

Izlaganje sa znanstvenog skupa
261.6:32

Kritička uloga Crkve i teologije u politici

MARIJAN VALKOVIĆ*

Sažetak

Kritička funkcija Crkve i teologije baca svjetlo na opću narav i mjesto kritike u međuljudskim odnosima, posebice na ulogu oporbe u politici. Polazeci od širega transcendentnog okvira unutar kojega Crkva i teologija obavljaju svoju kritičku funkciju (prisutnost zla i grijeha u svijetu, višestruka ugroženost čovjeka, raskorak između ideala i ljudskih napora, zaostajanje i neadekvatnost ljudskih ustanova, propisa i zakona pred šarenilom i bogatstvom zbilje, sloboda i savjest svake ljudske osobe itd.), proizlazi da kritička zadaća oporbe nije po sebi neko zlo nego sastavni i pozitivni dio političkoga života u demokraciji. U članku je naveden niz velikih civilizacijskih problema gdje je korisna i potrebna kritika Crkve i teologije, a bila bi dužnost oporbe da utječe na političke vlasti kako bi im posvetile dužnu pažnju. Time ona ispunjava svoju pozitivnu društvenu ulogu. Djelovanje oporbe mora se temeljiti na istini, pravdi i, last but not least, isključenju mržnje i čak na ljubavi (utopija?).

Cilj je ovoga članka vidjeti narav političke opozicije u svjetlu kritičke funkcije koju imaju Crkva i teologija s obzirom na političku dimenziju društvenog života, pružajući tako teološko opravdanje i produbljenje ovom dijelu političkog života. Kad kažemo Crkva, ovdje mislimo na življenu i povijesnu Crkvu, koja je ujedno i institucija i, još izvornije, "Božji narod" (u duhu Biblije, izvorne kršćanske tradicije i Drugoga vatikanskog sabora), koja ima i svoju praksu i svoj nauk, a kad kažemo teologija, onda mislimo na vjeru Crkve koja se, u granicama ljudskih mogućnosti u danoj kulturi, artikulira na racionalan i sustavan način, kako su to klasično formulirali već srednjovjekovni teolozi.¹

* *Marijan Valković*, redovni profesor na Teološkom fakultetu u Zagrebu na predmetu Etika.

¹Kao "fides quaerens intellectum" (vjera u traganju za razumskim objašnjenjem, Anselmo Canteruryjski 1033.—1109.), kod brojnih teologa kao "fides discursum rationis assumens" (vjera preuzima razumsko raspravljanje), ali i kao "ratio fide illustrata" (razum prosvijetljen vjerom, Prvi vatikanski sabor 1870.).

Usp. Y. Congar, *La Foi et la Théologie*, Paris 1962., str. 127 sl.

OPĆI TEOLOŠKI I POVIJESNI OKVIR

Dobro je, makar u glavnim obrisima, dati temeljne vjerske i moralne kordinate unutar kojih treba gledati na narav i funkciju opozicije u politici.

1. Odmah na početku treba istaknuti da, kad je riječ o političkoj opoziciji, kut gledanja u Crkvi i teologiji i u politici nije isti, kako se to može unaprijed i pretpostaviti. Što ne znači da nema nečega zajedničkog, a to je društveno-politički aspekt čovjekova života. Ali dok ga politika promatra u ovozemaljskim okvirima, vjera i teologija prvenstveno gledaju na nj na transcendentnoj razini koja, ipak, zahvaća i svijet i vrijeme, što ima odjeka u povijesnoj i vremenitoj sferi politike. Kao što je C. G. Jung rekao da nije našao u svojoj praksi pacijenata s psihološkim i psihijatrijskim problemima koji ne bi negdje u korijenu imali i vjersko-teološki aspekt, slično bismo mogli reći i o politici. No to treba shvatiti ispravno, čuvajući pri tom "autonomiju" politike kao ljudske znanosti i ljudskog "umijeća". Svako ljudsko djelovanje, kao ljudsko, ima i etičku dimenziju, a vjerujemo i religioznu, makar ih u većini slučajeva ne bili refleksno svjesni, a neki ih i nijekali. Možemo ustvrditi, s druge strane, da svaka kršćanska vjerska istina ili dogma ima i socijalno, dakle, i političko značenje u širem značenju riječi. Već je to posebice isticao francuski teolog H. de Lubac prije Drugoga svjetskog rata.² A često se navodi mišljenje Carla Schmitta kako su "svi pregnantni pojmovi moderne znanosti o državi sekularizirani teološki pojmovi".³ Na mjestu je ipak razlikovanje bez razdvajanja, što je mnogima teško shvatiti te stoga nastaju brojni nesporazumi i sukobi.

2. Od temeljnih istina kršćanske vjere tri su unutar kojih treba smjestiti općenito govor o ljudskom djelovanju, a tako i o djelovanju svake opozicije: a) istina o stvaranju (Bog je stvoritelj svijeta; on je zadnje ontološko počelo svega što postoji), b) istina o "iskonskom" ili "izvornom" grijehu ("pragrijehu": u čovjekovu osobnom i društvenom životu postoji neko zlo, neka napuknutost naravi, što se naziva "grijehom" (koji valja razlikovati od osobnih grijeha) i c) istina o "otkupljenju" ili "spasenju" po Isusu Kristu.

Sve su ove istine u uzajamnoj vezi. Zanimajući ili, obratno, preneglašavajući jednu od njih dolazimo do jednostranih i, stoga, krivih rješenja i razvojnih tokova. Opasnost je u sklonosti poistovjećivanja postojećeg poretka s tzv. "poretkom stvaranja" (Schöpfungsordnung) ili čak s "poretkom spasenja" (Erlösungsordnung), tj. težnji da se postojeće prilike vide kao izraz autentične Božje volje (Gesta Dei per Francos, Deus le veult, Gott mit uns itd.) i u političkom optimizmu, što će biti slabost srednjega vijeka, ali i u dihotomijama i dualizmu u pratnji političkog

²Usp. H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, 5. izd., Paris 1952.

³C. Schmitt, *Politische Theologie*, 2. izd., München-Leipzig 1934, str. 49.

pesimizma (nekad i u društvu moralnog libertinizma): u starini dualističke struje istočnjačkog (perzijskog) podrijetla, a u europskoj povijesti dualističke tendencije i pokreti 12. i 13. stoljeća u sjevernoj Italiji i Južnoj Francuskoj, a također i u Bosni.⁴ Lutherov nauk također će biti dijelom u razdvajanju (Zwei-Reiche-Lehre, zwei Regimente: kršćanin živi u dva odijeljena "kraljevstva", duhovnom i svjetovnom), makar to bilo u osobnom i teološkom smislu, ali će imati posljedica i utjecaja na politiku, produbljujući jaz između osobne vjere i politike, ali u isto vrijeme podređujući Crkvu kao ustanovu svjetovnim vlastima (još danas su luteranske Crkve u Skandinaviji i anglikanska u Engleskoj kao državne Crkve pod kompetencijom političkih vlasti). Trag dihotomije u osobnoj vjeri bit će nekako utkan u protestantizam. Makar je on doživio dosta promjena, još uvijek ima luterovske tradicije o individualnoj i društvenoj etici kao o dva uglavnom odijeljena područja.⁵ Tradicionalna linija povijesnog katolicizma više je u znaku spajanja, prožimanja i podupiranja: povijesni san srednjega vijeka bit će organizirati društvo i politički život prema Evanđelju, kako su ga onda shvaćali. Danas smo mnogo oprezniji, jer smo svjesni neminovnog raskoraka između ideala i ostvarenja te razlikâ u kompetencijama.⁶

3. Etičko je djelovanje vjernika kršćanina, u osobnom i u društvenom pogledu, u svom sadržaju zajedničko svim ljudima, jer ono pretpostavlja zajednički *humanum*, ali ipak ima svojih važnih specifičnosti, svoju kršćansku optiku: a) ukoliko kršćanska vjera više *dinamizira* po svojoj biti, ili barem u praksi treba dinamizirati, sve što je autentično ljudsko, b) ukoliko čovjeka i njegovo djelovanje *ugrađuje u cjelinu* (najveća moguća sinteza, puna integracija) i c) ukoliko "u svjetlu Evanđelja" *prokazuje i kritizira* neke pojave društvenog života. Ova treća funkcija vjere i teologije, *kritička*, predmet je redaka koji slijede, puštajući po strani one prve dvije.

⁴M. Brandt, *Izvori zla*. Dualističke teme, Zagreb 1989. O "krtjanima" u srednjovjekovnoj Bosni usp. F. Šanjek, *Bosansko-humski krtjani i katarsko-dualistički pokret u srednjem vijeku*, Zagreb 1975. O nekim novim tumačenjima M. Miletić i Amerikanca J. Finea v. N. Malcolm, *Povijest Bosne*. Kratki pregled, Zagreb-Sarajevo 1995.

⁵Tako R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*. A Study in Ethics and Politics, New York 1960.

⁶Crkva koja se, zbog svoje službe i nadležnosti, nikako ne podudara s političkom zajednicom niti se veže uz bilo koji politički sistem, znak je ujedno i čuvar transcendentnosti ljudske osobe.

Politička zajednica i Crkva su, svaka na svom području, neovisne jedna o drugoj i autonomne. Obađvije su, iako s različita naslova, u službi osobnog i društvenog poziva svih ljudi...Čovjek nije ograničen samo na ovozemaljski red, nego živi u ljudskoj povijesti u cijelosti posjeduje svoj vječni poziv...Propovijedajući evanđeosku istinu i osvjetljujući svojim naukom i vjerničkim svjedočanstvom sva područja ljudskog djelovanja, Crkva poštuje i promiče također političku slobodu i odgovornost građana" (Drugi vatikanski sabor, Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu /*Gaudium et Spes*/, br. 76). O odnosu Crkve prema politici, br. 74—76.

4. Kritička funkcija, ako i nije jedina, imanentna je osobnoj kršćanskoj vjeri svakoga pojedinca i Crkvi kao instituciji. C. F. von Weizsäcker, poznati njemački teoretski fizičar i kršćanski mislilac, jednom je rekao da je kršćanstvo više pomoglo kulturi svojom kritikom kulture negoli aktivnim zalaganjem za kulturna dobra. Čini se da to još više vrijedi na području politike. Ima čak teologa, i katoličkih i protestantskih, koji smatraju da je zapravo kritika temeljna (i, skoro, jedina) zadaća Crkve i teologije u društvenom i političkom pogledu.

VJERA U SLUŽBI DRUŠTVA I POLITIKE

Izraz “teologija” nalazimo već kod Platona i Aristotela, s različitim značenjem.⁷ Ona se kasnije dijelila se na “mitsku”, “naravnu”(fizičku) i “političku” (odnosno “državnu”). Izričita trograna podjela “teologije” i, posebice, spominjanje “političke teologije” pripisuje se Paneciju s Rodosa (185.—109. pr. Kr.), nasljedniku Antipatra i voditelju stoičke škole, a posve sigurno je nalazimo kod njegova nasljednika Posidonija. Izraz je svakako bio raširen u vrijeme tzv. srednje stoe i u rimskoj teologiji. Rimski “pontifex” Kvint Mucije Scevola upotrebljava izraz “politička teologija” da bi branio rimsku državnu religiju. On i Marko Terencije Varon (116.—27. pr. Kr.) glavni su izvori i Tertulijanu (oko 160. — oko 225.; spis “Ad Nationes”) i Augustinu (354.—430.; “O Božjem gradu”) za opis političke teologije. Ovako kaže Augustin, kritizirajući sva tri oblika: “Postoje, dakle, tri bogoslovlja, koja Grci nazivaju mitskim (*mythikon*), fizičkim (*physikon*) i političkim (*politikon*), dok ih Latini mogu nazvati basnenim (*fabulosa*), naravnim (*naturalis*) i građanskim (*civilis*).⁸ Kako izraz “teologija” ne nalazimo u Bibliji, a imao je poganske konotacije, to će kršćani ispočetka izbjegavati da svoj vjerski nauk nazovu “teologijom”. Radije će ga zvati pravom “filozofijom” ili pravim “znanjem” (gnozom). Tek veliki kršćanski pisac i erudit Origen u 3. stoljeću prvi će smatrati pozitivnom uporabom toga izraza, a sasvim izričito će ga koristiti nešto kasnije “otac crkvene povijesti” Euzebije Cezarejski (oko 260. — oko 340.).⁹

No tijekom povijesti kršćanstva imat ćemo nastojanja da se kršćanska vjera i teologija shvate kao “politička teologija” u smislu podrške i obrane postojećega kršćanskog poretka. Već to nalazimo kod navedenog crkvenog povjesničara i biskupa Euzebija Cezarejskog, koji će kršćansku vjeru vidjeti

⁷Platon, Rep. 379 a 5; Aristotel, Met. E 1026 a 15—19.

⁸Augustin, O Božjoj državi. De civitate Dei VI, 12, sv. I, preveo T. Ladan, Zagreb 1982, str. 451.

⁹Povijest izraza kod Y. Congar, n. dj., str. 125. Euzebijevo prihvaćanje izraza “teologija” već se vidi iz naslova jednoga od njegovih spisa: De ecclesiastica Theologia.

kao glavnu snagu za preporod ondašnjega Rimskog carstva u rasulu. On će idealizirati cara Konstantina, kojega je krstio, i njegovu vladavinu.¹⁰ Sakraliziranje postojeće političke vlasti bit će trajna opasnost u srednjem vijeku, a na bizantinskom Istoku trajat će, ponegdje, u određenim okolnostima sve do naših dana.¹¹

Drugo takvo razdoblje političke teologije imamo izrazito u doba prosvjetiteljstva, kad se u političkom diskursu obilno koriste stara trodjelna podjela teologije i izraz "politička teologija". Da vjera ima opravdanje samo kao "naravna religija" (izraz najprije kod Bodina), bit će "opće mjesto" u prosvjetiteljstvu. Hugo Grotius, P. Bayle, G. Vico, Diderot i d'Alembert obilno spominju klasičnu trodjelnu podjelu. Kod prosvjetitelja vjera i teologija imaju opravdanje ukoliko podržavaju građansko društvo. Izraz "građanska religija" (*religion civile*) dolazi čak kao naslov jednog poglavlja u "Društvenom ugovoru" J. J. Rousseaua (IV, 8). Rousseau razlikuje "vjeru čovjeka" (*religion de l'homme*, posve unutarnju bez ikakvih obreda i struktura), i "civilnu" (narodnu, plemensku), koja ima biti ugrađena u političku zajednicu. Kršćanstvo je po njemu više štetno negoli korisno za državu. Posebice se protiv katoličkoj varijanti kršćanstva, jer se ona svojim naukom o dvije pripadnosti vjernika i u izvanjskom javnom životu protiv podjeli na "religiju čovjeka" i "građansku religiju". Drugim riječima, kršćanstvo i Crkva ne pristaju da budu podređeni "građanskoj religiji" društva/ države. Ta "građanska religija" ima kod prosvjetitelja 18. stoljeća uglavnom pet vjerskih istina ili članaka: postojanje svemogućeg Boga, božanska providnost, kazna ili nagrada u budućem životu, svetost duštvenog ugovora i zakona i, kao negativna vjerska istina, zabrana nesnošljivosti (intolerancije). "Oci osnivatelji" Sjedinjenih Američkih Država vjerno su

¹⁰O odnosu između kršćanske vjere i Rimskog carstva kod Euzebija: osim "Crkvene povijesti", životopis-panegirik o caru Konstantinu (*De vita Constantini*). Kako je poznato, Augustin će kasnije o tome mnogo razmišljati u "Božjem gradu", ali krajnje kritički. Inače o odnosima Crkva-država u ranom kršćanstvu veoma vrijedna zbirka dokumenata: H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, München 1961.

¹¹Današnja Grčka je politički u Europskoj zajednici, ali u duhovnom pogledu ima golemih teškoća prihvatiti model odnosa između Crkve i države kakav se uspostavio u zapadnoj Europi. O vjerskoj pozadini otpora europskoj ideji u Grčkoj piše profesor emeritus teološkog fakulteta u Atini Savvas Agouridis: "Bizantinci su vjerovali da je država Romeja samo kraljevstvo Kristovo. Ovo uvjerenje je bilo tako jako da je, i u postbizantinskom razdoblju i u vrijeme nove grčke države postojala predrasuda da će se samo ponovnim osvajanjem Konstantinopolisa i ponovnom uspostavljanjem bizantinskog carstva očitovati za Grke kraljevstvo Kristovo na zemlji" (S. Agouridis, *Come vediamo l'Europa*, u *Il Regno-Doc.*, 19/1995., str. 465—1466). Odatle i rasprostranjeno odbijanje ekumencizma u Grčkoj. Autor se pribojava da bi strpljivost Europe s Grčkom mogla popustiti, isključujući Grčku iz Europske zajednice. Taj je duh veoma prisutan i u drugim zemljama bizantinsko-pravoslavne tradicije, posebice u Srbiji (osobito preko monaha, a iz njihovih se redova redovito regrutiraju episkopi), također i u Rusiji.

primijenili u ustavu i zakonodavstvu prosvjetiteljske ideje o vjeri i kršćanstvu, unatoč jakom protestantsko-puritanskom vjerovanju tadašnjih Amerikanaca. Poznat je kuriozitet kako je američki predsjednik Jefferson, pripremajući osobno izdanje Evanđelja, provodio "čistku" svih onih dijelova koji se nisu dali uklapali u "naravnu religiju". Robert N. Bellah, polazeći od "civilne religije" kod Rousseaua, vidi je i danas kao tipičnu oznaku američkog identiteta.¹² Ne može se poreći da ovakva deistička vjera i teologija nisu danas nekako u zraku i u drugim sredinama izvan Amerike. Vjera i teologija u službi postojećeg društva (države, naroda) bila bi za mnoge prihvatljiva.

Nakon propasti starog režima i francuske revolucije imamo u nekim katoličkim krugovima, posebice u Francuskoj, svojevrsnu političku teologiju koja Katoličku crkvu i vjeru vide, u političkom ključu, kao restauraciju društvenog i političkog poretka. Tu se mogu ubrojiti francuski tradicionalisti L. de Bonald, J. de Maistre, F. de Lamennais (u mladim godinama) i Španjolac J. Donoso Cortés.¹³ U vremenskom razmaku od jednog stoljeća ovoj bi skupini trebalo pribrojiti i nama bližeg Carla Schmitta u Njemačkoj.¹⁴ Također se ovamo mogu pribrojiti i zastupnici tzv. kulturnog katolicizma (ili kršćanstva), koji kršćanskoj vjeri i Crkvi prilaze isključivo ili prvenstveno pod aspektom kulture.

PREMA KRITIČKOJ FUNKCIJI

1. Stari zavjet. U kršćanskom tumačenju, Stari je zavjet priprava za Novi, za kršćanstvo. Na Bliskom istoku bilo je u to vrijeme teokratsko uređenje bez načelne podjele političkog i vjerskog (Egipat, Babilon, Asirija itd.). I u staroj povijesti Izraela nema te podjele. Mojsijev zakon (Tora) je ujedno vjerski, moralni i civilni zakonik, tradicija koju još i danas nastavlja ortodoksno krilo unutar modernog židovstva, a osobito je živa u islamu. U takvu kontekstu neka institucionalizirana opozicija postojećoj političkoj vlasti nema preduvjeta. Moguće su pobune i zavjere, ali ne neka vrsta legalne opozicije. No izraelski narod u cjelini kao takav bio je opozicija i kritika u tadašnjim međunarodnim odnosima, ali u civilizacijskom smislu. Unutar izraelskog naroda imat ćemo kritiku i opoziciju u liku starozavjetnih

¹²R. Bellah, *Civil religion in America*, Daedalus 96, 1967.; isti, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York 1970.

¹³O njima kao "tradicionalističkom protivljenju" usp. H. Maier, *Kirche und Demokratie*, München 1973 (izd. DTV 1975., str. 129—155). Lijep izbor iz De Maistrevih djela u: *The Works of Joseph de Maistre. Selected, translated and introduced by J. Lively*, Macmillan, New York 1965.

¹⁴Carl Schmitt, *Pojam politike i ostale rasprave*. Izbor iz ukupnih djela. Preveo i pogovor napisao Z. Gašparović, Matica hrvatska, Zagreb 1943. Usp. također: F. Fiorenza, *Religion und Politik*, str. 59—101 (v. bilješku 34).

proroka (Jeremija, Izaija itd.), koji će nastupati kao Božja kritika naroda, a u vrijeme uspostave izraelskog kraljevstva oni će vršiti kritiku političke vlasti, ali to je bilo de facto a ne de iure i više se trpjelo nego priznavalo. Proročka je kritika bila prvenstveno vjersko-moralna, ali s političkim osvrtima i posljedicama. Poznat je lik Ivana Krstitelja, neposrednog preteče Isusova, koji u lice kori kralja Heroda zbog njegova odstupanja od židovskih normi obiteljskog života.

2. Isus Krist umire na križu formalno iz političkih razloga. Sudi mu rimski upravitelj u Palestini Poncije Pilat, koji daje staviti na križ natpis "Isus Nazarećanin, kralj židovski" (Iv 19,19), posprdno rugajući se i njemu i Židovima, iako su i židovski vjerski i narodni prvaci zahtijevali osudu... Isus se ne miješa u dnevnu politiku, ali opet potvrđuje da je svojevrsan "kralj", makar i njegovo "kraljevstvo" ne bilo od ovoga svijeta (Iv 18,36—37). Vrijedi pročitati cijeli razgovor "realnog političara" Pilata s Isusom da se uoči i Isusova misao i Pilatova nemoć da se do nje vine (on agnostički završava razgovor riječima: "Što je istina?", Iv 18,38). Isus priznaje autonomiju i kompetenciju političke vlasti, ali je svojim stavom i svojim učenjem veoma relativizira. Poznato je temeljno kršćansko učenje o priznavanju kompetencije političke vlasti, ali joj se niječe apsolutan božanski biljeg, premda će reći sv. Pavao da je svaka vlast od Boga te joj dugujemo poslušnost (Rim 13,1—7), tj. potječe od Boga kao vlast koju zahtijeva tzv. "opće dobro", kako će to formuirati kasnija teologija. Dakako, ne vlast in blanco u svim njezinim konkretnim odlukama, jer kršćanin mora znati prosuđivati i vrednovati odluke vlasti, budući da se treba više pokoravati Bogu negoli ljudima (Dj 5,29). Tako su Crkva i kršćani, u načelu priznavatelji političke vlasti, ujedno pripravnici i na opoziciju, kad se ona protivi — rečeno religioznom jezikom — naravnim i Božjim zakonima ili, u kasnijoj političkoj terminologiji, istinskom "općem dobru" (uključujući i dobro vjere i Crkve). Progoni Crkve i prvih kršćana imali su svoj korijen u tome što se oni nisu mogli ugraditi u religiozno politički establišment Rimskog carstva. Politički i sociološki gledano u prilikama onoga vremena, moralo je doći do sukoba, a rimska je vlast postupila u njegovu razrješenju po onda "politički" jedinoj metodi: progonstvima, zatvorima, prisilnim radom (ad metalla), mučnjima i smrtnim kaznama (ad bestias itd.). Kršćanski su mučenici, brojni u prvim stoljećima ali i tijekom cijele povijesti Crkve, tumačeni u političkom ključu, neformalna opozicija koja se bori i umire za nove vrednote, a onda i za novo društvo i novo političko uređenje. Razdoblje prvih triju stoljeća, kad već imamo malo-pomalo teološku refleksiju o vjeri u tadašnjem društvu i tadašnjoj državi, ima veliku dozu kritike, a bilo je i razloga za što. Ono kasnije razdoblje nakon 313. godine, kad je car Konstantin kršćanima i Crkvi dao slobodu, pa skoro sve do naših dana (barem u nekim zemljama), zovemo "konstantinovskim razdobljem". Tada je Crkva kao institucija bila veoma vezana uz formalno kršćansku političku vlast te je velikim dijelom izgubila na svojoj kritičkoj moći, to više što su i pape imale svoju državu, a i neki biskupi, posebice u Njemačkoj, bili su ujedno

svjetovni vladari (Fürstbischof). Bit će tada općenito naglašavano načelo legitimteta i političke vlasti i njenih odluka, koje bi prestale obvezivati tek kad bi vlasti naređivale nešto očito zlo u sebi. Pitanje političke opozicije bit će tada postavljeno kao pitanje o pravu na neposlušnost i pobunu ili čak i na ubojstvo (tirannicidium, regicidium). U povijesti Europe veoma je važna ona napetost između papâ i njemačkih careva u srednjem vijeku, posebice između Grgura VII. i Henrika IV. u tzv. "borbi za investituru". Ta borba, onda još bez svijesti o posljedicama na obje strane, bit će presudna za budući razvoj, jer ni jednoj ni drugoj vlasti nije uspjelo zadobiti punu kontrolu, a posredno će biti omogućeno da polako stupi na pozornicu "treći čovjek", tj. građanin, koji će skrenuti društveni i politički razvoj prema demokraciji i civilnom društvu. Kritička funkcija očitovat će se i unutar Crkve (raskoli, hereze, sekte) i prema društvenoj i političkoj zajednici. Protestanti će u 16. stoljeću dobiti i ime po tome što su "protestirali" i protiv pape i protiv cara, a za vrijeme francuske revolucije dobar dio katoličkog svećenstva u Francuskoj radije će u zatvor, progonstvo ili na giljotinu negoli prisegnuti na "civilnu konstituciju svećenstva" iz 1790. godine, kojom je Crkva bila integrirana u državnu strukturu. Imamo i drugih primjera, a najnovije veliko iskustvo u opoziciji, na svojevrsan crkveni način, imamo za vrijeme komunističkih režima kod nas i u svijetu. Pritom položaj Crkve i pojedinih vjernika se prilično isprepleće, sve do novijih vremena, jer će tzv. "autonomija zemaljskih vrednota", prema katoličkoj terminologiji, tek od nedavna biti prisutna u svijesti ljudi i načelno priznata, u jačem stupnju i u širim slojevima tek od Drugoga vatikanskog sabora.

OPOZICIJA U DEMOKRACIJI

Politička opozicija dobiva svoje pravo značenje dolaskom demokracije. Ona ima svoje etičko opravdanje i humani smisao tek u jednom svjetonazoru autentično kršćanske provenijencije. Kao etičke i antropološke premise jesu:

1. *Sloboda*. Moderni pojam slobode veoma se razlikuje, po svojoj dubini i sveobuhvatnosti, od slobode u klasično doba. Već je Hegel isticao kako je sloboda kršćanskog porijekla.¹⁵ Sloboda u grčkoj civilizaciji je sloboda među slobodnim građanima polisa, "etos" je društvene ("političke") naravi. Sokrat će staviti znanje, s ishodištem u praktičnom znanju (téchne), a ne slobodu u temelj svoje etike, makar primjerom svoga života svjedočio i o

¹⁵Hegel zove kršćanstvo "Religijom slobode" budući da se čovjek, u dubini svoga bića, mora trajno oslobadati od vezanosti uz prirodne impulse (Osnovne crte filozofije prava, § 18, dodatak). "Ni Grci ni Rimljani, ni Platon ni Aristotel, a ni stoici nisu je imali (ideju slobode)...Ova je ideja došla na svijet po kršćanstvu" (Enciklopedija, § 482). Otada je svjetska povijest "napredak u svijesti slobode" (Filozofija svjetske povijesti, Uvod I, 1, c).

čovjekovoj slobodi.¹⁶ Prema Sir Davidu Rossu, odnos etike prema politici kod Aristotela nije jasan, iako odmah na početku Nikomahove etike ističe prvenstvo društvenog dobra.¹⁷ Sloboda kršćanske provenijencije je toliko radikalna da izaziva čovjeka da može zauzeti definitivan i suprotan stav ne samo prema ljudima i ljudskim institucijama nego i prema Bogu. Tako radikalna sloboda posve dosljedno stvara uvjete za moguću političku opoziciju.

2. *Savjest*. Hrvatska riječ "savjest" je veoma dobar prijevod grčke riječi "syneidesis", koja će osobito preko stoika općenito biti u uporabi u helenističko doba, ali tek u kršćanstvu dobiva svoje puno značenje zbog personalističkog sadržaja koji joj je dan. Izraz "syneidesis" nalazimo u Starom zavjetu samo jedanput u grčki pisanoj Knjizi mudrosti 17,10, ali sadržaj i pojam "savjesti" dolazi veoma često, opisno i pod drugim imenima (srce, duša, unutrašnjost i dr.). U Novom zavjetu izraz dolazi 31 put, kod samog sv. Pavla 19 puta, čak dodatno i u glagolskom obliku "syneidenai".¹⁸ Otkriće savjesti kao "jezgre i svetišta" čovjeka kao osobe, kako će reći Drugi vatikanski sabor, je od fundamentalne važnosti za poimanje čovjeka i za naš govor o ljudskim pravima. Savjest ujedno govori o moralnom profilu političara, a i svakoga građanina, da nikakv ljudski forum, nikakva institucija, ne samo civilna nego ni crkvena, ne može in ultima linea osloboditi ga postupanja po svojoj savjesti. Na temelju takva poimanja "savjesti" razvit će se i pojam "prigovor savjesti", najprije u teološkoj etici, a danas prihvaćen ne samo u etičkoj i političkoj literaturi,¹⁹ nego i u kodeksima profesionalne etike i u raznim crkvenim i međunarodnim dokumentima. Tu se nalazi zadnji subjektivni korijen prava na opoziciju.

3. *Nauk o naravnom zakonu i naravnom pravu — dostojanstvo čovjeka i njegova prava*. To su dvije formulacije i dva polazišta za hod u istom smjeru. Prvo je polazište tradicionalno i, možda, danas teže prihvatljivo u nekim sredinama, a drugo je više na valu današnjeg senzibiliteta. Protiv pravnog pozitivizma govori se i nadalje o naravnom zakonu i naravnom pravu kao temelju pozitivnih zakona koji ih eksplicitiraju i posadašnjaju, ali ih ne mogu nikada adekvatno formulirati, budući da je čovjek dinamičko biće u trajnom razvoju. Čovjek ima neke konstante, koje se baš pojmovima kao što su "naravni zakon" i "naravno pravo" želi istaknuti. Danas se više polazi od čovjeka kao osobe te je stoga i govor o naravnom zakonu a

¹⁶Tako kod njega /tj. Sokrata, M. V./ zjapi proturječje između njegove osobe i njegova htijenja, s jedne strane, i njegovih etičkih pojmova na drugoj" (J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, sv. II., 7. izd., Freiburg 1963, str. 67.

¹⁷D. Ross, *Aristotle*, London 1923, izd. 1974, str. 187.

¹⁸B. Häring, *Kristov zakon*. Sv. I, Zagreb 1973., str. 136 sl.; *Bogoslovska Smotra* 2—3/1977 (cijeli dvobroj o savjesti); I. Kozelj, *Savjest*, Zagreb 1988.

¹⁹V. Šeks, *Ogledi o slobodi savjesti*, Zagreb 1994.

personalističkoj perspektivi (čovjek kao osoba: tjelesno-duhovna, razumna, slobodna, odgovorna itd.). Ako i ima pojam naravnog zakona i naravnog prava svoju teoretsku problematiku, budući da treba izbjeći naturalizam i biološkog i apstraktnog esencijalističkog tipa (prihvaćenog i raširenog u doba prosvjetiteljstva), ipak je zbilja koju se time hoće izraziti od prvorazredne važnosti u rješavanju etičkih, pravnih i političkih pitanja. Danas je posvuda govor o "ljudskim pravima", ali njihovo utemeljenje predstavlja za mnoge problem. U katoličkoj Crkvi i teologiji polazište je u "dostojanstvu čovjeka", što mnogima već na prvi pogled izgleda vrijedan i prihvatljiv suvremeni pristup, ali i on nailazi na protivljenje, budući da su čovjek i njegova antropologija u pitanju. Na temelju obaju pristupa slijedi određena relativnost svih pozitivnih zakona i mogućnost, čak i dužnost, da se radi na njihovu usavršavanju, osobito s obzirom na konkretno donošenje i provedbu. Stoga i potreba da se tomu priskoči i izvanparlamentarnim putem (NGO, pressure groups, akcije građana itd.), a unutar demokratskog parlamentarizma i po opoziciji u parlamentu i općenito u političkom životu.

4. Odatle slijedi i *poimanje ljudskih zakona*. Toma Akvinski daje ovu definiciju pozitivnih ljudskih zakona: "Zakon nije ništa drugo nego razumska uredba (odredba, ordinatio) usmjerena na zajedničko dobro, a proglasio ju je onaj koji ima odgovornost za zajednicu".²⁰ Ljudski je zakon stoga uvijek u opasnosti da, u moralnom pogledu, ne odgovori zadanim uvjetima (razumska uredba, opće ili zajedničko dobro, nadležni zakonodavac i javno proglašenje). Odatle problem kako da se postupi kada pozitivni zakon dođe u sukob s etikom. Opozicija je tu da poradi kako bi se prebrodila kriza savjesti mnogih, a ujedno i šteta koja može nastati i za pojedince i za zajednicu, ali to mora biti "lege artis" u demokratskom društvu, što uključuje i formalnu političku proceduru i zahtjeve etike.

5. *Sloboda i savjest su najtipičnije oznake čovjeka kao osobe*. Dok su mnoga pitanja političkog života dobrim dijelom relativne naravi, poštovanje čovjeka kao osobe je absolutum, a to će se najbolje dokazati baš na području poštovanja slobode i savjesti. Ovdje možemo vidjeti kako čovječanstvo ipak raste u svojoj samosvijesti o ovim eminentno osobnim i političkim vrednotama, barem idejno i formalno, jer na žalost ima još uvijek veoma brojnih protudokaza, o čemu svjedoče i rat na području bivše Jugoslavije, izvještaji Amnesty International i rad Međunarodnog suda u Haagu. Otkriće čovjeka kao osobe, taj najveći prilog Europe svjetskim civilizacijama, uključuje mnoge elemente (u kršćanskoj perspektivi osobito će se isticati ljubav: čovjek kao osoba raste i razvija se prvenstveno u kontekstu ljubavi), ali u političkom kontekstu kad je riječ o subjektu opozicije, nezaobilazno je istaknuti barem slobodu i savjest u onoga koji je u opoziciji.

²⁰Toma Akvinski, *Summa theologiae* I—II, q. 90 a. 4c; usp. isti, *Država*, prev. T. Vereš, Zagreb 1990., str. 35. Također: isti, *Izbor iz djela*, sv. 2, prev. V. Gortan i J. Barbarić, Zagreb 1990., str. 612.

6. S obzirom na objekt opozicijskog djelovanja, u etičkoj perspektivi valja istaknuti *opće* ili *zajedničko dobro* (*bonum commune*, to koinon agathon; Ciceron: *utilitas rei publicae, utilitas communis*)²¹, *solidarnost* i *pravdu*. Na temelju naravnog prava i naravnog zakona nameće se etičko poimanje pravde, posebice socijalne pravde, koja na svoj način postaje opet jednom od središnjih tema suvremene filozofske socijalne misli (makar formalno i ne priznavali njen "naravni" temelj: Rawls, Walzer itd.).

To su sadržajno teški pojmovi, za neke vjerojatno i više ili manje problematični, ali tek te vrednote daju političkoj opoziciji etičko opravdanje. Ako opozicija nije u njihovoj sjeni, makar samo sadržajno i sa "svjetovnom vjerom", kako bi to rekao Maritain, može se s razlogom dvojiti da li će naponi biti, barem na malo duže staze, plodonosni i konstruktivni.

KRITIČKA FUNKCIJA CRKVE I TEOLOGIJE U MODERNOM POLITIČKOM ŽIVOTU

Kritička uloga Crkve i teologije u politici modernih vremena bit će izravna u obliku socijalnog nauka i raznih prosvjeda, a neizravna polazeći od konkretne životne i političke prakse vjernika, osobito laika.

Iz perspektive socijalnog nauka Crkve valja osobito istaknuti:

1. Crkva i teologija imaju prvenstvenu ulogu u politici da paze kako ne bi bila onemogućena ili otežana otvorenost društvenog i političkog života prema transcencijama. Suvremeno načelo o *odvojenosti Crkve od države* i o *svjetonazorskoj neutralnosti* države u pluralističkom društvu *ne znači* da su društvo država i *vrijednosno neutralni*. Kritička uloga Crkve i teologije bit će na liniji: a) obrane i promicanja dostojanstva ljudske osobe i ljudskih prava, b) obrane i promicanja temeljnih društvenih vrednota, ukoliko su ujedno i antropološke vrednote.

2. U političkom životu veoma je važno načelo socijalnog nauka Crkve o *supsidijarnom* uređenju društvenog i političkog života, što je već danas prihvaćeno u redovitom političkom životu, npr. kad je riječ o integraciji

²¹Usp. L.Biagi, Bene comune, u Rivista di teologia morale, N. 106, 2/1995., str. 81—307 (obilna literatura o temi). Velika promjena u gledanju na "opće dobro" počevši s Machiavelijem: radije "alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa" (Biagi, 290). Također: J. Endres, Gemeinwohl heute, Tyrolia, Innsbruck 1989. Klasični pojam "općega dobra" temelji se na naravnoj društvenosti čovjeka, što će negirati Hobbes: "Čovjek nije podesan da se po naravi udruži nego to postaje odgojem", već na prvim stranicama De Cive. Brojne definicije općeg dobra u temeljnim dokumentima Katoličke crkve: Mater et Magistra 70; Pacem in terris 57; Gaudium et Spes 26—74; Novi katekizam Katoličke Crkve, br. 1906; Stota godina (CA) 47 itd.

Moderni kritičari ideje "općega dobra": Kelsen, Rawls, Walzer i mnogi drugi.

Europe.²² Pritom nužno slijedi ono što se u tradicionalnom nauku Crkve naziva "posrednim tijelima" ili "međutijelima" (*corpora intermedia*). Između pojedinaca i vrhovne političke vlasti postoji cijeli niz društvenih oblika, nekih koji su na razini i izvršne vlasti (općine, regije, pokrajine), a nekih s drugim zadaćama društvenog života (političke stranke, sindikati, razna društva i udruženja). Uvijek je postojalo mnoštvo takvih tijela sa svojom autonomijom, inicijativom i odgovornošću. Autoritarni i pogotovo totalitarni režimi su ih sputavali ili onemogućavali. Budući da je svakoj vlasti imanentna tendencija prema centralizaciji, kritička uloga Crkve bit će baš upozoravati predstavnike vlasti na opasnost uzurpiranja vlasti iznad one granice koja je potrebna ili veoma korisna za opće dobro. Pri tom nije izvorno riječ o decentralizaciji središnje vlasti nego o poštivanju izvornih prava, dužnosti i kompetencija i osoba i "posrednih tijela". I sama Crkva je jedno takvo "posredno tijelo" u društvenom pogledu, neizravno i u političkom, te je već svojom prisutnoću i svojim djelovanjem jaka kritika totalitarnih režima, kako smo to doživjeli za vrijeme komunizma, kad su ostala "posredna tijela", ne samo politička, bila više-manje produžena ruka jedne jedine stranke na vlasti. Tu se je bjelodano došla do izražaja ona politički neizravna funkcija Crkve, već samim postojanjem Crkve, a pogotovo kad je bila aktivnija u svom nauku i pastoralnom djelovanju, i ne ulazeći izravno u politička pitanja kao politička, jer to joj nije ni u kompetenciji niti joj je bilo dopušteno o njima se i najmanje izjašnjavati. Ali političke posljedice su se neminovno osjećale te stoga stalni prigovor Crkvi da se miješa u politiku.

3. Demokracija ne može funkcionirati bez političkih stranaka, jer demokracija pretpostavlja pluralizam političkih stavova i shvaćanja. Kako u demokratskom društvu politička volja dolazi od cjelokupnog biračkog tijela, ono se ne može artikulirati ako nema za to prikladnih mehanizama, a to je danas po političkim strankama.

4. Oporba ima svoje opravdanje na temelju prethodne šire društvene podudarnosti i šireg zajedništva. Anarhisti i "crvene brigade" nisu politička opozicija. Temeljne vrijednosne koordinate redovito su zacrtane ustavom na kojem se temelji vlast većine i na koji imaju pravo pozivati se i oni iz oporbe. Ustavom su osigurane temeljne vrednote društva i države, a u njihovim okvirima treba da je djelovanje i većine i oporbe. Opravdanost oporbe dolazi iz svijesti da konkretni putovi do ostvarenja ustavnih smjernica nisu unaprijed određeni, jer se do njih ne dolazi deduktivno nego induktivno i a posteriori, a tu ima, kako iskustvo pokazuje, različitih putova.

5. Sama odluka većina, makar bila i demokratski donesena, još nije garancija da se našlo pravo rješenje (Toma Akvinski: "*ordinatio rationis*"). Već je ustavima redovito predviđeno da moć većine bude sužena u nekim pitanjima (referendum, dvotrećinska većina, danas preuzete obveze

²²H. Lecheler, *Das Subsidiaritätsprinzip. Strukturprinzip einer europäischen Union*, Berlin 1993.

međunarodnog značenja itd.). U katoličkoj je teologiji tradicionalno načelo da, kad je riječ o nekim spornim pitanjima, "autore treba vagati a ne brojiti" (auctores sunt ponderandi non numerandi). Shvatljivo je da tu nema mjesta automatskoj majorizaciji te politička demokracija mora znati za relativnost i problematičnost većinski donesениh odluka. Stoga opozicija ima nužnu funkciju provjere, dopune ili odbacivanja, što ako i nema strogo pravnu snagu, ipak ima važno političko i demokratsko značenje. Što smo više u našim praktičnim i vremenitim pitanjima, veoma često krajnje privremenim, a to je redovito polje politike, to je veća vjerojatnost da većina ima pravo te će praktičnost i razboritost tražiti da vodimo računa o mišljenju većine, što je i razlog postojanja demokracije. To je pretpostavka, ali ne apsolutna (povijest može pokazati bezbroj suprotnih primjera) te je stoga mjesta i za stav protivan većinskom, ali ugrađen u demokratski sustav s mogućnošću da bi jednom, kako to često biva, i manjinska oporba mogla postati većinskom strankom.

6. Vlast po nekoj svojoj unutarnjoj sklonosti teži širenju, a tako i stranke na vlasti s obzirom na svoju moć. Poznata je ona izreka lorda Actona kako moć teži prema korupciji, a apsolutna moć prema apsolutnoj korupciji.²³ Stoga su potrebni korektivni mehanizmi. Crkva je već prije dolaska demokracije bila takav korektiv već svojom prisutnošću i svojim djelovanjem, a danas ona to vrši u demokratskim društvima svojim izričito kritičkim glasom, na načelnoj i teoretskoj razini, ali i na praktičnom, iako po sebi druge vrste negoli je onaj čisto politički. Taj izričito politički stav i glas zauzet će njezini vjernici kao građani, ali u svoje ime i na vlastitu inicijativu.

7. Kritička funkcija Crkve i teologije naći će svoju artikulaciju, iako na temelju istih vjerskih polazišta, u različitim povijesnim i kulturnim prilikama. Drukčije je to bilo u ranijim stoljećima, drukčije pod komunistom, drukčije u zemljama s demokratskom tradicijom, a drukčije u zemljama Trećega svijeta i u tzv. zemljama u prijelazu. Kritička funkcija Crkve i teologije odnosit će se u prvom redu na probleme s čovjekom kao osobom (antropologija) i sa zahtjevima socijalne etike (opće dobro i pravda).

8. Kritička je uloga Crkve, u povijesnoj perspektivi, bila veoma jaka u prvim stoljećima. Politički gledano, ona je prije počela kao kritika društva i države, barem s obzirom na pisane novozavjetne izvore. To se osobito očituje u knjizi Otkrivenja i u Prvoj poslanici sv. Ivana Apostola (bila ona, prema nekima, nešto kasnijeg datuma i njemu samo pripisana). Mučenička Crkva prvih stoljeća bit će pretežito kritičkog stava u političkom pogledu, kako je i shvatljivo, a i teolozi tog vremena, ako ih tako možemo nazvati, bili su većinom istog stava. Tu se osobito očituje sjevernoafrički pisac Tertulijan (oko 160 — oko 225), a kasnije naš zemljak sv. Jeronim (oko 342 — 420). Kad Rimsko carstvo postane službeno kršćansko u 4. stoljeću,

²³U jednom pismu 1887. godine.

nastat će prevelika veza između crkvene i državne vlasti, i tako će to biti sve do našega stoljeća. To će negativno utjecati na proročku i kritičku funkciju Crkve u društveno-političkom pogledu. Prevladavat će načelo legitimiteta nositelja političke vlasti, načelo koje će podržavati i Crkva. Izričita kritička funkcija većinom će biti u nekim veoma teškim situacijama, većinom od strane pojedinaca i manjih skupina i, posebice, kad su Crkva i vjernici bili predmetom nepravdi i nasilja.

KRITIČKA FUNKCIJA DANAS

U moderno doba Crkva i teologija izvršile su korisnu kritičku funkciju s obzirom na glavne moderne idejne i socijalno-političke trendove. Dosta je sjetiti se samo, s jedne strane, crkvene kritike modernog racionalizma i liberalizma (u njegovim načelnim stavovima i kao socijalno-gospodarskoj praksi, kao liberalni kapitalizam), a s druge strane teškog razračunavanja s komunizmom, o čemu imamo veliko iskustvo u poratnoj Hrvatskoj. Kad su skoro svi izvori ne samo političke nego i svake druge kritike bili onemogućeni, jedino su Crkva i teologija mogli biti, većinom neizravno, kritički faktor društva. A ne smije se zaboraviti ni kritička funkcija Crkve u vrijeme fašističkog i nacionalsocijalističkog totalitarizma, iako se o opsegu i jačini kritike tada dade raspravljati.

Čini se da jest istina da su Crkva i teologija većinom kritički reagirale kad su Crkva i vjernici bili pogodeni, a slabije kad su bili pogodeni drugi ljudi, pogotovo kad to nisu bili kršćani.²⁴ U novije vrijeme situacija se izmijenila te Crkva i teologija vrše snažnu kritiku političkih vlasti i kad nisu u pitanju katolici ili kršćani nego ljudi općenito. Drugi vatikanski sabor (1962—1965) produbit će svijest vjernika da Crkva nije radi same sebe nego radi cijeloga svijeta, da je "znak jedinstva" i "sakrament spasenja" cijeloga ljudskog roda. Novi i svojevrsni dokument drugoga vatikanskog sabora "O Crkvi u suvremenom svijetu" počinje riječima: "Radost i nada, žalost i tjeskoba ljudi našega vremena, osobito siromašnih i svih koji trpe i pate jesu radost i nada, žalost i tjeskoba također Kristovih učenika, te nema ničega uistinu ljudskoga a da ne bi našlo odjeka u njihovom srcu" (Gaudium et Spes, 1). Gdje god na zemlji ima nešto gdje bi prokazivanje i kritika, riječju i djelom, bili potrebni, Crkva i teologija ne mogu i ne smiju ustuknuti, uza sav ljudski i pastoralni oprez koji je pritom na mjestu.

U katoličkoj teologiji posljednjih desetljeća očituje se jače socijalno-političko usmjerenje. Nakon "egzistencijalnih" naglasaka odmah nakon

²⁴To gleda se ne bi smjelo previše forsirati, jer imamo ne baš rijetko i suprotnih primjera, kao u slučaju kritike europskih kolonijalnih vlasti u novom svijetu. Usp. Bartolomé de Las Casas, Kratko izvješće o uništenju Indija, Zagreb 1982.

Drugoga svjetskog rata, već pedesetih godina, a pogotovo nakon Drugoga vatikanskog saobra (1962—1965) razvija se teologija s političkim nabojem, štoviše, nastaju "političke teologije" (ovamo nikako ne valja ubrojiti raniju "političku teologiju" Carla Schmitta, jer to nije nikakva teologija u kršćanskom smislu).²⁵ Sama službena Crkva je u ovom pogledu veoma oprezna, iako nastoji više zahvaćati na socijalno i na političko, ali neizravno i pozadinski, da ne bi upala u zamku integrizma i fundamentalizma (što se ranije u političkom žargonu nazivalo klerikalizmom). Drugi će vatikanski sabor zahtijevali da etički stavovi kršćana moraju biti usmjereni prema "spasenju svijeta" te da treba ispraviti i prevladati individualističku etiku.²⁶ Treća biskupska sinoda u Rimu 1971. god. čak će reći u svom dokumentu *Pravda u svijetu*: "Borba za pravdu i sudjelovanje u preobražaju svijeta u potpunosti nam se ukazuju kao sastavni dio propovijedanja Evanđelja".²⁷ Konkretizacija tog usmjerenja zna poprimiti oblike koji mogu biti sporni. Zbog toga imamo u teološkim krugovima i raznih smjerova. Jedni govore o "novom kršćanstvu" u doba demokracije. Predstavnik toga smjera mogao bi biti poznati filozof Jacques Maritain.²⁸ Mnogi drugi, čini se, ne vode dovoljno računa o sociokulturalnim promjenama u modernom društvu.²⁹ Mnogo su više pažnje izazvali teološki pravci s izrazitijim kritičko-političkim nabojem, makar i u teološkim okvirima. (J. B. Metz, M. D. Chenu, J. Moltmann /protestant/ i dr.). Radikalniji pokušaji

²⁵Carl Schmitt je, kako je poznato, nakon prvoga svjetskog rata vidio nevolje Weimarske republike te je neobuzdanom liberalizmu htio doskočiti svojim poimanjem autoritarne politike, pri čemu se pozivao na kršćanstvo i, posebice, na "rimski katolicizam", za koji je izričito govorio da je ključ njegovih politoloških shvaćanja. Unatoč brojnim raspravama o Carlu Schmittu, baš eventualni kršćanski i teološki korijen njegovih teorija dosad nije bio istražen, posebice ne s katoličke strane. Tek nedavno održani simpozij o tom aspektu njegovih političkih teorija pokazao je neutemeljenost pozivanja na kršćanstvo i katolicizam. Jednodušno mu pripisuju neshvaćanje i jednostrano tumačenje kršćanskih vjerskih istina, antijudaizam do mržnje prema Židovima, latentni protestantizam itd. Usp. B. Wacker (Hg.), *Die eigentlichen katholischen Verschärfung...Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München 1994.

²⁶Vidi Optatam totius br. 16 i Gaudium et Spes br. 30.

²⁷Socijalni dokumenti Crkve. Sto godina katoličkoga socijalnog nauka, uredio i predgovor napisao M. Valković, Zagreb 1991., str. 392.

²⁸J. Maritain, Cjeloviti humanizam, Zagreb 1989.; isti, Čovjek i država, Zagreb 1992. Maritainov utjecaj je bio prilično opao nakon Koncila, ali ga danas neke struje u Crkvi stalno oživljavaju.

²⁹Među ostalima, R. Coste, Političke zajednice, Zagreb 1955. Uz pretežno apstraktno gledanje na "političke zajednice" u ovoj knjizi, nedopustivo je da hrvatski prijevod ovoga udžbenika, koji izlazi gotovo trideset godina nakon objavljivanja izvornika (1967.), nisu barem dopunjene dokumentacija i bibliografija (koja je pritom sužena samo na onu na francuskom jeziku), kao da se u ovih tridesetak godina nije ništa dogodilo ni u Crkvi ni u svijetu.

su bili sa strane teologa pokreta “kršćani za socijalizam”³⁰ i, posebice, u obliku i po modelu “teologije oslobođenja” (i u manjem opsegu čak kao “teologija revolucije”).³¹ Dobar dio ovih diskusija je bio kratka vijeka, jedino će “teologija oslobođenja” (u nekim varijantama) ostati kao ozbiljan tedološki pokušaj. Svim ovim strujama i smjerovima je svojstven jak kritički naboj, nekad do te mjere da prelazi u dnevnu i konkretnu politiku te se mnogi pitaju gdje je ostala specifično teološka razina.

Model “teologije oslobođenja” bio je izvorno zamišljen kao odgovor na prilike u Latinskoj Americi, ali se njezin utjecaj počeo širiti po svijetu. Ona u Latinskoj Americi, čini se, veoma mnogo znači, kad je i službena Crkva (dijelom) i teologija uglavnom prihvaćaju, makar uz ograde i s oprezom, kao svojevršno kritičko vjersko i teološko opredjeljenje. Kritička funkcija Crkve i teologije u kontekstu siromaštva, nepravdi i nasilja u Južnoj Americi je općenito priznata, iako se diskusije vode o opravdanosti *teološke metode* kojom se služi “teologija oslobođenja” (po nekima ona pretpostavlja marksističku analizu društva, što neki teolozi tog smjera otvoreno i priznaju), a također i s obzirom na mogućnost njene primjene izvan konteksta Južne Amerike (iako glavni autori “teologije oslobođenja” redovito ističu da ona vrijedi prvenstveno za latinskoameričke prilike, sličnih pokušaja ima i drugdje: crna teologija, afričke teologije, novi teološki pokušaji u Aziji itd.).³² Također je pitanje koliko je ona podesna da protumači druge aspekte vjerske prakse.

U čemu je kritička uloga Crkve i teologije danas u Europi? Mnogi misle da Crkva i teologija trebaju socijalno-političkom polju više nego dosada razvijati baš kritičku funkciju. Ima teologa u Njemačkoj (a vjerojatno i drugdje) koji zovu na radikalno suprotstavljanje Crkve suvremenim civilizacijskim trendovima u Europi u cjelini te hoće da sama Crkva bude model novoga alternativnog ili tzv. “kontrastnog društva” (Kontrastgesellschaft, npr. braća Gerhard i Robert Lohfink).³³ Ideja nije nikada uhvatila korijen, što je dobro, jer bi takav opći i izravni napad na

³⁰Usp. G. Girardi, Kršćanska vjera i historijski materijalizam, Zagreb 1986.

³¹H. Peukert (Hg.), Diskussion zur “politischen Theologie”, Mainz 1969.; E. Feil/ R. Weth (Hg.), Diskussion zur “Theologie der Revolution”, Mainz 1969.; A. Fierro, El evangelio beligerante, Estella (Navarra) 1974.

³²Usp. standardno djelo “oca teologije oslobođenja” G. Gutiérrez, Teologija oslobođenja, Zagreb 1989. (s novim predgovornom dvadeset godina nakon prvog izdanja). O stavu Vatikana prema “teologiji oslobođenja”: Zbor za nauk vjere, Uputa o nekim aspektima “teologije oslobođenja”, KS, Dokumenti 71, Zagreb 1985; isti, Naputak o kršćanskoj slobodi i oslobođenju, KS, Dokumenti 81, Zagreb 1986. Usp. također: I. Maštruko, Izazov alternativnih teologija, Zagreb 1988.

³³G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, 7. izd., Freiburg 1987; isti, Wem gilt die Bepredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik, Freiburg 1988; R. Lohfink, Kirchenträume. Reden gegen den Trend, 5. izd., Freiburg 1988.

suvremenu europsku civilizaciju opet podredio Crkvu i teologiju socijalnim, kulturnim i političkim ciljevima, svodeći ih tako na njihovu razinu. Ipak ima područja gdje je kritička uloga Crkve i teologije prijeko potrebna. Štoviše, neki teolozi posljednjih desetljeća vide teološku funkciju isključivo kao kritičku funkciju bez nekih specifičnih političkih ciljeva (dok "teologija oslobođenja" ide za prevladavanjem odnosa ovisnosti i uvođenjem neke vrste socijalizma), polazeći od sekularizacije i privatizacije religije u modernom svijetu.³⁴ U svakom slučaju, kritička funkcija s polazištem u transcendenciji i eshatologiji (kao "eshatološki pridržaj" — "eschatologischer Vorbehalt", kako se izrazio J. B. Metz) je veoma važno područje djelovanja Crkve i teologije, a time će se *neizravno, posredno i (strogo)politički nespecifično* pridonijeti boljem pronalaženju i ispunjenju konkretnih političkih ciljeva. Kad Crkva i teologija idu za nečim konkretno političkim, tada je iz tradicionalne brige za siromašne i obespravljene, a u tom slučaju problem zadiru i u etiku, kršćanski svjetonazor i vjeru, što znači da dopušta ili iziskuje više pristupa.

U svjetlu iznesenoga mogli bismo navesti nekoliko točaka, više kao natuknice i bez pretenzija za cjelovitošću, gdje je danas u Europi i u Hrvatskoj potrebna kritička pomoć Crkve i teologije:

- racionalistički optimizam i vjera u zadnju riječ znanosti u svemu³⁵
- vjerovanje u neminovni napredak tehnološkog razvoja u sadašnjem obliku
- jednostrano idealiziranje nove "medijske (informacijske) civilizacije"
- formalna demokracija bez antropoloških konstanti i etičkih sadržaja
- problem moći i u demokratskim društvima:³⁶ novac, znanje, znanost, tehnika i drugi oblici moći nad čovjekom i prirodom
- pretjerani individualizam i hedonistički mentalitet u Europi ("Erlebnisgesellschaft"), ali obrana specifičnosti čovjeka kao osobe i njegove slobode

³⁴Usp.F. Fiorenza, Religion und Politik, u Enzyklopädische Bibliothek: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 27, Herder, Freiburg 1982., str. 86 sl. Također: F. Schüssler-Fiorenza, Foundational Theology. Jesus and the Church, Crosroad, New York 1984., str. 235 sl.

³⁵Na svoj način vrše kritiku racionalizma i prosvjetiteljstva M. Horkheimer/ Th. Adorno, Dijalektika prosvjetiteljstva. Filozofijski fragmenti, Sarajevo 1974. (izvornik 1944.). Čini se da bi dobro bilo lučiti racionalizam od prosvjetiteljstva, iako se povijesno pojavljuju pomiješani.

³⁶Kako je to već odmah nakon drugoga svjetskog rata isticao Romano Guardini, Das Ende der Neuzeit, 1950.; isti, Die Macht, 1951. Također u govoru u Bruxellesu 28. travnja 1962. godine kad je primio europsku nagradu "Praemium Erasmianum".

- pomanjkanja zajedništva i solidarnosti te socijalne nepravde (nezaposleni!), ali osobito prema zemljama u razvoju
- skriveno rješavanje sukoba s pozicija moći: prokazivati tajne i nepriznate uzroke sukoba i napetosti
- nacionalizam ("plemenski idol" Francisa Bacona i u samodopadnim zapadnim zemljama) i nepriznavanje prava naroda i manjina
- civilizacija po mjeri stroja i nežive materije umjesto po mjeri ljudske osobe i života (neki aspekti biotehnologije, ekologija itd.)
- ignoriranje društvene uloge braka i obitelji, žene i majke te "prava" nerođenih na život
- kod nas u Hrvatskoj: tradicionalistički i restauracijski mentalitet kod jednih i nekritičko prihvaćanje nekih "zapadnih" shvaćanja i stavova kod drugih
- nedovoljna javnost ("glasnost") i manjkava procedura pri donošenju odluka važnih za društvo (uključujući i Crkvu).

Ovo su samo neka područja kojima Crkva i teologija duguju nužnu kritiku, i to "ad extra" (kritike je potrebno i unutar Crkve, "ad intra"), a dalo bi se dakako nanizati i drugih. Svaku bi kritiku trebalo bolje opisati i točnije odrediti, ali i, ne kao najzadnje, stručno i hrabro provesti, i što je još zahtjevnije, ne bez ljubavi, koja u kršćanskoj perspektivi treba nadahnjivati i prožimati sva područja ljudskog djelovanja, uključujući i politiku.

Marijan Valković

THE CATHOLIC ROLE OF THE CHURCH IN POLITICS

Summary

The critical function of the Church and theology throws some light on the general nature and place of criticism in human relations, and particularly on the role of opposition in politics. From the standpoint of the Church and theology the role of opposition is not untoward in itself; it is a positive component of political life in democracy. The article lists a number of major civilizational problems which require the useful and necessary criticism by the Church and theology. It is also the opposition's duty to use their political clout to make key political protagonists pay due attention to the Church and theology and in this way enable them to fulfil their positive social role. The opposition's activities should be founded on truth, justice and last but not least on the exclusion of hatred and even on love (utopia?).