разлози, у смислу да је касни абортус ризичнији за жену, били у основи оваквих ограничења, онда би та ограничења била једнообразна.

²³⁶ Овако каже Хипократ: „Према сваком људском животу од самог почетка показашу дубоко поштовање, и нећу ни под претњом своју лекарску вештину употребити противно захтевима хуманости“ (према: КЛАЈН–ТАТИЋ 2011: 34).

²³⁷ RÖSKAMP 2010: 2–5; Kapparis 2002.

²³⁸ YARMOHAMMADI 2013: 292.

очување лепоте.²³⁹ Услед великог морталитета новорођенчади, било је уобичајено да се родитељи превише емотивно не везују за своју децу док не поодрасту. Такође су још од античких времена постојали обичаји убијања деце која су рођена са недостацима или родитељи нису хтели да их прихвате. У античком свету, не само да нерођено дете није имало никаква права, већ их није имало ни рођено дете, све док га родитељи званично не прихвате. Због таквог становишта, не само абортус, него ни инфантицид, најчешће нису сматрани етички неприхватљивим и нису били законски санкционисани.²⁴⁰ Изгледа да су управо овакве традиције послужиле као основ уверењу да је живот нерођеног детета у првом триместру трудноће мање важан него касније, као што је и живот новорођенчета био друштвено признат тек када га родитељи прихвате. Након свега изнесеног можемо да закључимо да основни разлог због кога је у античко доба дозвољаван абортус није почивао на уверењу да нерођено дете још није живо или да још није човек, већ на уверењу да право на живот почиње друштвеним признањем које се огледало у прихватању детета од стране родитеља. Оваква схватања су у складу са цивилизацијским степеном развоја ондашњих друштава. Интересантно је да савремена друштва, која су по питању односа према немоћнима и слабима толико напредовала у односу на антику, по питању односа према нерођеној деци задржавају ставове као у древној Кини, Египту или Риму.

Разлози због којих се настоји да се уз помоћ биологије и медицине докаже како нерођено дете није живо, или како се не може сматрати посебним људским бићем већ само делом тела мајке, нису утемељени на научним чињеницама већ на

²³⁹ SALISBURY 2001: 1.

²⁴⁰ RIDDLE 1994: 10–11.

утилитарном тумачењу тих чињеница, како би се на тај начин пружила основа за настављање праксе вршења абортуса. Идеолошка основа порицања субјективности нерођеног детета заснива се на древним патријархалним схватањима према коме којима дете стиче право на живот признањем од стране родитеља, пре свега оца, да га желе и прихватају. Парадоксално је да је абортус, који је некада заједно с инфантицидом представљао екстремни израз патријархалног друштвеног устројства, данас промовисан у нарочито право жена и представља израз њихове еманципације

Еманципација или принуда?

Абортус се, од стране заговорника, обично означава као право, као израз еманципације жене и уопште као цивилизацијско достигнуће. Изоставља се или маргинализује чињеница да многе жене абортусу прибегавају не као жељеном решењу, већ као нужном злу на које су често принуђене. Та принуђеност често бива због лоше материјалне ситуације и немогућности да се детету омогући нормалан живот и да се задовоље његове потребе. Такође су присутни и други видови принуде, како од стране мужа или партнера, тако и од стране породице. Разлози су разнолики, али поред социјалних, можемо навести и еугеничке, када се жели дете одређеног пола, по правилу мушког, када постоји сумња да дете има или ће имати неку аномалију и слично. Проблем *фемцида* се све више уочава и присутан је како у неразвијеним земљама тако и у оним које су економски најнапредније.²⁴¹

Иако су познате многе негативне последице абортуса, о њима се недовољно говори, и као да постоји тенденција

²⁴¹ GREASLEY 2017: 224–228.

да се оне минимализују. Поред тога што абортус може у значајној мери да наруши здравље жене, да доведе то трајног стерилитета или умањења репродуктивне способности, а у неким случајевима и до смртног исхода, абортус изазива и значајне психичке тегобе. Иако су неки од ових проблема познати и испитани, проблем жаљења, које траје деценијама након обављеног абортуса и у значајној мери негативно утиче на жену, није довољно испитан.²⁴²

Закључак

И поред тога што са биоетичког, религиозног, социјалног и националног становишта, абортус не може бити оправдан осим у случајевима када је угрожен живот мајке, овај проблем се не може решити једноставном забраном. Криминализација би вероватно дала одређене резултате, али би произвела и низ озбиљних последица. Повећао би се морталитет жена које би прибегле илегалном абортусу, као и њихова општа медицинска угроженост. Таква ситуација би била неправедна према женама слабијег материјалног положаја пошто би оне које су боље ситуиране одлазиле у иностранство да тамо побаце.

Оно што би било неопходно учинити јесте *промоција права на мајтеринство*, при чему би се читаво друштво нарочито ангажовало на задатку да жени, и уопште породици, обезбеди све неопходне услове за подизање детета без нарочитих условљавања. Феминистички аргумент, према коме је

²⁴² Иако се психички проблеми жена које имају абортус не могу доказати у свим случајевима, у неким ипак могу (Brenda 2009: 863). Испитивања спроведена код нас, показују да скала акутне реакције на стрес код жена које су извршиле абортус, предвиђа појаву ПТСП-а у чак 32,5% док је у контролној групи тај проценат 2,13% (VUKELIĆ 2010: 400).

право на избор у погледу абортуса гарант да жена неће бити сведена на биолошку репродукцију и машину за обнављање нације,²⁴³ није убедљив. Већина жена жели да се оствари и кроз материнство (а већина мушкараца кроз очинство). Наравно, постоје и жене које то не желе. Али, да ли је због тога потребно свим женама и читавом друштву наметнути такав дискурс, и уверавати их да између абортуса и слободе стоји знак једнакости,²⁴⁴ док, са друге стране, огроман број жена које би желеле да се остваре и као мајке, то нису у могућности због тога што је друштвена брига о њима и њиховом потомству недовољна? Можда је управо то место на коме се радикално супротстављена гледишта могу срести.

Поред озбиљне материјалне подршке, која је оправдана чињеницом да је заустављање демографског пада најважније друштвено и национално питање, било би потребно формирати етичке одборе, састављене од стручњака, који би савесно испитали сваки случај, и одобрили легалан абортус онда када је живот мајке угрожен или кад је озбиљно угрожено њено физичко и метално здравље.²⁴⁵ Такви одбори би такође у обзир морали да

²⁴³ Радоман 2015: 451–452.

²⁴⁴ Кина и Северна Кореја имају најлибералније законе о абортусу, па је јасно да право на абортус није нужно у корелацији са степеном људских права.

²⁴⁵ Такав одбор би испитивао и одлучивао и о случајевима као што је трудноћа настала услед силовања или другог кривичног дела, трудноћа настала инцестом и слично. Овакво решење постоји у Немачкој (Кривични закон, у верзији од 13. новембра 1998, *Federal Law Gazette [Bundesgesetzblatt]* I, 3322, последњи амандман на члан 1, од 24. септембра 2013, *Federal Law Gazette* I, 3671, са текстом члана 6(18) Закона од 10. октобра 2013, *Federal Law Gazette* I, 3799: <http://www.goo.gl/2Wqkhy>), што је чињеница која би помогла увођење овакве законске регулативе без бојазни од оптужби за нарушавање људских права и удаљавање од пута ка чланству у ЕУ.

узму и право на живот нерођеног детета. Истовремено би било неопходно интензивирати едукацију читаве популације о другим начинима планирања породице, али пре свега о чињеници да и сексуална активност, као и многе друге активности човека, може да доведе до настанка одговорности која није била планирана.²⁴⁶ Човекова сексуалност, напосто, повлачи одговорност. Управо овај моменат недостаје код оних који предлажу увођење сексуалног васпитања у школе, при чему се акценат ставља на контрацепцију,²⁴⁷ док се аспект настанка могуће одговорности игнорише или маргинализује.

Јасно је да некаквог помирења ставова између оних који инсистирају на праву жене и оних који инсистирају на праву на живот, не може бити. Међутим, могуће је постићи сагласност барем о неким ставовима, као на пример о томе да ни једна жена не буде приморана на намерни побачај. Постизање таквих сагласности је поред могућег позитивног дејства на сам предмет, такође и корисно за друштво, секуларно друштво у коме сви не деле исте назоре, али имају прво да се за њих слободно залажу.

²⁴⁶ Заправо, таква ситуација већ важи за мушки део популације. Доказано очинство, без обзира што није жељено и планирано, ствара одговорност према рођеном детету, као и обавезе његовог издржавања, било непосредно било плаћањем алиментације (што, наравно, сматрамо сасвим оправданим).

²⁴⁷ Раније у тексту смо навели податак да је 60% гинеколога или њихових партнера било подвргнуто абортусу. Пошто се од ове врсте стручњака с правом очекује да добро познају различите методе контрацепције, а резултат је такав какав видимо, јасно је да сексуално образовање, које ће проблем одговорне сексуалности покушати да сведе на проблем контрацепције, неће дати жељене резултате.

Номо Сасер у српском друштву

„А Авраам рече: Синко, сети се да си ти примио добра своја у животу своме, а тако и Лазар зла; сада пак он се теши, а ти се мучиш.“ (Лк. 16, 25)

У римском друштву *Номо сасер* је изопштеник из друштва, онај који је постављен изван граница закона. Он сам не подлеже закону, али га закон и не штити. Он није осуђен него је изопштен, налази се негде на преласку из света живих у свет мртвих. Прокажен је до те мере да му нема места у заједници људи, може да говори али се његов глас не чује, смештен је изван људског етоса, изван је закона људског (*Ius humanum*) и закона божанског (*Ius divinum*). Секст Помпеј Фест каже да се такав човек не сме принети на жртву, али да онај ко га убије неће бити осуђен. Статус сличан *Номо сасер*-у, имале се различите групе кроз историју човечанства. У савременом српском друштву, такав статус имају њени најсиромашнији становници, најчешће Роми.

Ситуација у којој живе Роми веома је жалосна. Многи не поседују документа па не остварују ни права на социјалну заштиту која би им редовно припадала. Њихов животни век је много краћи него у остатку популације, морталитет новорођенчади такође, а о проценту неписмених и нешколованих да не говоримо. Процес инклузије о коме се толико говори не даје опипљиве резултате. Овакво стање веома се лако препознаје као вид дискриминације, што и јесте. Очекивана реакција хуманог друштва била би унапређење помоћи овој угроженој популацији, пре свега кроз њихово укључивање у инсти-

туционалне оквири, обезбеђивањем основних докумената, а тиме и социјалних погодности које уживају и други. Правило је да институционална дејства, барем у почетку, свагда бивају иницирана друштвеном осетљивошћу. Свега овога нема, или нема у довољној мери. И сами погођени сиромаштвом и различитим страдањима, постали смо неосетљиви за проблеме ближњег, стално се прибојавајући да ако се *њима* нешто да, онда ће се то узети од *нас*.

С друге стране, друштво које овим својим грађанима не помаже да обезбеде остваривање својих основних права, с разлогом се прибојава да ће у међународним оквирима бити препознато као дискриминаторско. Уместо да се уочени недостаци исправљају, наше друштво је кренуло другачијим путем, закључујући по аналогији да ако већ немају права, онда немају ни обавезе. И обратно. Због тога је Ромима дозвољено много тога што другим грађанима није. Становање у импровизованим објектима у ужим градским центрима, возња приручно склопљених моторних превозних средстава којима угрожавају себе и друге, нападна прошња која се понекад граничи са отимањем, а понекад то и постаје. Тек када се догоди инцидент који привуче пажњу јавности, постављају се нека питања и дају предлози – најчешће погрешни. Када су пре неког времена два ромска дечака пребила старца, децјег песника Рашу Попова, јавност се усталасала питајући се шта раде наше социјалне службе, каква је наша правна држава, какви су нам закони. Предлагане су најстроже казне за починиоце, где се као на узор указивало на америчко правосуђе које деци суди као одраслима. Тек се ту и тамо чуо понеки усамљени глас који је помињао да *можда* ту има нешто и кривице свих нас.

Ромима се, као правим друштвеним изопштеницима, као савременим *Ното sacer*-има допушта и оно што

представља кршење њихових личних права, на пример права детета. На очиглед свих, на најпрометнијим раскрсницама Београда, стоје мали перачи прозора, често млађи од десет година, који пролазе између аутомобила у покрету, чекајући да се упали црвено светло на семафору. Ромска деца се, по несносној врућини, хладноћи, киши и снегу, увек могу видети како на најпрометнијим местима у граду седе или леже у прљавштини поред кутије за милостињу. Све ове злоупотребе деце (да не говоримо о дечјој проституцији и трговини људима), остављају равнодушним службе социјалне заштите, за које су ова људска бића готово невидљива, као и уосталом и за многе од нас, који их (евентуално) уочавамо тек толико да их не нагазимо. *Vice versa*, нечињење онога што бисмо као људска бића, да не кажем хришћани, били дужни да учинимо, сада се оправдава тиме што *они* немају и не прихватају никакве друштвене обавезе. И *они* их заиста и не прихватају. Но питање је, знају ли уопште *они* шта то не прихватају, да ли је њихов статус друштвених изопштеника заиста њихов избор, или су једноставно од детињства затворени у кругу сиромаштва и начину живота за који *једино* знају, немајући прилике да упознају другачији?

На нама и на нашој савести остаје да на та питања одговоримо, или да их игноришемо. Колико год да смо сиромашни, колико год да има других који нису *они* а који такође пате у немаштини и заборављености, ипак не смемо да пређемо најнижи праг човечности. А прелазимо. И као друштво и као појединци. И како хришћани. Њихова изопштеност изопштава нас саме. Као друштво, из заједнице хуманих друштава, а као хришћане...?

Странац бијаш, и не примисте ме

Већ месецима траје агонија избеглих из Сирије и других ратом захваћених подручја.²⁴⁸ У избегличким центрима нема довољно места, па је стотине избеглих и прогнаних спавало на отвореном. Обезбеђен им је један оброк дневно. Када се температура спустила испод нуле и почео да пада први снег, државна власт је била принуђена да нешто учини како се људи не би посмрзавали. Смештени су у аутобусе – а онда је почела трагедија. Њихова телесна а наша духовна. Од места до места, од села до села није се могао наћи онај ко ће странца примити. Не у своју кућу и не о свом трошку. Нису дозволили ни да их други прими, јер сумњају, јер подозревају, јер се плаше. Но „страх човјеку каља образ често“, како је писао Његош. Ови странци и невољни путници, сатима су у аутобусима седели јер су путеви били блокирани. Када су напоскон смештени у неке старе куће, мештани су блокирали прилазе да им се не може испоручити храна, не би ли их тако отерали.

Може ли наша хришћанска савест остати мирна, можемо ли преко свега прећи ћутке? Или нас Реч Господња нагони да упозоримо оне који греше и чине безакоње, када преко пророка говори: „Кад речем безбожнику: погинућеш, а ти га не опоменеш и не проговориш му да би одвратио безбожника од безбожнога пута његова, да би га сачувао у животу, онај ће безбожник погинути са својега безакоња; али ћу крв његову искати из твојих руку“ (Јез. 3, 18).

²⁴⁸ Овај текст је настао у време почетка кризе са мигрантима, која још увек није завршена.

Сетимо се да ће Христос Цар Славе доћи да суди живима и мртвима. Сам нам Господ сведочи: „Тада ће рећи и онима што му стоје с лијеве стране: Идите од мене, проклети, у огањ вјечни који је припремљен ђаволу и анђелима његовим. Јер огладњех, и не дадoste ми да једем; ожедњех, и не напојисте ме; Странац бијах, и не примисте ме; наг бијах, и не одјенусте ме; болестан и у тамници бијах, и не посјетисте ме. Тад ће му одговорити и они говорећи: Господе, када те видјесмо гладна или жедна, или странца или нага, или болесна или у тамници, и не послужисмо ти? Тада ће им одговорити говорећи: Заиста вам кажем: кад не учинисте једноме од ових најмањих, ни мени не учинисте“ (Мт. 25, 41–45). Шта ћемо тада учинити? Хоћемо ли и ми рећи: „Господе, када те видјесмо странца и не послужисмо ти?“ Или још горе, не само да странцу нисмо послужили него смо то и другима бранили. *O tempora, o mores!*

Није много времена прошло од када су се реке избеглих и прогнаних наших сународника сливале према Србији, али и разливале по читавом свету. Како смо се тада усрдно молили да тамо где иду буду добро примљени, јер нису отишли из обести већ од невоље и муке. Тако и ови дошљаци који нама дођоше, нису дошли из обести већ од невоље и муке. Господ говори народу Израиљевом: „Дошљаке не жалости, јер ви знате каква је душа дошљаку, јер сте били дошљаци у земљи Мисирској“ (2. Мој. 23, 9). И ми знамо каква је душа дошљаку јер су многи наши сународници и сродници и данас дошљаци у многим земљама света. Или смо то заборавили? Боље би било да нисмо – или ако и јесмо, да се подсетимо и поправимо и опоменемо речи Господа Који вели: „Проклет да је који би изврнуо правцу дошљаку, сироти или удовици. А сав народ нека рече: амин“ (5. Мој. 27, 19).

Дух саможивости, дух себичности и ускогрудости завладао је нама. Погрешно би било кривицу свалити само на мештане који су ове дошљаке отерали, јер право је питање шта би било да су дошли у наш крај? Како бисмо се ми понели? Одговорност је на свима нама који се зове-мо хришћанским именом. Како ћемо се Богу молити ако зло чинимо невољнима? Како ћемо крсну славу славити у топлом дому ако се људи који нама дођоше смрзавају и гладују? Као да се пророк Језекиљ нама обраћа када каже: „Народ земаљски вара и отима, и сиромашу и убогоне чини насиље, и дошљаку чини криво“ (Јез. 22, 29). Народ смо који је изнедрио мноштво Светих који стоје пред Господом, будимо достојни тог позвања. Не тражи се од нас да будемо попут праведног Јова који сведочи: „Странац није ноћивао на пољу; врата своја отворио сам путнику“ (Јов. 31, 32). Од нас се тражи само да ништа не чинимо – можда ћемо се и тиме оправдати. Таква су времена дошла, да не чинити ништа постаје добро, јер када се чини зло се чини.

Ето како се од нас мало тражи, а како нам је и то мало недостижно. Не морамо да дошљацима отворимо врата свога дома као праведни Јов, али барем не бранимо да их други прими. Не морамо са странцима да поделимо кору хлеба, али макар не спречавајмо да их други нахрани. Не морамо попут Лота својим животом да бранимо дошљаке, али немојмо бити међу онима који их злостављају. Ако не можемо да будемо свети, барем не будимо злочинци.

Библиографија

Документи:

- Илић, Драган (ур.) (2016): *Стајистички годишњак Републике Србије 2016*, Београд, 2016.
- КНЕЖЕВИЋ, Тања (ур.) (2010): *Здравствено-статистички годишњак Републике Србије 2010*, Институт за јавно здравље Србије „Др Милан Јовановић Батут“, Београд, 2011.
- ЧОВИЧКОВИЋ ШТЕРНИЋ, Нада (ур.) (н. д.): *Национални водич добре клиничке праксе за безбедни прекид трудноће (Рагна верзија)*, Републичка стручна комисија за израду и имплементацију Водича добре клиничке праксе, Министарство здравља Републике Србије, Internet, <https://goo.gl/5Dy9AQ>.
- Criminal Code in the version promulgated on 13 November 1998*, Federal Law Gazette [Bundesgesetzblatt] I p. 3322, last amended by Article 1 of the Law of 24 September 2013, Federal Law Gazette I p. 3671 and with the text of Article 6(18) of the Law of 10 October 2013, Federal Law Gazette I p 3799. internet: <http://www.goo.gl/2Wqkhy>
- Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church, IntRes: <https://www.holycouncil.org/official-documents,01/02/2017>
- Osnove socijalnog učenja katoličke Crkve*, Београд, 2006.

Секундарна литература:

- АВРАМОВИЋ, Сима (2010): „Правни оквири односа Цркве и државе у Европи“, у: *Хришћанство и европске институције*, ур. Р. Биговић, Ј. Јабланов, Београд, 53–60.

- БЕНВЕНИСТ, Емил (2002): *Речник индоевропских институција*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића: Нови Сад.
- БИГОВИЋ, Радован (2000): *Црква и друштво*, Београд.
- БРИЛИЈАНТОВ, И. Александар (2013): „Император Константин Велики и Милански едикт из 313. године“, у: *Свети Цар Константин и Милански едикт 313. године*, ур. Р. Младеновић, Краљево, 7–183.
- БРОК, Себастијан (2016): „Раносиријски аскетизам“, *Теолошки погледи* 2, 363–382.
- БУЛГАКОВ, Сергеј (1991): *Православље. Огледи о учењу Православне Цркве*, Медитеран: Београд.
- БУМИС, Ј. Панајотис (2011): *Канонско право*, Сарајево–Београд.
- ВАСИЛИЈАДИС, Петрос (2006): *Lex Orandi: литургијско бојословље и литургијски прејорог*, Каленић: Крагујевац.
- ВАТНОУ, Роберт (1994): „Наука и свето“, у: *Повратак светој*, ур. Драгољуб Ђорђевић, Ниш, 157–166.
- ГУСЕВ, Андрей (2016): „История подготовки Всеправославного собора“, *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 34:1, 127–164.
- ДЕРИДА, Жак (2001): *Вера и знање. Век и ойроштај*, Светови: Београд.
- ЂАКОВАЦ, Александар (2013): „Теологија Цркве: проблем хришћанске рецепције јелинског појма теологија“, *Бојословље* 2, 157–171.
- ЂАКОВАЦ, Александар (2015): „Црква у савременом секуларном српском друштву“, *Теолошки погледи* 1, 91–104.
- ЖУЊИЋ, Слободан (2016): *Бој филозофа у антици*, Отачник – Бернар: Београд.
- ЗИЗИЈУЛАС, Јован (1986): „Евхаристијска заједница и католитност (саборност) Цркве“, у: *Саборност Цркве, књига 1*, Београд, 131–161.

- ЗИЗИЛУАС, Јован (2003): *Православље*, Београд.
- ЈАНАРАС, Христо (2004): *Азбучник вере*, Беседа: Нови Сад.
- ЈЕВТИЋ Атанасије (1999): *Дела айосџолских ученика*, Врњачка Бања – Требиње.
- ЈЕВТИЋ, Миролуб (1994): „Секуларизам као претпоставка модерне демократије“, у: *Повраџак светиої*, ур. Драгољуб Ђорђевић, Ниш, 180–187.
- ЈЕФТИЋ, Андреј (2014): „Концепт теолошке науке Томаса Ф. Торенса“, *Српска теолоџија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати* 16, 115–141.
- ЈЕФТИЋ, Андреј (2015): „Когнитивни апартхејд: нужност или рјешив проблем?“, *Српска теолоџија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати* 17, 138–143.
- КАЗАРЈАН, Николай (2016): „Всеpravославный собор: формирование новой православной геополитики“, *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 34:1, 102–126.
- КЈУСОПУЛУ, Тоња (2014): *Цар и ујравителъ*, Слио: Београд.
- КНЕЖЕВИЋ, Никола (2012): *Савремена џолиџичка теолоџија на Зајпаду*, Београд.
- КОВАЧЕК Станић, Гордана (2015): „Прекид касне трудноће у праву Србије и упоредном европском праву“, *Зборник радова Правної факултета* 49:2, 483–497.
- КОЦИЈАНЧИЧ, Горазд (2013): *Раздиће – седам радикалних есеја*, Фоча.
- КОЦИЈАНЧИЧ, Горазд (2016): *Ероџика, џолиџика и џид. Три оїџија о души*, Отачник – Бернар: Београд.
- КРСТИЋ, Зоран (2014): *Црква у друштву*, Пожаревац.
- КЫРЛЕЖЕВ, Александр (2016): „Мировое православие: типология автокефальных церквей“, *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 34:1, 74–101.

- Лоски, Владимир (1986): „Саборност као треће својство Цркве“, у: *Саборности Цркве, књига 1*, Београд, 101–112.
- ЛУБАРДИЋ, Богдан (2010): *Философија вере Лава Шестова: Апофатичка деконструкција разума и моћности религијске философије*, Православни богословски факултет: Београд.
- ЛУБАРДИЋ, Богдан (2011): „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати* 10, 75–197.
- ЛУМАН, Никлас (2010): *Љубав као страв*, Нови Сад.
- МАЈЕНДОРФ, Јован (1986): „Католичност (саборност) Цркве“, у: *Саборности Цркве, књ. 1*, Београд, 113–130.
- МИДИЧ, Игнатиј (2013): „Православно богословие се-годня. Проблемы и перспективы“, *Саборности* 7, 7–17.
- ПАВИЋЕВИЋ, Александра (2012): „Улога религије у идентитету грађана Србије: између личних избора и колективних представа. Срби Сјенице и Пештера“, *Зборник Матице српске за друштвене науке* 139, 159–172.
- ПЕЛИКАН, Јарослав (2009): *Хришћанско предање. Историја развоја домаћа*, том I, Службени гласник: Београд.
- ПОПОВИЋ, Јустин (1986): „Саборност Цркве“, у: *Саборности Цркве, књига 1*, Београд, 77–100.
- ПУХВЕЛ, Јан (2010): *Упоредна митологија*, Нови Сад.
- РАДОМАН Марија (2015): „Ставови и искуства жена о абортусу (резултати квалитативног истраживања са територије Београда)“, *Социолошки преглед* 4, 445–467.
- РОБЕР, Жан-Ноел (2009): *Стари Рим*, Слио: Београд.
- СТАРЕЧНИК (2000): прев. С. Јакшић, Беседа: Нови Сад.
- СТАРОВИКСКИ, Жан (1980): „Језик у поезији и науци“, *Летопис матице српске* 425:2, 348–364.
- ФЛОРОВСКИ, Георгије (2005): „Саборност (Католичност) Цркве“, у: *Црква је живи*, *Изабране беседе, есеји и студије*, Београд, 427–441.

- Флоровски, Георгије (2005): „Теофил Александријски и Апа Апф из Пемдје“, у: *Богословске студије*, Задужбина Светог манастира Хиландара: Београд, 71-98.
- Фуко, Мишел (1998): *Треба браниши друштво, Предавања на Колеж де Франсу из 1976. године*, Нови Сад.
- Хациниколау, Николаос (2014): *Слободни од тенома, ирисуи и православне биоетики*, Каленић: Крагујевац.
- Бирић, Владимир (2012): „Однос Српске православне цркве и власти у модерној Србији (1831–2010)“, *Кот* 1:1, 129–153.
- ШМЕМАН, Александар (2007): „Јединство, подела и поновно уједињење у светлу православне еклисиологије“, у: *Наш животи у Христју, Христјов животи у нама*, Београд, 232–244.
- ШМЕМАН, Александар (2007): „Трагедија Православља данас – Црква се свела на организацију међу организацијама“, у: *Наш животи у Христју, Христјов животи у нама*, Београд, 312–314.
- ADORNO, Teodor (1978): *Žargon autentičnosti*, Nolit: Beograd.
- AGAMBEN, Đorđo (2014): *Otvoreno: čovjek i životinja*, Gradac: Čačak.
- AGAMBEN, Đorđo (2010): *Pofanacije*, Beograd.
- AGAMBEN, Đorđo (2013): *Homo Sacer, Suverena moć i goli život*, Beograd.
- AGAMBEN, Giorgio (2010): *Vrijeme što ostaje; Komentar uz poslanicu Rimljanima*, Antibarbarus: Zagreb.
- AGAMBEN, Giorgio (2005): *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford University Press.
- AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed (2008): *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Harvard University Press.

- ARENDE, Hannah (1970): *On Violence*, A Havvest/HBJ Books, San Diego, New York, London.
- ARENT, Hana (1994): *Istina i laž u politici*, Filip Višnjić: Beograd.
- ARENT, Hana (1998): *Izvori totalitarizma*, Feministička izdavačka kuća: Beograd.
- ARENT, Hana, (2002): *O nasilju*, Beograd.
- ARENT, Hana (2009): *Život duha*, Službeni glasnik: Beograd.
- ARENT, Hana (2016): *Conditio humana*, Fedon: Beograd.
- BAKER, Christopher, BEAUMONT, Justin (2011): „Afterword: Postsecular Cities“, у: *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*, ур. Baker, Beaumont, A&C Black, 254–266.
- BARCLAY, M. G. John (2006): *Flavius Josephus: Against Apion: Translation and Commentary*, Brill.
- BARRACLOUGH, Ray (1985): „Romans 13:1–7: Application in Context“, *Colloquium* 17, 16–21.
- BAUMAN, Zigmunt (2009): *Fluidna ljubav: o krhkosti ljudskih veza*, Novi Sad.
- BAUMAN, Zygmunt (2009): *Postmoderna etika*, Zagreb.
- BECKER, Ernest (1987): *Poricanje smrti*, Zagreb.
- BENKO, Stephen (1986): *Pagan Rome and the Early Christians*, Indiana University Press.
- BENJAMIN, Ernest Koenker (1965): *Secular Salvations*, Fortress Press: Philadelphia.
- BENJAMIN, Valter (1974): *Eseji*, Nolit: Beograd.
- BERDAJEV, Nikolaj (1992): *Carstvo duha i carstvo ćesara*, Novi Sad.
- BARNARD, Leslie William (1972): *Athenagoras: A Study in Second Century Christian Apologetic*, Editions Beauchesne: Paris.
- Bockmuehl, Markus (1998): „Jewish and Christian public ethics in the early Roman Empire“, у: *Tolerance and*

- Intolerance in Early Judaism and Christianity*, ур. G. N. Stanton, G. G. Stroumsa, Cambridge University Press, 342–355.
- BODRIJAR, Žan (1991): *Simbolička razmena i smrt*, Gornji Milanovac.
- BONHOEFFER, Dietrich (2007): *Etika*, Ex libris: Rijeka.
- BRONOWSKI, Jacob (1981): *Porijeklo znanja i imaginacije*, Stvarnost: Zagreb.
- BURLEIGH, Michael (2005): *Earthly Powers: Religion and Politics in Europe from the Enlightenment to the Great War*, HarperCollins.
- CALHOUN, Craig (2011): „Secularism, Citizenship, and the Public Sphere“, у: *Rethinking Secularism*, ур. C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. Van Antwerpen, Oxford University Press, 75–91.
- CARTER, Warren (2002): „The Roman Empire Challenged by the Early Christians“. *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*, ур. A. J. Blasi, J. Duhaime, P. A. Turcotte, AltaMira Press, 453–488.
- CHAMBERS, Paul (2005): *Religion, Secularization and Social Change: Congregational Studies in a Post-Christian Society*, University of Wales Press.
- DAGRON, Gilbert (2007): *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge University Press.
- DAKUINO, Đakomo (2005): *Religioznost i psihoanaliza*, Beograd.
- DEMBSKI, A. William (2002): *Intelligent Design: The Bridge Between Science & Theology*, IVP Academic.
- DEN, BRINK, Gijsbert van (2009): *Philosophy of Science for Theologians: An Introduction*, Peetr Lang: Frankfurt am Main.
- DERIDA, Žak (2001): *Politike prijateljstva*, Beograd.
- DILTAJ, Vilhelm (1980): *Zasnivanje duhovnih nauka*, Beograd.
- DODS, Erik Robertson (2005): *Grci i iracionalno*, Beograd.

- DOLF, Zillmann (1998): *Connections between sexuality and aggression*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers: Mahwah.
- DOWER, Nigel (2009): *The Ethics of War and Peace: Cosmopolitan and Other Perspectives*, Polity.
- DRIVER, John (1988): *How Christians Made Peace With War: Early Christian Understandings of War Peace and Justice*, Herald Press.
- DUNN, Marilyn (2003): *Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Wiley-Blackwell.
- ДУСК, Harold J. (1985): „The Christian and Authorities in Romans 13:7“, *Direction* 14:1, 44–50.
- ЂАКОВАЦ, Aleksandar (2004): „Religija i nasilje – temeljne pretpostavke i eshatološki realizam“, у: *Religija, odgovornost i tranziciona pravda*, ур. N. Knežević, B. Pantelić, S. Sremac, Novi Sad – Beograd, 12–25.
- ЂАКОВАЦ, Aleksandar (2015): „Eschatological realism: A Christian view on culture, religion and violence“, *Philotheos* 15, 220–231.
- ELIOT, S. Thomas (1949): *Christianity and Culture: The Idea of a Christian Society and Notes towards the Definition of Culture*, Harcourt: Bracek.
- ENGINEER, Asghar Ali (2006): „Islam and Secularism“, *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, ур. I. M. Abu-Rabi, Blackwell Publishing, 338–344.
- ERICKSON, John (2009): „Timetable toward a Great and Holy Council“, *Orthodox Christianity At The Crossroad: A Great Council Of The Church? When And Why?*, ур. George E. Matsoukas, Bloomington: New York, 22–23.
- FORTIN, L. Ernest (2006): „Sv. Augustin“, *Povijest političke filozofije*, ур. L. Strauss, J. Cropsey, Golden marketing - Tehnička knjiga: Zagreb, 103–118.

- FUNKENSTEIN, Amos (1986): *Theology and the Scientific Imagination: from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton: New Jersey.
- GEEN, Russell; Donnerstein, Edward (1998): *Human Aggression: Theory, Research, and Implications for Social Policy*, San Diego: Academic Press.
- GINSBURG, Faye (2005): „Media Anthropology: An Introduction“, у: *Media Anthropology*, ур. Eric W. Rothenbuhler, Mihai Coman, SAGE Publications, 17–25.
- GIVENS, R. D. (1978): *Discussions on War and Human Aggression*, De Gruyter.
- GREASLEY, Kate (2017): *Arguments about Abortion: Personhood, Morality, and Law*, OUP Oxford, 224–228.
- HABERMAS, Jürgen (2010): *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-secular Age*, Cambridge: Polity Press.
- HABERMAS, Jürgen (2006): „On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion“, у: *Political Theologies: Public Religions in Post-Secular World*, ур. H. De Vries, L. E. Sullivan, Fordham University Press: New York, 251–260.
- HABERMAS, Jürgen (2008): „Secularism’s Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society“, *New perspectives quarterly* 25, 17–29.
- HARRER, G. A. (1918): „Cicero on Peace and War“, *The Classical Journal*, 14:1, 26–38.
- HAWKING, Stephen (2010): *The Grand Design*, Bantam.
- HEIDEGGER, Martin (2004): *Fenomenologija religioznog života*, Zagreb.
- HOLYOAKE, George Jacob (1896): *The Origin and Nature of Secularism*, London: Watts and Co.
- HUMPHRIES, Mark (2007): „From emperor to pope? Ceremo-

- nial, space, and authority at Rome from Constantine to Gregory the Great“, у: *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome 300–900*, ур. К. Cooper, J. Hillner, Cambridge, 21–58.
- HVITHAMAR, Annika (2009): „Nationalism and Civil Religion. What is the Difference?“, у: *Holy Nations and Global Identities: Civil Religion, Nationalism, and Globalisation*, ур. А. Hvithamar, М. Warburg, В. А. Jacobsen, Brill, 99–119.
- ILIĆ, Angela (2013): „Odnos religije i društva u današnjoj Srbiji“, *Religija i Tolerancija* 1:3, 47–78.
- JAINCHILL, Andrew (2013): „1685 and the French Revolution“, у: *The French Revolution in Global Perspective*, ур. S. Desan, L. Hunt, W. M. Nelson, Ithaca: Cornell University Press, 57–70.
- JAKOBSEN, Janet (2004): „Is Secularism Less Violent than Religion?“, у: *Interventions: Activists and Academics Respond to Violence*, ур. Elizabeth A. Castelli and Janet R. Jakobsen, Palgrave Macmillan: New York, 53–67.
- JENSEN, Tim and ROTHSTEIN, Mikael (2000): *Secular Theories on Religion: Current Perspectives*, Museum Tusulanum Press.
- JOB of Telmessos (2017): „Towards the Council“, IntRes: <https://www.holycouncil.org/towards-the-council,01/02/2017>
- KANTOROVIC, Ernst (2012): *Dva kraljeva tela; Studija o srednjevekovnoj političkoj teologiji*, Fedon: Beograd.
- KANTOROWICZ, Ernst (1998): *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press.
- KAPPARIS, Konstantinos (2002): *Abortion in the Ancient World*, Bristol Classical Press.
- KLAJN-TATIĆ, Vesna (2011): „Aktuelni problemi abortusa, pre-

- natalnog genetskog testiranja i upravljanja trudnoćom“, *Stanovništvo* 1, 33–52.
- KLEIN, Melanie (1983): „Porijeklo prijenosa“, *Zavist i zahvalnost*, Zagreb.
- KOLAKOVSKI, Lešek (1987): *Religija*, Beograd.
- KOLAKOVSKI, Lešek (2013): *Da li je Gospod Bog srećan i druga pitanja*, Čačak.
- KON, Herman (2013): *Potruga za hiljadugodišnjim carstvom*, Beograd.
- KOPIĆ, Mario (2007): *Izazovi post-metafizike*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića: Sremski Karlovci – Novi Sad.
- KOŽEV, Aleksandar (1976): *Kant*, Nolit: Beograd.
- KREUZIGER, A. Frederick (1982): *Apocalypse and Science Fiction: A Dialectic of Religious and Secular Soteriologies*, Scholars: Chico.
- KRISTEVA, Julija (2009): *Neverovatna potreba da verujemo*, Službeni glasnik: Beograd.
- KUCUKCAN, Özlem Uluç (2015): „Religion and Post-Secularity: New Perspectives on the Public Sphere“, *Global Secularisms in a Post-Secular Age*, ур. Stacey Gutkowski, Lois Lee, Johannes Quack, De Gruyter, 71–89.
- KÜNG, Hans (1976): *On Being a Christian*, New York.
- KUNIN, Seth D. (2003): *Religion: The Modern Theories*, Edinburgh University Press.
- KURJAK, Asim et all (ур.) (2000): *Prenatalna dijagnostika i terapija*, Varaždinske Toplice: Tonimir.
- LAMBROS, Aleksandar (2014): *Bog se nikad ne smeje*, Nova poetika: Beograd.
- LAVI, Shai (2014): „Human Rights and Secularism: Arendt, Asad, and Milbank as Critics of the Secular Foundations of Human Rights“, у: *Mapping the Legal Boundaries of Be-*

- longing: Religion and Multiculturalism from Israel to Canada*, ур. Rene Provost, Oxford University Press, 56–78.
- LAZAR, Žolt (2008): *Značaj primitivne magije, Antropološko-sociološki pristup*, Novi Sad.
- LESHEM, Dotan (2016): *The Origins of Neoliberalism: Modeling the Economy From Jesus to Foucault*, Columbia University Press.
- LEVI-STROS, Klod (2013): *Druga strana meseca, Zapisi o Japanu, Antropologija i problemi modernog sveta*, Beograd.
- LOUTH, Andrew (2007): *Greek East And Latin West: The Church AD 681–1071*, St Vladimirs Seminary Press: New York.
- LUBAC, Henri de (2009): *Drama ateističkog humanizma*, Ex libris: Rijeka.
- MAJOR, Brenda *et all.* (2009): „Abortion and Mental Health. Evaluating the Evidence“, *American Psychologist* 64:9, 863–890.
- MARION, Žan – Lik (2015): *Erotski fenomen*, Akademska knjiga: Novi Sad.
- MATOS, Bruno (2016): „Postsekularizam: modeli interakcije religioznog i sekularnog poimanja racionalnosti“, *Nova prisutnost* 14:2, 203–218.
- MAUSS, Marcel (2005): *A General Theory of Magic*, Routledge: London and New York.
- MCGRATH, Alister E. (1999): *Science and Religion: An Introduction*, Blackwell Publishing.
- MCLYNN, Neil (1994): *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, University of California Press.
- MESTHENE, G. Emmanuel (19, 97): *The Role of Technology in Society*, у: *Technology and Values*, ур. K. Shrader-FrechetteL Westra, Rowman & Littlefield Publishers: Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth.
- METZ, Johann Baptist (2004): *Politička teologija*, Kršćanska sa-

- dašnjost: Zagreb.
- METZ, Johann Baptist (2009): *Memoria Passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, Kršćanska sadašnjost: Zagreb.
- MILBANK, John (2014): *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*, Wiley-Blackwell.
- MILLS, Charles Wright (2000): *The Power Elite*, Oxford University Press.
- MOLTMANN, Jürgen (1993): *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, Forterss Press: Minneapolis.
- MOULDER, James (1977): „Romans 13 and Conscientious Disobedience“, *Journal of Theology for South Africa* 21, 13–23.
- MOULE, C. F. D. (1960): „A Reconsideration of the Context of Maranatha“, *New Testament Studies* 8, 307–310.
- NANCY, Jean-Luc (2006): „Church, Sate, Resistance“, у: *Political Theologies: Public Religions in Post-Secular World*, ур. H. De Vries, L. E. Sullivan, Fordham University Press: New York, 102–112.
- NUSSBAUM, C. Martha (2013): *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Harvard University Press.
- NYS, Herman (2001): „Comparative health law and the harmonization of patients' rights in Europe“, *European Journal of Health Law* 8:4, 317–331.
- OREND, Brian (2008): „War“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/war/>>.
- PANNENBERG, Wolfhart (1996): „How to Think About Secularism“, *First Thing* 64, 27–32.

- PLANTINGA, Alvin (2014): „Religion and Science“, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/religion-science/>>.
- Poole, Verla (2012): *A Comprehensive Introduction to Intelligent Design*, White Word Publications.
- RAPPORT, Nigel (2003): „Communicational distortion and the constitution of society: indirection as a form of life“, у: *An Anthropology of Indirect Communication*, ур. Joy Hendry, Routledge, 19–33.
- RAŠEVIĆ, Mirjana (2008): „Da li je evidentirani broj abortusa u Srbiji realan?“, *Stanovništvo* 2, 7–21.
- RAŠEVIĆ, Mirjana; SEDLECKI, Katarina (2011): „Pitanje postojanja abortusne kulture u Srbiji“, *Stanovništvo* 1, 1–13.
- RATZINGER, Joseph (2007): *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb.
- RIDDLE, M. John (1994): *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Harvard University Press.
- RIZZUTO, Ana-Maria et all. (2003): *The Dynamics of Human Aggression: Theoretical Foundations, Clinical Applications*, New York and Hove: Brunner-Routledge.
- RORTI, Ričard; VATIMO, Đani (2011): *Budućnost religije*, ур. S. Zabala, Albatros Plus: Beograd.
- RÖSKAMP, M. Johannes (2010): *Christian Perspectives On Abortion-Legislation In Past And Present*, GRIN Verlag.
- SALISBURY, E. Joyce (2001): *Encyclopedia of Women in the Ancient World*, ABC-CLIO.
- SCHMEMANN, Alexander (1990): *Liturgy and Tradition – Theological Reflections*, New York.
- SELENGUT, Charles (2003): *Sacred Fury: Understanding Religious Violence*, Rowman & Littlefield Publishers: Lanham.
- SLOTERDIJK, Peter (2010): *Sfere I, Mikrosferologija*, Fedon: Beograd.

- SMITH, Graeme (2007): *A Short History of Secularism*, I. B. Tauris.
- SORABJI, Richard (2006): „Just War from Ancient Origins to the Conquistadors Debate and its Modern Relevance“, y: *The Ethics of War Shared Problems in Different Traditions*, yp. R. Sorabji, D. Rodin, Ashgate: Aldershot, 13–29.
- STREHLE, Stephen (2014): *The Dark Side of Church/State Separation: The French Revolution, Nazi Germany, and International Communism*, Transaction Publishers.
- ŠARDEN, Pjer Tejer de, (1979): *Fenomen čoveka*, Beograd.
- ŠMIT, Karl (2011): *Nomos zemlje u međunarodnom pravu Jus Publicum Europaeum*, Beograd.
- TEJLOR, Čarls (2011): *Doba sekularizacije*, Beograd.
- THUNBERG, Lars (1995): *Microsocosm and Mediator, The Theological Antropology of the Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company: Chicago.
- TORRANCE, Thomas F. (1980): „The Framework of Belief“, y: *Belief in Science and in Christian Life, Relevance of Michael Polanyis Thought for Christian Faith and Life*, yp. T. F. Torrance, Edinburgh, 1–28.
- TREADGOLD, Warren T. (1997): *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford University Press.
- TURNER, Bryan (2011): „Religion in Liberal and Authoritarian States“, y: *Religion and the State: A Comparative Sociology*, yp. J. M. Barbalet, Adam Possamai, Bryan S. Turner, Anthem Press.
- TURNER, S. Bryan (2012): „Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion“, y: *The Post-Secular in Question: religion in contemporary society*, yp. P. Gorski, D. Kyuman, J. Torpey, Social Science Research Council, 135–158.
- VALKOVIĆ, Jerko (2017): „Crkva i mediji – izazov za teološ-

- ko-pastoralno promišljanje i djelovanje“, *Crkva u svijetu* 52:3, 417–433.
- VAN KLEY, Dale (1996): *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560–1791*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
- VATIMO, Đani (2008): *Nihilizam i emancipacija: etika, politika, pravo*, Novi Sad.
- VATIMO, Đani (2009): *Vjerovati da vjeruješ*, Fedon: Beograd.
- VUKELIĆ, Jelka *et all*, (2010): „Ispitivanje faktora rizika akutne reakcije na stres izazvane abortusom“, *Medicinski Pregled* 5–6, 399–403.
- YARMOHAMMADI, Hassan *et all*. (2013): „An Investigation Into the Ancient Abortion Laws: Comparing Ancient Persia With Ancient Greece and Rome“, *Acta medico-historica Adriatica*, Hrvatsko znanstveno društvo za povijest zdravstvene kulture, 11:2, 291–298.
- WILCE, James M. (2017): *Culture and Communication: An Introduction*, Cambridge University Press
- ZIZIOULAS, John (2010): „The Being of God and the Being of Man“, у: *The One and the Many, Studies in God, Man, the Church, and the World Today*, Sebastian Press, 17–40.
- ŽIRAR, Rene (1990): *Nasilje i sveto*, Novi Sad.
- ŽIŽEK, Slavoj (2001): *Manje ljubavi – više mržnje*, Beograd.

Белешка о овој публикацији

Овде објављени текстови (осим поглавља VII) представљају незнатно измењене чланке и студије штампане у следећим публикацијама:

I Религијске матрице: религија, секуларизам и постсекуларизам у постхришћанском полису, *Култура* *пописа* 33, 2/2017, 9–24

II Црква у савременом српском друштву, *Теолошки погледи* 1/2015, 91–104.

III Црква, медији и савременост, у: *Међународна конференција: Српска православна Црква у шtamпаним медијима 2003–2013*, (ур. В. Вукашиновић), Београд 2015, 74–87.

IV Religija i nasilje – temeljne pretpostavke i eshatološki realizam, у: *Religija, odgovornost i tranziciona pravda*, (ур. N. Knežević, B. Pantelić, S. Sremac), Novi Sad – Beograd, 2014, 12–25.

V Антрополошке и теолошке основе хришћанског односа према рату и насиљу, у: *Православни свети и Први светски рат*, Београд: Православни богословски факултет 2015, 607–621.

VI Сабор на Криту: криза саборности, *Полишичка ревија*, 2/2017, 103–118.

Абортусна култура у Србији: биоетички, религијски и национални аспекти, *Национални интерес* 1/2017, 105–118.

Библиотека „Хришћанска теологија“, књига 1

Александар Ђаковац,
Небески Јерусалим и секуларно царство:
Оіледи о Цркви и секуларизму

САДРЖАЈ

Предговор	5
I Религијске матрице	9
Од laïcité до секуларног клерикализма	10
Религија државе – држава религије?	14
Хришћански изазов и изазов хришћанству	18
Christus и Fiscus	20
Религијске матрице	23
II Црква у секуларном друштву	29
Духовне основе секуларизма	32
Политички оквири	36
Сива зона	39
Различити модели	41
Наш пут	44
III Црква, медији и савременост	47
Шта?	49
Коме?	59
Како (форма и садржај)	64
IV Религија, насиље и есхатолошки реализам	69
Предпитање	72
Рађање културе на гробу ближњег	79

Културно насиље	80
Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι	84
V Рат	91
VI Криза саборности	109
Саборност и сабор	109
Потреба одржавања сабора	115
Криза саборности	118
Стање ствари	123
VII Небески Јерусалим и секуларно царство	127
Есхатолошко царство	132
Империјална есхатологија	141
Дар секуларизације?	147
Време које преостаје	151
Додатак:	
Тело и живот	153
Абортусна култура	156
Корени абортусне етике	157
Еманципација или принуда?	161
Закључак	162
Ното Sacer у српском друштву	165
Странац бијаж, и не примисте ме	168
Библиографија	171
Документи	171
Секундарна литература	171
Белешка о овој публикацији	187

Библиотека „Хришћанска теологија“,
књига 1

Александар Ђаковац,
Небески Јерусалим и секуларно царство:
Оптеди о Цркви и секуларизму

Издавачи:

Параклис Светог Јована Златоустог
Хришћански културни центар др Радован Биговић

За издавача:

Александар Костадиновић

Пласман:

hrizvori@gmail.com

ISBN 978-86-85273-43-8

CIP – Каталогизација у публикацији – Народна библиотека Србије,
Београд

271.2–67

271.2–67:299.5

ЂАКОВАЦ, Александар, 1971–

Небески Јерусалим и секуларно царство : Огледи о Цркви и
секуларизму / Александар Ђаковац. – Београд : Хришћански културни
центар др Радован Биговић : Параклис Светог Јована Злагоустог, 2018
(Београд : ДонатГраф). – 190 стр. ; 21 см. – (Библиотека Хришћанска
теологија; књ. 1)

Тираж 500. – Напомене и библиографске референце уз текст. –
Библиографија: стр. 171–186.

ISBN 978–86–85273–43–8 (ХКЦ)

а) Православна црква – Друштво б) Православље – Секуларизам

COBISS. SR-ID 269790732