

# Politički dualizam i koncilsko kršćanstvo

Željko Mardešić

Vukovarska 117/3  
HR-21000 Split

UDK: 262.5:141.112

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 10. siječnja 2003.

Prihvaćeno: 17. siječnja 2003.

U tekstu se želi prikazati stanje Crkve i kršćanstva u hrvatskom društvu u posljednjih desetak godina, vodeći računa o posljedicama pada komunizma i teškoćama tranzicijskih poredaka općenito. U nas je rat na poseban način pogoršao to društveno stanje, a probudena duga povijesna sjećanja i pamćenja uzburkala su još više političku scenu. Stoga radikalizama i neumjerenosti ne nedostaje. S druge pak strane, nestrpljivi zapadnjaci i njihovi političari požuruju odveć modernizaciju hrvatskoga društva, ne obazirući se na to da se demokracija ne može ustrojiti odjednom, a još manje da se mogu izgraditi sve njezine složene ustanove i mehanizmi uspješna funkcioniranja. Sučelivši se s tako nepovoljnim i kriznim društvenim uvjetima, kršćani su se često našli na velikim iskušenjima u svojim bitnim vjernostima: prema političkim zaoštavanjima i koncilskim

smirivanjima. Zato se u hrvatskom društvu oblikuju dva tijeka vjerničkog mišljenja i postupanja. Jednom pripadaju politički katolici, a drugom koncilski kršćani. Istražuju se, opisuju i pokušavaju pronaći povijesna izvorišta obiju tendencija. No njihovi su počeci daleki: prva tendencija ih ima u svim vrstama dualizama, a druga u prvotnom kršćanstvu. U tom su sklopu onda opširno prikazani integrizam i katolički fundamentalizam kao dva tipična uzorka dualizma. Oni su dakako u potpunog opreci prema duhu i slovu Drugog vatikanskog koncila, na što se posebno upozorava. Ipak, središnje je pitanje današnjeg kršćanstva u svijetu i u hrvatskom vjerništvu – odnos prema modernitetu, koji je jedino na Drugom vatikanskom koncilu riješen na miroljubiv i dijaloški način, vjeran starozavjetnoj i novozavjetnoj kršćanskoj baštini.

**Ključne riječi:** politički dualizam, koncilsko kršćanstvo, modernitet, gnosticizam, sekularizacija, integrizam, fundamentalizam, postkomunizam.

Zaista je teško ne zamijetiti suludo ubrzanje vremena u koje su ljudi današnjice nezaustavljivo ubačeni. Sve se hitro mijenja, pa ništa više ne ostaje po starome. Veći je napredak postignut na području tehnologije u posljednjih trideset godina nego u dugom razdoblju od paleolitika do sredine XX. stoljeća. Znanost se razvila do neslućenih razmjera, a društvene su prilike prošle od poretka blagostanja i sigurnosti do svijeta paničnog terorističkog nereda. Nositelji demokracije po potrebi uvode čak privremenu obustavu njezine primjene, dok siromašne zemlje traže nasilnim sredstvima put do boljitka i mira. Razlozi su tome, dakako, raznovrsni. No već se na prvi pogled jedva možemo otići dojmima da je suvremeni svijet gotovo preko noći postao – zahvaljujući umreženosti medija i gospodarskoj međuovisnosti – jedan i jedincat u neraskidivoj povezanosti, ali istodobno nepodnošljivo različit i podijeljen u bijedi i bogatstvu.

Zanimljivo da je u predvečerje Drugoga svjetskog rata to čudesno civilizacijsko ubrzanje vremena vidovito naslutio upravo Thomas Mann u svojem nezastarivom Čarobnom brdu, romanu neodoljive umjetničke vrijednosti i iznimne filozofske poruke. Glavni junak H. Castorp odlazi u sanatorij među neizlječive plućne bolesnike. Ti osuđenici na smrt – svjesni

svoje ljute sudbine – nalaze se sučeljeni s vremenom koje nezaustavljivo istječe. Zato na brdu vrijeme bolesnicima očito ne teče podjednako brzo kao zdravima u dolini. To su, po doživljajima, dva različita tijeka vremena, iako samo jedan u stvarnosti. Nešto se slično danas zbiva u pojedinim društvima nejednake razvijenosti i kulturnog doseg.

Izgleda da nas baš to manovsko »ubrzanje vremena« – u nas manje, a u svijetu veće – dostatno ovlašćuje da pokušamo, što možemo smirenije i izvan površnih ideoloških prijepora, ispisati sažetak svih nedavnih društvenih i duhovnih zbivanja na hrvatskom prostoru. Prošlo je, naime, više od deset godina od pada Berlinskoga zida. Ne živimo više u ratu i mnogo se toga pokušalo učiniti. Povijesno gledano taj je razmak i odmak jamačno još uvijek vremenski kratak, ali u prilikama spomenutog ubrzanja povijesti sigurno već posve dovoljan za barem prve nesigurne skice i nejasne obrise jedne sociološke i teološke prosudbe društva u kojem živimo. U tom okviru usuđujemo se onda zbrojiti uspjehe i neuspjehe kršćanstva u hrvatskom postkomunističkom društvu, bez nakane da taj sud bude znanstveno nepogrešiv i ljudski nedobronamjeran.

Postoji još jedna okolnost o kojoj valja voditi računa. Živimo u svijetu čovjekove zrelosti i njegove razvijene kritičke svijesti, pa i spomenute procjene trebaju biti u potpunu skladu s dostignućima te zrelosti i svijesti. U protivnom će naš govor biti krajnje neuvjerljiv hrvatskim katolicima koji počinju usvajati sastojke moderniteta. Već je René Descartes znao posumnjati u to da su stvari baš onakve kakve se čovjeku pokazuju u spoznajnom činu, ali nikad nije stavio u pitanje da bi njegova svijest bila drukčija nego što se izravno otkriva. A upravo filozofija moderniteta počinje razotkrivati tu lažnost sigurne svijesti koja misli da je u posjedu potpune istine o sebi, ako već nije o svijetu oko sebe. Za taj su se obrat pobrinula trojica velikih buntovnika protiv svake očitosti: K. Marx, F. Nietzsche i S. Freud. Oni su nas naime naučili plodno sumnjati u vlastitu svijest, a ne samo u stvari koje se nalaze izvan te svijesti. Njihova oporba spoznajnom realizmu predmoderniteta zapravo do kraja prekida i raskida istovjetnost čovjeka sa samim sobom. Mi često ne znamo što jesmo: hinimo li ili smo vjerni sebi. To Marx naziva ideologijom ili lažnom svijesti, Nietzsche genealogijom morala, a Freud teorijom iluzija. Za njih smo uvijek i neizostavno izloženi obmanama, lukavstvima, rascjepima u sebi, prividnostima i opsjenama. Nema više sigurnosti ni u čemu, jer smo svi postali žrtvama velikih predmodernih »laži očitosti i očevidnosti« kako bi rekao ruski egzistencijalist Lav Šestov. Zato valja izaći iz tih zamki i paučina svijesti i početi se navikavati na to da izvanjska uvjerljivost malo vrijedi ako nije potvrđena unutrašnjim duhovnim pristankom. Čovjek može i sebi lagati. To umijeće stalnog lučenja i razlučivanja pokazanog i skrivenog, učinjenog i glumljenog, istinitog i lažnog stavlja moderne ljude pred golem napor propitkivanja vlastite iskrenosti i čišćenja vlastite svijesti. U tom se onda smislu ni prosudba stanja današnjeg kršćanstva u hrvatskom tranzicijskom društvu ne može zadovoljiti samo onim što se na izgled vidi, nego treba pokušati začeti mnogo dublje, gdje se začinju prvi ljudski poticaji i skrivaju istinski razlozi ljudskih mišljenja i djelovanja. Dolazi takav naraštaj koji riječima malo ili ništa ne vjeruje, posebice ne propovjednicima vjere i morala. Od njih traže djela i svjedočanstva, iskrenost i skromnost. Otud napokon prijeka potreba da ih preduhitrimo ispitom vlastite kršćanske savjesti.

*Dijalektika postkomunizma: prividi moderniteta*

Danas dobro znamo da je zaista bilo malo sociologa koji su uspjeli predviđati nedavni brz i spektakularan raspad moćnoga komunističkog poretka. Suprotno tome, svi su oni računali na njegovo dugo trajanje i žilaviji otpor, čemu su se onda počeli polako prilagođivati čak i najljući neprijatelji toga poretka. No još je veće iznenađenje dočekalo društvenu znanost kad su njezini predstavnici otkrili na kakve sve velike teškoće i neprilike nailaze društva koja su nastajala na ruševinama Berlinskoga zida. Taj neočekivani zastoj u promjenama na bolje nije nitko uopće slutio, a kamoli na njega ozbiljno računao. U početku se, doduše, činilo da su na djelu kratkotrajne nespemnosti i nespretnosti, dok nije postalo posve jasno da je zapravo riječ o nepreskočivim zaostajanjima – posebice u mentalitetu – koja će desetljećima trebati nadoknađivati. Zato prije stvorena idilična slika o zapadnjačkom blagostanju i slobodi nije mogla jednostavno više biti sačuvana u sučeljenju sa stvarnim stanjem bijede i ovisnosti u tranzicijskim zemljama. Dapače, novi su se gospodari učinili gorim i nepodnošljivijim od starih, jer su ti potonji barem nudili neke zvijezde na kraju tunela. A ljude uvijek više pritišće ono što im se sada događa nego što ih je nekad opterećivalo. Otud onda treće uzastopno iznenađenje za sociologiju: pojava oporbe i pobune protiv zapadnjačkog moderniteta u tim zemljama i pokušaj povratka u daleku povijest, onu prije uspostave komunističkog poretka. Naravno da ti pokušaji nisu imali baš nikakva izgleda za uspjeh, jer se još nikad nije dogodilo da prevlada prošlost, osim za kratko vrijeme. Svejedno, upravo su oni najviše otežavali i otežavaju izlazak iz stalnih kriza koje onda potresaju cijelo društvo. Negdje su, dakako, prilike mnogo bolje, a drugdje opet na rubu društvenog nereda i raspada. Općenito pak gledano stanje je u naše doba svugdje daleko ispod očekivanja velike većine ljudi u tranzicijskim zemljama. Za njih je pad Berlinskog zida ostao tek pukim simbolom, a ne priželjkivanom zbiljom.

U nas je razvitak išao ponešto drukčijim putem, jer se tim tegobama pridodao još i rat s njegovim zlim posljedicama, što je prilike samo pogoršalo. No i ovdje je moguće govoriti o trima iznenađenjima za sociologijsku znanost koja su nas zatekla nespemnima i odvela na stranputice. O prvome smo sve rekli. Drugi se odnosi na rat. Pobjedu u tom ratu odmah su prisvojili isključivo političari, pa su njihov ugled i moć porasli iznad zasluga. Ipak, to ne bi bilo toliko zlo da nisu svoju političnost ubrzo pretvorili u staru ideologičnost, proglašivši sve ostale ljude neprijateljima. Tako smo umjesto demokracije dobili nastavak rata u miru, ali sad s drugim neprijateljima: političkim neistomišljenicima. Razočaranje zacijelo nije moglo ni ovog puta izostati, pa je nastupilo treće iznenađenje za koje nismo bili spremni: ono prevlasti bezobzirne težnje za bogaćenjem i isticanjem samo vlastita ugleda u javnosti. Stoga nam uostalom modernitet i nije mogao doći kao vrijednost mira, demokracije, slobode, napretka, kulture, pravnog poretka i društvene sigurnosti, nego prije svega kao prijetnja ratom, siromaštvom, društvenom nesigurnošću, nazatkom, zloporabom, bahatošću i potkupljivošću, čime smo se onda pridružili drugim zemljama u tranziciji, ali s većim zakašnjenjem i težim posljedicama.

Utoliko je dopušteno reći da je hrvatski narod doduše dobio svoju državu, ali time još nije nikako izašao iz predmoderniteta u kojem je bio stoljećima zaustavljen. Zato danas govoriti protiv komunizma – kao znaka

pripadanja modernitetu – ne znači još postati demokratom. Naprotiv, može se u tom dokazivanju ići ispod njega i naći se povijesno prije njega, što mnogi u svojim bjesovima ne uzimaju dovoljno u obzir. Iz toga dalje proizlazi da u ocjeni društvenog stanja nije presudno ono za što se netko izjašnjava – jer malo će tko otvoreno priznati da nije na strani demokracije i napretka – nego na koji način djeluje i čime je uvjetovan. A u hrvatskom je društvu feudalizam trajao gotovo do jučer, pa je modernitet obilno zakasnio, iako se to obično u razmišljanju previđa. Ipak, ne valja se ni tome odveć čuditi kad se zna da je, primjerice, prva nositeljica krhkih zametaka političkog moderniteta bila zapravo jedna seljačka stranka iz početka prošloga stoljeća. Suprotno tome, prodor se moderniteta mnogo bolje mogao iščitavati u književnosti nego u politici. Njegovi su predvoditelji, kako je poznato, bili mahom ljudi bez naglašenih političkih opredjeljenja, ali vidovitih kulturoloških usmjerenja. Stoga hrvatska književna moderna u likovima Kranjčevića, Matoša, Begovića, Ujevića ili čak Krleže jasnije iskazuje istinske probleme dolazećeg moderniteta od mnogih onodobnih političara. Na žalost, u nas su ti isti problemi tek danas došli na dnevi red i u potpunosti prešli na političko i gospodarsko područje gdje su zbog povijesna zakašnjenja izazvali golem nered i tipično predmodernu nesnošljivost.

Sve je to onda postalo poglavitim razlogom pojave nepovoljnih tijekova u našem društvu. Ukoliko se, naime, otkriva nepodnošljiva zloraba politike u prizemnom trgovanju između stranaka i unutar njih, utoliko raste sve veća i opasnija politička ravnodušnost naroda. Time se, na žalost, ne iscrpljuje krug neočekivano loših posljedica. Jer se baš kao odgovor na sva ta razočaranja – poput Pandorinih zala izašlih iz utrobe prošlosti – vraćaju stare predmoderne sukobljenosti ideoloških protivnika koje idu čak do prijetnje potpunog međusobnog istrebljenja. Tako smo istodobno dobili mirnodopski rat političke mržnje i ravnodušnost siromašnog naroda u jednoj jedincatoj pošiljci povijesti. Umjesto da smireno početno razmišljati o događajima u društvu koji su nas nespreme zatekli i pretekli, mi se stalno u nesmirenosti sporimo o krivnjama za takvo nepovoljno stanje kao da to može uopće išta stvarno pomoći i riješiti. Prazni je govor postao važniji od stvaralačkog rada.

Sve što smo dosad napisali o teškoćama u razvitku hrvatskoga društva dolazilo je iz sâmog tog društva kao učinak dvostrukog naslijeđa njegova predmoderniteta: katoličko–feudalnog i komunističkog. Treće naslijeđe treba tražiti u ratnoj nesreći, koja redovito vuče svako društvo natrag prema predmodernitetu. Nije li nedavno i Amerika u povodu talibanskih napada na nebudere izbjegla pad u svoju nedemokratsku prošlost? Stoga se izlazak iz tih tranzicijskih kriza mogao jedino očekivati i naći unutar hrvatskoga društva, pojačanim naporima i racionalnijim uvidima naših ljudi. No osim tog unutrašnjeg postoji i drugi, ali sad posve izvanjski čimbenik koji jednako pomaže i odmaže u razvitku kao, uostalom, i onaj unutrašnji. Riječ je pobliže o europskim pritiscima koji idu za tim da se tranzicijska društva ubrzano moderniziraju po mjeri vanjske procjene, a ne unutrašnje potrebe.

Stoga se i produbljuju teško premostive razlike između stanja u našem društvu i stanja u razvijenim europskim društvima. U ovima su, naime, razvitak i sazrijevanja išli polako i postupno, pa se njihov politički, pravni, gospodarski i tehnološki sustav stalno nadograđivao i dugo usavršavao, redovito bez većih društvenih poremećaja i naglih prevrata. U nas je pak tijek išao ponešto usporenije i s više sukoba i nasilja. U tranzicijskim

zemljama »zaustavljene povijesti« nedostajao je upravo spomenuti nužan i uobičajan rast društvenog bića, pa je u našim područjima na djelu ostao neki »skraćeni«, »ubrzani«, »izvanjski« i »umjetni« nadomjestak moderniteta, koji stoga loše ili nikako ne djeluje. U samo nekoliko godina moramo nadoknaditi stoljetne prednosti zapadnjačkih sustava, što je zacijelo pretežak pothvat za osiromašene i nerazvijene tranzicijske zemlje. To je onda razlogom da u najvećoj mjeri hinimo modernitet, premda njega u stvarnosti zapravo nema ili je vrlo daleko od ostvarenja.

Iz toga se dalje može zaključiti kako glavni nesporednosti proizlaze iz susreta dvaju različitih društava – predmodernog i modernog – i njihovih nejednakih ritmova razvitka i življenja. U postkomunističkim poredcima društveno vrijeme protječe mnogo sporije nego u europskim zemljama, pa da ih se stigne treba to sporije vrijeme još više ubrzati, što prijeti neravnotežom i rasapom društvenog i političkog ustroja.

Bilo bi svakako pogrešno misliti da je slučaj tranzicijskih društava nešto posve novo i nepoznato u povijesti ljudskoga roda; naprotiv, svugdje gdje su se susretale različite kulture i društva, rijetko je bilo moguće uskladiti nejednake vremenske ritmove življenja pojedinih civilizacijskih poredaka. Spomenimo samo slučaj nasilne kolonizacije i na tom tragu protureformacijskog misijskog pokrštavanja indiososa u Južnoj Americi gdje su prije više od pet stoljeća katolički conquistadoresi potpuno izgubili bitku, barem što se tiče nametnute vjere domorodcima.<sup>1</sup> Možda razloge za taj povijesni promašaj treba ponajprije tražiti u onom istom sljepilu za zlokobne posljedice miješanja društvenih »satova« koju pogrešku danas uporno i tvrdoglavo ponavljaju Sjedinjene Američke Države – na Bliskom istoku ili u Afganistanu – ne poštujući dovoljno različite ritmove razvitka pojedinih kulturnih krugova, posebice tuđih, i htijući požuriti povijest koja jedino postupno i organski može rasti i popravljati sebe.

Prije rasprave o kršćanstvu pokušali smo ukratko prikazati neprilike u hrvatskom društvu: istodobno nastale iz nerazvijenosti unutrašnjeg predmoderniteta i neusklađenih pritisaka izvanjskog moderniteta. Bez tog uvodnog prikaza teško se mogu posve razumjeti svi odjeci društvenih zbivanja na oblikovanje kršćanstva u hrvatskoj vjerničkoj suvremenosti.

### *Od hereza dualizma do političkog katolicizma*

Postanak se političkog katolicizma obično vezuje uz pojavu srednjovjekovne crkvene države i njezine nezanemarive vojničke moći, iako je politika kao pretpostavka moderniteta tek kasnije uspostavljena. Vladavine pak Konstantina i Teodozija Velikog označuju njezin povijesni začetak i početak. Ipak, za razliku od toga, prvo je kršćanstvo bilo ne samo ustrojeno kao slobodno zajedništvo vjernika nego je i posve zaziralo od politike. Kristova preporuka učenicima da se klone duha svijeta odnosila se prije svega na politiku. Zato im je mogao zapovijediti da caru daju carevo, a Bogu Božje. No o tome ovdje neće biti govora. Moguć je naime još jedan, drukčiji pristup političkom katolicizmu koji polazi od prvih drevnih religijskih dualizama da bi preko srednjovjekovnih kršćanskih heretičkih dualizama došao do suvremenih svjetovnih ideoloških dualizama. Inače, religijski se

---

<sup>1</sup> Ronnie PO-CHIA HSIA, *The World of Catholic Renewal*, Cambridge, 1998, 221.

dualizam najkraće određuje kao posebni oblik vjerovanja u postojanje dvaju sukobljenih božanstava, od kojih je jedno uvijek dobro, a drugo nepromjenljivo zlo.

Manje nas jamačno zanimaju oni religijski dualizmi koji su ponikli izvan kruga utjecaja kršćanstva i nisu ulazili s njim u izravni teološki sukob i heretički obračun. To je, inače, samo po sebi gotovo neiscrpna tema koju znanost još nije dospjela čak niti točnije odrediti, a kamoli je u svim njezinim povijesnim odvojcima povezati.<sup>2</sup> Od mnogih najvažnija su, ipak, dva takva srodna religijska dualizma: gnosticizam i maniheizam. Prvi donosi vrlo zamršen i dramatičan mit o stvaranju koji u konačnici poistovjećuje svijet sa zlom, jer taj svijet zapravo i nije stvoren od Boga. Zato je sve što je stvoreno ustrojeno po načelu potpune oprečnosti: između ovoga svijeta i nadsvijeta, materije i duše. U gnosticizmu svijet nije od Boga, a duša nije od svijeta. Po svojim obilježjima materijalni je svijet, naime, podložan stalnim promjenama, nezaustavljivim nasiljima i neproniknutim obmanama. Suprotno tome, duhovni je svijet označen izvorom života, jamcem istine i domovinom vječnosti. To je onda razlogom da je čovjeku ovaj svijet posve tuđ, pa se u njemu osjeća strancem i beskućnikom sve dok u duši ne otkrije svoju iskonsku i istinsku bit. Povratak sebi je isto što i odlazak u onostranost. Stoga se valja probuditi, sjetiti se, otrijezniti, produhoviti i osloboditi od materije i zla u svijetu. Do tog trenutka je čovjek u gnosticizmu doslovce opsjednut zlim silama, đavlom, demonima i čudovištima najrazličitije naravi. Otud krajnji pesimizam i nihilizam, koje inače svi dualizmi dobro poznaju i teško se iz njih izvlače. A sva ta, pak, groteskna demonologija izlazi zapravo iz materije u kojoj je ljudski rod nesretno zatočen i samo se buđenjem zaspalih moći u duši može spasiti.<sup>3</sup> Drugog puta čini se da za gnosticizam nema.

Slične religijske sadržaje donosi također i maniheistički dualizam, dajući jednu do kraja pesimističnu ocjenu povijesti i sadašnjosti.<sup>4</sup> Čovjek je palo, grešno i izgubljeno biće, zapleteno i zagušeno u materiji. On se mora osloboditi posredstvom produbljivanja vlastite svijesti gdje se i nalazi izlaz iz svih tegoba. Za postignuće tog spasenja i oslobođenja svijet je – kao u nekoj hegelovskoj dijalektičkoj sintezi – prisiljen proći kroz tri uzastopna razdoblja: prvo, u kojem postoji savršena i potpuna podjela između dva suprotna načela ili kraljevstva Svjetla i Tame; drugo, nastankom sadašnjeg stanja u kojem se ta dva načela ili kraljevstva miješaju i zbog toga dolazi do njihova sučeljavanja i sukobljavanja, što ima za posljedicu čovjekov pad u tjelesnost i materiju; konačno treće, zbiva se skupljanje svega razdvojenog i povratak na početak u prvotno savršeno stanje, kad će sve duše biti izbačene iz zatvora materije i strahovlade povijesti.

Time, naravno, bujanje i grananje religijskih dualizama na širokom europskom području nije bilo dovršeno, nego se, štoviše, nastavilo, uključujući sve zapletenija zbrajanja raznovrsnih kršćanskih i nekršćanskih sastojaka u nove sinkretične tvorbe heretičkih određenja. Spomenimo pritom samo paulicijance, bogumile, marcionite, katare, patarene, albigenze,

<sup>2</sup> Ugo BIANCHI, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma, 1958, 7.

<sup>3</sup> Hans JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist. Die mythologische Gnosis*, Göttingen, 1964, 194.

<sup>4</sup> Geo WIDENGREN, *Der Manichäismus*, Darmstadt, 1977; Henri-Charles PUECH, *Sur le manichéisme*, Paris, 1979.

mesalijance i mnoge druge slične skupine, sljedbe i pokrete koji su više ili manje ponavljali iste mitske scenarije gnostičkih i manihejskih uzora, ali sada posebice izloženi strogim teološkim osudama nositelja crkvene pravovjernosti, koji se u njihovu gušenju nisu libili uporabiti i nasilje. Neki su od njih svojim isključivostima za to, dapače, davali dostatno povoda. Inače su, primjerice, držali da je sama materija već po sebi neozdravljivo zla i izvor je svih grijeha, pa su odbijali primati sakramente zbog njihove vidljivosti: vodu za krštenje, vino i kruh za pretvorbu u misi, ulje za pomazanje pred smrt. Mislili su da će time počiniti svetogrđe i uprljati svetost liturgijskog čina. Ostale bizarnosti nećemo ni spominjati.

No izvan tih dogmatskih suprotstavljanja, sigurno je postojala i neka zamjetljiva uzročna povezanost između pojave religijskih dualizama i posebnih društvenih prilika u kojima su se oni javljali, nicali i širili u tijeku mnogih stoljeća na prostranim područjima od Indije do Francuske. Nije ostalo nezapaženo ni to da upravo u vremenima velikih društvenih kriza i društvenog meteža, ratnih sukoba i općeg bespravlja, gladi i siromaštva, porobljenosti i beznađa pojedinci, skupine i cijeli narodi posežu za dualističkim obrascem vjerovanja, koji obično priziva blizinu svršetka griješnoga svijeta i poraz zlog božanstva. U tom je smislu P. Clastres branio tvrdnju da je svaki religijski dualizam zapravo pobuna društva protiv države koja može završiti kao samouništenje društva, koje nije uspjelo promijeniti moćne ustanove i uhodana ustrojstva vlasti.<sup>5</sup> No ima, dakako, i drugih objašnjenja što vode više računa o društvenim neprilikama nego o već postojećim stanjima u društvu.

Stoga ne valja nikako previdjeti činjenicu da su baš religijski dualizmi dolazili iz poganskih naroda i skupina koje su u predvečerje rasapa i raspada Rimskoga Carstva doživljavali i preživljavali uzastopne poraze od pobjedonosnog pohoda mladog kršćanstva koje se nezaustavljivo širilo njima ususret i protiv njih najčešće. Došlo je tako do miješanja religija i filozofskih učenja, magijskih vještina i astroloških znanja. Carstva su dobivala nove vladare, a s njima drukčije svjetonazore. Nije onda čudno što su sa svih strana nahrupili samozvani propovjednici, karizmatici, vidovnjaci, proroci, čudotvorci i iscjelitelji. Neki pesimistični New Age spustio se u stari Rim. Ozračje je bilo ispunjeno apokaliptičkim slikama i viđenjima o bliskom svršetku svijeta koji se neodgodivo primicao. No iza tog poznatog religijskog govora skrivali su se stvarni događaji sudbonosnih društvenih promjena i političkih prevrata u helenističkom svijetu, a na razmeđu između starog i novog doba. Propadala je cijela jedna civilizacija, a rađala se nova, što je onda odjeknulo i »do neba«.

Otkud, dakle, pojava tog religijskog dualizma upravo u odsudnim vremenima povijesnih mijenja i promjena? Možda najviše iz njegove neobične jednostavnosti i lake prihvatljivosti za gubitnike i pobijeđene u nadolazećim nesrećama. Zar ima išta lakše nego u osobnim i zajedničkim stiskama znati točno gdje se nalazi Dobro, a gdje opet Zlo, što jedino religijski dualizam može na brz način riješiti. U najtežim trenucima nema, naime, vremena za dugo promišljanje, nego se treba brzo odlučiti. Zato je religijski dualizam postao vjerojatno najkraćim i najuspješnijim tumačenjem zbivanja u svijetu

---

<sup>5</sup> Pierre CLASTRES, *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, 1974, 158.

koje ljudi uopće poznaju, jer jednostavnijeg odabira zaista nema: spasenje je ovdje, a prokletstvo tamo. Između suprotstavljenog dobrog i zlog božanstva nije se bilo teško odlučiti, posebice kad je taj potonji bio u neprijateljskom taboru.

Crkva je, doduše, imala dosta posla sa spomenutim dualizmima – jer su skrivali njezine neprijatelje – ali je to nije odveć uzdrimalo. Bila je sržni dio novog svijeta koji se stvarao, a ne propadao. Dapače, prvo je kršćanstvo bilo obilježeno nekim nedostižnim i iznimnim svjedočenjem nade, pouzdanja i vjere, unatoč svim progonima i mučeništvima. Za apokaliptično beznade nije bilo mjesta u vjerničkoj zajednici uskrsne radosti i obraćenja. To dakako ne znači da je kršćanstvo ostalo baš posve pošteđeno stanovitih neizravnih i ublaženih dualizama, što se može najbolje vidjeti na primjeru Augustina, koji je u žestokoj raspravi s manijehcima zacijelo ponešto usvojio od svojih protivnika – značenjem istočnoga grijeha – ali nikad toliko da bi se izdvojio iz patrističke tradicije.<sup>6</sup> No čim je kršćanstvo prvotnog zajedništva dobilo državnički ustroj i svjetovnu moć problem se dualizma počeo drukčije postavljati. Nije naime više toliko tražen u unutrašnjim krivovjerjima, koliko među vanjskim nevjernicima. Oni postaju Zlo iz dualizma, dok je Dobro ostalo u granicama kršćanskog carstva. Ostaci toga stajališta mogu se ustalom naći u tradicionalnoj teologiji koja je nekršćane općenito smatrala žrtvama demonskih sila i sotonskih zavjera.

Time su bili stvoreni svi uvjeti za postupnu sekularizaciju dualizama i za njihovu pretvorbu iz religijskih u politička pitanja. Jer, nije se više toliko radilo o kozmičkim suprotstavljanjima zlog i dobrog božanstva, koliko o zemaljskim sukobima nositelja ovlasti za to određenje. No kao posljedica toga obrata sada se otkrivalo da ljudi na sličan način vjeruju u svoja božanstva, ali se različito odnose prema svijetu oko i izvan sebe. Stoga je upravo taj odnos prema svijetu postao središnjim opredjeljenjem svake religije. Na njemu su izrasle sve podjele i razilaženja, sve svade i sukobi u pojedinim predmodernim kulturama. Tako se zbog nejednakog shvaćanja svijeta protestantizam podijelio na liberalni, evangelistički i fundamentalistički, katolicizam na pretkoncilski i koncilski, pravoslavlje na moskovsko i carigradsko. Taj isti rascjep susrećemo također i u svim ostalim velikim predmodernim kulturama: u Indiji između hinduista i budista; u Kini između konfucijevaca i taoista; u Islamu između šijita i sunita. Čini se da je sve počelo kružiti oko toga novoga dualizma i da mu ništa nije moglo posve izbjeći.

### *Otklon od moderniteta : integrizam i fundamentalizam*

Dok je kršćanstvo vladalo svijetom, taj mu svijet nije nikako mogao biti toliko opasan da bi od njega bio ocijenjen neprijateljskim. To su ostali jedino podijeljeni dijelovi toga istog kršćanstva, čime se ovdje nećemo posebno baviti. Stoga je prvim ozbiljnim neprijateljem kršćanstva postao upravo onaj koji je kršćanstvu počeo oduzimati vlast nad svijetom. A to su nedvojbeno bili moderni svjetovni poređci što su povijesno proizlazili iz prosvjetiteljstva, pozitivizma, liberalizma, socijalizma, demokratizma i znanosti, ali podjednako i iz kršćanske izvorne baštine koja je nastavljala živjeti u

---

<sup>6</sup> André MANARANCHE, *Adam, qui es-tu ? Le Péché originel*, Paris, 1991, 8.



pobunjenicima protiv nje. Tako su se zapravo našla sučeljena i sukobljena dva sustava – nedovoljno posviješćena vlastitom isprepletanošću i međuovisnošću – koja su tvorila novi dualizam: onaj Crkve i modernog svijeta ili moderniteta, ali i obratno. Jedan je u drugome naime gledao samo Zlo, a u sebi samo Dobro. Nas ovdje ne zanima taj protucrkvjeni libertinski dualizam, jer je on dostatno poznat,<sup>7</sup> nego ćemo se radije zadržati na onom prvome koji pokazuje kakav je bio odnos Crkve prema modernitetu u posljednja dva stoljeća.

Prvi je odgovor Crkve na modernitet poznat pod imenom integrizam. Ona je njime doslovce odbacila sve vrijednosti novovjekog svijeta, pa i one koje danas držimo kršćanskima, kao što su obrana ljudskih prava, religijska sloboda, odvojenost Crkve od države i demokracija. Modernitet je time bio potpuno izjednačen s velikim Zlom iz starih dualizama i neprizivo osuđen na poraz od velikoga Dobra. No kako je ipak bila riječ o sukobu svjetovnih moći i političkog utjecaja, Crkva se pred naletom mladog moderniteta nije upustila u izravan obračun i pokušaj njegova uništenja, nego se radije povukla u prošlost, tražeći načina da se obnove navodno dobra i stara vremena srednjovjekovlja i protureformacije.

Otud dvije oznake integrističkog dualizma: idealiziranje prošlosti i slijedom toga protivljenje svakoj promjeni i napretku općenito.<sup>8</sup>

U tom se smislu može reći da je integrizam bio neka vrsta nostalgije za prednostima katolikâ iz ancien régime. Zato integrizam uopće nije niti imao ikakvu predodžbu o budućnosti kršćanstva, a niti se trudio o tome razmišljati. Sva je njegova novost bila u prošlosti. Crkveno se nijekanje moderniteta dakle sastojalo u neizvedivom pothvatu povratka društva u predmodernitet.

Po sebi se razumije da pristupi u pogledu određenja integrizma – neki ga zovu i integralizmom – nisu u potpunosti usuglašeni. U tom okviru nije dvojbeno kako žestoki prijepori i osude teološkog modernizma od strane pape Pija X. tvore tek okosnicu integrizma, ali ga nikako ne iscrpljuju.<sup>9</sup> Još manje se on može svesti samo na egzegetsko pitanje, iako mu je svakako u korijenu.<sup>10</sup> Riječ je prije o skupu zajedničkih gledišta najvećeg dijela pretkoncilske teologije koja ide vremenski od Tridentuskog koncila do pape Pija XII.

Toliko o integrizmu kao prvom odgovoru na modernitet. Drugi odgovor dolazi stoljeće poslije pod imenom katoličkog fundamentalizma. Dosad smo poznavali islamski i protestantski fundamentalizam, a danas se u postkoncilskom razdoblju pojavljuje, njemu sličan, katolički. Možda će to neke iznenaditi, iako se u naše doba u teologiji posve otvoreno i bez skrivanja piše i raspravlja o katoličkom fundamentalizmu.<sup>11</sup> Između pretkoncilskog integrizma i postkoncilskog fundamentalizma postoje zacijelo značajne razlike, ali isto tako i stanovite istovjetnosti koje valja naznačiti. Jedan i drugi jednako otklanjaju i osuđuju modernitet, ali su im putevi izlaska iz te povijesne prijetnje katolicizmu oprečni. Dok je integrizam

<sup>7</sup> René RÈMOND, *L'anticléricalisme en France*, Paris, 1999, 412.

<sup>8</sup> Antonio ELORZA, *La religión política*, Madrid, 1996, 44.

<sup>9</sup> Etienne FOUILLOUX, *Une Eglise en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II*, Paris, 1998, 325.

<sup>10</sup> Emile POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris, 1969, 627.

<sup>11</sup> Pierre LATHUILIÈRE, *Le fondamentalisme catholique. Signification ecclésiologique*, Paris, 1995, 334.

nijekao modernitet bijegom u prošlost, fundamentalizam će to činiti pokušajem pobjede nad modernitetom u sadašnjosti, dajući tako cijelom sukobu posebnu isključivost i naglašenu dramatičnost po uzoru na stare religijske dualizme. Za pobjedu se traži mnogo više nego za bijeg, što ima onda za posljedicu povećanu bojovnost, spremnost, fanatizam, ideološkičnost, netrpeljivost, pa ponegdje i mržnju. Cilj – pobjeda nad modernitetom – postaje važnijim od sredstava da se do njega dođe. Zato se, uostalom, fundamentalizam toliko i usredotočuje na uništenje modernog svijeta, a ne na izgradnju novog kršćanskog svijeta. Možda bi se ta budućnost mogla, doduše, izjednačiti s razdobljem nadolazećeg milenarizma koji je nerijetko prisutan u fundamentalističkim vjerovanjima. No to otpada iz dva razloga. Prvo, što milenarizam već po svojem opisu pripada onostranosti, iako se ostvaruje na zemlji. Drugo, što pojava milenarizma nije uvijek i neizostavno povezana s učenjem fundamentalizma, nego se javlja izvan njega kao mnogo općenitija pojava.<sup>12</sup> Iz toga proizlazi da je fundamentalizam iznad svega neki pokušaj potpunog i nepovratnog uništenja moderniteta. No prethodno taj modernitet valja okriviti i osuditi za sva moguća zla i nesreće u svijetu, što je tipično dualistični čin, ali koji za svojeg neprijatelja nema toliko suprotstavljeno božanstvo, koliko suprotstavljene današnji svijet. Odsad će to postati i ostati poglavitim poslom svakog fundamentalizma.

To je onda razlogom da fundamentalizam zapravo više zastrašuje nego što stvarno prijeti modernitetu, iako iz širenja panike, svjetovne bezizlaznosti i zlokočnih navještaja mogu uvijek doći nepravilike. U tu se svrhu i stvara užareno apokaliptičko ozračje, proriče bliski dolazak svršetka svijeta i iščekuje pomor grešnika u ognju i vatri suvremene globalizacijske kataklizme. Iz razloga, dakle, što je krajnje poročan i nepravovjeran – neki bi rekli bludan i ohol – moderni svijet nužno čekaju propast i kraj. Čini se kako taj svijet i ne služi ničemu drugome doli da postane mjestom i vremenom suprotstavljanja čovjeka i Boga. Zbog toga prijeti stalna opasnost da se duhovni napor za dobrotom – što je bitno obilježje kršćanstva – ne pretvori u trajnu opsjednutost zlim svijetom, čime se zapravo Napasnik izjednačuje sa stvorenim uopće. Zato se Diabolos vidi posvuda pa i ondje gdje ga zaista nema. To je sve, dakako, više gnostički zaključak nego kršćanski nauk. Posljedice su toga podcjenjivanje ljudske slobode, osobne odgovornosti i razumnosti u izgradnji ljudskoga društva, što se prividno nadoknađuje čitanjem apokaliptičnih spisa koji zauzimaju povlašteno mjesto u odnosu na evanđeoski Govor na gori, dok odgoj vjernika počinje sve više počivati na strahu i zastrašivanju od lukavstava i zamki opaka svijeta. Pritom ne treba nikako zaboraviti kako su upravo strah i neurotični osjećaj krivnje glavna izvorišta svake bolesne religioznosti,<sup>13</sup> pa ne začuđuje pojava neljudskog i nerazumnog fanatizma u fundamentalizmu. Sijati strah znači prije ili poslije požnjati nasilje. Suprotno tome, evanđeosko kršćanstvo sije nadu i vjeru da bi požnjelo mir.

Sve to vuče postkoncilski katolički fundamentalizam u dualističku herezu kao, uostalom, i onaj srednjovjekovni, teokratski. Već smo nabrojili stanovite sastojke tog heretičkog zastranjenja, koji su redovito bili neosvijesteni i dobro prikrivani žarom obrane pravovjerja. Tako današnji

---

<sup>12</sup> James BARR, *Fundamentalism*, London, 1981, 15.

<sup>13</sup> Antoine VERGOTE, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, 1978, 63–162.

sljedbenici katoličkog fundamentalizma uzimaju božanske ovlasti u svoje ruke i sude bez milosti modernom svijetu prije i umjesto Boga unatoč tome što im je baš evangeoskim izriječkom to odlučno zabranjeno. Stoga, umjesto da svojom patnjom kristovski iskupljuju bližnje od zla u svijetu, fundamentalisti ih najradije i gotovo s nehinjenom srećom izručuju Sotoni. U konačnici je to ipak rezultat naopake teologijske postavke da je istočni grijeh izvorniji od samoga božanskog Stvaranja ili pak gledišta da Božja svemoć nužno stvara čovjekovu nemoć. Budući da moderni svijet za fundamentaliste danomice postaje sve nepodnošljivijim i gorim, ne iznenađuje što oni neizbježno pribjegavaju nasilju. Jer učinak osude svijeta uvijek je navještaj rata tom svijetu.

Takav će se katolicizam fundamentalističkoga usmjerenja – a malo tko može danas zanijekati njegovo sve razvidnije postojanje u postkoncilskom razdoblju – iskazivati s mnoštvom neprihvatljivih obilježja: tvrdokornošću, nepomirljivošću, zagriženošću, nepopustljivošću, bojovnošću, netrpeljivošću i čak otvorenom mržnjom prema modernitetu. Dijele se lekcije i kori svijet a da ga se prethodno ne presluša ili barem ne potruđi doznati sve o njemu. Možda se ispod toga krije staro gnostično nepovjerenje u stvoreno i jedan posve pesimističan odnos prema vremenu uopće, premda je baš kršćanstvo na posebno istaknuti način bilo i ostalo religijom povijesti i u povijesti, a ne prirode i svemira. U tome se onda smislu može zaključiti kako je katolički fundamentalistički dualizam zapravo vratio kršćanstvo duboko natrag u prošlost kad su zemljom vladale zle sile i nečovječna božanstva. U fundamentalizmu kao da milosrdnog Boga uopće nema, a Isus Krist se sa svojom dobrotom i ljubavlju prema neprijateljima još nije ni pojavio.

Pokušali smo prikazati razvitak dualizma koji je počeo heretičkim pokretima, nastavio integrističkim nostalgijama i dovršio s fundamentalističkim bjesovima. Čim se naime na mjestu zlog božanstva pojavio zao svijet već se jedna od suprotstavljenih strana u dualizmu otkrila kao svjetovna pojava, a onda slijedom toga i kao politička moć.<sup>14</sup> Ni dio integrističkog i fundamentalističkog katolicizma – koji osporava modernitet – nije uspio izbjeći privlačnost učinkovitosti svjetovnog stajališta, pa je onda postao *via facti* i sam svjetovnim i političkim pokretom. Zato su poslije tih neuspjeha pretkoncilskog i postkoncilskog ishoda na izazove moderniteta uslijedila dva već potpuno sekularna odgovora, ali s obveznim dualističkim ustrojem. Prvi je onaj nacistički, a drugi komunistički.

Poznata su ideološka opravdanja nacionalsocijalizma obranom nekršćanskog i protukršćanskog poganstva u djelu A. Rosenberga. Čitav jedan politeistički pantheon dobrih i zlih božanstava trebao je zamijeniti umorni i nedovoljno bojovni rimski katolicizam. A protivnik je opet bio moderni građanski svijet i njegov pogodbeni i novčarski mentalitet. Utjelovljenje i simbol pak tog mentaliteta pronašao se ubrzo u židovstvu, koje će u dualističkom obrascu zauzeti mjesto velikoga Zla na drugoj strani sukobljenih svjetovnih ideologija. Nacizam se, dakle, prema modernitetu odnosio kao dobar bog prema zlom u religijskim dualizmima.

Za razliku od pretkršćanskog nacizma, komunizam je bio više povezan s gnostičizmom. Nema dvojbe da se u izvornom marksizmu – na koji će se kasnije nasloniti ideologija komunizma – nalaze tragovi gnosticizma.<sup>15</sup> Tako

<sup>14</sup> Ioan P. COULIANO, *Les gnosés dualistes d'Occident*, Paris, 1987, 301.

<sup>15</sup> Eric VOEGELIN, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München, 1959, 109.

u tekstovima mladoga Marxa susrećemo spominjanje Jakoba Böhmea, sigurno jednog od najznačajnijih promicatelja ezoterične dualistične gnoze što se javlja u predvečerju moderniteta. Idući za tim usporedbama, ne čudi što je za stare gnostike ovaj svijet bio zao, mračan, sputan i otuđen, kao što je to jednako i građanski svijet za komunizam. Zato pripadnici gnostičkih družbi i marksističkih sljedbi na sličan način odbijaju sva društvena pravila, ustaljeni poredak i ustanove. Dapače, žele ih se oni potpuno osloboditi. Više nego o oporbi ili kritici riječ je u oba slučaja u upornoj i silovitoj pobuni elite – savršenih, spašenih, izabраниh – koji žive svu tjeskobu i strah progonstva i tuđinstva u ovome svijetu, istodobno mučeni nostalgijom za oslobođenjem. To je razlogom što ih Henri-Charles Puech naziva nihilistima i revolucionarima,<sup>16</sup> misleći pritom na gnostike i komuniste u nekom širem duhovnom smislu. A taj je komunistički dualizam opet posve istovjetan onom u drugim religijskim ili svjetovnim ideologijama, što bez sustezanja odbacuju svaki modernitet ili štoviše ustaju protiv njega, htijuci ga pobijediti i istrijebiti. No nositelji zla nisu sada više židovski novčarski moćnici nego prije bogati kapitalisti. Ako se pak oni unište u velikoj svjetskoj revoluciji, čemu odgovara apokaliptični obračun Dobra nad Zlim u religijskim dualizmima, očekuje nas zemaljski Eden, sreća i mir u komunističkom besklasnom društvu, dotično neka vrsta svjetovne Plerome iz gnostičkog učenja. Svejedno, postoje i stanovite razlike. Dok je politički katolicizam pošao od protivljenja religijskom dualizmu i završio kao svjetovni sukob s modernitetom, dotle su dvije preostale ideologije – nacizam i komunizam – prošle obratni put, oblikujući se u početku u protuvjerske pokrete da bi na kraju same postale sakralne eshatologije i gnostička iščekivanja.

### *Od prvog kršćanstva do posljednjeg Koncila*

Sa svim onime što smo dosad napisali o političkom katolicizmu – koji se obznanjuje u dualizmima integrizma i fundamentalizma – htjeli smo zapravo samo jasno pokazati koliki je nepremostivi jaz nastao između tog političkog katolicizma i koncilskog kršćanstva. Stalo nam je prije svega istaknuti njihove oprečnosti, jer se danas one zanemaruju i nedostatno zamjećuju, premda su za vjernike od poglavite važnosti.

No prije opisa obrata što ga je donio Drugi vatikanski koncil treba nešto reći o izvornom kršćanstvu, jer se čini da u dugoj crkvenoj povijesti nije bilo slučaja da se ono ikad uspjelo ostvariti u istinskijoj mjeri nego što se to upravo zbilo na posljednjem Koncilu. Zato imaju pravo oni teolozi koji umjesto obrata govore o povratku. Nema dakle vjerodostojnijeg tumačenja kristovskog učenja od koncilskog, bez obzira na oporbe njegovu slovu i duhu, što dolaze jednako iz Crkve i iz svijeta.

Budući da se katolički integrizam i fundamentalizam određuju najprije svojim odnosom prema svijetu, valja onda taj isti pristup primijeniti i na izvorno kršćanstvo, polazeći naravno od Starog i Novog zavjeta, jer su oni temelji kršćanske vjere.

U Starom zavjetu ne postoji još razgovijetan i zaokružen pojam svijeta. No posve je razvidno da Bog – stvorivši ga ni iz čega – nije imao baš nikakva razloga da taj isti svijet proglašni nekim zlom i neprizivno osudi na propast.

---

<sup>16</sup> Henri-Charles PUECH, *En quête de la Gnose. La Gnose et le Temps*, I. svezak, Paris, 1978, 22.

Inače bi odustao od stvaranja. Stoga, uostalom, Bog stalno uzdržava sve stvoreno i neprestance se skrbi za njega. Ipak, prema svima se u ovom svijetu očito ne odnosi podjednako. Izabrani mu je narod ispred svih drugih i više na brizi, jer njegovim posredovanjem dolazi spasenjsko utjelovljenje Sina, što je središnji događaj kršćanstva. To je onda bilo uzrokom da se Jahve i proroci obraćaju isključivo izraelskom narodu, dok sve druge zaobilaze. Jedino kad ti izabranici zablude i raskinu savez zadanih obećanja, priklanjajući se poganskim idolatrijskim i žrtveničkim običajima susjednih naroda, Jahve i proroci ustaju, opominju i grme protiv takva ponižavajućeg praznovjerja. U drugim prilikama svijet ih zacijelo odveć ne zanima. Drugim riječima, ni Jahvu, a niti proroke izravno ne zabrinjava spomenuto prošireno klanjanje neljudskim simbolima plodnosti i obilja u bliskoistočnim poganskim kultovima dok se to obavlja daleko izvan Izraela. Ali čim te zablude počinju usvajati pripadnici izabranoga naroda – izlijevši primjerice za vrijeme Mojsijeva odsustva Zlatno tele – tek onda se na njih upozorava i postaju krajnje opasnim i zabranjenim obrednim radnjama. Problem nije toliko u nevjernicima koliko u vjernicima koji se pretvaraju u Jahvine nevjernike. Nije, dakle, nikada u prvom planu zao svijet – kao u dualizmu – nego su to nevjerni vjernici koji su za Stari zavjet taj zao svijet.

U Novom zavjetu to nedualistično shvaćanje svijeta Isus Krist još snažnije produbljuje i zaoštava jer se ne zaustavlja na Izraelu, nego širi obzorje do univerzalnosti. Domovina mu je sada cijeli svijet, a ne samo jedan narod. Unatoč tome što je Poncije Pilat bio istodobno stvarnim neprijateljem, istinskim moćnikom i jedinim porobljivačem židovskog puka, Isus se prema njemu odnosio gotovo prijateljski. Zato u evandeoskim izvješćima ne nalazimo na otvorene iskaze oporbe prema Rimljanima. Isusa žaloste samo njegovi sunarodnjaci i učenici: prvi, zbog tvrdoće srca i farizejskog licemjerja, drugi, zbog straha i bijega pred opasnostima. Uvijek je, dakle, u pitanju malovjernost svojih, a ne zao svijet drugih, čime Isus Krist na najodlučniji način otklanja svaki dualizam i političko tumačenje vjere.

To nije, dakako, sve što valja reći u svezi s Novim zavjetom. U njemu Isus, doduše, u više navrata upozorava svoje učenike da ne podlegnu duhu ovoga svijeta, ali nigdje ne zapovijeda da budu protiv njega, što je sigurno razlika. Stoga i može u poznatoj prisposobi o puštanju zajedničkog rasta pšenice i kukolja jasno staviti do znanja da se ne kani upuštati u prijevremene bojovne pothvate istrebljenja neprijatelja po uzoru na integriste i fundamentaliste. Štoviše, na optužbe upućene mu u dramatičnom tijeku suđenja, Isus će nedvosmisleno izjaviti o nekoj svojoj »vojski« koju bi mogao dobiti iz nadvijeta, da njegovo Kraljevstvo nije od ovoga svijeta. Uvijek u kršćanstvu postoji napast da kršćani napadnu svijet na posve isti način kako on napada njih – ne mogavši čekati da kukolj raste uz pšenicu – pa da se time nehotice izjednače s njim. Ako pak postoji neka razlika u usporedbi sa svijetom, ona bi trebala stajati u većoj dobroti od njega, a ne tek u manjoj nestrpljivosti da drugoga vidimo pobijeđena. Samim napadom na zlo ne raste nikada dobro.

Iz svega proizlazi da je Isus Krist dobri Spasitelj svijeta, a ne njegov zli Upropastitelj. On je, uostalom, više došao da na Krizu iskupi grijehe ljudi nego da ih kažnjava. Utjelovljenje se zbililo na dobrobit čovjeka, a ne na njegovu propast. Zato je Isus Krist nositelj Radosne vijesti, dok su dualisti ljuti ideolozi tužne slutnje o zlu, beznađu, porazu, mraku i svršetku svijeta. No bez obzira što se grijeh od početka uvukao u ljudski rod, Bog je ovaj svijet

toliko ljubio da je poslao svojega jedinorođenog Sina da ga okrutnom smrću otkupi. Tko ne voli ovaj svijet – kao dualisti i političari – ne može to nikad ponoviti. I kod sv. Pavla nije različito. Njega mnogo više zaokupljaju prilike u prvoj Crkvi – zato piše poslanice vjernicima i izgladuje nesporazume – nego progoni i mučeništva koji se spremaju i nadolaze. Drama se vjernosti i ovdje zbiva u samoj Crkvi, a nikad izvan nje, prouzročena od političkih neprijatelja.

Na žalost, kroz crkvenu se povijest sve to obrnulo i izvrnulo. Zlo se naime premjestilo izvan kršćana i smjestilo daleko, kod onih drugih koji zapravo i ne mogu biti nevjerni, jer nikad nisu ni bili vjerni.

Uspostavio se tako neki dobro prikriveni i nesvjesni dualizam u kojem je politički protivnik postao isključivi nositelj zla. Što smo bili dosljedniji i uporniji u pobijanju zla koje je dolazilo izvana, to smo u isti mah trebali biti boljim kršćanima u sebi. Ta se naopaka uzročnost gotovo pretpostavljala, iako se nije mogla opravdati Evandeljem. Na sreću bilo je u Crkvi uvijek mnoštvo vidovitih ljudi i vjernih nositelja istinske baštine što se nisu dali prevariti bukom i svjetovnom moći povijesnog kršćanstva. U tom smislu Toma Akvinski podsjeća da nije potrebno poniziti stvorenje da bi se slavio Stvoritelj, dok Franjo Asiški u najtežim vojnim sukobima odlazi neprijatelju na razgovor i pomirenje, ne pitajući za zaraćene strane. Ako ga i ima, dualizam se, čini se, nalazi prije u ljudskom srcu negoli u ljudskom svijetu.

Taj povijesni put skretanja u dualizam – koji nije bio prihvaćen u herezama, ali je zato opetovano primjenjivan na političkim protivnicima – bit će prekinut Drugim vatikanskim koncilom i njegovim učenjem. No teško bi on uspio da nije imao čvrsto uporište upravo u izvornom kršćanstvu koje je – kako smo pokazali – bilo u najvećoj mjeri nedualističko i nepolitično. Zbog toga Isus Krist nije pobijedio Rimljane i postao židovskim kraljem, nego je ostao siromašnim Prognanikom i razapetim Pravednikom. Otud ni kasnije Uskrsnuće nije označilo političku pobjedu nad svijetom koliko mogućnost duhovne pobjede nad zlom u grešnom čovjeku.

U skladu s time Drugi vatikanski koncil i ne poduzima drugo doli što dosljedno primjenjuje spomenuta starozavjetna i novozavjetna učenja na odnose današnjih vjernika prema modernom svijetu. U tom sklopu najznačajnijim tekstom ostaje svakako pastoralna konstitucija *Gaudium et spes*, jer se baš u njoj obnavlja izgubljeno povjerenje između Crkve i svijeta, koje je bilo prekinuto – barem u nekoj mjeri – poslije razdoblja prvog kršćanstva. Razumljivo je da ovdje nećemo biti u mogućnosti niti približno prikazati tu prevažnu koncilsku konstituciju, iako neke temeljne iskaze u njoj valja barem spomenuti. U prvom redu mislimo na promijenjene odnose prema svijetu, koji više nije predočen kao zla opasnost i neprestana prijetnja, nego radije kao iznimna prilika za istinsko vjerničko svjedočenje i nasljeđivanje kristovskog trpljenja za druge i drukčije od nas.

Konstitucija *Gaudium et spes* je inače najduži tekst Koncila, ali istodobno najvažniji za našu temu, jer izravno zahvaća odnose između Crkve i modernog svijeta. Zato se i obraća svim ljudima, a ne samo katolicima, očitujući prema svima jednako poštovanje i ljubav. Pritom je riječ o krizi rasta, koja donosi ne male poteškoće i zablude i čijem je opisu u konstituciji posvećen velik prostor. No unatoč tim bjelodanim stranputicama, izlazi se nalazi u pažljivu čitanju znakova vremena – a to je novi koncilski pojam – što onda dodatno obvezuje kršćane na pojačani napor u istraživanju stanja u

svijetu i razrješenju njegovih bolnih protuslovlja.<sup>17</sup> Bez poznavanja toga stanja nema, naime, ni pastoralnih pothvata. Da bi se pomoglo ljudima u nevolji – skromnošću i hrabrošću – valja predložiti najuvjerljiviji odabir, koji će biti bolji od svih ostalih. U protivnom ga očekuje odbijanje. No s druge strane, Crkva pažljivo osluškuje suvremeni svijet i uči od njega, ne predlaže mu samo da bude bolji i pravedniji. To se povjerenje u svijet nalazi skriveno u drugom ključnom pojmu koncilskog učenja konstitucije *Gaudium et spes*: autonomiji vremenitih stvari, jer one imaju svoje vlastite zakone i vrijednosti. O nekom dualizmu po kojem bi sve zlo bilo u svijetu, a sve dobro u kršćanima nema dakle uopće govora u koncilskom tekstu. To dopušta zaključak kako se sada Crkva s naklonošću okreće modernitetu. Ne prihvaća, naravno, uvijek sve u njemu, ali radije podržava dobre težnje nego što osuđuje zle pokušaje, pokazujući veliko razumijevanje i dotad neuobičajenu otvorenost. To ne znači, primjerice, da podržava tržišnu ekonomiju bez solidarnosti, ali u isti mah ne odbacuje zbilju pluralizma, laičnosti, sekularizacije i podjelu ljudskih djelatnosti. Ako Crkva služi svijetu, ne može se drukčije ni ponašati.

No, osim u konstituciji *Gaudium et spes* mnogo dragocjenih pojašnjenja o ulozi Crkve u suvremenom svijetu nalazimo razasuto i u drugim brojnim tekstovima Drugoga vatikanskog koncila. U tom bi smislu bilo jamačno korisno osvrnuti se na dogmatsku konstituciju *Dei Verbum* u kojoj je zabilježeno da se Bog utjelovljuje u povijesnom vremenu. To znači da je Objava neka vrsta Božjeg neprekinutog razgovora s čovjekom. U drugoj je pak dogmatskoj konstituciji *Lumen gentium* putovanje Crkve kroz svijet predočeno kao hodočašće, a ne zatvaranje u vlastitu dovoljnost. Ona sama naime boravi među stvorovima koji uzdišu i trpe umjesto da ih prepusti Zlu, kako to olako priželjkuju integristički i fundamentalistički dualisti. U povezanosti s tim postaje sve prikladnije govoriti o Božjem narodu. U svojem najvećem dijelu on se ipak sastoji od laika, koji više nisu bojovnici željni pobjede nad »zlim« svijetom nego dijaloški zauzeti i strpljivi pojedinci i zajednice, uvijek spremni pomoći bližnjemu u nevolji. Zar, uostalom, u misijskom dekretu *Ad gentes* ne stoji da Bog želi cijeli ljudski rod učiniti jednim narodom, jer univerzalizam zacijelo stalno nadilazi pojedine narode. U konstituciji o liturgiji *Sacrosanctum Concilium* ta se misao još više proširuje tvrdnjom da Crkva moli za svijet. Na taj se način Božji narod izdiže iznad svih etničkih, nacionalnih i rasnih razlika i nudi nadu za svakoga tko je traži. Susret dviju hodočasničkih skupina – kršćana i onih drugih i drukčijih – to najbolje pokazuje.

Ulazeći u prijateljski odnos s modernim svijetom, Crkva očito ne namjerava otpočeti s njegovim osudama nego radije zapodijeva otvoreni dijalog, što je ujedno novi i daljnji ključni pojam Drugoga vatikanskog koncila. Dijalog već sâm, po svojem unutrašnjem određenju, otkriva da se ne radi toliko o ideološkim sučeljavanjima, koliko o strpljivim upoznavanjima. A Katolička crkva srdačno počinje razgovarati upravo s onima koje je prije toga izbjegavala: pravoslavicima i protestantima, a onda poganima, hinduistima, budistima, židovima i muslimanima. Zato – kako kaže koncilaska deklaracija *Nostra aetate* – ne odbacuje ništa što u tim religijama ima istinita i sveta. No Crkva svoj pogled uzdiže iznad podijeljenih kršćana i nekršćanskih religija,

---

<sup>17</sup> Geneviève COMEAU, *Catholicisme et judaïsme dans la modernité*, Paris, 1998, 145–147.

zahaćajući svjetovno društvo i modernitet, nudeći im obostrani otvoreni i iskreni razgovor o svim gorućim prijeporima današnjice. Taj se dijalog vodi s kulturom, znanošću i filozofijom, kao i s onima koji drukčije misle o političkim, društvenim i gospodarskim pitanjima. Iz takva razgovora nitko nije isključen, a svatko je dobrodošao. Dapače, poveden je i dijalog s onima koji nisu vjernici, jer i oni mogu pridonijeti očovječenju i obnovi svijeta. Uostalom, Koncil ističe da ne malu ulogu za postanak ateizma mogu imati i vjernici – izričaj koji u zadnjih deset godina nismo uspijevali pročitati u hrvatskim katoličkim novinama – ako oni pravo lice Boga prije zakrivaju nego otkrivaju. Time je, dakako, dualizam bio prvi otklonjen i odbačen. Za dokaz koncilskoj novosti i promjeni bit će posve dostatno podsjetiti kako su baš današnji sugovornici u dijalogu – protestanti, pravoslavci, hinduisti, budisti, židovi, muslimani i nevjernici – nekad u dualističkom obrascu tvorili najodličniji dio zlog i nepopravljivog svijeta. Zato ima pravo katolički mirotvorac A. Riccardi kad piše da se Crkva ne odriče evangelizacije, ali želi djelovati u modernitetu, jer za nju drugog svijeta nema.<sup>18</sup> Sve ono dobro i korisno što se u njemu nalazi – a toga zacijelo ima mnogo – mora biti uporabljeno na čovjekovu dobrobit. A to Koncil jedino želi i traži.

Sve što smo dosad nabrojili nije dovoljno da se do kraja shvati novost Koncila u pogledu odnosa sa suvremenim svijetom. Tek kad se tome doda pouka deklaracije o vjerskoj slobodi *Dignitatis humanae* postaje razvidan i temelj opravdanja cijelog koncilskog pothvata. Osjetio je to dobro stari biskup M. Lefebvre – glasajući protiv nje – ali i mnogi drugi teolozi i poznavatelji crkvene povijesti.<sup>19</sup> Ta deklaracija naime prepostavlja da vjera kao odgovorna i strogo osobna odluka pojedinca – koja se tiče prije svega savjesti – ne može nikad biti predmetom vanjskih prisila, bilo društvenih, političkih ili religijskih ustanova. Stoga i problem religiozne istine ne prethodi slobodi odlučivanja o toj istini nego dolazi kasnije. Prije je, dakle, sloboda, pa onda istina u slobodi, barem na antropološkoj razini. Ontologija je drugo. To je u svakom slučaju napuštanje tradicionalnog stajališta, koje je išlo obratnim putem. U tom su smislu prvi kršćanski mučenici, koji su odbijali prinostiti poganske žrtve imperatorskim kultovima i ostajali vjerni svojem kršćanstvu, bili zapravo djelatni prethodnici duha koncilске deklaracije *Dignitatis humanae*. To, razumljivo, nije napuštanje istine i priklanjanje vjerskoj ravnodušnosti, nego baš obratno: njezino najveće poštivanje, jer bez povezanosti sa slobodom istine zapravo i nema. Crkva može poticati, predlagati, upućivati, usmjeravati, predvoditi, svjedočiti i svraćati pozornost, ali prisiljava ljude na poslušnost. Jer sloboda je istodobno i granica njezine slobode. Time je nostalgija za povratkom i obnovom kršćanske države i kršćanskog društva na poslijetku arhivirana.

S pravom se onda može ustvrditi da je duh Drugog vatikanskog koncila najmanje dualističan, gnostičan, manihejski, integristički i fundamentalistički no što ga je uopće povijesno kršćanstvo ikada uspjelo iznjediti, polazeći od svojih evanđeoskih i izvornih nadahnuća. Dualizam, naime, osuđuje, dijeli, odbacuje i prijeti. Pesimističan je, pa više vjeruje u zlo nego u dobro. Koncil čini suprotno: povezuje, poziva, potiče i podržava. Optimističan

---

<sup>18</sup> Andrea RICCARDI, *Intransigenza et modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Roma, 1996, 51-58.

<sup>19</sup> Thomas F. O'DEA, *The Catholic Crisis*, Boston, 1968, 38-44.



je, pa više vjeruje u dobro nego u zlo. Između Koncila i dualizma sve je, dakle, krajnje različito i potpuno oprečno.

Kad se zna koliko je Drugi vatikanski koncil bio usmjeren protiv svih prošlih političkih dualizama – heretičkih, integrističkih i svjetovnih – ne iznenađuje što se poslije njegova završetka počeo stvarati i granati već prije spomenuti i opisani katolički fundamentalizam kao odrješit odgovor politički nezadovoljnih vjernika s dijaloškim iskoracima na tom istom Koncilu.

### *Politički dualizam i koncilski obnova u Hrvatskoj*

Sada se opet moramo vratiti na stanje u hrvatskom društvu iz prvog poglavlja, gdje smo pokušali upozoriti na nekoliko njegovih današnjih nepovoljnih obilježja: neizlječive posljedice rata i povratak zlih sjećanja iz prošlosti, teškoće tranzicije i odgađanje moderniteta, izljevne političke mržnje i sukobe ideoloških dualizama, nezaposlenost i širenje beznađa, oznake ksenofobije i prihvaćanje teorija urote, izvanjsko nerazumijevanje i požurivanje svijeta bez dostatnog vođenja računa o zakonima organskog rasta društvenih ustanova i ljudskih mentaliteta. Sigurno da te i druge brojne društvene nepogode nisu mogle poštediti niti naš katolicizam u njegovoj nakani da koncilski pročita znakove vremena u kojem se povijesno zatekao.

Ipak, prije toga valja oprezno postaviti pitanje o stvarnim dometima koncilski obnove u nas u razdoblju prije pada Berlinskoga zida, jer je upravo o uspjehu u tome ovisila sposobnost Crkve da primjereno odgovori na teške izazove koji će kasnije u dramatičnom ubrzanju uslijediti, trajajući sve do naših dana. A tu se stvari počinju zataškavati i namjerno zaboravljati, jer se čini da malo kome nekadašnja istina može danas još koristiti. Dosad se, naime, općenito držalo da je Drugi vatikanski koncil pustio duboko korijenje među vjernicima u hrvatskom društvu. Bili smo isticani kao primjer i uzimani kao uzor. Pružala nam se mogućnost da izbliza pratimo evropska teološka postignuća i čak strpljivo dijalogiziramo s ideološkim protivnicima. Obratno, dakle, nego danas. Svi smo preko noći postali teolozi i koncilski oduševljenici. Dapače, laici su počeli govoriti s oltara i pokretati crkvene časopise. Malo je tko izbjegao ushitima i golemim iščekivanjima. Možda nas je to sve pomalo zanjelo i zavaralo, posebice zato što smo bili odveć izravno uključeni u burna događanja upoznavanja i primjene Drugoga vatikanskog koncila, zaboravljajući usput da vanjski uspjeh može veoma zavarati. Poslije svega danas postaje očitim kako je mnogo toga bilo tada uspješno učinjeno, ali nikako onoliko koliko se u crkvenoj javnosti preuzetno držalo.<sup>20</sup> Samo je vrlo uski sloj i izabrani krug teologa i laika s gorljivim uvjerenjem to prihvaćao, dok je većina nesvjesno hinila svoja istinska opredjeljenja, uostalom kao uvijek i svugdje u povijesti kršćanstva. Jer mnogi su – bez zlih namjera – zbog iznimnog ugleda i moći Crkve, ali u prvom redu i zbog njezine izričite oporbe komunizmu, smatrali uputnim priključiti se. Bila je to neka vrst političke stranke u progonstvu kojoj se moglo pripadati bez većih

<sup>20</sup> Budući da sam osobno prošao cijeli put od tradicionalnog katolika preko samo političkog protivnika komunizma do obraćenika na koncilsko kršćanstvo, usudujem se o tom iskustvu ovdje svjedočiti, pa i pod cijenu da kažem ponešto neugodno i neobičajeno za naša uhodana i ustaljena shvaćanja o nedavnom položaju vjernika u društvu. Postoji opasnost da zbog neprijateljstva prema komunizmu zatvorimo razgovor o katolicizmu.

posljedica. Kad je pak Crkva zatražila dijalog s tim istim komunistima, našli su se politički katolici u velikim neprilikama, pa je najlakši izlaz bio u prividnom pristanku, ali stvarnom odbijanju toga poziva. Sada to jednostavno izlazi na vidjelo pošto je bilo dugo prešućivano. Sloboda je učinila svoje i ništa više: pokazalo se u završnom zbrajanju učinaka da smo bili mnogo uspješniji protivnici komunista negoli bolji kršćani.

Neka pak najnovija i neočekivana svjedočanstva o tim burnim koncilskim previranjima i u ono doba gotovo nepoznatim suprotstavljanjima u našem katolicizmu,<sup>21</sup> potiču zaista slutnje da je stanje bilo na žalost još nepovoljnije nego što smo to u našim naivnostima i zauzetostima zamišljali. Politički je protukomunizam – shvaćen i nacionalno – naime našao u zatajenoj pretkoncilskoj teologiji upravo idealnog saveznika, pa je sva novost Drugoga vatikanskog koncila često bila samo lukavo pronađeni zaklon da se pokriju njihova zajednička svjetovna priželjkivanja. Pad Berlinskoga zida im je, doduše, dao posve za pravo, ali ne nikako i zbivanja koja su nakon toga uslijedila i traju neprekinuto sve do danas.

Zbroje li se s jedne strane spomenute političke, društvene i gospodarske nepogodnosti našeg tranzicijskog poretka u ovom času, a koncilске nedovršenosti u katolika – ne uvijek njihovom krivnjom – s druge strane, dobivaju se upravo iznimni duhovni uvjeti za pojavu svih vrsta radikalizama i isključivosti, gdje je zlo samo u političkom protivniku, a dobro samo u pristalicama. I taj se dualistički rascjep zaista u velikoj mjeri dogodio. Stoga je i politički katolicizam nadvladao i nadjačao koncilsko kršćanstvo u mnogim njegovim očitovanjima. Bili bismo, dakako, nepravedni kad bismo to proširili na cijelu Crkvu. Većina je u njoj ipak koncilski raspoložena, posebice upućeni teolozi i dobri ljudi, a ti potonji su na sreću uvijek većina. No oni koji, suprotno tome, zastupaju politički katolički dualizam zapravo najviše galame, prijete, viču, pišu na niz mjesta, stalno nastupaju, javljaju se svuda, pa se može katkad učiniti da tako misli baš cijela Crkva, što je, jamačno, brzoplet i pogrešan zaključak. Svejedno, ne treba nikad podcijeniti iskušenja dualizma u Crkvi koja dolaze prije svega iz društva i njegovih ideoloških obračuna, ali ih jednako potiču i pretkoncilska integristička teologija i poslijekoncilski fundamentalizam. Između predmoderniteta i pretkoncila – barem za sociologa – postoji stanovita uzročnost, koju ne treba zanemariti.

Zbog svega toga u hrvatskom se društvu u posljednjih desetak godina uspostavilo nekoliko dualizama u koje su bili upleteni – više ili manje – također i politički katolici, pa se često dobivao dojam da su upravo oni najzagriženiji predvodnici, što sigurno slabi i sramoti koncilsku Crkvu. Prvi je dualizam nastao u tijeku rata i neposredno poslije njega, a tiče se Srba i Muslimana, koji su bili nositelji zla. Ta je pojava inače poznata u svim vojnim sukobima i predmet je znanstvenog istraživanja sociologije religije i povijesti. Drugi se dualizam javio uspostavom političkih stranaka i on se, zahvaljujući ideološkom naslijeđu iz predmoderniteta, predočivao kao utjelovljenje dviju posve oprečnih i neprijateljskih skupina. Bio je to nastavak političkog rata poslije završetka vojnog sukoba. Poticala ga je više međusobna stranačka mržnja nego suradnja na općem dobru naroda. Treći je dualizam nastao kao odgovor na nedosljedno držanje zapadnih država u

---

<sup>21</sup> Smiljana RENDIĆ, *Mon Église...*, u: *Marulić*, 2002, 4, 764–781.

ratu, a osobito poslije njega, kad su se Sjedinjene Američke Države počele u nas doživljavati kao najveće moguće zlo, nepravda i silništvo. Svi su ti dualizmi – koji su premrežili naš uznemireni svijet – probudili, u našim danima, iz dalekog povijesnog sna zlo sjećanje na krvave sukobe iz Drugoga svjetskog rata, pa se hrvatski narod opet podijelio na dva nepomirljiva tabora, otkrivajući tako svoj najteži, četvrti dualizam, koji su možda i bez svijesti o posljedicama pokrenuli političari, a sada ga, poslije međusobna koristoljubivog dogovora, neodgovorno prepuštaju izvansaborskoj oporbi i njezinim možebitnim nerazboritostima.

U ovisnosti o koncilskim nadahnućima kršćani su uzvraćali na te političke dualizme, naime, u naše doba dualizmi mogu biti samo svjetovni. Možda je najdosljednija bila Hrvatska biskupska konferencija svojim pismom u povodu pedesete obljetnice završetka Drugoga svjetskog rata u kojem je uspjela postići ravnotežu u odnosu na dva velika zla iz nedavne hrvatske prošlosti, izbjegavajući dualizam i političko svrstavanje. Čudno je da vjernici u mnogim slučajevima podjednako ne odbacuju ratne grozote i zablude bez obzira tko ih je počinio, nego nalaze neke zakučaste isprike i ideološke razloge. Još je manje razumljivo zašto im više smeta tuđi nego vlastiti zločin i grijeh kad je upravo on Bogu teži i narodu sramotniji. Neka svjedočanstva, koja su mogla oslobađajući uzbuditi našu javnost zbog jezivih iskustava u jednom i drugom dualističkom zlu, prošla su gotovo nezapaženo i bez dolične prosudbe,<sup>22</sup> dok je katoličko znanstveno mnijenje u svijetu već reklo što o tome drži, iako ne uvijek posve točno i vjerodostojno.<sup>23</sup>

Naravno da je ispravan i hrabri koncilski odgovor na te dualizme bio u mnogome oslabljen baš od strane političkih katolika koji su se razmahali i počeli ulaziti u naše crkve, dvorane, časopise, novine i izdavačke kuće, nudeći svoj nekonzilski zamišljaj vjere po dualističnom obrascu da je zapravo samo politički protivnik istinsko i najopasnije zlo. Koje su inače glavne oznake tog političkog katolicizma u nas? U prvom redu ravnodušnost, beznađe, fascinacija zlom, netrpeljivost, političko shvaćanje crkvenosti, strah od svijeta, sumnja u demokraciju, demonizacija moderniteta i sekularizacije, opsjednutost prošlošću i napokon – recimo to bez uvijanja – mržnjom na sve ono što nije katoličko i naše. Najzanimljivija je u njih ta mješavina istodobne zlosutnosti i uvjerenja u pobjedu. Dok su nekad u prošlosti politički vođe govorili narodu da mu je bolje nego što jest, htijući u njemu probuditi nadu i ojačati izdržljivost, danas u nas bojovni dualisti svih boja žele stanje prikazati gorim od stvarnosti ne bi li jadni puk što više obeshrabrili i učinili pogodnim za nezadovoljstvo i politički obrat. To je gledište, međutim, potpuno nekršćansko. Zato se može dogoditi da politički katolici više vjeruju da im svjetovni neprijatelj kroji sudbinu nego da ih Bog vodi kroz povijest. Otud onda ona zabrinjavajuća bezvoljnost, utučenost, nepovjerenje u život, beznađe, osjećaj poraza prije bitke i bacanje koplja u trnje, što nije samo u suprotnosti s vjerom nego s osnovnim biološkim nagonom za opstankom u čovjeka. Za njih izgleda da pomoć dolazi od biblijskog potopa i apokaliptičke vatre, a ne od evanđeoske dobrote prema bližnjima i koncilskog poziva na dijalog s modernim svijetom,

<sup>22</sup> Ilija JAKOVLJEVIĆ, *Konclozor na Savi*, Zagreb, 1999, 344.

<sup>23</sup> Andrea RICCARDI, *Il secolo del martirio. I cristiani nel novecento*, Milano, 2000, 137–145.

Poslije odgovora o sadržaju učenja tog političkog katolicizma u nas dolazi na red novo pitanje: odakle dolaze njegovi pristalice i pobornici? Ponajprije iz redova bivših komunista koji su doživjeli više političku promjenu nego vjersko obraćenje. Jer malo je u njih pavlovske iskrenosti i malenosti. Zaratili bi se sa svakim, a pomirili ni sa kime. Što je više neprijatelja, njima je bolje. Na taj su posao naime navikli, dapače, osrećilo se da su im čak i protivnici ostali posve isti: nemilosrdni kapitalisti, pokvareni hedonisti, oholi zapadnjaci, nejakim demokrati i mrski kolonizatori. Stoga nemaju ni dana prekida u svojem ideološkom radu, osim što im je sada znakom postao križ. Dakako, njihovo je neotuđivo pravo da se u slobodnoj državi slobodno opredjeljuju za politiku koju hoće. To im i Ustav jamči. Imaju, uostalom, stranaka koliko im duša želi, pa im izbor nije težak. Ono što, ipak, u svemu tome nije pošteno jest njihov pokušaj da zlorabe kršćanstvo u nekršćanske svrhe. A mržnja prema političkom protivniku sigurno nije bila niti može ikada postati svrhom kršćanstva. Mnogi vjernici to podnose jer misle da je svaki saveznik dobrodošao ako pomaže istoj stvari. To doduše može vrijediti u politici, ali baš nikada u kršćanstvu. Ono se upravo čistoćom sredstava odlikuje i razlikuje od politike. Tako bi barem trebalo biti. U protivnom se zlim putovima ne može nikad stići do dobrih ostvarenja.

Unatoč izvanjskom svrstavanju, te političke katolike izdaje potpuna odsutnost duha Drugoga vatikanskog koncila. Uzalud je zato u njihovim tekstovima i govorima tražiti bilo kakvo spominjanje koncilskih pojmova. To je razlogom da im samo pretkoncilski teologija može pružiti opravdanje za njihove političke isključivosti. Naravno, nema u tome baš ništa novoga. U povijesti kršćanstva takvih je zastranjenja i iskrivljenja bilo u izobilju i ona vjerojatno nikad neće posve iščeznuti. Još manje ćemo nove obraćenike odbaciti, nego im jedino valja otvoreno reći – a to na žalost nije napravljeno – da ono što rade nije kršćanstvo, nego politika bez kršćanstva. O Koncilu, dakako, i da ne govorimo.

Predstavnici političkog katolicizma se novače i iz drugih društvenih slojeva. Tu mislimo na brojne razočarane i neuspjele političare, gospodarstvenike i znanstvenike koji su bili na vlasti, ali se u njoj nisu zadržali. Pomela ih je nepodobnost. Sada sve čine da se u politiku vrate, jer su osjetili njezinu zavodljivost i korist. Inače je naše društvo prepuno takvih gubitnika koji često doživljavaju promjenu vlasti kao propast svijeta, iako je samo riječ o tome da je neka druga stranka pobijedila na izborima. Onda su tu, također, i vjernici koji nikada nisu do kraja prihvatili Drugi vatikanski koncil, pa u političkom katolicizmu vide povratak crkvenosti iz svoje mladosti kad je oština sukoba bila mjera pravovjerja. Ne treba konačno zaboraviti i na one koncilski katolike koji, izazvani političkim mržnjama i ideološkim obračunima, nisu uspjeli uvijek odoljeti iskušenjima, pa su postali nerijetko tvrdim i zadržijim protukomunistima od samih komunista. Tu pokušaji otrežnjenja malo pomažu, jer nitko izvana ne može vidjeti sebe kako je zapravo dobio lik svojeg neprijatelja. Baveći se samo protivnicima, nismo opazili da se u njih pretvaramo. Najčudniji je ipak slučaj onih vjernika koji, kada govore o političkim temama, onda uzrujano misle dualistički, a kada propovijedaju kršćanstvo, onda se mirno izražavaju u koncilskom duhu. Makar taj rascjep nismo u stanju objasniti, činjenice nas nukaju na istraživanje društvenih uvjeta u kojima slične »mješavine« ponašanja uopće mogu postojati.

Taj naš politički katolicizam – ovdje tipologiziran po društvenom podrijetlu – nema svoju razradenu teologiju. Stoga se ponaša mimikrijski u Crkvi. Hvali je, ulaguje joj se, dodvorava, podilazi, veliča, uzvisuje i priznaje joj zasluge, ali čini dalje svoje ne obazirući se na njezino učenje. Izaći otvoreno protiv Koncila u jednoj krajevnoj Crkvi, čija je vjernost Rimu stoljećima neupitna, nije zacijelo probitačno. Kako su joj nositelji većinom samo politički obrazovani pojedinci, nisu ni svjesni koliko se njihov dualizam poklapa s pojedinim strujanjima suvremenog protestantskog fundamentalizma<sup>24</sup> protiv kojeg inače – iz teološkog neznanja – ustaju, premda su po fanatizmu i odnosu prema modernom svijetu zapravo posve istovjetni<sup>25</sup> – neprijatelji, dakle, koji ne znaju da su doktrinarna braća blizanci.

Treba još nešto dodati. Ako bi se povijesnim usporedbama željeli pronaći primjeri iz nedavne prošlosti kršćanstva, koji su po obilježjima najviše nalik na naš politički katolicizam – kao izrazito zakašnjela pojava – onda bi to mogli vjerojatno biti međuratni pretkoncilski pokret *Action française* i stanovite skupine španjolskih radikalnih katolika u doba vladavine Francisca Franca. U prvom slučaju, stjecanjem povijesnih okolnosti, francuski su katolici, počevši od afere Dreyfus, bili stalno izloženi – kao vatikanski univerzalisti – sumnjama za nedovoljnu vjernost i ljubav prema domovini. Jamačno je to potaklo Charlesa Maurrasa da pokrene *Action française*. Taj je pokret privukao golem broj katoličkih intelektualaca i istaknutih teologa, a zabilježena su uza nj i brojna obraćenja i povoljniji pomaci u francuskom katolicizmu. Svejedno, Pio XI. je bio neumoljiv i 1926. godine je svečano osudio *Action française*. Pritom se Maurrasu zamjerila obrana »integralnog nacionalizma«,<sup>26</sup> dok mu nije zaboravljeno ni to da je opetovano isticao načelo »najprije politika«, pa onda sve drugo. Zanimljivo je da se danas taj pokret obilježava kao tipičan primjer »katolicizma bez kršćanstva«.<sup>27</sup>

U Španjolskoj je stanje bilo ponešto drukčije. Autoritarna vlast Francisca Franca željela se oslanjati na vojsku i Crkvu, što joj je djelomice uspjele postići. Politički katolici su mu, naime, to u velikoj mjeri omogućili. No stvar se ubrzo okrenula, pa je obožavanje prešlo na samu osobu Franca, koji dobiva oznake božanstva, nepogrešivosti i postaje predmetom klanjanja u svečanim svjetovnim obredima. Ipak, kršćanstvo i politika se nisu ni za trenutak prestali prožimati i podržavati, to prije što sâm Franco nije stvorio ili posudio neku posve određenu ideologiju, nego je samo točno znao što sigurno neće: a to je moderni svijet sa svim njegovim dobrim i lošim osobinama. Stoga se njegov sustav može označiti nekom vrstom protuideologije ili negativne ideologije.<sup>28</sup> Kroz tu će se, pak, pukotinu provući politički katolicizam, pokušavajući pronaći dodirne točke sa svjetovnom religijom veličanja Franca. Za potvrdu toga bit će dovoljno prelistati knjigu poznatog ideologa frankizma Carrera Blanca koji je šezdesetih godina prošloga stoljeća pisao o modernim babilonskim kulama koje kao da je stvorio Sotona. Pred tim demonskim neredom jedino je

<sup>24</sup> George M. MARSDEN, *Fundamentalism and American Culture*, New York, 1981, 307.

<sup>25</sup> Steve BRUCE, *A House Divided. Protestantism, Schism and Secularization*, New York, 1990, 155–177.

<sup>26</sup> Danièle HERVIEU-LÉGER, *Renouveaux religieux et nationalistes : la double dérégulation*, u zborniku: *Sociologie des nationalismes*, Paris, 1998, 177–178.

<sup>27</sup> David MARTIN, *A General Theory of Secularization*, London, 1979, 24.

<sup>28</sup> Javier TUSELL, *La dictadura de Franco*, Madrid, 1988, 197–199.

poredak Francisca Franca bio providencijalno pozvan obraniti vrijednosti tradicionalne španjolske monarhije u likovima katoličkih kraljeva Karla I. i Filipa II. To je razlogom da je Franco duboko prezirao suvremenost i sadašnjost. Smatrao je, naime, da njegov osobni autoritarizam, radikalni konzervativizam i militarizirani tradicionalizam bolje čuvaju poredak od opasnosti komunizma i liberalizma negoli demokracija i parlamentarizam. Bio je bolesno opsjednut masonerijom<sup>29</sup> u kojoj je vidio sažetak svega zla u jednom nepovratno manihejski podijeljenom i dualistički suprotstavljenom svijetu. Nema dvojbe da je upravo takav integristički poredak našao u političkim katolicima svoje poglavite podupiratelje.

Sve nas bolje poznavanje tih dvaju starijih ostvarenja političkog katolicizma i današnjeg velikog porasta fundamentalizma svih predznaka u svijetu – koji služe kao zastor i pokretač posve svjetovnih sukoba moći i utjecaja – zacijelo ovlašćuje postaviti pitanje o tome nije li možda sazrelo vrijeme da se otvoreno kaže kako je posrijedi prije neki ateizam, negoli vjera u dobroga Boga i zato i u dobrog čovjeka.

### Zaključak

Na kraju spomenimo kako danomice postaje razvidno da upravo od odnosa vjerniká prema svijetu – koji može biti dualistički, politički, integristički, fundamentalistički ili koncilski – ovisi u konačnici i odnos svijeta prema kršćanstvu. Nije, naime, svejedno kakvu ćemo sliku o sebi pokazati tražiteljima smisla i dobrote u modernitetu. Stoga se može, parafrazirajući evanđeoske prispodobe, odgovoriti dualistima: nije sol da jakošću ubije zemlju, nego da joj zapriječi bljutavost; nije kvasac da kruh splasne, nego da poraste; nije svjetlo na vrhu brda da zamrači svijet, nego da mu pokaže put. Drugim riječima, sudbina je svijeta u rukama vjernika, a ne njihovih protivnika.

Ovo je, naravno, tekst o idejama i misaonim kretanjima u svijetu i hrvatskom društvu, a ne o krivnjama i odgovornostima. Zato u njemu nismo spomenuli niti jedno ime, barem ne iz naših prostora. Ako ipak to trebamo učiniti, krivnju i odgovornost ćemo prije potražiti u koncilskim kršćanima, jer baš oni nisu dovoljno uvjerljivo svjedočili o novom licu Crkve. U protivnom bi bilo manje političkih katolika. Otud, napokon, potreba za novim duhovnim pregnućima i stvaralačkim razlučivanjem u vremenu koje dolazi.

---

<sup>29</sup> Ricardo de la CIERVA, *Historia del franquismo*, Barcelona, 1975, 102.

## Summary

### *Political dualism and the Council's Christianity*

The author attempts to present the contemporary state of the Church and Christianity in the Croatian society in the last ten years taking into consideration the consequences of the fall of communism and the difficulties of countries in transition. The Independence War in Croatia has gradually degraded the social situation, and old historical remembrances were reawakened thus making the political scene more turbulent. On the other hand, the impatient Western politicians have insisted too much on the modernisation of the Croatian society overlooking the fact that democracy cannot be introduced overnight, that its complex mechanisms and institutions cannot function successfully if built in a hurry. In such critical social circumstances, Christians found themselves in great temptations in terms of political antagonisms and the Council's appeasement efforts. Thus, in the Croatian society, two schools of thought and action have been formed: "political Catholics" and "the Council's Christians". The author examines the historical background of these two tendencies. Their origins are old: the first tendency is pervaded with all sorts of dualism and the second tendency is rooted in the early Christianity. Presented in this context are integrism and Catholic fundamentalism as two typical patterns of dualism. They are, of course, completely opposed to the spirit and letter of the Second Vatican Council. Still, the central question of today's Christianity in the world and in Croatia is its relationship to modernity, a dilemma which was resolved at the Second Vatican Council in a peaceful and dialogical way, in line with the Old and New Testament tradition.

*»Naši kršćanski suradnici... ne očekuju neki novi kršćanski svijet od nekog kršćanskog diktatora ili od neke političke većine kršćana koja bi nametala neku politiku, nazvanu kršćanskom, sredstvima... koja se ni u čemu ne razlikuju od uobičajenih političkih sredstava i gdje se, osobito, miješa najgora spletenost duhovnog s interesima koji su mu strani. Kakva god bila snaga koja obnaša političku vlast, mi shvaćamo moderno društvo kao pluralističko društvo, koje daje svakoj duhovnoj obitelji njezin vlastiti status na temelju pravne jednakosti.«*

*Emmanuel MOUNIER,*

*(Chrétien et incroyant, u: Œuvres, Paris, Editions du Seuil, 1961, sv. 1, str. 860)*