

Elementi kršćanske baštine u stvaranju ujedinjene Europe

Željko Tanjić

e-mail: zeljko.tanjić@zg.hinet.hr

UDK 940:261.6

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 15. veljače 2003.

Prihvaćeno: 25. veljače 2003.

U svjetlu najnovijih procesa europskih integracija autor promišlja o važnosti i mjestu kršćanske baštine u projektu stvaranja ujedinjene Europe. Polazeći od analize Deklaracije o budućnosti Europe, koja je usvojena u Laekenu, i razmatranja o tome što bi za budućnost Europe moglo značiti sazivanje Konvencije ukratko se predstavlja proces ujedinjenja Europe nakon II. svjetskoga rata polazeći od temeljnih motiva koji su vodili »oce Europe« kao što su Robert Schumann, Alcide de Gasperi i Konrad Adenauer. Konstatirajući kako se duhovna dimenzija proizašla iz kršćanske baštine izgubila

tijekom procesa ujedinjenja, a potaknut najnovijim raspravama u svezi sa spominjanjem Boga u nacrtu novoga Ustava, autor pokušava pokazati kakav je stav Ivana Pavla II, Svete Stolice i europskih biskupa spram položaja Crkve i drugih zajednica u procesu ujedinjenja Europe. Na kraju članka, pokazujući neke temeljne naznake pojma »kršćanstvo« kroz pojmove Boga, osobe i slobode, teološko-filozofski pokazuje i utemeljenje nezamjenjivog doprinosa kršćanske baštine procesu nastajanja i oblikovanja europskoga identiteta.

Ključne riječi: Europa, kršćanstvo, identitet, Konvencija, Bog, osoba, sloboda, Crkva.

Orisi plana stvaranja buduće Europske Unije: Deklaracija o budućnosti Europe i sazivanje Konvencije

U nizu promišljanja i rasprava koje se vode u zemljama članicama Europske Unije i u onima koje to žele postati više se nego ikada govori o mjestu i ulozi kršćanstva i različitih kršćanskih crkava u procesu oblikovanja budućnosti europskoga kontinenta i europskog društva.

Takva promišljanja nisu nikakva novost, ali ona su zadnjih godina posebice potaknuta postupnim stvaranjem temeljnih pravnih okvira za funkcioniranje buduće Europe, u procesu čiji je vrhunac dosegnut Deklaracijom o budućnosti Europe koja je izglasana prilikom zasjedanja Vijeća Europe u Laekenu, u Belgiji (14.–15. 12. 2001). U toj se Deklaraciji u prvom poglavlju jasno ističe kako se Europa u raznim područjima svoga života i organizacije nalazi na raskršću putova, dok se u drugome poglavlju govori o izazovima i reformama koje je potrebno učiniti u obnovljenoj Uniji. Kao konkretan rezultat ove kratke, ali sadržajne Deklaracije u trećem se poglavlju govori o sazivanju Konvencije o budućnosti Europe koja ima zadaću »ispitati temeljna pitanja koja donosi budući razvoj Europe i tražiti moguća različita rješenja« koja trebaju biti predložena do sljedeće konferencije vladâ zemalja Europske unije koja će se održati 2004, dakle u godini u kojoj će

Unija biti proširena za deset novih članica.¹ Pred Konvenciju je postavljeno mnoštvo problema, nedostataka i ciljeva koje valja proučiti, razraditi i pri tome dati odgovore na više od sedamdeset važnih pitanja o kojima se govori u tekstu Deklaracije.²

Uzimajući u obzir sadržaj Deklaracije, V. Giscard d'Estaing, bivši francuski predsjednik i novoizabrani predsjednik Konvencije, u svome je uvodnom govoru održanom prilikom početka rada Konvencije istaknuo kako će glavna briga toga tijela biti približavanje Europe građanima, i to promišljanjem o pojednostavljivanju i transparentnosti procesa odlučivanja, promišljanjem o što boljoj harmonizaciji između pripadnosti Europi i nacionalnoga identiteta, kao i o stvaranju suglasja oko pripreme puta za stvaranje Ustavne povelje.³ Unutar toga važno je, po njegovu mišljenju, imati pred očima Europu za 25 do 50 godina kao i činjenicu da u proces konzultacije posebice trebaju biti uključeni mladi te građani zemalja koje su kandidati za ulazak u Europsku uniju.

Ali što je Konvencija? Ponajprije ne treba je shvatiti kao međuvladinu konferenciju niti kao parlament. Giscard d'Estaing nudi svoje viđenje značenja Konvencije: »Konvencija je grupa sastavljena od muškaraca i žena ujedinjenih jedinim ciljem da izrade zajednički projekt«⁴. Ipak, pojam je to koji u sebi krije veliki izazov. Izazov stoga što su se u povijesti Konvencije, poput one u Francuskoj 1789. ili one u Philadelphiji (USA) 1787. dogodile u trenucima kada su dotadašnji oblici odlučivanja gubili svoju moć iznalaženja potrebnih rješenja za funkcioniranje društva.⁵ Trebalo je, dakle, naći nove putove efikasnog uređenja društva i države ili zajednice država. Spomenute su dvije Konvencije ostvarile cilj svoga sazivanja i djelovanja, ali mnoge i nisu. Izazov zato što nije jasno kakav će biti rezultat ove Konvencije, tako da stvaranje nove Europe predstavlja »izvanrednu intelektualnu avanturu«⁶. Ipak, glavni cilj Konvencije trebala bi biti izrada prijedloga buduće Ustavne povelje, što otvara pitanje »srži« ili »vrednota« na kojima bi jedan takav Ustav počivao kao i mnoga teoretska pitanja koja se općenito tiču državnog i ustavnog prava.⁷

No tu je važna još jedna činjenica, zapravo još jedno pitanje: kako se Europa uopće našla u jednoj takvoj situaciji koja je zahtijevala sazivanje Konvencije i kojim će smjerom krenuti u budućnosti?

¹ Tekst Deklaracije korišten je u talijanskom izvorniku. Usp. *Il Regno*, 2002, 47/9, 311-313.

² Usp. G. LEDER, Eine Verfassung für Europa?, *Stimmen der Zeit*, 2003, 128/1, 26.

³ Usp. V. GISCARD D'ESTAING, Un'Unione da sognare e riformare, *Il Regno*, 2002, 47/9, 309-310; 314-315.

⁴ Usp. *Isto*, 314.

⁵ Usp. T. PADOA - SCHIPPOA, Troppa Europa? Orizzonte e identità di un'idea, *Il Regno* 2002, 47/20, 704. O prvim rezultatima Konvencije i usporedbama s Konvencijom u Sjedinjenim Država usp. P. FERRARA, I nomi di Europa, *Il Regno* 2002, 47/20, 708-712.

⁶ Usp. T. PADOA - SCHIPPOA, op. cit., 705.

⁷ Usp. G. LEDER, Eine Verfassung für Europa?, *Stimmen der Zeit* 2003, 128/1, 31-33.

Stvaranje nove Europe nakon II. svjetskoga rata: temeljni motivi

Prije nego se pokuša dati odgovor na to pitanje može se reći da Deklaracija iz Laekena i sazivanje Konvencije predstavljaju početak jednog novoga i drugačijeg razdoblja procesa ujedinjenja Europe koja je izrasla iz ruševina II. svjetskoga rata i koja se pokušala izdići iz pepela predvođena idejom o ujedinjenju, koju su na poseban način njegovali njemački, francuski i talijanski demokršćani, praktični vjernici. Ne smatraju se bez razloga »ocima moderne Europe« između ostalih Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi, Jean Monnet, Robert Schumann.⁸ Čini se da se njihove ideje i razmatranja o budućnosti razrušene i rastrgane Europe mogu sažeto ogleđati u riječima jednoga drugog velikana poslijeratnoga razdoblja, prvoga talijanskog predsjednika Luigija Einaudija, koji je u svom govoru pred talijanskom Ustavotvornom skupštinom 29. srpnja 1947. godine jasno naglasio: »Uspjet ćemo se spasiti od trećega svjetskog rata samo ako se mi, za spas i ujedinjenje Europe, umjesto Sotonina mača dohvatimo mača Božjega; a to znači, umjesto ideje dominacije pomoću sile, vječne ideje dragovoljne suradnje za opće dobro«. U tim se riječima čita interpretacija prošlih nevolja pri pokušajima ujedinjenja pomoću sile, ali i važnost zajedničkog ujedinjenja na načelima suradnje i traženja općega dobra, što je isto tako pojam koji je mnogim liberalnim tradicijama ostao nepoznanica sve do danas, a koji je svoj procvat našao i ostvario u društvenom i socijalnom nauku Katoličke crkve.⁹

Razmišljajući o osnovnim motivima koji su »oce Europe« vodili u njihovim nastojanjima, kard. Ratzinger ih dijeli u dva jednako važna. Prvi motiv leži upravo u činjenici da je nakon pogubnoga rata koji je ostavio podijeljenu Europu postalo jasno kako je potrebno otkriti i ojačati zajedničko kulturno, moralno i religiozno europsko naslijeđe koje je trebalo prepoznati kao dio zajedničkog identiteta koji bi trebao omogućiti izgradnju bolje budućnosti. »Tražio se europski identitet, koji nije trebao rastočiti ili negirati nacionalne identitete, nego ih zapravo ujediniti na višoj razini jedinstva u jednoj zajednici naroda. Zajednička povijest trebala je biti valorizirana kao stvaralačka snaga mira.«¹⁰ U traženju toga identiteta, smatra Ratzinger, može se nazreti kako su pokretači te ideje smatrali kršćansko naslijeđe »jezgrom« povijesnoga europskoga identiteta i to ne u njegovim konfesionalnim okvirima, nego u onome što je zajedničko svim kršćanima. Svakako da te ideje nisu u suprotnosti s naslijeđem prosvjetiteljstva koje ističe temeljnu racionalnu dimenziju onoga što je dio kršćanskoga naslijeđa. Dakle, kršćansko i naslijeđe prosvjetiteljstva temelji su vrednota koje su oblikovale Europu i koje mogu biti osnova za novo promišljanje o ujedinjenju. O važnosti kršćanskoga elementa u stvaranju nove Europe razmišljao je i papa Pio XII. koji je pitomcima Collège d'Europe iz Brugesu 15. ožujka 1953, imajući na umu podijeljenost Europe i komunistički totalitarizam u jednom njezinom dijelu, naglasio: »Smatramo oportunistički ponoviti ono što smo naglasili u drugim prilikama, da onkraj ekonomskoga i političkoga cilja ujedinjena Europa treba smatrati svojim poslanjem

⁸ Usp. CH.-E. PALMER, *Der christliche Faktor in Europa*, *Stimmen der Zeit*, 2002, 127/12, 806.

⁹ Usp. T. PADOA – SCHIPPOA, op. cit., 705.

¹⁰ J. RATZINGER, *Un secondo illuminismo*, *Il Regno*, 2001, 46/19, 650.

potvrđivanje i obranu duhovnih vrijednosti koje su u drugim vremenima tvorile temelje i podršku njezinoj egzistenciji, koje je ona kao poziv trebala u prošlim vremenima prenijeti drugim dijelovima svijeta i drugim narodima, i koje ona danas treba iznova tražiti uz teški napor kako bi spasila samu sebe. Time smatramo autentičnu kršćansku vjeru stranicom civilizacije i kulture koja je njezina, ali i svih drugih.«¹¹

Toj motivaciji i dimenziji pridružuje se i druga, a to je ona koja je imala potrebu za promišljanjem o mjestu Europe u svijetu. Nakon rata, iz kojega je zapravo cijela Europa izašla kao gubitnik, konačno je nestala europska kolonijalna i gospodarska dominacija. Sjedinjene Američke Države postale su središte gospodarske moći, Japan se brzo oporavljao i pridružio Americi u ekonomskoj snazi, a i Sovjetski Savez je zajedno sa svojim satelitima stvarao veliko i novo »carstvo«. Pri tome je postalo jasno da pojedine nacionalne države u Europi nisu mogle ravnopravno odgovoriti izazovima novih podjela u svijetu. »Ujedinjenje njihovih interesa u jednu zajedničku europsku strukturu bijaše nužno ako je Europa htjela nastaviti imati važnost u svjetskoj politici. Nacionalni interesi morali su se ujediniti u zajedničkom europskom interesu. Pored traženja zajedničkoga identiteta izniklog iz povijesti i stvaranja mira, postavilo se pitanje samopotvrđivanja zajedničkih interesa, dakle, postajala je volja da se postane ekonomska sila, ono što predstavlja pretpostavku političke moći.«¹²

Ipak, proces ujedinjenja nije tekao tim zamišljenim putem i nošen tim dvjema osnovnim motivacijama. U godinama koje su slijedile rađanju ovih ideja i koje su te ideje trebale pretočiti u konkretne oblike suradnje prevladao je onaj drugotni, ekonomski motiv te je postao glavnim pokretačem ujedinjenja Europe. Ishod toga je i činjenica da se Europa najprije ujedinila na ekonomskom području i stvorila monetarnu uniju. Zanimljiva je činjenica da je i sam naziv »Europska unija« rođen u Maastrichtu 1992, kada su već bili zaključeni pregovori oko monetarne unije kojoj je trebalo još desetak godina da djelatno zaživi. Tada je i definirano da se Unija stvara na »tri temeljna stupa«: kao ekonomska i monetarna unija, kroz suradnju na području pravde i nutarnje sigurnosti te na području vanjske politike i zajedničke sigurnosti. Čak kada je u pitanju politička unija, susret u Maastrichtu nije u potpunosti postigao svoj cilj jer članice nisu uspjele stvoriti instrumente za zajedničko odlučivanje. Sve očitimom postala je potreba za međuvladinim susretima i ugovorima u Amsterdamu 1997. i u Nizzi 2000. Tek nakon Nizze proces kreće u jednom drugačijem smjeru, tj. u smjeru sazivanja Konvencije.¹³ Dakle, nakon što je bila zaokružena ekonomska unija i nakon što su se postavili temelji političke i pravne suradnje postavilo se pitanje budućeg ustroja ali, što je još važnije postavilo se i pitanje koji je stvarni identitet i temelj nove Europe?

¹¹ PIO XII, *Discorso ai professori e agli alunni del Collège d'Europe di Bruges*, 15. 3. 1953.

¹² J. RATZINGER, *Un secondo illuminismo, Il Regno* 2001, 46/19, 650.

¹³ Usp. T. PADOA – SCHIPPOA, op. cit., 702 i 704.

Pitanje europskoga identiteta u svjetlu Konvencije

Premda je ujedinjenje Europe teklo i logikom »proširenja«, primanjem novih članica i »produbljanjem« zajedničkih temelja i veza, ponekad jedne na račun druge, a ponekad i jedne bez druge, postalo je jasno kako čitav niz godina nema niti riječi o posebnim drugim zajedničkim vrednotama koje bi tvorile »europski identitet«, a koje se pretpostavljaju i promoviraju u istupima pojedinih čelnika i ustanova Unije, a prije toga Zajednice.¹⁴ U ovome je kontekstu važno naglasiti još jednu činjenicu, usko vezanu uz dosada izrečeno. Ugovor iz Pariza koji je potpisan 1951. u čl. 2 naglašava kako je zajednica ugljena i željeza otvorena svim europskim zemljama koje zatraže postati članice dijeleći ista načela. Dakle, i prvi oblik udruživanja bio je vođen ekonomskim motivima, ali je isticao da je zajednica otvorena svima koji dijele jednake vrijednosti. Tada se, naravno, nije postavljalo pitanje gdje Europa i njezine vrijednosti završavaju: bila je to granica željezne zavjese.¹⁵

Pitanje identiteta Europe trenutačno se nameće kao jedno od važnijih, ali i kao najproblematičnije kada se radi o ostvarenju sna o novoj Europi. O tome se identitetu u *Deklaraciji* iz Laekena govori veoma kratko i natuknicama. U tekstu se ističe kako Europu prožimaju humanističke vrijednosti, kako su u njezinoj povijesti važni Magna Charta, Bill of Rights, Francuska revolucija i pad Berlinskoga zida. O Europi se govori kao o kontinentu slobode, solidarnosti i prije svega različitosti, kontinentu koji ima poštovanja spram drugih i drugačijih jezika, kultura i tradicija. Naglašava se kako jedinu granicu Unije predstavljaju demokracija i prava čovjeka i kako je Unija otvorena samo onim zemljama koje poštuju temeljne vrijednosti kao što su slobodni izbori, manjinska prava i pravna država.

Ipak, postavlja se pitanje može li se uopće govoriti o europskom identitetu? Jedan od vodećih današnjih povjesničara Ernst Nolte ističe kako se pojam identiteta sve više upotrebljava s negativnim konotacijama, kao nešto što je jednako »biti« ili »jezgri«, dakle kao nešto što se zapravo odupire utjecaju vremena i povijesti, kao »fiksirana apstrakcija« slična Platonovim idejama.¹⁶ Danas se takve ideje smatraju konstrukcijama ljudskoga uma koji na neki način želi povezati raznolikost svjetske stvarnosti. Ako je tako, onda postoji poteškoća i s poimanjem europskog identiteta. Jer, pita se pri tome Nolte, što imaju zajedničko vitezi litalice šesnaestoga stoljeća i današnji intelektualci? Ili viking Erik Crveni i Erazmo Roterdamski? Je li Europa ona zapadna ili istočna, latinska ili bizantska? U pokušaju shvaćanja značenja toga identiteta Nolte kreće od dviju pretpostavki: prvo, smatra da se, bez obzira na sve različitosti i na poteškoće u definiranju, o identitetu Europe može govoriti tzv. »negativnim putem«, tj. polazeći od svih mogućih kritika i optužaba koje su Europi bile upućene i još se uvijek upućuju, npr. da je kolijevka kolonijalizma, patrijarhalizma, imperijalizma, genocida.¹⁷ Dakle, Europa mora imati neki identitet s obzirom na to da je

¹⁴ Bilo bi u ovome kontekstu zanimljivo napraviti komparativnu analizu upotrebe pojmova »Unija« i »Zajednica« i njihova značenja u procesu ujedinjenja. Usp. *Isto*, 704.

¹⁵ Usp. *Isto*; G. LEDER, Eine Verfassung für Europa?, *Stimmen der Zeit*, 2003, 128/1, 28-30, 33-34.

¹⁶ Usp. E. NOLTE, *L'enigma dell'identità europea*, u:

www.liberalfondazione.it/archivio/speciali/Il_futuro_di_Dio/nolte.htm, 6. 02. 2003.

¹⁷ Usp. *Isto*.

stalno na udaru kritika. Drugi karakter toga identiteta očituje se u suočavanju sa stvarnošću islamskoga svijeta: identitet islamskoga društva, bez obzira na unutrašnje razlike, temeljno počiva na religijskim, a ne na državnim ili socijalnim osnovama. U tome kontekstu Europa je danas za islamski svijet potpuno nereligiozno i ateističko društvo. Ipak, govoreći o »pozitivnom« samoshvaćanju Europe, Nolte ističe:

»Europa, jasno različita od Azije već s geografskoga stajališta, snagom je svoje bogate konfiguracije, nastala kao povijesni produkt sinteze između antičke grčko-rimske civilizacije, kršćanske kulture proizašle iz židovskoga korijena i novije životne snage njemačkih plemena koja su u vremenu migracije naroda zaposjela zapadne dijelove Rimskoga Carstva. Europa se, dakle, rađa iz sinteze bogate plodnim napetostima, kao npr. one između stare židovske religije i mlađe kršćanske religije ili svjetovne imanentnosti antike i kršćanske orijentiranosti spram transcendencije. Iz ove je sinteze rođeno Sveto Rimsko Carstvo srednjovjekovne njemačke nacije, ali i prve nacionalne države poput Francuske, Engleske, Španjolske i u jednom procesu koji je dao život nečemu poput 'univerzalne povijesti' dogodila se 'europizacija' velikih područja svijeta iz koje se rodio 'modernitet'.«¹⁸

Jasno dajući do znanja da su europski identitet oblikovali i liberalizam i prosvjetiteljstvo kao i mnoštvo drugih silnica, Nolte smatra da je današnji najveći izazov za europski identitet zadržati posebnost različitih nivoa i pluralnost različitih odnosa među koje spada i religiozni odnos sa svijetom koji ne dopušta nestanak »teoretske transcendentalnosti« koja čovjeka otvara totalnosti svijeta na jedan poseban i drugačiji način.

U takvim razmatranjima Nolte nije usamljen. Christoph-E. Palmer sagledava isto pitanje kroz odnos između prostora, povijesti i kulture i naglašava kako se Europa može promatrati kroz niz podjela, ali isto tako kako su glavno europsko obilježje njezina kompleksnost i povijesni procesi koji uvijek iznova grupiraju i dalje razvijaju njezine različitosti.¹⁹ Europa je prije svega u stalnom razvoju koji je ponekad obilježen i suprotnostima, može se slobodno reći dijalektičan.²⁰ Ono što bi uistinu bilo europsko jest europska kultura i kulturna jedinstvenost premda ne treba zaboraviti da u tome kontekstu postoje i mnoge »europske zemlje« koje se nalaze izvan Europe.²¹ Jasno je da se ta kultura ne može smatrati određenom samo kršćanstvom s obzirom na to da je kršćanstvo apsorbiralo velike dijelove antičke civilizacije, stoga što je prihvaćalo elemente kultura u kojima je naviještalo Evanđelje i stoga što je europska kultura uvijek bila pod utjecajem neeuropskih i nekršćanskih kultura, ali je isto tako jasno da je kršćanstvo u temeljima europske kulture.²²

Za nas je važno jesu li se u ovih pedesetak godina prijedenoa puta stvaranja ujedinjene Europe u dokumentima izgubili elementi kršćanskoga nadahnuća i vrednota iz okvira one prve motivacije o kojoj govori kard. Ratzinger i je li i u čemu kršćanski element može

¹⁸ Isto.

¹⁹ Usp. CH.-E. PALMER, Der christliche Faktor in Europa, *Stimmen der Zeit*, 2002, 127/12, 804.

²⁰ Usp. Isto, 804-805.

²¹ Usp. N. LOBCKOWICZ, Cristianesimo e civiltà europea u:

www.liberalfondazione.it/archivio/speciali/Il futuro di Dio/lobcko.htm, 6. 02. 2003.

²² Usp. Isto.

pridonijeti ujedinjenju Europe. Na to ćemo pitanje prvotno pokušati odgovoriti analizirajući neke od govora Ivana Pavla II. i razmišljanja europskih biskupa.

Promišljanja o ulozi Katoličke crkve i kršćanstva u budućoj Europi

Prigodom V. simpozija biskupa Europe 1982. Ivan Pavao II. jasno je naznačio orijentaciju Katoličke crkve kada se radi o Europi. Papa je tada u svom govoru istaknuo kako Crkva nema ekonomske recepte niti političke programe koje bi mogla ponuditi, ali kako nosi poruku Radosne vijesti koju želi obznaniti svim ljudima. Dao je do znanja da od same Europe ovisi hoće li se zatvoriti u granice svojih malih zemaljskih interesa, egoizama, odbacujući svoj povijesni poziv ili će znati iznova otkriti svoju dušu u civilizaciji života, ljubavi i nade.²³ Dakle, Papa je istaknuo da se nada da će Europa znati prepoznati vrijednosti kojima Crkva može obogatiti Europu i držati joj otvorenom jednu drugu dimenziju koju nije moguće ostvariti niti ekonomskim niti političkim putem. On se u isto vrijeme otkriva kao onaj koji je duboko zainteresiran da Europa iznova otkrije svoju duhovnu baštinu i svoj duhovni identitet što bi joj pomoglo u izgradnji jedne nove, bolje Europe. U tom je smislu i prije pada Berlinskoga zida upozoravao kako Europu ne treba identificirati samo sa zapadnom tradicijom i latinsko-germanskom kulturom nego da Europa mora postati svjesna svoje slavenske i istočnjačke duše te otkriti svoj vlastiti poziv i zajedno povezati i nositi različite kulturne tradicije Zapada i Istoka kako bi svojim stanovnicima mogla omogućiti humanizam »u kojem poštivanje prava, solidarnost, kreativnost dopuštaju svakome čovjeku da ostvari svoje časne namjere«²⁴.

Kada je pak o viziji Europe riječ, vidljivo je da Papa zastupa tezu kako, kada je u pitanju odnos s kršćanstvom, problemi ne nastaju u odnosu između Europe i kršćanstva kao takvih, nego u odnosu između Europe i kršćanske kulture. Stoga je, po njegovu mišljenju, temeljna kriza Europe kriza određenja kršćanske kulture u Europi. Kako bi naznačio pak temelje nove kršćanske kulture unutar Europe, on je prije pada komunizma jasno osuđivao antropološku sliku proizašlu iz marksizma kao što je nakon pada Zida jasno osudio i drugu antropološku viziju koja se oblikovala unutar poimanja slobode na Zapadu, a koja ne vidi nikakvu povezanost između slobode i istine i drži jedino istinitim da je čovjek svoj vlastiti eksperiment kojim se može manipulirati u svrhu tehničko-instrumentalne racionalnosti. Stoga ne čudi da se Europa odriče svojih kršćanskih korijena i kršćanske *memoriae* koja se ne može u svemu pomiriti s instrumentaliziranim umom koji je vođen voljom za moći, a ne voljom za prepoznavanjem i priznavanjem.

Unutar takva razvoja nove kulture života u Europi Ivan Pavao II. naveo je i druge elemente važne za stvaranje nove Europe: tako je početkom devedesetih, pozdravljajući oslobođenje od komunizma i stvaranje novih država, osudio svaki radikalni nacionalizam kojemu suprotstavlja upravo ujedinjenje Europe kao ideal. Dakle u Papinu razmišljanju nacionalna autonomija je važna, ali ne apsolutna vrijednost. Na tom putu ujedinjenja Papa se zalaže za Europu koja će na pravi način shvatiti važnost kršćanske

²³ Usp. *Il Regno*, 1982, 27/21, 651.

²⁴ IVAN PAVAO II. Discorso alla curia, *Il Regno*, 1990, 35/3, 66.

antropologije i shvaćanja socijalnih odnosa i solidarnosti. O tome na poseban način svjedoči njegov govor održan na grobu sv. Adalberta u Gnieznom prilikom posjeta svojoj domovini Poljskoj 1997. godine: »Ponekad se na veoma bolan način vidjelo da ponovno osvajanje prava na samoodređenje i proširenje političkih i ekonomskih stvarnosti nije dovoljno za rekonstrukciju europskoga jedinstva. Neće li biti da se nakon pada jednoga zida, onoga vidljivoga, otkrio jedan drugi, nevidljivi, koji nastavlja dijeliti naš kontinent, zid koji prolazi kroz srca ljudi? Zid načinjen od straha, agresivnosti, nedostatka razumijevanja za ljude različitog podrijetla, različitih boja kože, različitih religijskih uvjerenja. To je zid političkoga i ekonomskoga egoizma, slabljenja senzibilitnosti glede vrijednosti ljudskoga života, spram dostojanstva svakoga čovjeka.«²⁵

Ivan Pavao II. glavni problem Europe koja se želi ujediniti vidi, dakle, upravo u činjenici da ujedinjenje pokušava ostvariti prije svega na ekonomskim i političkim osnovama, koje su jamačno važne i koje postižu važne rezultate. Ipak, te osnove ne mogu srušiti određene zidove koji su se stvorili među ljudima i narodima. Za to je ponajprije potrebna duhovna dimenzija, među ostalima i ona kojom je kršćanstvo obogatilo Europu. Stoga trenutačna kriza i nedostatak jedinstva pokazuje, između ostaloga, i neprepoznavanje kršćanskih korijena i vrednota za buduće oblikovanje Europe.

Ako bi se stoga ukratko pokušala sintetizirati misao Ivana Pavla II. glede budućnosti Europe i njezinih institucija moglo bi se reći sljedeće: 1. Europi ne pripadaju samo zemlje koje su institucijski uključene u Europsku uniju. Europa je cijeli kontinent koji treba disati s »oba plućna krila«. Stoga ne bi trebalo govoriti o proširenju na istok nego o »europeizaciji« cijelog kontinenta; 2. Europa se sastoji od zemalja koje imaju različitu prošlost, tradiciju, kulturu. To je bogatstvo potrebno sačuvati, a ne osiromašiti; 3. nitko ne može govoriti o potpuno jednoznačnoj povezanosti kršćanstva i europske civilizacije, ali je isto tako važno vidjeti da je tijekom povijesti Crkva prožela i prožima europsko naslijeđe. Marginaliziranje te činjenice bila bi nepravda i kriva perspektiva, kako je rekao Ivan Pavao II. diplomatima akreditiranim pri Sv. Stolici u siječnju 2002.²⁶

U isto vrijeme Papa naglašava kako Crkva danas ima proročku ulogu očuvanja središnjosti ljudske osobe koja se nalazi u fokusu svih zbivanja i spram koje se, poput koncentričnih krugova, razvijaju međuljudski, socijalni i politički odnosi. Među najvažnije zadatke proročkoga poslanja Crkve, bez kojih bi se Europa jamačno raspala, Papa je označio sljedeće: 1. europsko opće dobro: to ne znači samo demokratsko određenje interesa pojedinih grupa i pojedinaca nego znači i poziv na »usavršavanje« svega onoga na što je pozvana svaka osoba i društvo; 2. nadilaženje nacionalnih egoizama kako bi se Unija mogla što više proširiti; 3. supsidijarnost kao nužan i nezamjenjiv princip za priznanje, promociju i međusobnu suradnju različitih kulturnih, socijalnih i religijskih elemenata europskih naroda; 4. očuvanje ljudskih prava koja ne bi smjela ići protiv ljudske naravi, nego iz nje proizlaziti.²⁷

²⁵ *Il Regno*, 1997, 42/13, 387.

²⁶ Usp. C. MIGLIORE, La Santa Sede e Europa, *Il Regno*, 2002, 47/9, 316.

²⁷ *Isto*, 317.

U takvim razmišljanjima Papa ne samo da nije usamljen nego je potpomognut razmišljanjima i djelovanjima drugih osoba i institucija iz europskih crkvenih krugova. Već je Sinoda biskupa za Europu u svojoj završnoj izjavi od 14. prosinca 1991. potvrdila da je Europa izrasla iz mnogih izvora. Sinoda jasno navodi duh grčke i rimske civilizacije, doprinose latinskih, keltskih, germanskih, slavenskih i ugro-finskih naroda, židovsku kulturu, i utjecaj islama. Dakle, Sinoda otvoreno priznaje različitost izvora koji su stvarali i stvaraju Europu, ali istodobno naglašava kako kršćanska vjera pripada, na odlučan način, stalnom i izvornom europskom temelju. I upravo u tom smislu može se govoriti o »kršćanskim korijenima Europe« ne govoreći pri tome ništa o koincidenciji pojmova *Europa* i *kršćanstvo*.²⁸ U tome kontekstu i Sinoda za Europu održana 1999. pokazuje kako se o »novoj Europi« i novome europskom duhu ne može govoriti samo kada se govori o oblicima vladavine, socijalne organizacije i međunarodne komunikacije nego da ta novost treba obuhvaćati i duhovnu dimenziju.

Više je nego očito da se Katolička crkva s punim pravom smatra dijelom europske kulture i civilizacije, da smatra kako je pripomogla njezinu oblikovanju i da pripada njezinim korijenima i njezinom identitetu.²⁹ Crkva se tragom II. vatikanskoga sabora, priznajući legitimnu autonomiju države, društva i kulture vidi kao jedna od važnih nositeljica duhovne dimenzije koja je nužna za opstanak jedne zajednice naroda i ljudi kao što je Europa, svjesna pritom da se njezina uloga ne treba gledati u svjetlu srednjovjekovne povezanosti trona i oltara, tj. u nekom povratku na prethodna povijesna razdoblja. Ona je svjesna da djeluje u Europi koja danas ima toliko različitu, ne samo religijsku, kartu i koja je obilježena mnoštvom silnica, ali isto tako naglašava kako je nemoguće zamisliti europski identitet i budućnost bez kršćanstva i bez aktivne uloge Crkve. Jer nemoguće je zamisliti Europu bez njezinih svetaca, bez crkvenih redova, bez bogatstva teološke i filozofske misli kao i bez mnoštva crkvenih zvonika koji su razasuti diljem kontinenta. Pri tome Crkva, imajući u vidu da u mnogim segmentima postaje »maleno stado« i Crkva u dijaspori, ne zaboravlja da se ne može govoriti o »kršćanskom društvu« ili »kršćanskoj Europi«.

Stoga je za Katoličku crkvu, a i za druge kršćanske zajednice, važno ne samo izravno spominjanje religijskih zajednica u nacrtu novoga Ustava nego i uključenje crkava i drugih zajednica u raspravu o budućnosti Europe.

Pri tome je važno ne izgubiti iz vida da je pitanje uloge Crkve u pojedinim zemljama različito riješeno i da ne postoji jedinstveni europski model o tome. Postoje zemlje koje načelno imaju državnu crkvu, kao što je V. Britanija, postoje zemlje koje se definiraju ako »laicističke« i koje nemaju nikakve službene veze sa religijskim zajednicama, poput Francuske, kao što postoje i zemlje poput Njemačke koje unatoč razdvojenosti države i Crkve priznaju »javno poslanje crkava« u društvu i koje omogućuju crkvama i drugim religijskim zajednicama mogućnost suradnje na raznim područjima. Tome modelu uređenja odnosa pripada i Republika Hrvatska.

Kada je, pak, o Europskoj uniji riječ, Europski sud je 1976. priznao pravo na religijsku slobodu. Preambula Ugovora Europske unije govori o poštivanju tradicije, povijesti i kulture pojedinih zemalja kao što i članak br.

²⁸ Usp. *Il Regno*, 1992, 37/1, 19.

²⁹ Usp. K. LEHMANN, *Kršćanski korijeni europskog društva, Crkva u svijetu*, 2002, 37/3, 320-334.

6 govori o poštivanju »nacionalnoga identiteta«.³⁰ Kršćanske crkve su zahtijevale i tražile da pravo Europske unije prizna status crkava kroz posebnost religijskih zajednica te da prizna njihovo pravo na samoodređenje. Slijedeći odluke Povjerenstva Biskupskih konferencija Europske unije i Europskog ekumenskog povjerenstva za Crkvu i društvo, Austrija i Italija 1996. i Njemačka 1997. su predložile da se Ugovoru Europske unije doda tzv. članak o crkvama kojima se treba istaknuti poštivanje statusa crkava i religijskih zajednica, njihove unutrašnje strukture na način kako je to naznačeno u zakonima pojedinih europskih zemalja. Taj je zahtjev prihvaćen u Deklaraciji br. 11 koja je dodana Ugovoru iz Amsterdama 1997, a kojim je priznato da religijske zajednice imaju pravo organizirati se u skladu s pravnim određenjima pojedinih zemalja.

Prepoznajući, pak, mnoge pozitivne vrijednosti Povelje temeljnih prava, usvojene 2000, koja ima zadatak osnažiti očuvanje temeljnih prava u okviru društvenog razvoja, socijalnog napretka i znanstvenih i tehnoloških dostignuća, Savjet Biskupskih konferencija Europe dao je kritičke primjedbe na njezin sadržaj. U tome su dokumentu biskupi prepoznali izostanak svakoga pozivanja na Boga, zabrane kloniranja ljudskih bića kao i izostanak priznanja pravne i institucijske posebnosti crkava i religijskih zajednica. Osim toga, kritički su se osvrnuli na razlikovanje između prava na ženidbu i prava na osnutak obitelji smatrajući da se time legitimiraju, nazivajući ih *obitelji*, oblici zajedničkoga života drugačiji od braka. Veoma važnom smatraju činjenicu da ta Povelja ističe neke temeljne etičko-socijalne principe kao što su supsidijarnost, solidarnost, poštivanje nacionalnoga identiteta te prava potvrđena i u drugim dokumentima.³¹ Kada je o religijskim elementima riječ, taj dokument u točki 10 jasno ističe pravo na slobodu misli, savjesti i religije, a o poštivanju kulturne, religijske i jezične različitosti govori se u točki 22.

Kao svoj prilog i doprinos radu Konvencije Tajništvo Povjerenstva Biskupskih europskih konferencija izdalo je u svibnju 2002. dokument pod nazivom *Budućnost Europe* koji jasno pokazuje pozitivan stav toga tijela prema procesu ujedinjena Europe, prema Povelji iz Nizze, premda u već spomenute kritičke opaske, a sve u vidu oblikovanja novoga Ustava.³² Biskupi u t. 4 na poseban način ističu činjenicu da je dostojanstvo osobe o kojem se govori nadahnuto židovsko-kršćanskom slikom čovjeka i čovječanstva. U t. 5 ovoga priloga Konvenciji biskupi jasno ističu kako vrednote i pretpostavke na kojima se temelji neka zajednica nadilaze odluke koje su vezane samo uz politiku i zakonodavstvo. Te vrednote i pretpostavke su izvori iz kojih proizlaze temeljna prava. Poradi toga bi, po njihovu mišljenju, jedan temeljni tekst morao priznati sveukupnost izvora iz kojih građani crpe ove vrijednosti. »Stoga, kako bi se olakšala identifikacija građana s vrijednostima Europske unije i na taj način priznalo kako javna vlast nije apsolutna, Tajništvo COMECE-a preporuča da Ustavni ugovor Europske unije prizna otvorenost i temeljnu drugotnost koje su vezane uz Božje ime. Inkluzivno pozivanje na transcendentno nudi jamstvo za slobodu

³⁰ Usp. CH.-E. PALMER, *Der christliche Faktor in Europa, Stimmen der Zeit*, 2002, 127/12, 807.

³¹ Usp. *Il Regno*, 2000, 45/19, 634.

³² Usp. *Il Regno*, 2002, 47/11, 367-369.

osobe»³³. Osim toga u dokumentu Biskupskih konferencija ističe se važnost uključivanja crkava i religijskih zajednica u proces stvaranja nove Europe kao i priznanje religijske slobode ne samo na individualnoj nego i na kolektivnoj i institucijskoj razini. Od ostalih važnih tema za novu Ustavnu povelju nameće se pitanje solidarnosti, supsidijarnosti kao i priznanje doprinosa Crkve i drugih religijskih zajednica izgradnji Europe i ostavljanje prostora za institucijski dijalog između europskih i crkvenih institucija. Važnim se smatra i uključenje Deklaracije br. 11 Ugovora iz Amsterdama u novi Ustavni ugovor.

Postavlja se pitanje: zašto se sve to Katoličkoj crkvi u Europi čini tako važnim i ne radi li se pri tome samo o pokušaju zadržavanja dosada stečenoga statusa ili nekih »privilegija«? Odgovor na to pitanje već je na neki način uključen u prethodna razmišljanja. Crkva smatra da je za budućnost Europe važna njezina duhovna dimenzija i smatra da je u tome području njezin doprinos važan i nezamjenjiv, kao što se ne može negirati njezin doprinos stvaranju nove Europe i na drugim područjima. Stoga je razumljiva njezina zabrinutost oko nekih važnih pitanja koja se tiču njezina sudjelovanja u budućim procesima ujedinjenja. Ne treba se zbog toga čuditi što je u već spomenutom govoru diplomatima akreditiranim pri Svetoj Stolici Papa izrazio »žaljenje« zbog toga što u Deklaraciji iz Laekena vjerske zajednice nisu bile izričito spomenute. Time se, smatra on, ne prepoznaje povijesna činjenica i daje se kriva perspektiva shvaćanju laičke države. Osvrćući se na taj govor, ali i na procese u Europskoj uniji, A. Nicora, potpredsjednik Povjerenstva Biskupskih konferencija Europske unije, naglasio je da je u ovom trenutku, kada se ne govori samo o trgovačkim i ekonomskim vidovima toga projekta, uloga Crkve i drugih religijskih zajednica neizbježna i nezamjenjiva. On smatra kako odnos između razvoja prava Europske unije i Crkve i drugih religijskih zajednica treba promatrati na tri različite razine, koje se međusobno dopunjuju. Prva razina je jamstvo religijske slobode u općenitom smislu, druga je priznanje pravne subjektivnosti crkava i zajednica, što nije isto kao i prva, a treća razina regulira sudjelovanje crkava u svakodnevnom životu Unije, kao npr. u redovitim raspravama o raznim pitanjima. Razlog neuvažavanja ovakvoga stava Nicora vidi u shvaćanju laiciteta države koji proizlazi iz francuskoga prosvjetiteljskoga modela, što predstavlja samo jedan pogled na kulturnu i pravnu stvarnost organizacije života i uloge crkava. Upravo stoga što EU ide onkraj ekonomskih ugovora potrebno je i crkvama dati prostora unutar izričitih organizacija civilnoga društva. To je prostor djelovanja kojemu pripadaju i crkve premda je njihova posebnost u naglašavanju transcendentalne dimenzije ljudskoga života i društva. Jasno je da pri tome treba imati na umu da i u pravnom pogledu treba poći od kulturološkog priznanja važnosti Crkve za budućnost Europe. Stoga se ne može prihvatiti da se o tome govori pod »itd.« kao što je to s Deklaracijom iz Laekena. U traženju rješenja trebalo bi bolje vidjeti pozitivnu ulogu Crkve na različitim područjima, koja omogućavaju i bolju integraciju unutar Unije kao što su ekumenizam, kultura, promoviranje mira, odgoja, zdravstva, itd.³⁴ Prema tome, način na koji će se buduća Ustavna povelja odnositi prema tome segmentu života buduće Europe nije nimalo nevažan. Kako bi ovaj članak

³³ Isto, 368.

³⁴ Usp. Intervju mons. A. NICORE u: *Il Regno*, 2002, 47/2, 1-4.

potaknuo raspravu o toj temi pokušat će se orisati nekoliko teoloških motiva za promišljanje elemenata kršćanske misli važnih za Europu i za ovakav stav crkava u Europi i Svete Stolice.

Neki od kršćanskih elemenata europske baštine

Da bi se o tome moglo razmišljati, važno je promotriti sam pojam kršćanstva, koji je veoma složen i koji se oblikovao u različitoj povijesnoj dinamici. U razumijevanju njegova značenja može nam pomoći najnovija studija talijanskog teologa G. Ruggierija. Već od samih početaka, smatra G. Ruggieri, taj se pojam ne može shvatiti jednoznačno, nego tek u konkretnom povijesnom okruženju. Upravo stoga taj »termin nije pojam s preciznim značenjem, nego prije svega naziv«³⁵. Kada je pak naziv u pitanju, nastavlja Ruggieri, onda je jasno da se radi o ljudskom djelu kojim se želi dati ime »stvari« koja se želi komunicirati samome čovjeku i čovjek onome što se pod tim nazivom podrazumijeva.³⁶ Isto tako je jasno da se »stvar« komunicira na različite načine zato što je i različito shvaćena i prihvaćena.

Na prvome mjestu ono što određuje značenje toga pojma jest pokušaj razlikovanja od židovstva. Kršćanstvo je shvaćeno kao put spasenja (Dj 16,17), Gospodinov put (Dj 18,25) koji Židovi nazivaju »herezom« (Dj 24,14; 9, 2; 19, 9.23) i koji se razlikuje od drugih židovskih grupa premda sa židovstvom dijeli zakon, proroke i nadu. Ruggieri smatra da dvije temeljne činjenice određuju taj »put«, obje iznimno važne za shvaćanje samoga kršćanstva. »Prva ja pozivanje na događaj Isusa iz Nazareta kao 'mjestu' u koje se ulijevaju iščekivanja samoga židovstva i u koje se smješta kako bi se interpretirala ta iščekivanja. Druga je činjenica otvorenost narodima (*ta ethnē*) budući da je Kristovo Evanđelje svjetlo za narod (*laos*) i za pogane: usp. Dj 26, 23.«³⁷

Prvi važni element vezan je, dakle, uz iskustvo grupe učenika Isusa iz Nazareta i to nakon njegove smrti. Njegov su život, smrt kao i njegovo uskrsnuće shvaćeni kao Božji zahvat u svjetlu kojega se čita cijela povijest. Unatoč različitim iskustvima i oblicima percepcije toga događaja iz Isusova života jasno je da svi oblici života različitih zajednica, o čemu nam svjedoče tekstovi Novoga zavjeta, imaju središte u interpretaciji toga događaja. Drugi je element vezan uz činjenicu otvorenosti spram drugih naroda, bez obzira na »krv i tijelo«. Jasno je naime da ulazak novih naroda u zajednicu, a koji je potaknut djelovanjem Duha koji je jedno s Gospodinom (2 Kor 3, 17), unosi i novu dinamiku u shvaćanje samoga kršćanstva za koje je temeljno pitanje prihvaćanja »drugoga« i drugačijega.

Sljedeće što je utjecalo na oblikovanje kršćanstva jest »kašnjenje« i izostanak ponovnoga Kristovoga dolaska. S obzirom na tu činjenicu kršćanstvo iznova pokušava oblikovati vlastite prioritete, nastaje Pismo, a i zajednice razasute diljem Carstva imaju potrebu drugačijeg promišljanja svoga poslanja, ali i vremena i prostora. Kako smatra Ruggieri, s ovim je pitanjem usko povezano i pitanje dijalektike odnosa s vlastima i moćima ovoga svijeta, dijalektike koja ne vodi k revoluciji ili osporavanju nego

³⁵ G. RUGGIERI, *Cristianesimo – Una denominazione modulata dalla sua storia, Cristianesimo nella storia*, 2002, 23/1, 11.

³⁶ Usp. *Isto*, 12.

³⁷ *Isto*, 19.

svjedočenju postojanja jedne druge moći, druge logike i gospodstva koje kršćanstvo odlučno zastupa.³⁸ U IV. stoljeću nastupa novo razdoblje koje ne uništava prvotno kršćanstvo, ali ga strukturira na sasvim drugačiji način, orijentirajući ga sve više prema univerzalizmu kao i prema socijalnom i političkom konsenzusu u društvu u kojem kršćanstvo živi i djeluje. Između ostaloga sve ga više obilježava i stalno sučeljavanje između nauka (orthodoxia) i života (orthopraxis) kao i stvaranje onoga što se i danas naziva »kršćansko društvo« srednjega vijeka te mnoštvo drugih pitanja poput naravi misija, susreta i sučeljavanja s modernitetom, velika razdvajanja unutar samoga kršćanstva, ono između Istoka i Zapada i ono unutar Zapada. Upravo se ta cjelokupna dinamika prije svega odvijala na europskom kontinentu.

Dakle, više je nego jasno da pojam kršćanstva nije jednoznačan i da ga treba promatrati u dinamici povijesnoga trenutka i zahtijeva koji se postavlja pred kršćanstvo iz samoga njegova temelja ili iz izazova okruženja vremena i prostora u kojem se nalazi, i to u međusobnoj interakciji koju je ponekad veoma teško u potpunosti definirati. Mi ćemo ipak pokušati iznijeti nekoliko elemenata koji su kroz kršćanstvo postali sastavni dio europskoga identiteta i obilježili njegovu povijest, misao i život.

Važnost Božje slike u kršćanskoj misli

Već samim shvaćanjem i poimanjem Boga kršćanstvo je utjecalo na razvoj europske misli, kulture i života. R. Spaemann smatra da shvaćanje Boga ne može biti definirano polazeći od bilo koje socijalne funkcije, pa tako ni od vjere u njega. Ako pak takva funkcija postoji, ona se može shvatiti jedino tautološki: vjera čovjeka smatra otvorenim neuvjetovanome koje je veće od čovjeka i koje »čovjeka uči da se shvati kao predstavljanje toga neuvjetovanoga«³⁹. Jasno je da je za takvu ulogu Boga u društvu na antropološkom i socijalnom području potrebna opća suglasnost oko identiteta objekta vjere, a tu su mogućnost prvotno osporili »fundamentalisti« koji ne priznaju da se Bog može definirati pomoću kvalitativnih karakteristika, nego samo njegovim osobnim imenom. Spaemann kao klasičnog predstavnika takvoga promišljanja vidi Pascala i napominje kako je takvo shvaćanje protivno i Novome zavjetu i tradiciji Crkve, te da se može govoriti o Bogu bez poznavanja njegova imena kao i da se može poznavati njegovo ime i imati o njemu krivo mišljenje.⁴⁰

Druga strana osporavanja nalazi se u shvaćanju da svaki govor o apsolutnome jest govor o Bogu te da se stoga uopće ne može govoriti o ateizmu. Spaemann pak smatra da bi se pod pojmom Boga trebalo prije svega misliti na ujedinjenost dvaju predikata: »moćan« i »dobar« koji tvore dva modela Apsolutnoga. Iz toga proizlazi da vjerovati u Boga znači vjerovati da stvarnost koja se pokazuje slučajnom ima dublji smisao koji nadilazi pojedinačno i zajedničko iskustvo, znači misliti ga kao instancu na koju se ne može utjecati vlastitim ostvarenjima i prisezanjima na određena prava.

³⁸ Usp. *Isto*, 22.

³⁹ R. SPAEMANN, *Il significato sociale della fede*, u: www.liberalfondazione.it/archivio/speciali/Il_futuro_di_Dio/spaemann.htm, 6. 02. 2003.

⁴⁰ *Isto*.

U takvu načinu razmišljanja javlja se i jedna druga važna činjenica: onaj tko vjeruje da Bog postoji, vjeruje i u apsolutnost moralnih zahtjeva koji govore kroz savjest shvaćenu kao »glas Božji«. Spaemann naglašava da se apsolutnost ovoga dobra, koje ne podliježe nikakvoj formi pregovaranja, nalazi u antinomijском odnosu s prvom formom, apsolutnošću svega, jer ta apsolutnost ne omogućava nikakav apel na temelju bilo koje obveze i dužnosti. Stoga »vjerovati u Boga znači ne dopustiti da antinomija tih dviju formi apsolutnosti vrijedi kao posljednja instanca. Bog jest, znači prije svega: neuvjetovana moć i dobro u svoj izvrsnosti, koji su u svome temelju i izvoru jedna te ista stvar – višak harmonije sa stajališta empirije, višak nade«⁴¹. Ono gdje se to prepoznaje u svijetu jest ljepota koja otkriva istinu bitka i nadilazi antinomiju tih dvaju predikata, te ostavlja mogućnost govora o Apsolutnome. Da bi se moglo uživati u takvoj ljepoti i shvatiti je potrebno je nadići ukorijenjenost u vlastiti »ja«.

Stoga je najveća radost za čovjeka u onome što za njega nema nikakve neposredne koristi i stoga autotranscendentalnost, zaborav sebe u ljubavi i poštivanje ljepote, vode čovjeka prema onome što jest. Upravo se u tom kontekstu može govoriti o funkciji onoga što nema funkcije, pa tako i Boga u socijalnoj i društvenoj dimenziji. Pitanje koje se pri tome postavlja je sljedeće: je li za sve to potreban Bog? Spaemann smatra da je bez socijalne prisutnosti ideje Boga čovjekova autotranscendentalnost u stalnoj opasnosti »budući da onotologija jednoga ateističkoga društva ne stavlja na raspolaganje nijednu kategoriju kojom bi se generalno mogla shvatiti takva transcendentalnost«⁴². Premda se u društvima koja počivaju na principu »etsi Deus non daretur« govori o altruizmu, taj altruizam ne može razbiti »selfish system« koji se temelji na kolektivnom hedonizmu koji negira bilo kakvu milost, ali isto tako negira značenje za bilo koju vrstu boli, koja se želi eliminirati pod svaku cijenu. Upravo takvo hedonističko društvo zapravo postaje totalitarno, jer ne dopušta nikakvo drugačije razmišljanje. Osim toga postaje »božanskim« zahtjevom koji sve sudi u skladu sa zahtjevima koje postavlja. A svaki bi čovjek morao imati pravo postaviti se neutralno spram zahtjeva totalitarnoga društva koje ima za pravilo »tko nije s nama, protiv nas je«. U tu svrhu Spaemann ističe Isusove riječi: »Tko nije protiv nas, s nama je«, koje zapravo označavaju pravo na neutralnost. Stoga Bog onemogućava bilo koji socijalni totalitarizam, jer veća poslušnost Bogu nego ljudima zapravo govori o »anarhičnoj« komponenti pojma Boga, tj. onoj koja ne dopušta da ljudi stvore savršen i zatvoren sistem. Po Spaemannovu mišljenju postoji još jedna važnost funkcije vjerovanja u Boga, a to je moralna funkcija u užem smislu te riječi. Pozivajući se na Wittgensteina po kojem je govor o Božjoj volji dublji od naravnoga moralnoga zakona on smatra da se tako otkriva pravi temelj obvezatnosti. Narav se može čitati kao šifra kroz koju se čovjeku prenosi sadržaj obveza koji svoj temelj imaju onkraj naravi – u »lex aeterna« koji može obvezivati osobe zato što je i zakon osobne naravi. Konkretizacija vječnoga zakona u moralnom zakonu određenom sadržajem događa se upravo kroz promišljanje o ljudskoj naravi. Danas se pak umjesto naravnoga zakona govori o sasvim drugom moralnom principu, a to je onaj »univerzalne obvezatnosti usavršavanja«. »Moralni su

⁴¹ Isto.

⁴² Isto.

oni čini koji poboljšavaju tijek svijeta, bilo s hedonističkog, bilo s nekoga drugoga stajališta.«⁴³ Time se zapravo uvodi »opća etika odgovornosti« koja čovjeku pridaje funkcije koje pripadaju Bogu i koja sprječava da svatko vidi svoju posebnu odgovornost ponajprije za sebe samoga, a onda iz toga i za druge. Jer odgovornost za sebe se teško može utemeljiti bez postojanja Boga, a ako se govori o univerzalnoj odgovornosti onda postoji opasnost da se pojave pojedinci i skupine koje smatraju da su one odgovorne za potpuno (totalno) uređenje društva.

Na tragu židovske misli kršćanstvo, za razliku od mnogih drugih religija, proglašava i naviješta potpunu transcendentalnost i nevidljivost Boga u odnosu na stvoreni i vidljivi svijet. Kroz filozofsko promišljanje to je definirano kao metafizička transcendentalnost. »Bog ne pripada kozmosu svijeta, nego je on stvoritelj svijeta i stoga njegov svemoćni nasuprot.«⁴⁴ Ta logika razmišljanja postala je i djelom učenja o Utjelovljenom Logosu koji je definiran na koncilima u Kalcedonu (451. god.) i Carigradu (680/681. god.), a koji po tim definicijama ima dvije naravi i dvije volje (DS 302; DS 553-559). Na taj je način još jednom potvrđeno da postoji temeljna razlika između Boga i svijeta, premda je Krist postao čovjekom i međusobno ih povezuje. Kršćansko je, dakle, shvaćanje da je svijet zapravo bitno drugačiji od božanskoga te se time gubi prevlast magijskoga i praznovjernog odnosa spram svijeta i prirode i stvaraju se, između ostaloga, pretpostavke i za drugačiji i brži razvoj znanosti, posebice prirodnih. Upravo je takvim shvaćanjem odnosa između Boga i svijeta omogućeno nastajanje znanstvene i tehničke civilizacije koja se razvila u Europi čime je, kako naglašava Metz, kasnije započela i »profana europeizacija svijeta«⁴⁵, tj. tehničko osvajanje svijeta, koje svoje korijene ima u Europi.

Bog se, dakle, u židovsko-kršćanskom svijetu ne objavljuje isprva u zakonima i ciklusima prirode nego kroz ljude i u prolaznim događajima povijesti.⁴⁶ Stoga se kršćanstvo zajedno s islamom i židovstvom definira kao povijesna religija i to je razlog zašto je između ostaloga sjećanje, *memoria*, za nj konstitutivno jednako iščekivanju budućnosti. Može se slobodno reći da iz biblijske tradicije, vezano uz shvaćanje Boga, proizlazi »anamnetska racionalnost«⁴⁷, tj. racionalnost koja teži povezanosti i jedinstvu između *ratio* i *memoriae*.

A upravo je takav način razmišljanja, smatra Metz, u području racionalnosti koja je iznikla iz prosvjetiteljstva, zapostavljen i zaboravljen što je dovelo do »tehničko-tehnološke ekstrapolirajuće smrti slobodno tražećega subjekta«⁴⁸. Naime, s obzirom na to da je moguće sve tehnički reproducirati, tako će se dogoditi i s čovjekom, koji sebe sve više doživljava kao vlastiti eksperiment, a sve manje kao »vlastito sjećanje«⁴⁹. Kompjutorska

⁴³ Isto.

⁴⁴ F.X. KAUFMANN, *Wie überlebt das Christentum*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2000, 52.

⁴⁵ J. B. METZ, *Solidarische Freiheit, Krise und Auftrag des Europäischen Geistes*, *Concilium*, 1992, 28/2, 178.

⁴⁶ Usp. J. MOLTSMANN, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1997, 74.

⁴⁷ J. B. METZ, *Solidarische Freiheit, Krise und Auftrag des Europäischen Geistes*, *Concilium*, 1992, 28/2, 181.

⁴⁸ Isto, 179.

⁴⁹ Isto.

inteligencija ne može se ni sjećati, a niti zaboravljati te je stoga bez morala, povijesti i čežnji. Metz se pita ne hrli li time čovječanstvo prema jednom drugom razdoblju »podjetinjenosti« iz koje je Kant tako silno želio da prosvjetiteljstvo istragne čovjeka. Kritika prosvjetiteljstva spram svakog oblika tradicionalizma i dogmatizma jest opravdana, smatra Metz, ali samo ako ne zaboravi da kritičkom umu pripada i oblik prisjećanja kako bi se izbjegao čisti criticizam.⁵⁰ Metz u je više nego jasno kako uvjet ne samo vjere nego i svakoga uma koji želi biti slobodan, a ne rob stalnih tehničko-znanstvenih prisezanja koje ga lišavaju njegova dostojanstva leži u prisjećanju koje se suprotstavlja znanstveno-tehničkom sistemu svijeta i bez kojega se o čovjeku ne može govoriti kao o slobodnom, solidarnom subjektu. Kršćanstvo je ovaj anamnetski tip racionalnosti očuvalo na razini kulta («Ovo činite meni na spomen»), ali je pitanje može li to očuvati i na kulturalnom nivou. «Tamo gdje u kršćanstvu uspije, tamo se može sa spasonosnom kritikom umiješati u krizu europskoga duha»⁵¹.

Metz naglašava još jednu važnu dimenziju biblijskoga shvaćanja Boga, a to je kritika mita. U tome razmišljanju Metz, i ne samo njemu, veoma se jasnim izričajem pridružio i René Girard koji u svojoj najnovijoj knjizi *Vidim sotonu kako pada poput munje* jasno naglašava da samo biblijski i evanđeoski tekstovi omogućavaju nadilaženje iluzije mitova u kojima je žrtva nekoga kolektivnoga mita prikazana kao krivac, a zatim proglašena božanstvom, te nadilaženje logike naracije mitova u kojima se direktno ne može prepoznati logika samoga funkcioniranja mitološkoga. On smatra da je jedinstvenost i istinitost židovsko-kršćanske tradicije moguće pokazati kao stvarnu i realnu pod antropološkim profilom.⁵² »S antropološkoga stajališta Evandjelja su autokarta mimetičkih kriza i njihova mitsko-ritualnoga rješavanja, vodič koji omogućava kretanje između arhaičnih religija bez izgubljenosti.«⁵³ Girard jasno daje do znanja kako postoji nepremostivi jaz između židovsko-kršćanske tradicije i mita i to zato što mit ne prepoznaje dostojanstvo žrtve, ali i zato što ne raskrinkava logiku oponašanja, *mimesisa*, nego kroz zaborav opravdava sve one koji sudjeluju u prokazivanju žrtve i njezinu kasnijem pobožanstvljuju. Osim toga, mitološko ne trpi povijesno događanje i razmišljanje, te u isto vrijeme potiče »suspenciju etičkoga«, tj. pretpostavlja radikalnu nevinost čovjeka koja završava time da nitko nije odgovoran za bilo što učinjeno: dobro ili zlo.⁵⁴

Stoga je razumljivo da za kršćansku misao, a i za Učiteljstvo nije svejedno hoće li u preambuli nove Ustavne povelje biti spomenut Bog ili neće. Time se ne želi zadirati u laicitet države, ali se želi naglasiti kako je sveobuhvatni temeljni princip nemoguće staviti u ruke političkoga djelovanja. Spominjanje Boga u preambuli negira apsolutnost prisezanja bilo koje političke ili bilo koje druge ljudske zajednice na manipuliranje temeljnim ljudskim pravima i dostojanstvom. Time se duhovno-religiozna i moralna baština Europe treba pozvati na »apsolutno Drugoga« koji se ne

⁵⁰ Isto, 181.

⁵¹ Isto.

⁵² Usp. R. GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Milano, Adelphi, 2001, 20–22.

⁵³ Isto, 238.

⁵⁴ J. B. METZ, *Solidarische Freiheit. Krise und Auftrag des Europäischen Geistes*, *Concilium*, 1992, 28/2, 182.

može svesti ni na kakve socijalne funkcije i koji je jamstvo temeljne slobode. U tu svrhu i zbog toga i europski biskupi, a i dio javnosti traže da se u novi tekst Ustavne povelje spomene Bog i kao rješenje predlažu tekst preambule Ustava Republike Poljske koji je usvojen 2. travnja 1997, a koji govori svim državljanima: »onima koji vjeruju u Boga kao izvor istine, pravde, ljepote i dobra, kao i onima koji u to ne vjeruju, ali poštuju ove univerzalne vrijednosti koje pak proizlaze iz nekih drugih izvora«.

Kršćanska slika čovjeka

Drugo važno pitanje koje je u Europi postalo dijelom baštine u okrilju kršćanstva, a usko je povezano uz shvaćanje Boga, jest kršćanska slika čovjeka. Već na prvim stranicama Biblije čita se kako je Bog stvorio čovjeka na svoju sliku i priliku. Na taj je način čovjek shvaćen kao simbol, kao netko tko predstavlja apsolutno. Kao takva, ova metafora, smatra Spaemann, ne dopušta potpuno definiranje čovjeka i stoga on naglašava da je čovjek svaki onaj koji se rađa od žene i time pripada ljudskome rodu. »Ovaj, na prvi pogled, biologizam je jedina forma u kojoj se mogu braniti ljudska prava«. ⁵⁵ Onkraj mnoštva teološko-egzegetskih interpretacija biblijskoga govora važno je istaknuti da se time govori o svakome čovjeku kao o slici Božjoj, bez obzira na njegovu etničku, nacionalnu i rasnu pripadnost, bez obzira na socijalni status ili spol. Svaki je čovjek subjekt dostojanstva koje mu nitko ne može oduzeti i koje nije ni sa čime uvjetovano. Istina je da je čovjek dio prirode, ali za razliku od drugih stvorova u prirodi čovjek je teološki shvaćen kao »osoba«. A osoba se postaje Božjim pozivom koji čovjeka stvara i oblikuje. Time život svakoga čovjeka postaje neponovljiv i nepromjenjiv. ⁵⁶ Kada se govori o ljudskoj osobi, onda se mora imati na umu da se u tradiciji rimske škole stavlja naglasak na odgovornost za vlastito djelovanje i dostojanstvo osobe koja je osoba po tome što ima razum i moralnu svijest. Za takvo shvaćanje osobe važno je i shvaćanje nepovredivosti ljudskoga tijela, pa se čovjek kao jedinka definira u jedinstvu pojma osobe i ljudske naravi. Tradicija prosvjetiteljstva u različitim oblicima više ističe jedinstvo svijesti, pa se govori o dostojanstvu kroz svijest o tome dostojanstvu. Dakle osoba je svjesni, moralni subjekt. Time se svima onima koji nisu svjesni svojih čina oduzima mogućnost da budu osobe. Stoga se danas ne želi priznati status osobe embriju i nerođenoj djeci, jer im nedostaje svijest o tome tko su. Pri tome se zaboravlja da se ne može dijeliti shvaćanje osobe od ljudske naravi. ⁵⁷ Ovdje nastaje problem arbitrarnoga procesa kojim se ljudima pridaje značaj osobe zato što se čini da takav način razmišljanja negira to pravo, npr. onima koji su uronjeni u san. Stoga se može reći da postoje razlozi »pragmatičke transcendentnosti« protiv povezivanja osobnosti i određenih stanja svijesti. Pri tome se može pozvati i na Kanta koji je isto smatrao da se shvaćanje osobnosti treba povezati sa začecem. Jasno je da se ovdje radi o određenom pravu koje je praktično utemeljeno, tj. koje pretpostavlja da ljudi u svakom trenutku djeluju kao da su osobe. A jesu li stvarno osobe, izravno je povezano, smatra Spaemann, s pitanjem o Božjem

⁵⁵ Isto.

⁵⁶ J. MOLTSMANN, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentliche Relevanz der Theologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1997, 77-85.

⁵⁷ Usp. K. LEHMANN, *Il diritto di essere un uomo, Il Regno*, 2001, 46/22, 778.

postojanju. »Živimo u kartezijanskoj epohi, u kojoj se objektivnost i subjektivnost nalaze neposredno suprotstavljene jedna drugoj. Čovjek pripada obim svjetovima. On je priroda i kao takav objekt je prirodnih znanosti sve do svoga neuronalnog stadija. I on je subjekt ovih znanosti i kao takav ne može interpretirati svoje znanstvene spoznaje naturalistički kao uvjete odgovarajućega istraživača, a da ne napusti zahtjev znanstvene istine.«⁵⁸ Dakle, jasno je da se čovjek nalazi u stalnoj dijalektici između naturalizma i duhovnoga i ta se dijalektika može razriješiti samo ako se shvati da narav ima i duhovnu stranu i da duhovna dimenzija uvijek u sebi nosi dio naravi. A to znači prihvatiti da se narav shvaća kao stvorena i da je paradigma bitka život. Danas upravo nedostaje shvaćanje života kao nečega što pripada i subjektivnome i objektivnome, shvaćanje životnoga iskustva, a ne objektivnih agregatnih stanja kao izvora znanosti. Iza takvoga načina shvaćanja života jasno leži princip »etsi Deus non daretur« što jasno pokazuje da se ateističkim postavkama ne može formulirati adekvatno shvaćanje i pomirenost između subjektivnosti i prirode tj. naravi. Stoga ne čudi da Sveta Stolica inzistira na antropološkoj slici čovjeka kako proizlazi iz židovsko-kršćanske baštine kao temelja nove Europe.

Shvaćanje slobode

Ono što je usko povezano sa shvaćanjem i Boga i čovjeka kao osobe koja je dio prirode, ali je i nadilazi duhovnom dimenzijom, usko je povezano i s pitanjem slobode. Znamo da se sloboda određuje ili kao pravni status ili kao vlastitost osobe.⁵⁹ Ostavljajući po strani pravni status, možemo reći da je kršćanstvo potaknulo shvaćanje slobode kao »nutarnje« kvalitete. Naime, unatoč svim biološkim i socijalnim uvjetima čovjek se shvaća slobodan »kao biće«. Takav koncept i takvo shvaćanje slobode ne nalazi se niti u grčkoj niti u rimskoj filozofskoj misli. Korijen toga shvaćanja slobode nalazi se već u Novom zavjetu i kršćanskoj antropologiji koja polazi od činjenice da Bog daruje čovjeku slobodu i da je čovjek usmjeren na Boga kao vrhovno dobro. Kao takav on u slobodi želi postati što sličniji osobi Isusa Krista, Boga koji je postao čovjekom. Augustin shvaćanje slobode veže uz govor o grešnosti i naglašava da se sloboda treba shvatiti kao »liberum arbitrium«, tj. kao mogućnost odabira između različitih alternativa. Zlo nema svoj vlastiti princip, nego proizlazi iz slobodnoga čovjekovoga htijenja. Sloboda se isto tako shvaća kao specifična razlika osobe u odnosu spram razuma i naravi, jer čovjek u svojoj slobodi djeluje kao moralno biće, kao izričaj autonomne volje. Ta je autonomna volja posebice bila naglašena u doba prosvjetiteljstva kada se čovjek počinje shvaćati kao autonomno biće, ali ono je moguće shvatiti samo na temelju jedne prvotne ideje o autonomiji u odnosu na transcendentnoga Boga. To je znao i Hegel koji je jasno dao do znanja da tek u kršćanstvu nastaje govor o slobodi svih ljudi i svakoga čovjeka pojedinačno.⁶⁰

⁵⁸ R. SPAEMANN, *Il significato sociale della fede*, u: www.liberalfondazione.it/archivio/speciali/Il_futuro_di_Dio/spaemann.htm, 6. 02. 2003.

⁵⁹ Usp. F. X. KAUFMANN, *Wie überlebt das Christentum*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2000, 54.

⁶⁰ G. W. F. HEGEL, *Einleitung zur Geschichte der Philosophie*, Sämtliche Werke, sv. 17,

Ali taj govor o osobnoj slobodi, koji je našao svoj izričaj u svim modernim ustavima demokratskih država i u temeljnim dokumentima o ljudskim pravima, nije jedini kada je u pitanju odnos kršćanstva i Europe. U tom suodnosu nastao je i proces institucijske povijesti slobode u Europi.⁶¹ Već se tijekom srednjega vijeka, u tzv. borbi za investituru i za pravo prvenstva bilo svjetovne bilo crkvene vlasti, počela ostvarivati institucijska različitost između dvaju jednakovrijednih, ali neovisnih moći na istom teritoriju i time se zapravo stvorila osnova za nastajanje slobodnoga društva. Wormski konkordat iz 1122, koji je omogućio podjelu između crkvene moći i prava na prenošenje investiture, predstavlja u tom procesu prekretnicu koja je omogućila moderniziranje društva i stvaranje različitih funkcija u europskom društvu.⁶²

Osim toga kršćanska misao jasno ističe kako sloboda nije prije svega stvar individualizma, nego je u svojim korijenima »solidarna sloboda« koje se ne može zatvoriti u pogledu na partikularno nego je nužno vezana uz pogled na opće i univerzalno. Sloboda koja je shvaćena kao briga i otvorenost spram »drugoga«, dakle sloboda koja razvija kulturu priznanja drugoga u njegovoj drugotnosti brige za njega.⁶³ Time se ne naglašava kulturalni relativizam, nego se postavljaju temelji za pravilno traženje putova univerzalne misli o slobodi i dostojanstvu.⁶⁴ Te vrednote stoga ne mogu biti viđene samo kao europske nego moraju pokazati sposobnost europske misli da bude otvorena strujanjima koje joj dolaze kao izazov i zadatak. Nije na odmet na ovome mjestu, kada je riječ o »solidarnoj slobodi«, spomenuti Rahnerovo razmišljanje o monogenizmu koji je on, unatoč svim granicama razumijevanja i protivno darvinizmu, branio. Monogenizam, po kojem svi ljudi potječu od istoga roditeljskoga para, obvezuje kršćane da prihvate i priznaju sve ljude u njihovoj religioznoj i kulturalnoj različitosti, a dostojanstvo ljudske osobe ne ovisi ni o kakvim mogućnostima realizacije unutar određene društvene sredine, pa tako niti europske.⁶⁵

Zaključak

Više je nego očito da proces ujedinjenja Europe i izrada Ustavne povelje nisu procesi i teme koje su nevažne za teološku misao i za cjelokupni život Crkve i kršćana u današnjem društvu. Ti procesi predstavljaju izazov za promišljanje doprinosa kršćana, Crkve i teološke misli procesu stvaranja nove Europe koja bi trebala biti zajednički dom svih njezinih stanovnika i koja bi se treba temeljiti na pravima ljudske osobe. Dostojanstvo te osobe i njezina prava pitanje je koje uključuje i promišljanja onkraj dnevno-političke i ekonomske scene. Teološka misao u suradnji s Učiteljstvom i svim

Stuttgart, H. Glockner, 1927, 79-80.

⁶¹ Usp. F. -X. KAUFMANN, *Wie überlebt das Christentum*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2000, 65.

⁶² Usp. Isto, 67.

⁶³ Usp. J. B. METZ, *Solidarische Freiheit. Krise und Auftrag des Europäischen Geistes*, *Concilium*, 1992, 28/2, 182.

⁶⁴ Usp. D. TRACY, *Jenseits von Relativismus und Fundamentalismus*, *Concilium*, 1992, 28/2, 183-188.

⁶⁵ Usp. K. RAHNER, *Theologisches zum Monogenismus*, u: *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1962, 315.

kršćanima pozvana je na temelju kršćanske baštine oblikovati nove putove prisutnosti kršćanske misli, načina života i shvaćanja unutar društva koje se oblikuje. Ovaj je članak pokušaj i poticaj za takvo promišljanje u hrvatskoj javnosti koja se o tome informira samo na temelju informacija iz tiska, što svakako nije dostatno za tako važnu temu i probleme.

Summary

The elements of Christian heritage in the creation of a united Europe

In the light of the latest developments in the area of European integration, the author discusses the role and importance of the Christian heritage in the project of creating a united Europe. Starting from an analysis of the *Declaration on the European future*, adopted in Laeken, in terms of what may be significant for the European future, he briefly describes the process of unification of Europe from World War II beginning with the basic motives which guided the «fathers of Europe», Robert Schumann, Alcide de Gasperi and Konrad Adenauer. Establishing the fact that the spiritual dimension stemming from the Christian heritage was lost during the process of unification, culminating in the latest debates concerning the reference to God in the drafts of a new constitution, he tries to show the point of view of John Paul II, the Holy See, the European bishops and of other religious communities regarding the European unification process. Finally, some basic concepts such as «Christianity», God, person and freedom are analysed in theological and philosophical terms in order to illustrate the irreplaceable contribution of the Christian heritage to the process of the emerging European identity.