

KRŠĆANSTVO I LIBERALIZAM

Jakov Jukić

Split

UDK 322

261.7:321.7

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 6. 10. 1995.

Susret kršćanstva i liberalizma počinje stvaranjem modernog svijeta, pokretom prosvjetiteljstva i političkim činom Francuske revolucije. Kršćanstvo se u sva svoja tri oblika – kao katolicizam, protestantizam i pravoslavlje – na različite načine suočilo s tom velikom svjetskom ideologijom, koja stoji na izvorištu svih društvenih promjena i pojava u zadnja tri stoljeća. Pritom je Katolička crkva imala najburnije odnose s liberalizmom. Najprije ga je potpuno odbacivala i oštro osuđivala, a onda u doba Drugog vatikanskog koncila počela zauzimati pomirljivije stajalište. U trećem i najnovijem razdoblju započaju se ponovno naznake zaoštavanja i razbuktavanja sukoba između Katoličke crkve i liberalizma, gdje taj potonji uzima lik postmodernosti. Za razliku od katolicizma, protestantizam je odmah od početka našao zajednički jezik s liberalizmom. Dapače, postao je on idejnim nadahnućem i teorijskim opravdanjem liberalističkih težnji u Sjedinjenim Američkim Državama i Engleskoj. Što se pak tiče treće struje kršćanstva, pravoslavlje se zapravo još nije ni istinski srelo s društvenom i političkom činjenicom liberalizma, premda se ne može osporiti da je zauzimalo često različita gledišta prema njemu. U tom je smislu rasprava između slavenofila i zapadnjaka više nego poučna, ali ipak ostaje u području ideja a ne stvarnih društvenih pokreta. U postkomunističkim se društvima naziru pojačani sukobi i netrpeljivije rasprave između kršćana i liberala, jer ih na to potiču posebne političke i gospodarske prilike prijelaza u demokratski poredak. Bilo bi pogubno ako bi se kršćani u tim prilikama dali zavesti i pridružili se predkoncilskim bojovnim tendencijama, kojih zbog opće društvene regresije zacijelo ima više nego što bi se očekivalo. Zato je vjernost nauku Drugog vatikanskog koncila o modernom svijetu bitna i sudbonosna za daljnji razvitak odnosa između kršćanstva i liberalizma na prostorima bivših komunističkih sustava.

Za razliku od optimizma neupućene javnosti i lakovjernih izjava preuzetnih političara, sa znanstvenog stajališta bit će vrlo teško ili gotovo nemoguće posve točno odrediti sâm pojam liberalizma u njegovu mnogostruku povijesnu ostvarenju.¹ Te teškoće određenâ dolaze ponajviše od činjenice što liberalizam nikad nije bio neki dobro razrađen i potpuno zaokružen sustav, nego više neko opće misaono usmjerenje u kojemu su se onda stjecale i sabirale mnoge slične slobodarske ideje. Dapače, liberalizam je ulazio u najrazličitija područja ljudske zaokupljenosti i učinkovito ih mijenjao. Zato uostalom i možemo govoriti o prvotnom filozofijskom liberalizmu, koji će s vremenom postati nezamjenjiva ideološka podloga svim kasnijim oblicima liberalizma. Poslije i zbog njega slijedio je teologijski liberalizam – u katolicizmu poznatiji pod imenom modernizam – a zatim istim uzročnim tijekom društveni, politički i etički liberalizam. Naposljetku se pak taj mnogostruki liberalizam najočitije iskazao uspostavljanjem posebnog gospodarskog poretka, obilježenog prije svega slobodnim tržištem i natjecanjem sudionika u njemu.

Time dakako nisu bile iscrpljene sve teškoće u pristupu pojmu liberalizma, što i inače često susrećemo u društvenoj znanosti. Poznato je da se liberalizam u svojem povijesnom razvitku i usponu osjetno mijenjao. Prošlostoljetni borbeni liberalizam nikako nije istovjetan današnjem potrošačkom, a još manje će biti sličan sutrašnjem, koji nezaustavljivo uvire u ravnodušnost postmodernosti. Jednako je tako i u različitim zemljama liberalizam uzimao uvijek drukčije ustroje i sastojke. Stoga ne postoji u zbiljnosti neki posve razgovijetan i univerzalan tip liberalizma koji bi vrijedio za sva podneblja i sva razdoblja. Osim toga, negdje je on jače nazočan, a drugdje opet jedva zamjetljiv i u začecima, kao primjerice u zemljama tzv. trećega svijeta ili bivšeg socijalističkog sustava Istočne Europe.

Unatoč tim razlikama u oblicima, sadržajima i primjenama, liberalizam svejedno sadrži jedan uvijek nepromjenljivi temelj, zajedničko polazište i isto idejno nadahnuće o čovjeku i njegovoj sudbini u svijetu. Već jezično gledano, izraz liberalizam dolazi od riječi sloboda. To je razlogom da se upravo ideja slobode nalazi u osnovi svih oblika liberalizma, premda je on dakako samo jedan od mogućih shvaćanja i tumačenja pojma slobode.² U liberalizmu je sloboda besprizivno stavljena na prvo mjesto, pa iz nje sve drugo proistječe i njoj se obogaćeno vraća. Zato je čovjek zamišljen kao osoba koja je posve dovoljna sama sebi i upućena jedino na samu sebe. Takav individualistički liberalizam nužno uključuje barem tri bitna sastojka: naturalizam, jer je za njega čovjek po svojoj naravi dobar; racionalizam, jer je za njega čovjeku razum jedini izvor spoznaje; optimizam, jer je za njega čovjek po svojoj moći neograničeno djelo-

1

Ove retke autor posvećuje neprežaljenom prijatelju i dobrom čovjeku, Velimiru Terziću.

2

Georges Burdeau, *Le libéralisme*, Paris, 1979, str. 7.

tvoran u društvu. Na početku istinske ljudske povijesti stoji dakle odluka za potpunu slobodu, a na svršetku utopija potpunog napretka, a između njih postupna i nezaustavljiva pobjeda jednakosti i pravde.

Iako u manjoj mjeri, ni povijesno kršćanstvo nije uspjelo izbjeći sličnim prijevratima kao liberalizam, barem u razdoblju njihova susreta. U naše je doba kršćanstvo naime izgubilo nekadašnju istovjetnost i određenost. Mnogi spominju kršćanstvo, ali o njemu misle posve različito. Otud pojava da se danas – za razliku od vremena pune nadmoći te duhovne i vremenite baštine – pod imenom kršćanstva zapravo svašta podrazumijeva: od pijetističke povučeniosti u osobnu pobožnost do revolucionarnih i nacionalnih pobuna u društvu; od redovnikâ zatvorenih u stroge klauzure do svećenikâ teologije oslobođenja, koji su uzeli puške u ruke i postali ministri u marksističkim vladama Srednje Amerike. Stoga je razložno pitati: s kojim i s kakvim je to kršćanstvom bio suočen liberalizam u svojem novovjekom idejnom širenju i presizanju? Od vremena pojave liberalizma ni lice kršćanstva nije ostalo isto, jer su sve Crkve doživljavale manje ili veće unutrašnje promjene. Pritom ne treba naravno zaboraviti da su upravo zbog toga sve kršćanske Crkve imale vrlo nejednake odnose spram liberalizma. Pravoslavlje je jedva došlo u dodir s tim velikim idejnim pokretom suvremenog svijeta; katolicizam je mijenjao odnos, svađao se i mirio s liberalizmom; protestantizam je pak od početka podržavao tu svjetovnu struju oslobođenja i bio mu čak prvotno najistaknutije duhovno nadahnuće.

Nije onda nikakvo iznenađenje da su odnosi između liberalizma i kršćanstva bili ne samo teško razumljivi nego su postali i najveći izazov društvenoj znanosti u njezinoj nakani da opiše glavna zbivanja u stvaranju modernoga svijeta.

Predliberalistički izvori liberalizma

Ideje liberalizma počinju klijeti, nicati i rasti mnogo ranije negoli se spominje ime toga moćnoga ideološkoga pokreta u povijesti čovječanstva, što zacijelo nije nikakva posebna rijetkost, jer se jednako dogodilo sa socijalizmom, koji također ima dugu listu svojih nepriznatih preteča. Za jednu skupinu znanstvenika predliberalistički liberalizam je prepoznatljiv već u renesansi, za drugu skupinu je nazočan u reformaciji, za treću je začet u prosvjetiteljstvu, dok četvrta skupina ide daleko natrag u prošlost i nalazi mu tragove čak u stoicizmu i prvom kršćanstvu.

Zasigurno da se nešto od modernoga liberalizma – u liku individualizma – može pronaći u ranom kršćanstvu i u svijetu u kojemu je ono nastalo. Radi se jamačno o otvaranju prostora za kasniji razvitak i mogućim sličnostima, a nikako o istovjetnostima. U tom sklopu, stoicizam je otkrivao jednakost ljudi ukoliko su oni razumna bića. Kršćanstvo se pak sa svojim duhovnim subjektivizmom pokazalo neočekivano plodonosnim za budući rascvat liberalističkoga individualizma,³

iako više kao poticaj nego kao puki uzročnik. Upravo preko transcendencije čovječstva zbivalo se oslobođenje osobe od magičnih sila i društvenih prisila u svijetu. Na mnogim se mjestima u Novome Zavjetu naglašuje ta ideja neovisnosti i slobode, koja je sad ukorijenjena u onostranosti. Jer, nema više ni Židova, ni Grka, ni robova, ni slobodnih ljudi, nego su svi jedno u Isusu Kristu, a on je Bog, pa se time ljudska osoba i njezina sloboda neraskidivo vezuju uz transcendenciju. Iz toga dalje slijedi da se vrijednost čovjekove osobe u ranom kršćanstvu uvijek izvodila iz onoga što je bilo izvan i iznad društvenog ustroja i političkog stanja, a ne u njima. Ako se dakle može govoriti o nekom liberalizmu u prvom kršćanstvu, tada ga treba shvatiti u drukčijem značenju od modernog, ali ne posve izvan ili protiv toga značenja.

Ulaskom Crkve u svijet – upletanjem u politiku, pretvorbom u moćnu državu, vojničkim pothvatima, vladalačkim težnjama i ideološkim utjecajem – kršćani se sve više počinju baviti svijetom. Time prethodna vezanost osobe uz transcendenciju polako popušta i slabi. Politička sekularizacija davno je iznutra zahvatila Crkvu, mnogo prije moderne sekularizacije koja je došla izvana. No tek će Calvin do kraja uvrstiti čovjeka u svijet, skinuvši mu sva ograničenja i uvjete za razvitak. Zato u Calvina ljubav dolazi u drugi plan, a razum se primjenjuje samo na ovaj zemaljski svijet. S obzirom na to da je za njega istodobno Bog bio prauzorom volje, nehotice se i sâm čovjek počeo potvrđivati po volji, a ne po ljubavi ili razumu. Obrat koji je na taj način poduzeo protestantizam – kako misli L. Dumont⁴ – nije bilo moguće uopće ostvariti bez prethodne svjetovne djelatnosti Crkve, protiv koje je inače protestantizam ustao. Umjesto, dakle, prekida, jedan se svjetovni individualizam samo nadodao i pribrojio drugome.

Na toj istoj crti opisa preteča liberalizma, valja svakako još spomenuti teoriju naravnoga prava – *ius naturale* – koja je isključivo obrađivala individualna bića, a ne društvene odnose. Ukoliko je naime svaki čovjek stvoren na sliku Božju i nositelj je razumnosti, utoliko je dovoljan sam sebi. Iz toga dalje proizlazi da će i temeljna načela državnog uređenja biti dosljedno izvedena iz obilježja što su upisana u narav svih ljudi, koji su shvaćeni kao samostalna i o političkim i društvenim uvjetima neovisna bića. Čim je čovjek kao pojedinac postao neotuđivim nositeljem ljudskih urođenih prava – bez obzira na ulogu i mjesto koje zauzima u društvu – već je na neki način bio pokrenut povijesni tijek razvitka individualizma, a onda jednako tako i liberalizma, kao njegova neodvojiva sastojka. Dapače, time je nužno došlo do promaknuća – premda samo još

3

Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, 1970, str. 10-11.

4

Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, 1983, str. 66-67.

teorijski – jednakosti ljudi u društvu.⁵ Drugo je pak pitanje u koliko je mjeri cijeli taj predliberalistički liberalizam uopće bio liberalizam. U svakom će slučaju biti teško zaniijekati povijesnu svezu koja ih spaja, makar se nekome može učiniti da je ta sličnost posve neuvjerljiva i naknadno iskonstruirana.

Povijesni izvori liberalizma

Unatoč tome što se za N. Machiavellija ne može nikako reći da je pripadao nekom nedovoljno osviješćenom liberalizmu, jedva će biti moguće opovrgnuti činjenicu kako je njegovo ustrajavanje na praktičnom odvajanju politike od svega ostaloga otvorilo puteve za svjetovni apsolutizam, a onda i za svaki drugi isključivo svjetovni ishod politike. Srednjovjekovni kršćanski ideal općega monizma – više nadahnut konstantinovskim bojovnim naslijeđem nego evanđeoskom novošću – počeo se time nepovratno raspadati pa ga je bilo teško više spasiti od potpuna iščeznuća. Zato neki noviji autori – kao primjerice teolog A. Besançon – počinju prikaz liberalizma s N. Machiavellijem, iako to može izgledati prijeporno s više strana.

Ipak, istinske utemeljitelje modernoga liberalizma treba ponajviše tražiti među onim filozofima što su pripadali ili su pak širili ideje empirizma, racionalizma i prosvjetiteljstva: T. Hobbesa, J. Lockeja, Ch. L. de Montesquieua, J.-J. Rousseaua, A. de Tocquevillea i drugih. Nije dakako ovdje pogodno mjesto da se na tu dugu i zamršenu misaonu povijest opširnije osvrnemo, jer ona umnogome izlazi iz okvira naše teme. Svejedno, bit će zacijelo korisno upozoriti na određene nesporazume i nedomišljenosti, što su se pojavili već u praskozorje stvaranja liberalističke ideologije i traju uporno sve do današnjega dana. Može izgledati čudno, ali su prvi liberali imali zapravo više poteškoća sa slobodom nego s neslobodom, iako su protiv nje bili ustali. Prijelaz od neupitnih ljudskih prava na zakone, koji će učinkovito štiti ta prava u društvu, nije išao baš lako, kako se moglo očekivati. Zato se jedino moguće rješenje našlo u izmišljenom društvenom ugovoru. Ako su se ljudi naime rađali istodobno slobodni i jednaki – što je bilo učenje prvih naraštaja liberalnih mislilaca – onda je to nužno i sigurno vodilo do rata sviju protiv svih: *bellum omnium in omnes*. Upravo zahvaljujući društvenom ugovoru – *Contrat Social* – možemo nadići to naizgled neraskidivo protuslovlje, jer pojedinci putem njega prenose svoja osobna prava na suverenu vlast, koja onda donosi zakone i sprečava metež proizišao iz neizbježiva sukoba ljudskih prava na slobodu i ljudskih prava na jednakost. Sve se teškoće tako shvaćenog liberalizma ogledaju dakle u tome da treba uskladiti individualizam i autoritet, slobodu i državu.

5

Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, 1987, str. 9-10.

Netočno je misliti da su ta teorijska stajališta povijesnoga liberalizma bila uvijek istovjetna u svojem sadržaju. Naprotiv, odmah se na početku javljaju različiti pogledi na spomenute teškoće. Tako je L. de Montesquieu ostao bliži radikalnom liberalističkom izboru, jer mu je sloboda bila u središtu svekolike pozornosti i brige. Za njega podjela vlasti ima cilj slabljenja moći vladara i većine, a obavlja se redovito u korist neotuđivih i potpunih prava pojedinaca na slobodu. Umjereniji je svakako J.-J. Rousseau sa svojom obranom prava većine u društvu. U tom je smislu onda skloniji demokraciji i uspostavi društvenih dužnosti pojedinaca. Sloboda jest u osnovici svega, ali je baš zbog te slobode važnije ozakoniti društveni red i otkloniti njegove nedostatke. Čovjek je zaista slabo i krhko biće, pa bi bez potporna zajednice brzo zalutao u kušnjama vlastite slobode. U drugu krajnost ide T. Hobbes, tvorac *Leviathana*, zagovornik jake države, u kojoj je čovjek više određen političkom podložnošću nego društvenom obveznošću, kao što je bio slučaj u J.-J. Rousseaua. Makar neupitno individualističan, pojedinac ovisi o državi i njezinoj moći. Otud vraćanje na N. Machiavellija i na borbu golih interesa – *homo hominis lupus* – što se djelatno razrješavaju u državi. Da bi ostvarilo slobodu, ljudsko je biće na neki način ukida.

To mnoštvo ishoda unutar iste ideologije omogućilo je danas znanstvenicima da razluče liberalizam od demokracije, iako dobro znaju da nema liberalizma bez demokracije, ali djelimice i obratno.⁶ Stoga sve ovisi o nejednaku naglasku što se stavlja u izlaganju učenja liberalizma, a što u demokracije: ovdje sloboda, tamo većina; ovdje neovisnost o državi, tamo sudjelovanje u državi; ovdje "građanska sloboda", tamo "podanička sloboda"; ovdje prirodne slobode u koje država ne dira, tamo prava na političku slobodu koju država tek daje; ovdje ideja slobode što prevladava nad idejom jednakosti, tamo ideja jednakosti koja ide prije ideje slobode. Liberalizam, znači, pripisuje pojedincu beskonačnu, a demokracija samo konačnu vrijednost.

No vratimo se povijesti liberalizma. Njezini utemeljitelji nisu bili dakako jedino filozofi, nego posve praktični teoretičari gospodarstva. Tek će uviranjem političke ideologije u gospodarstvenu zbiljnost do kraja biti razotkriven ustroj cijelog liberalističkog sustava, ali i njegove krajnje posljedice. Zato je potrebno sasvim kratko obuhvatiti i taj drugi dio povijesti liberalizma.

Crte što povezuju ideologiju liberalizma s njezinim ostvarenjima u gospodarstvenoj teoriji i svakodnevnom življenju jamačno su mnogobrojne i lako razvidne. Već se u tekstovima L. de Montesquieua može opaziti izvjestan odmak od apstraktnog pojma slobode i približavanje konkretnom pojmu trgovine. Tako će u XX. glavi svojega *Duha zakona* prvak liberalističke misli zapisati da upravo trgovina liječi "rušilačke predrasude", jer je najučinkovitija "nositeljica mira". Tko uspješno

6

Gustav Radbruch, *Filozofija prava*, Beograd, 1980, str. 86-87.

trguje, taj rijetko ratuje. Slične se silazne putanje mogu otkriti i u drugim slučajevima. Od T. Hobbesa do A. Smitha želja se za vlašću preoblikuje u želju za mogućnošću kupovanja, što se u završnici pokazuje istovjetnim. Zato A. Smith i ne radi ništa drugo doli proširuje i primjenjuje tvrdnje T. Hobbesa na područje gospodarstva. Dolazi do pojednostavljenja jednostavnog: sloboda je postala zahtjevom za poboljšanjem uvjeta ljudskoga življenja.⁷ Unatoč tome, A. Smith ne vjeruje – kao K. Marx – da se u gospodarstvu nalazi ključ odgonetke smisla ljudskoga postojanja.⁸ Sva će ta brojna silaženja iz ideologije u zbiljnost društva završiti tako da gospodarstvena logika proguta političku vlast.

Spomenuti prijelaz iz liberalističke ideologije u tržišno gospodarstvo prvotno nije bio nužan. Dapače, povijesno je mogao ići posve oprečnim putem. Mnogi su s pravom primijetili⁹ da je prevratnički tijek Francuske revolucije jednako vodio do socijalizma kao i do gospodarskog liberalizma, jer je sve bilo stavljeno u ovisnost o tome hoće li nadvladati građansko ili populističko usmjerenje u društvu. Možda je to razlogom da je socijalizam u počecima nosio u sebi mnoge liberalističke sastojke, a liberalizam bio jako ugrožen od vlastitih protudemokratskih tendencija. Jer, gospodarska sloboda uvijek je malo demokratska: taj nauk naime ide svakako u korist jakih i moćnih, a na štetu slabih i obzirnih. Otud suvremeni sukob – koji nije prestao – između političke slobode i ekonomske nužnosti. Kao i ideološki liberalizam, tako i njegova gospodarska primjena stavljaju u prvi plan slobodu, a ne jednakost. Zadnji čin u tim pretvorbama pripada učinkovitosti, koja zaista proizlazi iz slobode, ali je radije njezina zloraba nego samosvojno ostvarenje. U očima fiziokrata, A. Smitha i Ricarda, sloboda postaje uvjet uspješnosti. Pod tim je vidom uostalom jedino i shvaćaju, što objašnjava njihovo lako mirenje s činjenicom da liberalizam stvara toliko nepravdi, premda je započeo kao obrana pravde. Kad gospodarski rast postane glavna zaokupljenost jedne ideologije, onda sloboda i jednakost nisu više svrhe nego sredstva te ideologije. Sve je počelo s pravima, a završilo s koristima.

7

Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, 1969, str. 113.

8

Pierre Manent, *La Cité de l'homme*, Paris, 1994, str. 128.

9

Piere Bigo, *La doctrine sociale de l'Église, Recherche et dialogue*, Paris, 1966, str. 133-134.

Prvo razdoblje: međusobni sukob katolicizma i liberalizma

Za vrijeme cijeloga srednjeg vijeka, a i mnogo kasnije, europsko je društvo bilo u tolikoj mjeri kristijanizirano – barem izvanjski u idejama, ustanovama, ponašanju i običajima – da se uopće nije postavljalo pitanje nekog oporbenog odnosa prema njemu. Jer, ako je ondašnje društvo postalo zbilja kršćansko – a nekad se naivno vjerovalo da to jest – onda nije ni moglo doći do njegova sukobljavanja s kršćanskom Crkvom. Tek pojavom novih i nekršćanskih ideja u filozofiji – kao što je prosvjetiteljstvo – i rješenja u gospodarstvu – kao što je liberalizam – otvorio se put za drukčiji i često otvoreni neprijateljski odnos prema društvu.

Obično se drži da je u Katoličkoj crkvi o liberalizmu prvi kritički progovorio Lav XIII. u svojoj enciklici o društvenim pitanjima, *Rerum Novarum*, iz 1891. godine, što je samo djelimice točno. Treba se stoga u traženju ranijih prosudbi vratiti daleko natrag, apostolskim konstitucijama *Ecclesiam*, Pija VII., i *Quo graviola*, Lava XII., a onda spomenuti dvije enciklike, onu *Mirari vos* Grgura XVI. i *Qui Pluribus* Pija IX. da bi se obuhvatio cijeli raspon stajališta Crkve prema liberalizmu, čiji nauk naravno nije još bio shvaćen kao zaokružena i potpuno razrađena ideologija modernoga svijeta, posebice u njezinim gospodarskim izvedenicama.

Nadovezujući se upravo na sva ta prethodna gledišta – koja su načelne i dogmatske naravi – papa Pio IX. će uz encikliku *Quanta cura* podastrijeti poznati *Syllabus seu collectio errorum modernorum* iz 1864. godine. U njemu su u 80 točaka pažljivo skupljene, nabrojene i osuđene sve pretpostavljene zablude modernoga doba. U posljednjoj točki – koja je inače najviše tumačena – izrijeком stoji da se osuđuju tri stvari: napredak, liberalizam i moderna civilizacija. Enciklikom pak *Pascendi* Pija X. iz 1907. godine doseže ta osuda svoj vrhunac, jer je u pojavi modernizma kao *omnium haereseon collectum* zbijeno izopćenje liberalizma u njegovu najširem i najopćenitijem značenju, što će neprekidno trajati sve do Drugog vatikanskog koncila.

Tako je između Crkve i ideja koje bitno obilježavaju suvremeni svijet bio izdubljen nepremostiv ponor suprotstavljanja, pa je onda dosljedno tome i otpao svaki njihov mogući razgovor ili sporazum, a kamoli još i prilagodba. Protkan ideološkim krutostima i olakim anatemama, susret je tih dvaju povijesnih pokreta protekao u znaku rađanja jednog doista nepomirljivog i intrasigentnog katolicizma, koji se samo nadovezao na istovjetnu prethodnu tradiciju.¹⁰ Neki su skloni

10

Émile Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris, 1969; Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans le crise moderniste*, Paris, 1962; Émile Poulat, *Catholicisme, démocratie et socialisme*, Paris, 1977; Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie, Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, 1977.

papu Lava XIII. izuzeti iz spomenuta tijeka, jer on prekida nit stalne nepopustljivosti prema liberalizmu. Na to nije lako odgovoriti, jer se u njega isprepleću dvije razine. Istina jest da je taj poznati i slavni *Pontifex* zamišljao obnovu kršćanstva kao izgradnju novoga svijeta, a ne vraćanja na stari prethodni poredak – *Ancien Régime* – ali time načelno nije ništa ublažio svoje odbijajuće stajalište prema modernom društvu, koje bi upravo izgradnjom tog novog kršćanskog društva trebalo nepovratno nestati. Ta je nova utopija – kako je imenuje D. Hervieu-Léger – doduše bila više okrenuta budućnosti nego prošlosti, po tome onda i djelatnija.¹¹ Stari se utopizam iskazivao obranom i nostalgijom, novi zauzetošću i prodornošću. Uostalom, to je razlogom zašto se počinje raditi na uspostavi političkih stranaka demokršćanstva, koje su morale biti protuteža ne samo socijalizmu nego u prvom redu kapitalističkom liberalizmu. U pogledu društvenog nauka Crkve, tu je poruka Lava XIII. bila ponešto umjerenija, osobito u potankostima, gdje ima mnogo više kritike nego osude.

Iz svega proizlazi da se prvi povijesni susret katolicizma i liberalizma zapravo odvijao na dvjema različitim razinama: dogmatskoj i onoj crkvenog društvenog nauka. Prvoj odgovara potpuna osuda modernoga svijeta, drugoj kritika njegova liberalizma. Zato je u odnosu na liberalizam dogmatsko gledište bilo odlučnije i strožije u nijekanju, a ono društvenog nauka prilagodljivije i blaže u prosudbi. Dok je, primjerice, Lav XIII. u enciklici *Libertas* pisao načelo o liberalizmu kao učenju koje primjenjuje filozofske zaključke naturalizma i racionalizma na moralni i društveni život ljudi pa ga treba odbaciti, jednako kao socijalizam, demokraciju i komunizam, dotle će u enciklici *Rerum Novarum* obranom radničkih prava i potrebom upletanja države u nepravедnosti tržišna natjecanja zagovarati promjene u kapitalizmu, a ne ustroj kršćanskoga društva. Kako je dogmatska razina uvijek ispred one crkvenog društvenog nauka, po sebi se razumije da je procijep između Crkve i liberalizma nastao prije svega zbog procijepa između Crkve i modernoga svijeta. Poglavitni razlaz se dakle dogodio između Crkve i modernoga svijeta, a tek onda između Crkve i liberalizma. To se može još točnije izraziti na sljedeći način: zato što je Crkva u svojem dogmatskom zaključku odbacila i osudila moderni svijet, istodobno i uključno je time odbacila i osudila liberalizam u njemu.

Unatoč tim nedvojbeno izrečenim osudama – koje nam danas s razlogom izgledaju ideološki prenaplašene i nimalo kršćanski milosrdne – Crkva je ipak pronicavo naslutila da se o liberalizmu ne može raspravljati izvan modernog svijeta, ali niti o modernom svijetu izvan liberalizma. U tom sklopu postaje onda očito da je baš liberalizam u najvećoj mjeri postao središtem i podlogom suvremene civilizacije, a ne možda socijalizam, demokršćanstvo ili nacionalis-

11

Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme?, Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, 1987, str. 247-259.

tički populizam. Dapače, tek je liberalizam omogućio demokraciju, a ne obrnuto. Možda će to ponekog dobronamjernog i neupućenog katolika iznenaditi, ali ovdje nije riječ o željama nego o činjenicama. A baš činjenice govore da je liberalizam gotovo isto što i moderni svijet, jer ga najviše on obilježava i uvjetuje. Na liberalističkom individualizmu i pravnoj državi počiva danas zapadnjačka civilizacija, bez obzira na to što to nije sve što nju tvori. Uostalom, već najobičnijim putovanjem kroz zemlje u kojima naizmjenice vladaju socijalisti, socijaldemokrati, demokršćani, liberali, republikanci, konzervativci, laburisti i brojne druge građanske stranke nije uopće moguće primijetiti vidljivu promjenu, što je dokaz više da je suvremeno društvo zapravo posve jednako ustrojeno i ima iste obrasce mišljenja i ponašanja, koje prije treba nazvati liberalističkim nego ikako drukčije. Tu valja tražiti razloge zašto današnjeg čovjeka politika malo ili uopće ne zanima. Jer, kakogod da se koprcao, iz liberalističkog ozračja se neće iskoprcati. Stoga je politička djelatnost u njega na slabu glasu i njome se pretežno bave društveno neugledne osobe. Bogati menadžeri s gnušanjem gledaju na političare. U politiku ulazi beznačajan broj osoba, a glasačka je apstinencija sve veća. Suvremenog čovjeka politika zanima još samo kao igra, zabava, *show*, kocka, oklada, natjecanje, razbibriga. Postaje mu naime danomice razvidno da politika malo utječe na njegov život, dok mu svijet novca, koristi, tržišta, poslova, *mass-media* i zabave određuje sudbinu. Promjena stranaka i političara na izborima ponajmanje predstavlja neku promjenu ljudskog življenja.

To nas sve postupno vodi do zaključka da liberalizam zapravo nije više samo neka filozofija, gospodarska teorija ili politička vještina nego iznad svega tip civilizacije. U njemu se kroz duže vrijeme svašta nataložilo, ali se svejedno ono najvažnije vrti oko slobode pojedinca i zaštite njegovih prava. Otud nemogućnost da se točno razluči koliki su bili stvarni prinosi idejâ socijalizma, komunizma, kršćanstva i drugih pokreta u stvaranju i izgradnji toga tipa civilizacije, koji se u krajnjoj crti začinje i razvija – barem u svojem najvećem dijelu – po liberalističkim, a ne po nekim drugim vrijednosnim mjerilima.

Sad konačno postaje jasno zašto je Katolička crkva najprije osudila moderni svijet, a tek onda – reklo bi se nužno – i liberalizam u njemu. Stoga će u prvom razdoblju susretâ i sukobâ eklezijalno kršćanstvo korjenito odbaciti svaki liberalizam i prosvjetiteljsku baštinu uopće. Na tom je stajalištu crkveno učenje ustrajalo bez priziva, držeći da je i komunizam samo “nezakonito dijete” liberalizma. Iako se komunizam javlja znatno kasnije, službeno ga kršćanstvo osporava na posve istovjetan način kao i liberalizam: oba predstavljaju neku vrstu materijalizma i isključive zaokupljenosti gospodarstvom. Ne treba pritom zaboraviti da je Crkva doduše osuđivala liberalizam, ali ne i ljude koji su živjeli u takvu društvu. Ubrzo se međutim pokazalo da ta provedba na dvjema različitim razinama ide vrlo teško, makar se načelno lako razrješava. Trebalo je naime izvesti složen i za smrtnog čovjeka jedva dostižan pothvat: osuditi svijet i istodobno ljubiti ljude u njemu. Otud stvarna opasnost da zbog uporno zla svijeta ta ljubav s vremenom ne oslabi, a ostane samo mržnja, sada jednako usmjerena prema drukčijem svijetu i ljudima koji drukčije misle. Za kršćane je to naravno

bilo potpuno neprihvatljivo, ali ipak ostaje otvoreno pitanje u kolikoj su mjeri oni uspjeli izbjeći takvoj kušnji.

Nije jamačno bilo veliko iznenađenje što se sad unutar same Crkve počinju javljati nezadovoljstva i protivljenja. Spomenimo pojavu skupina vjernika koji sebe nazivaju *liberalnim katolicima* i *građanskim katolicima*. Zagovarali su da je religija privatna stvar i da zahvaća prije svega osobnu savjest a ne političku ocjenu svijeta. O tim se zanimljivim duhovnim i društvenim gibanjima danas mnogo otkriva, ali to ne može biti predmet našeg posebnog zanimanja.

Toliko o odnosu Crkve prema liberalizmu u prvom razdoblju njihova povijesna susreta. Zato nam preostaje još opisati – suprotno tome – odnos liberalizma prema Crkvi, koji nije bio ništa manje netrpeljiv, bojovan i nepomirljiv od prvoga, premda se obično manje spominje. Sad sukob i osuda nisu išli od Crkve prema liberalizmu, nego od ideologa liberalizma prema Crkvi. Svi se naime utemeljitelji toga pokreta – N. Machiavelli, T. Hobbes, J. Locke, L. de Montesquieu, J.-J. Rousseau – bez iznimke slažu u jednome: da prvu i najveću smetnju, koja priječi uspostavu novog slobodarskog poretka, treba tražiti upravo u Katoličkoj crkvi i njezinoj svjetovnoj moći. U tom će sukobljavanju, primjerice, D. Hume potkazivati i označavati svećenike kao najopasnije neprijatelje slobode, a A. Smith tražiti od države da ukine crkvenu hijerarhiju. Ipak, postoje neke razlike. Dok su začetnici povijesnog liberalizma u Engleskoj bili više nadahnuti deizmom, dotle u Francuskoj iskazuju otvoreno i nepomirljivo neprijateljstvo prema Crkvi kao političkoj i ideološkoj ustanovi. Stoga na prvo mjesto dolazi sukob države i Crkve – a ne nevjere i vjere – koji se završio najprije njihovom odvojenošću, a poslije i protjerivanjem Crkve na sam rub društva, putem suvremena procesa sekularizacije i laicizacije svijeta. Dapače, taj je tijek znao ponekad poprimiti ne samo otvoreno protucrkvveno obilježje nego se preoblikovati u svjetovnu religiju liberalizma, kao što je to slučaj s okrutnim obredima lascivnih svečanosti upriličenih u čast slobode u doba Francuske revolucije ili kasnije, u shvaćanju čovječanstva kao božanstva u sakraliziranoj filozofiji pozitivizma A. Comtea.

Građanski teoretičari idu još dalje u prošlost i pokazuju kako su se liberalizam, a onda i liberalne države, nametnule u Europi kao neizbježiva posljedica izbijanja i dugog trajanja vjerskih ratova. Raspad jednodušnosti srednjovjekovnog kršćanstva imao je kao učinak sve težu održivost teokratske države, s jedne strane, i neodgodiv zahtjev za građanskim mirom, s druge, što uostalom danas priznaju i katolički teolozi najtradicionalnijih škola.¹² U tim se neizdrživim prilikama baš liberalna država učinila jedinim prikladnim rješenjem za krvave sukobe zaraćenih kršćana. Nije onda čudno što su ti vjerski ratovi i s njima povezane

12

Jean-Miguel Garrigues, *La politique du meilleur possible, L'Église, le libéralisme et la démocratie*, Turnai, 1994, str. 43.

konfesionalne podijele – po načelu *cuius regio, eius religio* – dovele do toga da je obezglavljeni i siromašni puk – potaknut libertinskim obećanjima – počeo gledati u vladarima i svećenstvu prve neprijatelje svoje slobode. Tako se dogodilo da onaj tko želi postići slobodu, mora nužno i na svaki način ustati protiv Crkve i njezinih svećenika.

Taj će međusobni sukob Crkve i liberalizma trajati sve do polovice XX. stoljeća, a kao napast još i dalje, ponovivši se u razdoblju postmodernosti.

Drugo razdoblje: međusobna obustava sukoba katolicizma i liberalizma

Drugi vatikanski koncil označio je potpuni obrat i svršetak razdoblja otklona i osude liberalizma. Ali jednako kao u doba *Syllabusa* i sada je do promjene došlo polazeći od odnosa Crkve i modernoga svijeta, a ne Crkve i liberalizma. Štoviše, u golemu se koncilskom tekstu niti jednom ne spominje riječ liberalizam, ako je, naravno, vjerovati u točnost sastavljača stvarnih kazala. Upravo zato što nema ništa o liberalizmu, ima mnogo o modernom svijetu, jer je tu i nastala najveća novost. A ona se sastoji u tome da je izostalo ne samo izopćenje modernoga svijeta nego je s njim poveden iskren razgovor, dok je Crkva istodobno napustila prošlostoljetni pokušaj obnove predliberalističkoga društva i stvaranja trećeg puta, onog što ide iznad komunizma i liberalizma. Za razliku od uporne nepomirljivosti iz prvoga razdoblja, Drugi vatikanski koncil predlaže jedan katolicizam otvoren dijalogu sa svim ljudima dobre volje, okrenut čitanju znakova vremena, zabrinut za tuđu slobodu i solidaran s čovjekovim tjeskobama i nadama. Crkva želi biti – kao *Mater et Magistra* – ne samo učiteljicom nego i majkom, pa joj više ne pristaje izricati svečane osude zabludâ modernoga svijeta. To je onda razlogom da se uloga kršćana iskazuje sve manje kao obrana i bojovno proširenje nazočnosti Crkve – kako je često prije bio slučaj – a više očituje u zbiljskom djelovanju uspostave modernoga svijeta, čije su vrijednosti bjelodane, unatoč izrođenjima i zastranjenjima. Koncilom naime dolazi do prešutnog obrata u ocjeni liberalizma koji je dotad uvijek bio smatran glavnim neprijateljem Crkve. Odsad pak taj liberalistički svijet neće više biti potpuno osuđen i odbačen nego čak pohvaljen u smislu da sadržava mnoge težnje za istinom, koje valja dalje razvijati i poticati. Na red je odmah došlo i već spomenuto “nezakonito dijete” – tada već jako utjecajan marksizam – pa je i on u izvjesnim svojim plemenitim sastojcima bio pripušten i podržan.

U tom je sklopu posebice važna koncilska misao da i Crkva mora početi učiti od svijeta, a ne samo svijet od Crkve, kao dosad, što upućuje na to da bi među prihvatljivim vrijednostima mogli biti i slobodarski prinosi liberalizma modernom svijetu, jer je taj svijet zapravo isto što i njegova liberalna srž, o čemu smo prije više rekli. Iz toga dalje proizlazi kako se Crkva zapravo samo počela prilagođavati poretku slobode – bez obzira na njegove djelomične zle posljedice – kasnije nego

što se susljedno prilagođavala teokratskim državama, feudalnom bespravlju i zahtjevima monarhičkih vlastodržaca, koji svi zajedno sigurno nisu bili veći kršćani od današnjih demokrata, ukoliko se kršćanstvo mjeri po dobrim djelima, a ne po razmetljivoj samohvali pripadanja Crkvi.

Drugi vatikanski koncil ne stavlja vjernike nikad pred sudbonosnu odluku: za moderni svijet ili protiv njega. Naprotiv, prihvaća on mnoge vrijednosti i etička postignuća toga svijeta. Zato umjesto nekadašnje borbe protiv svijeta u prvi plan dolazi svjedočenje u svijetu, što je moralna kategorija *par excellence*. Uz odrednicu svjedočenja ide još i ona služenja svijetu. Drugi vatikanski koncil upozorava da je služenje Bogu i ljudima sâma bit kršćanskog života. Upravo su po služenju svi ljudi u Crkvi jednaki, iako tu jednakost u služenju mogu obavljati na različite načine. Služenje je za kršćanina cilj i zadatak, jer je Krist pošao putem služenja. Oprečnost služenju je vladanje. Treba naglasiti da je takvo služenje eminentno religiozni čin, makar po izvanjskom obilježju može sličiti na djelatnost svjetovna pomaganja i suradnje. Nije naime ovdje riječ o privremenom svjetovnom služenju radi postizavanja neke zemaljske svrhe nego o svijesti da je služenje stalna kršćanska vrлина i neumoljivi križ. Stoga se riječju "sluga" još bolje izražava taj paradoksalni htijenja i ustrajanja u stanju ispaštanja za druge. U svjetovnoj logici vlasti i vladanja takvo se služenje mora činiti zaista apsurdnim i ponižavajućim. U kršćanskoj pak perspektivi to je posve drukčije i obratno. Ukratko, za istinski kršćanski put potrebno je svjedočiti i služiti svijetu. Bez toga nema ispunjenja Drugog vatikanskog koncila.

Za ostvarenje tog novog načina razmišljanja najvažnija je koncilaska *Deklaracija o vjerskoj slobodi*, koja doduše isključuje puku osobnu prohtjevnost, ali se zalaže za poštivanje čovjekove odluke u traženju istine. Sa spomenutom se *Deklaracijom* zapravo zaokružuje pomirenje Crkve i liberalizma, koliko je to moguće, a da pritom svaka od njih ne izda svoj svjetonazor u bitnom i samosvojnom određenju.

Gledano s druge strane, ni liberalizam nije ostao jednak onome iz prvoga razdoblja. U njemu slabe ideološki naboji i stišavaju se bojovne strasti. No liberalizam je takav postao tek poslije dužeg sukoba s dvama pokretima koji su ga tijekom XIX. i XX. stoljeća pokušali srušiti: romantičkim nacionalizmom i radikaliziranim socijalizmom. Nema dvojbe da je liberalizam sadržavao u sebi neke sastojke nacionalizma i društvenih dužnosti, ali nikad u tolikom opsegu da bi u pitanje doveli cijeli moderni svjetski poredak. Iz te oporbe liberalizmu u konačnici su se izdvojile dvije moćne ideologije: nacizam i boljševički komunizam. One su jedine – to nema smisla prešućivati – otvoreno i dosljedno osporavale liberalizam u njegovu liku zapadnjačke civilizacije, otklanjajući ga do apokaliptičkog sukoba u dvama svjetskim ratovima. Nositelji su se tih fanatiziranih i zlokobnih ideologija pokazali toliko neljudskima, da je liberalizam slučajno bio i gori, ispio bi zbog njih mnogo bolji. To se nažalost često zaboravlja.

Ratnim porazom nacizma i političkim raspadom komunizma na poprištu je današnje povijesti ostao još jedino liberalizam u raznolikosti svih svojih oblika. Poistovjećen s modernim svijetom, on u trenutku svoje pobjede nad suparnicima otkriva da je slično katolicizmu izgubio ideološki poticaj i počeo se desakralizirati. Nestalo je s vremenom u njemu svake nesnošljivosti prema Crkvi i povijesnom kršćanstvu, što se može protumačiti činjenicom da su mu oni prestali biti ozbiljnim takmacima. Zato se danas može politički pripadati liberalima, socijalistima, i čak komunistima, a istodobno zastupati bilo kakav osobni svjetonazor, pa i onaj katolički. Politika više nije ideologizirana, jer se ne nalazi u središtu čovjekova zanimanja. Ako je liberalizam u početku i htio postati nekom vrstom metafizike čovjekove apsolutne slobode, u naše se doba pretvorio u hedonizam i tehnologiju postizanja male ljudske sreće pomoću velikog blagostanja.

Tako su naposljetku Crkva i liberalizam – svaki na svoj način – odbacili mnoga ideološka određenja koja su ih označavala tijekom XIX. i početkom XX. stoljeća, otkrivši nehotice put plodnijeg susreta i pomirenja, poslije mnogih međusobnih sukoba i naizgled nepremostivih neprijateljstava. Ali ne zadugo, kako ćemo još vidjeti.

Treće razdoblje: ponovni sukob katolicizma i liberalizma

Burna zbivanja što slijede poslije Drugog vatikanskog koncila očito su zapostavila problem liberalizma i gurala ga među sporedne ili barem neizravno važne stvari. Dok je Crkva više ili manje šutjela, jer je bila zauzeta pastoralnom djelatnošću u provedbi koncila, teologija je velikom brzinom klizila u lijeva opredjeljenja. Ušli smo u razdoblje nečuvena oduševljenja kršćana za društveno, zajedničko, socijalističko, marksističko, i čak komunističko dohodište povijesti. Neki bi željeli da se to nikad nije ni dogodilo, ali se protiv činjenica obično ništa ne može učiniti. Zaborav je uvijek slaba usluga istini. Tako se pod neskrivenim utjecajem marksizma početkom sedamdesetih godina razvila i razmahala krajnje politizirana teologija pod različitim imenima. Stvaraju se bazične skupine, grupe nesuglasja, zajednice prosvjeda, kršćani za socijalizam, podzemna crkva. U jednom se trenutku čak učinilo kao da uopće nema razlike između marksističkog revolucionarnog oslobođenja i kršćanskog onostranog spasenja. Vjera se bila pretvorila u političku ideologiju, a vjernička zauzetost u političku djelatnost.

U sociologiji religije postoje različita tumačenja za tu pojavu potpune politizacije crkvenoga života. Jedni misle da je politizirano kršćanstvo zapravo bilo samo jedan od puteva obraćenja laičkih masa od katoličanstva na svjetovnu religiju komunizma, a sve zbog neuspjelih pokušaja koncilske Crkve da se obnovi u zajedništvu vjernikâ i ustroji prema zahtjevima Evandjelja.¹³

13

Francesco Alberoni, *Movimento e istituzione, Teoria generale*, Bologna, 1981, str. 61.

Drugi su pak u politiziranom kršćanstvu radije vidjeli prijelaz od jednog tradicionalnog zamišljaja vjere kao onostranog spasenja na novovjeki zamišljaj vjere kao društvenog i političkog oslobođenja.¹⁴ U jednom sam članku branio treću mogućnost objašnjenja politizacije kršćanstva u razdoblju poslije Drugog vatikanskog koncila.¹⁵ Učinilo mi se da je u tom razdoblju upravo prije spominjano svjedočenje i služenje doživjelo neuspjeh, jer nije postalo općevažeci i usvojeni način življenja kršćana u svijetu. Čovjek se, jasno, teško miri s tim porazom, s obzirom na to da svjetovno misli. Zato se cijela povijest čovječanstva može tumačiti kao pokušaj da se sveto odmah i sada doživi, a transcendentno ostvari prije nego što čovjek prođe inicijacijski krug kušnje, patnje, sumnje i smrti. Kako se ideali služenja i svjedočenja nisu spektakularno obistinili, mnogi su postali nestrpljivi i racionalistički uzvratili. Možda su krivi sami pojmovi svjedočenja i služenja? Nisu li odveć individualistički, nestvarni, nedjelotvorni, sanjalački? Tako se počela začinjati politička predodžba svjedočenja i služenja, koja je pokušala spasiti "neuspjeh" Koncila. Po tom zamišljaju, ljudima najbolje služimo ako im pomognemo u političkoj borbi za novi svijet u kojemu neće biti obespravljenosti i bijede, otuđenja i neslobode. U novom postkoncilskom ozračju Crkva je pozvana da bude kritična svijest društva. Da bi to mogla postati, mora najprije u sebi biti domovinom slobode.¹⁶ To je razlogom zašto se koncilski duh svjedočenja i služenja preoblikovao – po zakonima zemlje – u djelatni politički čin svjetovna oslobođenja od svih prisila i iskorištavanja, jednako u društvu kao i u Crkvi. U svijetu brzih promjena i grubog natjecanja politička se djelatnost pokazuje ponajviše učinkovitom, bilo za one koji drže vlast ili je žele prisvojiti. U postkoncilskom razdoblju krize kršćanstva i jačanja sekularizacije teologija je možda u jednom trenutku svoje krize i svjetovna oduševljenja vjerojatno više povjerovala u tu političku religiju nego u kršćansko strpljenje i njegove nužne zemaljske poraze.

Po sebi se razumije da su sve te političke teologije bile sa svojim prigovorima prije svega okrenute protiv liberalizma, jer su u njemu vidjele izvorište svih zala i društvenih nepravdi. Stoga njihova politička prosudba suvremena iskustva ljudi – obavljena isključivo u marksističkom ključu – dobiva prevagu nad razumskim upitima.¹⁷ Ako je tako, onda se proročke odrednice kršćanstva najbolje očitavaju u pojmu oslobođenja a ne slobode, kako je slučaj u liberalizmu. Kraljevstvo Božje

14

Sabino s. Acquaviva, *Il seme religioso della rivolta*, Milano, 1979, str. 129.

15

Jakov Jukić, Religijski pogled na Koncil i njegove odjeke, *Pogledi*, 15, 3, 1985, str. 15-18.

16

Johan Baptist Metz, *Politische Theologie in der Diskussion*, u zborniku *Diskussion zur "politischen Theologie"*, München, 1969, str. 267-301.

– kao prostor pravednosti i mira – ostvaruje se već u povijesnom postupku čovjekova oslobođenja i izlaženja iz stanja stalne podređenosti. Time se teologija oslobođenja počinje razlikovati od svake druge političke ili tradicionalne teologije, jer se za razliku od njih ne prilagođava liberalističkim ustupcima i ne postaje zatočenicom pojma slobode, koji je shvaćen u smislu osobna ispunjenja, nego ustraje na potpunom društvenom oslobođenju.

Na taj je način liberalizam bio opet višestruko osporavan i odbacivan, ali ne više od Crkve i zbog njezinih razloga nego od kršćanske teologije koja je toliko potpala pod utjecaj marksizma da nije mogla ostati posve neopredijeljena spram građanske liberalističke civilizacije, pa se odlučila poduprijeti najdrastičniji oblik sukoba s njom: revoluciju.

Od te revolucije nije, naravno, bilo ništa, kao uostalom niti od svih milenarističkih pobuna i tlapnji kroz ljudsku povijest. Koncilska je misao – odjevena bez svojeg pristanka u tuđe ruho politizirane teologije – doživjela svoju drugu sekularizaciju. No ovaj put se nije radilo o sekularizaciji kršćanstva, nego o sekularizaciji politike shvaćene kao religija. A svjetovno mišljeno na religiozni način uvijek u ostvarenju zakazuje. Nije onda bilo iznenađenje što se politika polako počela vraćati skromnostima svoje posebne djelatnosti, odričući se velikih iščekivanja i korjenitih povijesnih obrata. Politika danas ne obećaje mnogo, ali u malome ispunjava traženo. Ta sekularizacija politike, razumljivo, neće dovesti do odreknuća o promjene neljudskih ustaljenih poredaka, nego će učiniti sve da se oni dokinu o obzorju mogućeg, ljudskog, organičenog, relativnog i privremenog. Zato je politička djelatnost zapravo stvarno moguća tek onda kad se sekularizira i deideologizira.

Ni moćna marksistička ideologija, a niti te brojne političke teologije iz nje izvedene nisu mogle baš ništa postići i zaustaviti liberalističku civilizaciju u njezinu usponu i širenju, jer je ona ipak donosila čovječanstvu veće blagostanje od bilo koje druge civilizacije, do sada poznate, u prošlosti. To je trajalo sve dotle dok se ta civilizacija nije sama u sebi počela urušavati. Prvi znakovi krize liberalizma bili su primijećeni u novim pobačajima prosvjetiteljskih obećanja, koji se inače, skupljeni u jedno, znaju nazivati postmodernitetom. Jer, ta je civilizacija počela proizvoditi ne samo uspjehe – blagostanje, slobodu, ljudska prava i jednakost – kao do sada nego su na vidjelo dana izašli i njezini sve veći neuspjesi. Dapače, napravljen je jedan zaista dramatičan i zabrinjavajući popis promašaja liberalističkog svijeta: praznina, dokolica, ravnodušnost i nagodbe u osjećaju i ponašanju; hedonistički izbor u moralu; ekološke prijetnje u napretku; nesmisao življenja u blagostanju; osamljenost ljudi u svijetu najsavršenijih komunikacija; slabljenje smisla za društvenost, solidarnost, dužnost i odgovornost; pojava

sebičnosti i tjeskobe u navodno najsretnijem od svih društava u povijesti. Zbrojen s tim i mnogim drugim očitim promašajima, liberalistički je nacrt izgubio osjetno na svojoj uvjerljivosti i privlačnosti. Čini se da je upravo u tom trenutku skliznuća Crkva osjetila potrebu i korist – potaknuta neprijepornim dokazima o početku rastvorbe – prigovoriti modernoj liberalističkoj civilizaciji kako je na njezinu štetu proizvela barem nekoliko neugodnih pojava: sekularizaciju, vjersku ravnodušnost, etički pluralizam, idejni sinkretizam, religijski egoizam, estetizaciju svetoga i sakralni narcizam. Tko budno prati kretanja ideja u teološkim krugovima, taj mora ostati iznenađen zaokretom Crkve u odnosu na liberalizam. Ipak, oštrica je te kritike izravno usmjerena na postmodernost, a tek onda neizravno na liberalizam, jer se njemu zamjera što je prouzročio pojavu postmodernosti. A to za Crkvu znači plimu nove i privlačne religioznosti što se nezaustavljivo širi izvan Crkve i nju najviše ugrožava: *new age*, sekte, novi religijski pokreti, okultizam, neohinduizam, reinkarnacija, spiritizam, astrologija, horoskopi, bioenergija, meditacije, *zen*, *yoga*, psihodelična ekstaza, tehnike duševnog ozdravljenja, erotično umijeće tantrizma, magija, parapsihologija i demonski obredi smrti. Iz svega proistječe da se Crkva danas više opire liberalizmu zbog njegovih nepovoljnih posljedica nego zbog njegovih ideoloških zabluda, kako je to bio slučaj u XIX. stoljeću. Nije dakle riječ o pogrešnoj teoriji, nego o neuspjeloj praksi. U tom smislu idu i najnovije izjave J. Ratzingera, koji smatra da je propast boljševičkog socijalizma više pogodila zapadnjačke intelektualce nego istočne komunističke političare. Za njega je, naime, marksizam bio jedini ozbiljni svjetonazor u liberalističkoj civilizaciji koji se uspijevao – bez obzira na ishod – suprotstavljati nihilizmu te civilizacije. Padom komunizma, nihilizam je postao gotovo nužna i neizbježiva sudbina Zapada. Otud skepticizam i osjećaj nemoći čak u kršćana, jer su i oni prihvaćali taj površni mentalitet slobode bez tužnih raspuklina poraza u sebi.

Osim promjene odnosa Crkve prema liberalizmu, koja je došla preko postmoderniteta¹⁸, valja svakako svratiti pozornost na one promjene koje su se zbile u samom taboru liberalizma, a utjecale su na njegov odnos prema Crkvi. Svi su izgledi da se ideologija liberalizma počela dijeliti u dva različita odvojka: jedan bliži tradiciji, drugi skloniji dopuni. Jasno, riječ je pobliže o neoliberalizmu i solidarističkom liberalizmu. Što se tiče prvog odvojka, njega u Sjedinjenim Američkim Državama nazivaju konzervativizmom, u Europi neoliberalizmom, a zapravo označuje vraćanje na radikalni gospodarski obrazac tržišna natjecanja u potpunoj slobodi. Radi toga – kako misle M. Friedman i F. A. Hayek – treba ograničiti upletanje države i njezine moći, a još više odbaciti društvenu pravdu kao nekoristan pojam. Rezultati postignuti na tržištu nisu ni pravedni ni nepravedni nego samo korisni, jer zadovoljavaju potrebe najvećeg broja ljudi. Ako postoji

18

Franc Rodé, *Il liberalismo nella postmodernità*, u zborniku *Liberalismo e libertà cristiana nella nuova Europa*, Roma, 1994, str. 59-70.

neka etika, to je "etika poduzeća": *Good ethics is good business*. U drugom pak odvojkju G. Sorman također ne prihvaća pojam društvene pravde, ali na njezino mjesto stavlja solidarnost. Po njegovu mišljenju, socijalizam je prisvojio pojam društvene pravde i od njega učinio cijelu jednu ideologiju redistribucije. Sam klasični liberalizam olako je povjerovao u magične sposobnosti tržišta da sve zapletenosti privede skladnom svršetku. Ipak, treba priznati da rast i razvitak stvaraju gospodarske i društvene napetosti, a onda kao posljedicu i sve očitiju nejednakost među ljudima. Zato valja pomagati društvu u njegovu funkcioniranju.¹⁹ Na istom je tragu J.-Y. Naudet s pokušajem da pomiri liberalizam s društvenim naukom Crkve.²⁰ Ovom odvojkju treba svakako pribrojiti i one nove težnje koje ustrajavaju na odlučujućoj važnosti pravde u suvremenoj društvenoj filozofiji liberalizma.

Onaj prvi neoliberalizam – bez ublažavanja i liberalniji od svih liberalizama – teško da je mogao biti prihvaćen od Crkve, koja je baš u državi i društvenoj pravdi vidjela najtvrdje uporište svojeg socijalnog nauka, bez obzira na to što su neki bojovni katolici, kao poznati M. Novak, išli suprotnim putem, hvaleći liberalni kapitalizam kao izrazitu kršćansku tvorbu.²¹ U potvrdu tome, bit će dostatno pročitati encikliku Pavla VI., *Octogesima adveniens*, gdje se na jednom mjestu izrijeком odbacuje neoliberalizam i traži od kršćana da mu pristupe sa savjesnom razboritošću.

Za razumijevanje tih novih ideja, bilo bi prijeko potrebno istražiti odnos između neoliberalizma i postmodernosti²², jer je razvidno da se neoliberalizam želi vratiti čistijem i izvornijem obliku liberalizma, a time onda modernitetu i njegovim nužnim ideološkim zaoštavanjima prema Crkvi, što se možda i danas zbiva skriveno od javnosti, pa je to onda postalo povod reakciji J. Ratzingera s druge strane crte susreta. Unatoč svemu tome, preuzetno je govoriti o nekom novom sukobu katoličke Crkve i liberalizma u značenju povratka u XIX. stoljeće. Bit će prije riječ o vrlo složenim odnosima, u kojima i sukobljavanje ima svoje mjesto, ali u isti mah nada i povjerenje u moderni svijet.

19
Guy Sorman, *La Solution libérale*, Paris, 1984, str. 82.

20
Jean-Yves Naudet, *L'Église et l'économie de marché face au collectivism*, Paris, 1987, str. 135-152.

21
Michael Novak, *Will it Liberate?*, *Questions about Liberation Theology*, Washington, 1968, str. 5.

22
David R. Griffin, *Spirituality and Society, Postmodern Vision*, New York, 1988, str. 12.

Dva oprečna pristupa liberalizmu: protestantizam i pravoslavlje

Zna se da protestantizam nije bio jedinstveni pokret i jedna Crkva, nego neobvezatni skup mnoštva Crkava, sljedbi i teoloških učenja. Doslovce raspršen u brojna središta i ostavljen bez zajedničke ustanove – kao što je u katolicizmu papinstvo – on se iznad svega oslanjao na teologiju. Zato u protestantizmu teolozi zauzimaju ono mjesto koje u katolicizmu pripada crkvenoj hijerarhiji, pa im je onda mogla biti povjerena skrb nad vjerskom baštinom i općim eklezijalnim usmjerenjem. Protestantizam nije dakle neki čvrsto ustrojen sustav, nego se u njemu miješaju posve različite ili čak suprotne ideje i djelovanja.

Polazeći od takva povijesnog stanja, može se ustvrditi da je većina teoloških odabira u protestantizmu ipak bila izvršena u korist liberalizma. Dok je naime katolicizam već od samog početka susreta odbacivao moderni svijet, a time i njegov liberalizam – kako smo prije opširno pokazali – dotle će protestantizam ići obratnim tijekom i odmah prihvatiti moderni svijet, a onda i njegov liberalizam. Nije onda slučajno da se najutjecajnija bogoslovska škola u protestantizmu naziva, upravo liberalnom teologijom, a ne nekako drukčije.

Još na početku reformacije prvi su protestanti bili zagovornici promjena – što im uostalom i sâm ime kaže – pa su istraživali izvore novozavjetnih spisa i u svojim se zahtjevima pozivali na pravo savjesti, čime su preduhitrili dvije izrazito moderne teme. U kalvinizmu će još više doći do izražaja ta potreba za promjenama u svijetu, jer se u njemu čovjekovo spasenje počinje mjeriti uspjehom u životu i učinkom u radu, a ne povlačenjem u sebe. Taj se unutarsvjetski protestantski asketizam brzo nadovezao i izjednačio sa svjetovnim djelatnostima u obitelji, odgoju, kulturi, znanosti, društvu, politici i gospodarstvu. Stoga je protestantizam mnogo više sudjelovao u stvaranju i oblikovanju moderne liberalističke civilizacije nego što joj se opirao ili je možda osuđivao, kako je to činio katolicizam u svojem prvom razdoblju. Duh je kapitalizma – rekao bi M. Weber – bio na taj način potican, poduprt i ohrabren od protestantske duhovnosti okrenute djelatnoj zauzetosti vjernika u svijetu.

Postoji još jedna okolnost. Protestantizam je u teologiji uveo novo crkveno načelo "svećenstva svih vjernika" ili "univerzalnog svećenstva", koje je bilo primijenjeno u politici tijekom puritanske revolucije u Engleskoj, pa onda dobilo i svoj novi svjetovni oblik u teoriji demokracije J. Lockea. Univerzalno svećenstvo se u društvenu prostor ostvarilo kao demokratska ravnopravnost građana. Taj je dakle teološki zaključak nukao protestantizam da radije prihvati poredak temeljen na liberalizmu i demokraciji – jer je bio bliži svećenstvu svih vjernika – nego poredak temeljen na monarhiji – koji je sociološki više odgovarao papinskoj središnjoj vlasti. Koncem XVII. stoljeća protestantizam će potpuno prihvatiti i djelatno sudjelovati u stvaranju građanskoga društva, postajući mu opravdanje i poticaj.

Stoga nije pogrešno zaključiti da je liberalni protestantizam – uz razumljive iznimke i zastupnike drugih teoloških škola – bio i ostao jedan od temeljnih nositelja i pokretača u oblikovanju modernoga svijeta. Otud njegovo brzo širenje ponajviše ondje gdje je taj moderni svijet i njegov liberalni kapitalizam uznapredovao, kao što su Sjedinjene Američke Države, Engleska, Francuska, Švedska i druge zemlje velikoga blagostanja i osjetna napretka. U tom smislu protestantski liberalizam želi biti jedno stvaralačko i poticajno teološko praćenje zbivanja u suvremenom razvijenom društvu. Ovdje se dakako nećemo baviti pretvorbom starijeg teološkog liberalizma – koji je pod utjecajem prosvjetiteljstva usklađivao objavu s razumom – u društveni pokret solidarističkog nadahnuća s imenom socijalnog kršćanstva, jer to nadilazi okvire naše teme.

Sada dolazi ono najzbudljivije. Ta je, naime, od početka nedvojbena modernost protestantizma – s obzirom na to da je on uvijek branio prvenstvo osobne savjesti, demokraciju, slobodu, društvenu odgovornost, solidarnost, znanost i kulturu – najednom postala njemu samome više teškoća nego prednost. Na koji način? Pa tako što su protestantska stajališta bivala sve više uvažavana i prihvaćana od svijeta ili su se u njemu najvjernije utjelovljavala, pa je zapravo između protestantizma i svijeta gotovo nestalo razlike. Tako je uspjeh protestantizma – osobito francuskog – u smislu veće istovjetnosti sa svijetom, postao na paradoksalan način uzrok njegova slabljenja i propadanja. Drugim riječima, izjednačivši se odveć s liberalističkom civilizacijom i ostvarivši se u mnogim svjetovnim društvima, takav je protestantizam u naše dane počeo gubiti svoj identitet i religijsku posebnost.²³ Zalaz liberalnog protestantizma ne dolazi dakle od njegova neuspjeha nego od uspjeha, jer je on svoj posao tako dobro obavio da oni koji ga prihvate neće više osjećati bilo kakvu potrebu za njim.²⁴

Oni kršćani koji se izjednače sa svijetom – što je inače protiv izričite novozavjetne opomene – ubrzo će uvidjeti da su postali suvišni u svijetu. To se nažalost danas događa s jednim zaista malim dijelom protestantizma koji je htio ići najdalje u sekularizaciji i politizaciji svoje vjere. Drugi, veći dio s nadom i povjerenjem gleda u budućnost, jer u vraćanju na evanđeosko milosrđe i krotkost vidi smisao svojeg križnog putovanje kroz taj moderni svijet.

U opreci prema protestantizmu, koji se u jednom od svojih najradikalnijih odvojaka potpuno utopio u civilizaciju liberalne demokracije i katolicizma, koji je zauzimao nejednako gledište prema toj civilizaciji, za pravoslavlje se može slobodno reći da još nije ni iskoračilo iz predgrađanskog shvaćanja svijeta.

23

Jean Bauberot, *Le protestantisme doit-il mourir?* Paris, 1988, str. 7.

24

Steve Bruce, *A House Divided, Protestantism, Schism and Secularization*, New York, 1990, str. 153.

Svejedno, u njemu se već odavno naziru različiti naglasci, ali prije svega u teorijskoj pretpostavci a ne u životnoj opredijeljenosti. Opis toga dugoga prijepora između slavenofila i zapadnjaka nadmašuje našu raspravu, pa je potrebno podsjetiti na samo neke škrte činjenice. Tako je H. J. Danilevski, pišući svoju *Rusiju i Europu*, odbacio društveno uređenje i gospodarski poredak u ondašnjoj Engleskoj, jer je smatrao da ona ne može služiti za uzor Rusiji, zaniijekavši time bilo kakvu vrijednost liberalnoj demokraciji i tržišnoj privredi. Zato počinje uzvisivati ustanovu ruskog samodržavlja i autarhičnu općinu kao očite protuteže zapadnjačkim utjecajima. Na istom je tragu K. Leontijev, pisac *Bizanta i slovenstva*, zagovornik državnog totalitarizma i cezaropapizma, ali još otvoreniji protivnik zapadnjačkog liberalizma. Premda je V. Solovjev otklanjao učenje tih svojih prethodnika i kritizirao carski poredak, priklonit će se nekoj vrsti slobodne teokracije i rimskog papinstva, izbjegavajući se određenije izjasniti o društvenim i gospodarskim pitanjima svojeg vremena. Tu je prazninu pokušao kasnije ispuniti S. Bulgakov, tražeći uspostavu društvene pravde i političke slobode, što ga je svrstalo među oporbenjake slavenofilskom konzervativizmu. U knjizi *Dva grada* taj će ruski pravoslavni teolog podvrgnuti bespoštednoj kritici upravo teokraciju i cezaropapizam, ali istodobno teorijski zasnovati svoj kršćanski socijalizam, posve različit od marksističkog, za koji je držao da je samo svjetovni nasljednik židovskog milenarizma. Naposljetku, prolazeći kroz mnoga oduševljenja s različitim predznacima, N. Berdjajev se u jednom trenutku vraća K. Leontijevu i iskazuje nepovjerenje prema slobodnoj politici. U izgnanstvu će se međutim odreći toga obrata i početi zagovarati kršćanski personalizam iz svojih mlađih dana.

Uza sva ta lutanja iz jedne u drugu krajnost pravoslavlje teško može izbjeći odluku i ne osuditi zapadnu demokraciju i liberalizam, jer uvijek nužno govori iz položaja predmodernosti. Možda to slučaj A. Solženjicina na najbolji način otkriva i dramatično sabire u jednoj ljudskoj sudbini. Iako ogorčeni neprijatelj komunističke neslobode, veliki pisac nije nikad uspio prihvatiti istodobne vrijednosti i opasnosti slobode u nekomunističkim društvima. Neki ga pokušavaju braniti tako da ga prikazuju kao vječnog pobunjenika protiv svijeta u kojemu živi: jedanput će to biti svijet komunističkog totalitarizma, a drugi put svijet zapadnjačkog liberalizma, ovisno o tome gdje se nalazi.²⁵ Drugi pak predbacuju A. Solženjicinu da je doduše dobro uočio nepriličnosti modernoga društva, ali nije shvatio da ne postoji sloboda koja se ne plaća, jer ta vrijednost nužno izaziva neugodne posljedice, tako da se ne možemo izjašnjavati za slobodu a istodobno tražiti ukidanje neugodnih posljedica te slobode. A. Solženjicin je odveć vezan za pravoslavnu baštinu i sigurno nije pristalica despotskog sustava, pa bi mu u Rusiji zacijelo najviše odgovarala nekakva blaga paternalistička autokracija, ali dovoljno jaka da u svojim rukama drži socijalnu patologiju i dovoljno dobro-

25

Nikola Milošević, *Pravoslavlje i demokracija*, Beograd, 1994, str. 63-65.

namjerna da ne guši kulturni život. Iskustvo nažalost ne govori da bi takva utopija bila ostvariva.²⁶

Tako se pravoslavlje u dalekoj liberalnoj Americi opet vratilo natrag tradicionalnim problemima Rusije iz koje zapravo nikad nije uspjelo ni izaći.

Vrijeme je za sažetak. Nakon svega iznesenog ima se dojam da je međusobni povijesni susret kršćanstva i liberalizma protekao više u znaku nesporazuma nego razumijevanja. Jer, sva su tri oblika kršćanstva – katolicizam, protestantizam i pravoslavlje – zapravo doživjeli neuspjeh u sučeljenju s liberalizmom u svijetu, ali i obratno. Razloge spomenutu neuspjelu ishodu valja tražiti prije svega u tome što su kršćani u svojoj podsvijesti zadržali odveć nazočnu staru milenarističku herezu o ostvarenju Božjeg kraljevstva na zemlji, koja ih je onda od poniznih sugovornika učinila suparnicima ili suvišnim istomišljenicima liberalizama. A ni jedno niti drugo ne priliči kršćanstvu u njegovu evanđeoskom poslanju.

Kršćanstvo i liberalizam u postkomunizmu

Ima dovoljno pokazatelja koji upućuju na to da će u bivšim komunističkim društvima – više ili manje – doći do jačeg suprotstavljanja između kršćanstva i liberalizma. Treba prethodno napomenuti da se u tim društvima pojavio najprije određeni politički dualizam, jer su na poprištu ostale zapravo samo dvije vrste stranaka: nacionalističke i liberalističke. Sve je druge odabire vjetar isključivosti brzo otpuhnuo s političke pozornice. Pritom, jasno, nisu važna imena stranaka nego njihovo stvarno ponašanje. U tom su onda sklopu neke socijalističke i komunističke stranke pokazale da u sebi imaju više liberalističkih sastojaka od onih koje u nazivu nose izraz "liberalne". Ipak, nacionalistički su tijekom u postkomunističkim društvima još uvijek toliko prisutni i snažni da je spomenuto sučeljenje kršćanstva s liberalizmom za trenutak zaustavljeno i odgođeno. Zato tek poslije stišavanja velikih nacionalističkih zanosa valja očekivati susret i sukob Crkve s liberalizmom. Hoće li ti sukobi biti slični onima iz XIX. stoljeća, teško je odmah reći, ali ima mnogo naznaka da bi stvari mogle krenuti upravo tim nepoželjnim putem.

A problem naravno nije u našim dobrim željama, nego u zbiljskim mogućnostima. Možemo se suprotstavljati i domišljati koliko hoćemo, ali liberalni kapitalizam kao sudbinu nećemo mimoći. Svakome je naime posve razvidno da je budućnost svih bivših socijalističkih poredaka u prihvaćanju zapadnjačkog društvenog modela slobodnog gospodarstva i tržišnih zakona privređivanja. Ako je tako –

26

Lešek Kolakovski, *Đavao u istoriji*, Banja Luka, 1989, str. 326.

teško je vidjeti da bi moglo biti drukčije – onda se od toga sustava ne mogu usvajati samo dobre strane, a loše odbacivati. Takva nasilna i nenaravna tvorba jednostavno ne bi nikad uspjela proraditi, teže nego ona socijalistička. Građansko se društvo naime gradilo i nadograđivalo stotinama godina i otud ono ima svoju strogu i neizmjenjivu unutrašnju logiku: donosi ljudima blagostanje, ali im za uzvrat oduzima neke društvene, ljudske i duhovne vrednote. Kršćani se zato moraju početi učiti živjeti u opasnostima i izazovima takve slobode. Čini se da nekima to teško pada poslije izazova i opasnosti neslobode u komunizmu. Predstoji nam dakle prijeći cijeli, iz povijesti dobro poznati, krug liberalnog kapitalizma, iako u skraćenom i ubrzanom izdanju: od grubih i nemilosrdnih početnih oblika ponižavajućeg iskorištavanja do postmoderne umornosti i ravnodušnosti. Kršćani su doduše najviše pridonijeli – revolucijom svijeta – da se komunizam sruši, ali oslobođeni narodi iz bivših socijalističkih država nisu zbog toga u njihovu korist glasali. Priklonili su se radije nacionalnim pokretima, liberalnim strankama ili još više neokomunistima, jer su im ovi sigurnije jamčili ispunjenje programa liberalnog društva i države blagostanja. A narodima u ropstvu – kao starim Izraelcima – najdraža je sloboda, a tek onda dužnosti iz vjerskih saveza i moralnih obveza.

Neće biti dobro ako kršćani u bivšim komunističkim zemljama nađu svoj jedini poziv u ksenofobičnom odbacivanju zapadnjačkih obrazaca vladanja i življenja. I izvjesna je psihoza urote također zahvatila mjestimice narode u tim zemljama. Kao u komunizmu, opet teško možemo živjeti bez neprijatelja: masona, boljševika, liberala, socijalista, sekti, drugih religija, zapadne demokracije. Nije dakako riječ o tome da se neke osporava pravo da nalazi neprijatelje ondje gdje ih vidi, ali nije pošteno kad se zagovornici teorije urote pozivaju na kršćanstvo. Čovjek koji je opsjednut idejom o svjetskoj opasnosti i sveopćoj zavjeri prestaje zapravo vjerovati u Božju moć i predaje se silama zla, nasilja, poraza i smrti. Stoga između teorije urote i kršćanske vjere postoji posvemašnja nespojivost. Ako se nastavi, ta bi sklonost strahu i sukobu mogla postati vrlo opasnom, posebice ukoliko bi se pomiješala sa suvremenom kritikom koju Crkva i teologija upućuju poretku postmoderniteta kao posljedici liberalizma. Jer, upozorenjâ na neprilicnosti toga poretka idu uvijek poslije pojave liberalizma i završetka cijelog kruga njegovih neuspjeha. U postkomunističkim porecima ta bi se kritika mogla brzopletu povezati s prošlostoljetnim predmodernim i klerikalističkim napadajima na liberalizam, što dakako nije isto. Htjeti danas kršćanstvo bez iskustva sekularizacije i liberalizma – nemojte reći da sam napisao ideologije, a ne iskustva liberalizma – znači istodobno pristati na Crkvu bez Drugog vatikanskog koncila.²⁷ Još više, to iskustvo življenja slobode u demokratskim i liberalnim društvima postaje bitno za kršćanina. Jer, bez njega nema zrelog, staloznog, mudrog, punoljetnog i milosrdnog kršćanstva. Bilo bi stoga jako zabrinjavajuće kad bi u

27

Jakov Jukić, *Hrvatski katolici u postkomunizmu*, u *Crkva u svijetu*, 29,4, 1994, str. 377-378.

bivšim komunističkim porecima kršćani počeli živjeti svoju slobodu na način iz razdoblja predliberalizma, tim prije što upravo u spoznaji razlika između tih dviju sloboda leži i najdublji smisao povijesnog susreta kršćanstva i liberalizma. Tko do tog iskustva ne doprije, može lako upasti u obranu ideologiziranog kršćanstva, što bi u sadašnjem trenutku bio sigurno najpogubniji izbor.

Na kraju treba istaknuti da je tema o odnosima kršćanstva i liberalizma obrađena ovdje tek uvjetno, jer namjerno nismo htjeli pitati je li taj susret uopće moguć ako se kršćanstvo shvati kao pokušaj da se svijet živi bitno nepolitički: odustajući od njegove promjene i prihvaćajući promjenu samoga sebe. Utoliko su i naši zaključci više povijesni nego teorijski.

LITERATURA

I.

Ferrara Alesandro, *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1992;

Catholicism and Liberalism, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989; *Le libéralisme religieux*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1992

Häyry Matti, *Liberal utilitarianism and applied ethics*, London, Routledge, 1994

Leddy Mary Jo, *Reweaving Religious Life*, Mystic CT, Twenty-Third Publications, 1991

Macedo Stephen, *Liberal virtues*, Oxford, Clarendon Press, 1992

Martina Giacomo s.j., *Aspetti della vita cristiana e della cura pastorale dall'Antien Regime all'età liberale*, Roma Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1992

Roof Wade Clark, *Community & Commitment*, New York, Elsevier, 1978

II.

Hobbes Thomas (1588-1679), *De Cive* (1642); *De homine* (1658); *Leviathan* (eng: 1651), (lat: 1670); *On Liberty and Necessity* (1654); *Questions Concerning Liberty, Necessity and Movement* (1660)

Locke John (1632-1704), *First, Second, Third and Fourth Letter on Tolleration* (1689, 1690, 1693, 1706); *Two Treatises on Civil Government* (1690); *An Essay Concerning Human Understanding* (1690); *The Reasonableness of Christianity* (1694)

Montesquieu Ch. L. de, *De l'Esprit des Lois* (1748)

Rousseau Jean-Jacques (1712-1778), *Nouvelle Héloïse* (1761); *Le contract social* (1762); *L'Émile ou sur l'éducation* (1763): 4^{ème} livre: *Profession de foi du vicaire savoyarde*; *Les lettres écrites de la montagne*; *Confessions*; *Dialogues ou Rousseau juge de Jean-Jacques*; *Réveries du promeneur solitaire*; *Essai sur l'origine des langues*

Smith Adam, *Wealth of Nations* (1776)

CHRISTIANITY AND LIBERALISM

Jakov Jukić

Split

The encounter of Christianity and liberalism begins with the creation of the modern world, with the Enlightenment movement and the political act of the French Revolution. Christianity has, in all three of its forms – as Catholicism, Protestantism and the Orthodox creed – been confronted in different ways with this great global ideology, which stands at the source of all social change and phenomena in the last three centuries. But it was the Catholic Church that had the most turbulent relationship with liberalism. At first it had completely rejected and sternly convicted liberalism. However, in the period of the Second Vatican Council the Church started taking a more conciliatory viewpoint. In the third and the most recent of periods, new signs of intensifying and deepening the conflict between the Catholic Church and liberalism can be observed, where the latter assumes the form of postmodernism. In contrast to Catholicism, Protestantism has from the very beginning found a mutual understanding with liberalism. Moreover, it became the ideological inspiration and theoretical justification of liberalist aspirations in the United States of America and England. As regards the third current of Christianity, the Orthodox creed has not yet really met with the social and political fact of liberalism, although one cannot dispute that it often took different views towards it. Therefore, the discussion between the pro-Slavics and the Westerners is more than instructive, but nevertheless, it remains within the area of ideas and not real social movements. In postcommunist societies stronger conflicts and more intolerant disputes have been going on between Christians and liberals, prompted by specific political and economic circumstances of transition into a democratic order. It would be fatal if the Christians were in these circumstances seduced into joining the pre-Council militant tendencies, more of which are present than would be expected, due to general social regression. Thus, loyalty to the learning of the second Vatican Council regarding the modern world is absolutely essential for the further development of the relationship between Christianity and liberalism in former communist countries.

CHRISTENTUM UND LIBERALISMUS

Jakov Jukić

Split

Die Begegnung zwischen Christentum und Liberalismus beginnt mit der Entstehung der modernen Welt, mit der Aufklärungsbewegung und dem politischen Akt der Französischen Revolution. Das Christentum hat sich in all seinen drei Formen – als Katholizismus, Protestantismus und Rechtgläubigkeit – auf verschiedene Weise mit dieser großen Weltideologie, die am Ursprung aller gesellschaftlichen Wandel und Erscheinungen der letzten drei Jahrhunderte steht, auseinandergesetzt. Am turbulentesten gestaltete sich das Verhältnis zwischen dem Liberalismus und der katholischen Kirche. Diese verwarf den Liberalismus zunächst völlig und setzte ihn einer harten Verurteilung aus, um nach dem 2. Vatikanischen Konzil eine versöhnlichere Einstellung zu vertreten. In jüngster Zeit, dem dritten Abschnitt in der Geschichte dieses Verhältnisses, machen sich erneut Anzeichen einer Positionsverschärfung und Entfachung des Konflikts zwischen der katholischen Kirche und dem postmoderne Gestalt annehmenden Liberalismus bemerkbar. Im Unterschied zum Katholizismus gelang es dem Protestantismus, gleich zu Beginn eine gemeinsame Sprache mit dem Liberalismus zu finden. In den Vereinigten Staaten und in England wird er vielmehr zur ideellen inspirativen Kraft und theoretischen Rechtfertigung liberalistischer Bestrebungen. Hingegen die Rechtgläubigkeit, die dritte Strömung innerhalb des Christentums, hat im Grunde immer noch keine wahre Begegnung mit der gesellschaftlichen und politischen Tatsache des Liberalismus erlebt, obwohl nicht abgestritten werden kann, daß sie wiederholt verschiedene Standpunkte dazu artikuliert. In diesem Sinne ist die Diskussion zwischen Slawophilen und den Wissenschaftlern des Westens mehr als lehrreich, dennoch verläßt sie den Bereich der Ideen nicht, so daß von echten gesellschaftlichen Bewegungen nicht die Rede sein kann. In den postkommunistischen Gesellschaften zeichnen sich verstärkte Auseinandersetzungen und intolerante Diskussionen zwischen Christen und Liberalen ab, die durch die spezifischen politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse des Übergangs zur demokratischen Gesellschaftsordnung ausgelöst werden. Fatal wäre, wenn sich die Christen in dieser Situation zum Anschluß an die vorkonzilianischen militanten Tendenzen, die wegen der allgemeinen gesellschaftlichen Regression zahlreicher sind, als man erwarten würde, verleiten ließen. Die Befolgung der Lehrsätze des 2. Vatikanischen Konzils zur modernen Einrichtung der Welt ist daher wesentlich und schicksalhaft für die Weiterentwicklung des Verhältnisses zwischen Christentum und Liberalismus auf dem Gebiet der ehemaligen kommunistischen Staaten.