

Хришћанство и дипломатија: претпоставке за оријентацију, рефлексију и расправу*

Сажетак: У првом делу рада аутор тематизује заједничке темеље хришћанства и дипломатије који су, начелно, усмерени ка мирном решавању друштвених и политичких конфликта, те и једно и друго представљају традиционалне цивилизацијске тековине пацификовања друштвених расцепа и сукоба. У том смислу аутор излаже тезу да историјско хришћанство (надасве у виду Цркве и њених фундаметалних димензија и дејстава: библијска, христолошка, еклисиолошка, сотириолошка и мисиолошка) може реалполитици (као домену односа моћи и интереса) понудити духовни и етички нормативни оквир како поље политике не потпуно пало у огољени прагматизам (и-или циничну бруталност), док реалполитика може понудити хришћанству и религији уопште фактички оквир за друштвено деловање у правцу конкретне пацификације друштвених сукоба и расцепа, сходно мирововорном религијском нормативном обрасцу. Аутор се посебно осврће на постсекуларну фазу друштвено-политичке и друштвено-културалне историје, као и на значајан дијалог Хабермаса и Рацингера око нормативних извора савремене либералне грађанске државе, укључујући значај хришћанских норми и вредности за генерисање елементарних облика мира, правде, друштвене солидарности и просперитета управо савремених грађанских друштава.

Кључне речи: хришћанство, дипломатија, реалполитика, инклузивна раздвојеност, кооперација Цркве и државе, пацификација сукоба, правда, мир.

„А Бог мира, који подиже из мртвих великог Пастира оваца, крвљу Завета вечног, Господа нашега Исуса Христа, нека вас усаврши у свакоме делу добром, да вршите вољу његову, творећи у вама оно што му је угодно, кроз Исуса Христа...” (Рим 13:20–21).

* Овај рад настао је у оквиру пројекта бр. 179078 („Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“), који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије.

1. Хришћанство: христолошка, еклисиолошка и сотириолошка димензија. У покушају да осмислимо разумевање односа хришћанства и дипломатије свакако је неопходно да поставимо прихватљив концептуални оквир што одређује обе категорије као и њихова могућа преплетања. У том покушају легитимно је држати се основних традицијски потврђених значења, која притом не морају бити нужно професионално дефинисана. У бити хришћанство је улазак у заветни однос са Богом у Исусу Христу Духом Светим, а ради индивидуалног и колективног остварења спасења од зла: тачније, ради превладавања греха као узрочника смрти и свих других негативних последица што из произлазе из греха као прекида одношења са вољом, законом и благословом Створитеља, Управитеља и Сведржитеља света постојања. „Рече им Исус: Зар нисте никада читали у Писму: Камен који одбацише зидари, тај постаде глава од угла; то би од Господа...” (Мт 21:42).

Из тога проистиче како је утемељење Цркве, као заједнице спасења у Христу, примарније чак од њеног моралног деловања али управо стога што је то основни предуслов сваког хришћанског заснивања етике и морала. Све три главне димензије Цркве: христолошка, еклисиолошка и сотириолошка, тако, конституишу суштину историјског бића хришћанства и главне претпоставке њеног смисла, мисли и акције. Црква је тако Христос продужен кроз време и простор друштвено-историјских и сходно томе политичких епоха.

2. Хришћанство: мисиолошка димензија – духовни, сакраментални и етички аспекти. Што се тиче друштвено-историјске делатности хришћанства као Цркве, мора се снажно истаћи како је њеног главно дело пренос речи истине која се, у личности управо Исуса Христа, потврђује као сила исцељења од зла греха, уз отварање перспективе спасења – покајањем на делима што у првом плану имају уподобљавање миру, правди, љубави, слободи и истини каквим их је Бог у Христу Цркви, а преко Цркве свима, задао као нормативне аксиоме или оријентире живота. Из тога проистиче још једна важна димензија историјског бића хришћанства: наиме, мисиолошка димензија, која по природи ствари, има универзални обухват.

Главни аспект мисије Цркве, којим хришћанство неминовно захвата и реалност политички одређених друштвених односа, јесте проповедање речи и дела Христових (κήρυγμα), као и средстава којима се делотворећа реч, односно сами Исус Христос, уносе у индивидуални колективни живот човека и човечанства. Средства којима се делотвореће речи о Христу, колико и Христос као Реч Божија, преносе и уносе

у свет живота јесу пре свега духовна, сакраментална и етичка. То ће рећи, та средства се опетују позивом на црквено причешће Божијом љубављу у Христу, позивом на покајање безусловним признањем греха до крајњег смирења уз крштење као предуслов успостављања новог начина живота, и позивом на чување и развијање новозаветне етике односно Јеванђеља.

3. Хришћанство: дипломатско биће Цркве – универзално (екуменско) посредовање мира, правде и љубави у Христу. Врло је важно уочити да позиви на промену начина живота и преумљење (μετάνοια) имају израз у једном од битних начина на који Црква у историјском смислу себе структурално, комуникативно и оперативно конституише. Реч је наиме о *посланству* које се, изворно, успоставља апостолским посланицама (ή ἐπιστολή Кол 4:6) као парекселанс дипломатским инструментима. Посланице Новог завета, али и сама Јеванђеља и апофтегме Исуса, као и на њима засниване званичне исказе Цркве, можемо посматрати и као акредитације што ковертирају добре намере и компетенције оних који их одашиљу. Последујући агреман (agrément; συνστατικῶν ἐπιστολῶν πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐξ ὑμῶν 2Кор 3:1), што га затим даје реципијентска група, и то као чин признања посланика, посланице и садржаја посланства, заправо и твори нову хришћанску заједницу. Оно што чини садржај тог договора, као и сврху стварности посланства, јесте суштински израз дипломатског бића хришћанства. Реч је о успостављању мира (εἰρήνην) између Бога и људи. То и јесте један од најважнијих аспеката бити новог завета са Богом у Христу. Наиме, успостављање супстанцијалног мира међу људима и њих са Богом: „Слава на висини Богу и на земљи мир, међу људима добра воља“ (Лк 2: 14). Подсетићемо и на последње речи што их је васкрсли Исус Христос упутио ученицима, Цркви и последично свеколикој последујућој историји човечанства: „Идите дакле и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светог Духа, учећи их да све држе што сам вам заповедао; и ево ја сам с вама у све дане до свршетка века“ (Мт 28:17–20).

Тако се универзалност позива Бога у Христу – позив на преумљење, и садржај тог позива – спасење, преклапају у сарадничком деловању Бога и људи ради успоставе једине врста мира која има ултимативни значај услед непоречиве вредности свог духовног и етичког садржаја. То је мир Божији, мир од Бога и мир са Богом у Христу Духом Светим (који, додајмо, дејствено уводи Христа у домене историјског, друштвено-културалног и политичког живота у сваком простору, времену и

епохи Јн 14:26). Често се заборавља да Христос у наслеђе Цркви оставља управо тај мир: „Мир вам остављам, мир свој дајем вам; не дајем вам га као што свет даје“ (Јн 14:27).

Ако све речено стоји онда се хришћанска дипломатија може одредити као стицање, предавање и стварање – „изазивање“ (!) – мира или претпоставки за мир. О том миру сведочи и на тај мир позива апостол пагана, Павле, говорећи: „... мир Божији, који превазилази сваки ум, сачуваће срца ваша и мисли ваше у Христу Исусу“ (Фил 4:7).

Неопходно је указати како тај мир није реторички мир (пацификација другог пуким речима), нити је то мир тактичко-политичких „примирја“, нити чак мир безукорно стабилне моралне савести (индивидуалне или колективне), него је то сила присуства Духа Светог у срцу, и то таквог које по сваку цену самораспиње све противно заповестима Бога у Исусу Христу. А две главне заповести објављује управо сами Исус Христос: „Љуби Господа Бога свога свим срцем својим, и свом душом својом, и свим умом својим. [...] Љуби ближњег свога као самога себе. О овим двама заповестима виси сав Закон и Пророци“ (Мт 22:37–40), односно: „Све, дакле, што хоћете да чине вама људи, тако чините и ви њима: јер то је Закон и Пророци“ (Мт 7:12).

Једино таква љубав чини духовни мир реалним. Другим речима, према основној премиси дипломатије хришћанства, тек таква самораспета и саможртвена љубав уз Бога, од Бога и за Бога може да уведе владавину мира изузету лукавству, прекиду поверења, повратку немира или регресији на братоубилачко ратовање. Оно што изванредно отежава постигнуће духовног мира, односно осведочење дела љубави, међутим, јесте управо моменат крсног распећа као самораспињања. Тако јесте будући да се тек самораспињањем поништавају страсти греха што (у виду мржње, страха, егоизма, зависти, неповерења, равнодушности) производе зла и немире у нама, око нас, а надасве према Богу. Дакле, мир Божији стиче се и условљен је самораспињањем кроз држање правила заповеђене љубави према Богу у Христу и уподобљавањем Христу, индивидуалним и колективним примером. Како позива апостол Павле: „Угледајте се на мене, као и ја на Христа“ (1Кор 11:1; 4:16). Самим тим, мир Божији се тако и чува: послушањем љубави Христовој, ако је потребно до крвоизливања на крсту: „И да кроз Њега измири све са собом, учинивши мир његовом крвљу на крсту, помиливши кроз Њега и оно што је на земљи и оно што је на небесима.“ (Кол 1:20). Или, опет речима апостола Павла: „Размишљајте исто као и Христос Исус: Он, који је у Божијем обличју, није сматрао пленом своју једнакост с Богом, него је самога себе учинио ништавним узевши обличје слуге, поставши

сличан људима. И када је по спољашности постао сличан човеку, понижио је самога себе поставши послушан до смрти, и то смрти на крсту. Зато га је Бог и узвисио на највише место и дао му име изнад сваког имена, да се на Исусово име савије свако колена на небу и на земљи и под земљом...“ (Фил 2:5–10).

Како видимо, богоносни мир, потврђиван делима покајне љубави, остаје духовно обавезујући и нормативно-етички неопходан – будући да, макар са становишта хришћанства и под претпоставком вере, другог мира заправо нема и не може бити. То га уједно чини изванредно тешко достижним: међутим, не и недостижним. Управо ту лежи сила наде, не само за политику хришћанства већ за политику као такву. Наравно, не морамо бити сентиментални идеалисти да бисмо занемарили сву екстремну захтевност од Бога датог дипломатског посланства што посредује духовни мир у замену за тешкоће, неуспехе, страдања, односно циничну неповерљивост или притворно прихватање. Ипак, хришћанска дипломатија у назначеном духовном смислу укључује и догомодешано блаженство, већ унутар самог, по правилу мукотрпног, ангажмана у прилог мира унутар историје човечанства и ради ње. Како Христос објављује: „Блажени миротворци (εἰρηνοποιοί), јер ће се синови Божији¹ назвати“ (Мт 5:9). Тако се показује да су усиновљење Христу и остваривање хришћанске политике мира две стране истог процеса охристовљења света живота у његовој целости, што укључује како друштвено-политичко тако етичко-морално биће историје. „Најзад, браћо, [...] мир имајте (εἰρηνεῦετε), и Бог љубави и мира (ὁ Θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης) диће са вама“ (2Кор 13:11; Фил 4:9; Рим 15:33).

4. Хришћанство, друштво и реалполитика: подручја могућег преклапања – за нормативни минимум заједничког смисла. Сад је неопходно ове ствари погледати из инверзне перспективе: наиме, треба се упитати како стоји ствар не само унутар оквира дипломатског бића хришћанства већ како ствар стоји у оквирима односа политичке дипломатије и хришћанства. То ће рећи, морамо се упитати да ли хришћанство има, може и треба нешто да приложи у домен чак та-

¹ Опазимо да се у новозаветном тексту да показати како су изрази попут „синови Божији“, „деца Божија“ и слични директно везани за откривену истину вере да је човек саздан по „образу и подобију“ Божијем (Пост 1:26–31), као икона Божија, што му даје апсолутно достојанство, неповредивост, уникалност и непоновљивост: и, такође, издваја из поретка природе као такве, будући да га отвара и везује за – трансценденцију и оно божанско, али и за одговорност коју повлачи власт над природом (боље: служење свему у њој).

козване реалполитике,² нешто што би обавезивало и свет политичке дипломатије уопште?

Узмимо да све врсте и типови дипломатије подразумевају посредовања интереса, који су, по правилу, повезани са позадинским контекстима одређених вредности. Узмимо и то да је легитимно дефинисати интересе као факторе који анагажују нашу пажњу као потенцијални извор гратификације жеља, а да је вредности легитимно дефинисати као функције оног што сматрамо важним, при чему између обају постоје присне, многе и комплексне везе. Ма колико свет реалполитике одређивале стварности наизглед изузете идеологијама и идеалима, ма колико свет реалполитичког био условљен државним реалијама, повремено суровошћу и цинизмом, такође држимо да је легитимно бранити став да чак и у реалполитици неки мир и неко добро јесу од већег интереса, и то као потенцијалне вредности, за све стране од немира и зла, јер потоње може испоручити задовољење неког интереса краткорочно, а вредност зла (као первертирајућа противречност) противи се основној претпоставци сваке људски прихватљиве вредности.

Ако је наведено смислено држати, онда је јасно да хришћанска дипломатија и реалполитичка дипломатија имају тачку додира, која не укључује само техничко-оперативни ниво повезаних дипломатски представништава (а историјске цркве их имају:³ римокатоличка, православна и протестанске цркве) већ, далеко важније, имају површине преклапања у области супстанцијалних интереса и вредности: нада све у залагањима за мир у добру односно за старање око добра које доноси трајни и праведни мир. Надаље, на овом месту је неопходно истаћи више ставри које потоњи став чине разумљивим, оправданим и прихватљивим.

Прво, предрасуда је да зрело и историјски-државноправно освешћено хришћанство негира или напада начело неутралности што регулише односе државе и Цркве (и религијских заједница уопште). Модерност

² Класично одређење реалполитике даје фон Рохау: „Проучавање сила које обликују, одржавају и мењају државу је основа сваког политичког увида и води ка разумевању да закон моћи управља светом држава као што закон гравитације управља физичким светом. Старија политичка наука је била потпуно свесна ове истине, али је извукла погрешан и штетан закључак – право моћнијих. Модерна ера је исправила ову неетичку заблуду, али иако је раскинула са наводним правом моћнијег, модерна ера је била превише склона да превиди стварну моћ моћнијих и неизбежност њеног политичког утицаја“, видети: Ludwig von Rochau, *Grundsätze der Realpolitik angewendet auf die staatlichen Zustände Deutschlands* (Stuttgart: Verlag von Karl Göpel, 1859), 1–2.

³ Како једне према другима, тако и према властима држава у којима међународно обитавају: директно или индиректно (нунцијатуре, подворја, бискупски домови и друго).

је моменат који је такво, критичко и самокритичко, хришћанство интегрисало. Притом није реч тек о декларативним гестовима: напротив. Јер управо такво хришћанство инсистира управо на држању принципа неутралности: односно на успостављању инклузивне или кооперативне раздвојености државе од Цркве, и то ради добробити обе стране друштва: грађанске и еклесијално-верске – добробити што долази од немешања компетенција и раздвајања улога и функција. Уосталом, да је само хришћанство у не малој мери историјски генератор (сопствене) секуларизације и то у позитивном смислу речи (нпр. системи болница или системи универзитета, итд), показано је уверљивим студијама Рихарда Шефлера и других.⁴

Друго, врло је тешко порицати да су позадински контексти основних идеја и вредности хуманистички оријентисаног човечанства (какве су рецимо доктрина о достојанству човека и последујућа људска права), нераскидиво и на нетривијалн начин и даље везани за хришћанско-духовни и хришћанско-етички оквир свог порекла. То чак Ниче није порицао: напротив, како видимо још у *Сумраку игола*.⁵ Док Ниче против тога пламено и горко негодује, Јирген Хабермас, неочекивано, умним увиђањем, и то у изразито парадигматичном дијалогу са папом Бенедиктом XVI (Јозеф Рацингером),⁶ уз јасне ограде, ипак признаје да се савремена европска друштва не могу безостатно одржати искључиво на принципу формалне аутономије сопствене секуларности. А тако држи јер су њихове нормативне па и етичке претпоставке и правила (ма колико били неупитни као ствар процеса демократских процедура суверених грађана) несводиво одређене јудеохришћанском супстанцом: на просто самом историјом свога успостављања, а посебно у

⁴ Richard Schaeffler, "Orientierungsaufgaben Religionsphilosophie", у: Peter Koslowski (ур.), *Orientierung durch Philosophie* (Tübingen: Mohr, 1991), 196–224.

⁵ „Ако Енглези заиста верују да ‘интуитивно’ знају шта је добро, а шта зло, ако последично мисле да хришћанство више није неопходно као гаранција морала, онда је то само последица доминације хришћанског вредносног суда (Werthurtheils), и израз снаге и дубине те доминације: тако да је заборављено само порекло енглеског морала, да се више не осећа сам услов његовог права на постојање. Морал још није проблем за Енглезе...“ Видети: Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung, oder, Wie man mit dem Hammer philosophiert* (Leipzig: C. G. Naumann, 1889), Streifzüge eines Unzeitgemässen, §5.

⁶ Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization, On Reason and Religion*, превео Brian McNeil, C.R.V., уредио и предговор написао Florian Schuller (San Francisco: Ignatius Press, 2006), 85 стр. Такође видети исто у: De Vries и Lawrence E. Sullivan (ур.), *Political Theologies, Public Religions in a Post-Secular World* (New York: Fordham University Press, 2006); Jürgen Habermas, "On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion" и Joseph Ratzinger, "Prepolitical Moral Foundations of a Free Republic", 251–260 и 261–268, респективно.

случају генерисања кохезивне силе солидарности грађана једних према другима, а то се може аналогно пренети (и применити) на међународне и међудржавне равни.

Тачније, иако сматра да је демократска уставна држава начелно способна „да из сопствених (sic) ресурса обновнови нормативне претпоставке свог постојања“;⁷ те да „правни системи могу бити легитимизовани само на самореферентан (sic) начин, односно на основу правних процедура које су настале из демократских процедура“;⁸ и још, премда држи да сâм (sic) демократски процес може послужити као „уједињујућа веза“ што мобилише учешће његових грађана,⁹ те да, исто тако, патриотизам може одржати солидарност када принципи правде садржани у закону нађу времена да продру у етику културе¹⁰ – Хабермас уједно застаје пред феноменом општедруштвене солидарности као нужног (!) услова самодржања друштава као таквих, и признаје следеће: претње секуларном друштву се умножавају и погоршавају – када грађани почну да делују изоловано а засновано искључиво на сопственом интересу, они користе своја субјективна права једни против других.

Отуда, како тржишта и моћ бирократије настављају да слабе друштвену солидарност, Хабермас препознаје потребу за мостом до одређених верских традиција,¹¹ поглавито јудеохришћанских. У том контексту он философију и теологију види као испреплетане. Уверен је да философија може да преведе религијске идеје и вредности у секуларне принципе, а да их потпуно не испразни од њихове суштине. Данас, када се чини да је друштвена солидарност угрожена, Хабермас препоручује да уставна држава „пажљиво поступа са свим културним изворима који негују свест њених грађана о нормама и њиховој солидарности“.¹² Одатле следи главна поента: наиме, верници и неверници морају да раде и ходе *заједно*, упркос очекиваних сукоба и неслагања, док потврђују право и једних и других да дају допринос (било на секуларизованом или верском језику) јавним дебатама.¹³

На то је Рацингер, поред осталог, подсетио на далеко инклузивнији, комплементаран однос вере (религије) и разума у изванзападним

⁷ Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization, On Reason and Religion* (San Francisco: Ignatius Press, 2006), 21.

⁸ Исто, 27.

⁹ Исто, 32.

¹⁰ Исто, 33–34.

¹¹ Исто, 42.

¹² Исто, 46.

¹³ Исто, 50–51.

друштвима. Такође, указао је на оно што је вероватно главна слабост становишта Хабермаса, и то хватајући се управо за солидарност: наиме, Хабермас је у праву када препознаје улогу коју религија може да игра у подршци и одржавању демократије, али не види да је присуство религије *неоиходно* а не тек доброопционално за друштво. Религија даје подстицај за самопожртвовање¹⁴ и личну комуникацију¹⁵ која је потребна браку и породици да би друштво опстало. Тамо где се религија повлачи, или протерује, као у западним друштвима, тамо разобручени индивидуализам иде руку под руку са значајним падом наталитета као функције живота и услова опстанка управо самог друштва. Напросто, како је тим поводом увидео Тревин Вакс, „грађани изгледа да не могу да пронађу довољно разлога да породицу и децу ставе испред сопствених интереса. Овај необуздани индивидуализам узрокује да се секуларно друштво руши пред нашим очима“.¹⁶ Закључак дебате јесте следећи: обојица, као репрезенти секуларне и религијске позиције, показали су спремност да разум и веру¹⁷ виде у *комплементарним*, а не у конкурентским улогама, макар Хабермас то чинио из позиције разборитосне прагматике (*prudential pragmatics*) више него ли из позиције темељно религиозног верског уверења.

Треће, како видимо, тиме се не негира важење начела секуларности већ се, на уман дијалогско-самокритички начин, улази у постсекуларну¹⁸ (Филип Блонд) фазу самоотрежњења аутореферентног секуларизма. Као минимум, то је гест или чак процес одустајања од идеолошке дисквалификације религије као „лажне свести“ или „опијума за народ“: уосталом, и стога што је такав несамокритички секуларизам

¹⁴ Овде је умесно да укажемо на томе одговарајуће примере религијски (тачније, светописамске) утемељених исказа и норми: „Од ове љубави нико нема веће, да ко живот свој положи за пријатеље своје“ (Јн 15:13; Еф 5:2).

¹⁵ И овде је умесно да укажемо на томе одговарајуће примере религијски (тачније, светописамске) утемељених исказа и норми: „Ако ко рече: Љубим Бога, а мрзи брата својега, лажа је; јер који не љуби брата својега којег види, како може љубити Бога, којег није видио?“ (1Јн 4:20); „Заповест нову дајем вам: да љубите једни друге као што ја вас љубих, да и ви љубите једни друге. По томе ће сви познати да сте моји ученици ако будете имали љубав међу собом“ (Јн 13:34–35).“

¹⁶ Trevin Wax, „Does Society Need Religion? Pope Benedict’s Debate with Jurgen Habermas“, 12 February 2013; <https://www.thegospelcoalition.org/>

¹⁷ Иначе, разликовање вере као простора апсолутно изузетог разуму и разума као простора апсолутно изузетог вери је проблематично.

¹⁸ Phillip Blond (ed.), *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* (New York: Routledge, 1997). Пројекат Блонда, са ослоном на религиолошке окрете позног Дериде или Левинаса пре њега, и других, представља фасцинантну дискусију о алтернативама релативизму и нихилизму који доминирају западним мишљењем, укључујући философију.

препознао и кориговао сопствени фундаменталистички жар, као и сопствену искључивост.

Четврто, „повратак“ религије као непорециво детерминантне друштвено-политичке и културалне чињенице не треба сагледавати искључиво у суженом (мада оправданом) фокусирању негативних утицаја религијског фундаментализма на политичке, економске, културне и друштвене процесе са глобалног плана. Наиме, полазећи од религиозности као извесне антрополошке константе (Хјум, Ото, Тилих, Ранер и др), уважавајући радикални новум који доноси хришћанство (посебно учењем о човеку као образу и подобију Бога: Бога љубави, мира и живота), треба допустити да је догађај повратка религије повезан са новим потрагама за смислом које би могле имати начелну отвореност према трансценденцији као могућем, конструктивном, легитиматору етике и морала у домену и политичког, о чему, како смо већ назначили, сведоче актуелне дискусије о алтернативама релативизму и нихилизму што доминирају западним мишљењем, укључујући философију.

5. Закључно разматрање: хришћански допринос (реал)политици. Можемо да се окренемо извођењу главних закључака, или поенти, у вези са односом хришћанства и дипломатије: како хришћанства према сопственом дипломаском потенцијалу, тако и према дипломатији у формално нехришћанском или нерелигијском домену реалполитичког. Држећи у резерви све речено, а нарочито епохално важну дебату Хабермаса и Рацингера, главно што држимо јесте следеће:

Прво, основни допринос хришћанске дипломатије домену реалполитичког јесте настојање да се укаже на Бога саможртвене љубави, активног мира и разуђене правде чији суштински фокус јесте сваки појединац и заједница као образи и подобија божанског (*imago Dei*, *imago Trinitatis*, *imago Ecclesiae*) што носе трансцендентну вредност: нешто од апсолутне важности. У том смислу, са хришћанског становишта, религија није само благотоворан фактор у регулацији или одржавању друштава и њихових политика, него, ако се узме да Бог у Христу позива и на самодричну жртву ради добробити и достојанства других, религија је нужан фактор генерисања саме претпоставке одрживости политичког друштва: солидарношћу за живот, политиком мира за благостање, и владавином духовних закона ради финалне правде за све. Ово важи и за међународне односе међу друштвима и државама.

Друго, хришћанство даје духовно-етичку супстанцу реалполитици, што нормативно обавезује и реалполитичку дипломатију: наиме, чак и ако не усвајамо откривене истине вере као апослутне и објективне

истине, оне, чак и кад се усвоје у свом секуларизованом виду (нпр. када уместо о човеку као икони Божијој говоримо о човековом апсолутном достојанству), носе огроман ако не пресудан помириатељски, дигнификујући и кохезиван потенцијал за свако друштво и политику. И не само то, оне се могу показати као услов могућности опстанка не само смислене политике већ опстанка цивилизације и културе у историјском смислу. Другим речима, није потребно бити вероисповедајући хришћанин да би се уважиле политичке пробитачности аксиома, вредности и граница што их хришћанство поставља: речју, истине испуњајуће трансценденције, безусловни захтев мира, универзализација правде и солидарности и табуизација зла као духовне и политичке категорије. Тако, као минимум, у домену реалполитике као и у домену грађанске демократске државе хришћанство (по преносу религија) се може и треба уважити – макар из прагматичко-разборитосних разлога: ради умног увида у то да се без хришћанских вредности не може, чак и тад кад либерално-грађанска држава сматра како опстаје искључиво од нормативних извора које сама себи може гарантовати, поглавито узаконеном процедуром демократских пракси и расправа. (Наравно, на начин паралеле, овде се мора поставити тешко питање: да ли примарна догма хуманизма – „да је морал суштински део људске природе заснован на разумевању и бризи за друге“ – налази ишта више поткрепе у науци него догма ничеанаца или нациста да свако ко није способан за живот треба да буде истребљен. Јер, наука моралној рефлексiji не даје истину већ огледало¹⁹).

Треће, вероватно главна димензија хришћанске дипломатије одређена је уверењем да држава, политика, чак и свака реалполитика, како-тако и кад-тад ипак морају да признају вишу норму у изванполитичком смислу: наиме, то да људска бића оправдано управљају и владају светом живота и историје тек учешћем у вишем божанском закону, тако саучествујући у бризи божанске промисли за опште добро. Према становишту хришћанско-дипломатске поуке: ако у нама влада закона мира Христовог тек онда смо легитимно владоци у свету људи:²⁰ „И мир Божији нека влада у срцима вашим, на који сте и позвани у једном Телу, и будите захвални“ (Кол 3:15). Хришћанска дипломатија принцијелно истрајава на томе да се управо речено истакне као опција када

¹⁹ Tom Holland, Theos Annual Lecture: “Humanism: A Christian Heresy”: <https://www.theosthinktank.co.uk/comment/2022/11/24/theos-annual-lecture-2022-tom-holland>

²⁰ Или: ако у нашем унутрашњем свету не влада мир (Бог), онда ми не можемо владати миром (светом).

се питамо како државе и њихове (реал)политике препознају своје моралне основе, а самим тим и нормативне изворе што их мотивишу на моралну праксу: нормативне изворе какви су људска права и њихове одговарајуће одговорности, добра каква су истина и правда, објективне вредности какве су људско достојанство, и морални принципи без којих држава и политика не могу постојати.

Четврто, на крају и на почетку сваког сукоба, страдања, крвопролића, и рата – мир нас неодступно чека као императив око којег се није могуће спорити. Наиме, без трајног и реалног, Богом и људима санкционисаног и Богом и људима подржаног мира – једина преостала опција јесте песимистичка резигнација пред вечним враћањем истог рата и истог мира, онаквих каквим их свет даје а не Бог, а то је већ предворје нихилизма који сам собом себе обесмишљава. То свака политика зна или мора сазнати. Поред осталог, у томе треба тражити одговор на питање из ког разлога су државници историјског формата (какви су Гледстон, Хартинг, Черчил, Де Гол, Аденауер, Анвар ел Садат, Никсон, Тачер, Кисинџер...²¹) остајали или постајали религиозни, и то као они чији су потези и болне одлуке (потенцијално или актуално) повлачили крв, патњу и неизбежно уништавање многих, рецимо кроз ратове. Контрафактички гледано, они су редом знали, а и ми знамо (евоцирајући Достојевског), каква се дозвола добија а амбис отвара напуштањем хришћанства и његових истина и вредности. Такође, како је показао Том Холанд,²² наш страх да речи попут зликовче, убице, нацисто изгубе значење увреде, посредно доказује у којој мери је наше морално расуђивање одређено нормативним оквиром и духовном супстанцом хришћанства.

Пето, на крају бисмо се позвали на почетак нашег излагања о црквено-библијским претпоставкама хришћанске дипломатије као увођења мира валидираног спремношћу на саможртву љубави кроз праксе солидарности, поштовања и правде. Хтели бисмо тим поводом да још једном илуструјемо трајну актуелност и несводивост нормативног присуства хришћанских вредности у институцијама што одређују оријентацију човечанства са најуниверзалинијег колико глобалног плана. Преамбула Устава Унеска, поред осталог, поставља следеће,„...

²¹ Henry Kissinger, *Leadership: Six Studies in World Leadership* (Penguin: 2022), 528 стр. Како је у осврту на то дело приметио Џереми Розен: „[Кисинџер] се жали на ерозију моралне сврхе и религиозног уверења који су често били у основама западних друштава, и запрепашћено гледа на ове деструктивне и разједнијујуће карактеристике америчке политике данас“.

²² Tom Holland, нав. д.

пошто ратови почињу у умовима људи, онда у умовима људи мора да се изгради одбрана мира...“²³ Тешко је порећи значајну, ако не сасвим иманентну везу тих речи са хришћанском дипломатијом мира, укључујући њене нормативно-духовне и нормативно-етичке доприносе: речима Новог завета: „... мир Божији, који превазилази сваки ум, сачуваће срца ваша и мисли ваше у Христу Исусу. А даље, браћо, што год је истинито, што год је поштено, што год је праведно, што год је чисто, што год је достојно љубави, што год је на добром гласу, било која врлина, било шта похвале достојно то мислите [...] и Бог мира биће с вама“ (Фил 4:7–9; Јн 14:27; Рим 5:1; 4Мој 6:26; Ис 26:3).

Опажајући читав овај сноп вредности и врлина, изведених из заједнице са Христом и последовањем њему, са становишта односа хришћанства и дипломатије гледано следи да је за хришћане као амбасадоре Христа смислено колико обавезујуће да помажу у уважавању следећих политичко-религиолошких уверења: **(а)** без нормативних оквира одређених духовном рефлексијом и етиком-моралом у политици ништа трајно се не може изградити а камоли прихватљиво опстати; **(б)** нормативни оквири етике-морала морају имати објективни основ и апсолутну санкцију у Добру чији се основ не може излагати неограниченој релативизацији; **(в)** вера у такво Добро, које може бити највиша вредност или чак оно свето, мора одређивати правила понашања и у политици (унутрашњој и спољашној): од поверења у добре намере до узајамног признања Добра као регулативног циља и сврхе политичке делатности уопште узев.

На крају, главна улога хришћанства јесте да оглашава истину спасења и средства за то, али, и то да неодступно подсећа да је духовно порекло наших главних етичко-моралних норми не у разуму самом по себи, не у физикално оријентисаној науци евиденција самој по себи, већ у историји – у догађају Цркве и Христа. Како је узорито казао Рацингер:

„Једина снага којом хришћанство може учинити да се његов утицај осети јавно јесте, на крају крајева, снага његове унутрашње истине. Та снага, међутим, данас је неопходна онолико колико је икада била. Јер човек не може опстати без истине. То је сигурна нада хришћанства. То је његов огроман изазов, и то за свакога од нас“.²⁴

²³ Constitution of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization: Preamble (New York 16.11.1945).

²⁴ Joseph Ratzinger, “A Christian Orientation in a Pluralistic Democracy (1984)”, у: *Church, Ecumenism, & Politics*, прев. М. Ј. Miller, и др. (San Francisco: Ignatius Press, 2008 [1987]), 208.

Унутрашња снага хришћанске истине, што је истиче Рацингер, упечатљиво еманира из исказа у којем апостол Павле указује на личност Христа као услов спасења и узрок мира што укида непријатељство човека спрема Створитељу, а затим свако друго непријатељство у свету историје:

„Укинувши телом својим закон са његовим заповестима и прописима, да оба сазда у самој себи у једног новог човека, стварајући мир. И да помири са Богом и једне и друге у једном телу крстом, убивши непријатељство на њему. И Он дошавши благовести мир вама који сте далеко и онима који су близу. Јер кроз Њега имамо и једни и други приступ ка Оцу у једном Духу. Тако, дакле, нисте више странци ни дошљаци, него сте суграђани светих и домаћи Божији...“ (Еф 2:15–19).

BOGDAN LUBARDIĆ
University of Belgrade
Faculty of Orthodox Theology
Belgrade
blubardic@bfspc.bg.ac.rs
<https://orcid.org/0000-0002-0198-473X>

CHRISTIANITY AND DIPLOMACY: PRESUPPOSITIONS FOR ORIENTATION, REFLECTION AND DISCUSSION

Abstract: In the first part of his essay the author thematizes the common foundations of Christianity and diplomacy which, in principle, are aimed at the peaceful resolution of social and political conflicts, and both represent traditional civilizational achievements of pacifying social divisions and conflicts. In this sense the author presents the thesis that historical Christianity (especially in the form of the Church and its fundamental dimensions and actions: biblical, Christological, ecclesiological, sociological and missiological) can offer realpolitics (taken as the domain of power and interest relations) a spiritual and ethical normative framework so that the field of politics does not completely fall into naked pragmatism (and-or cynical brutality), whilst realpolitics can offer Christianity and religion in general a factual framework for social action in the direction of concrete pacification of social conflicts and divisions, in accordance with the peace-making religious normative frame. The author particularly refers to the post-secular phase of socio-political and socio-cultural history, as well as to the significant dialogue between Habermas and Ratzinger regarding the normative sources of the contemporary liberal civil state, including the importance of Christian norms and values for the generation of elementary forms of peace, justice, social solidarity and prosperity of contemporary civil societies.

Keywords: Christianity, diplomacy, realpolitik, inclusive separation, cooperation between the Church and the state, conflict pacification, justice, peace.

