Српска теологија данас 2009 (29–30. мај 2009)
Београд: Православни Богословски Факултет, 2010, 69–74

Иван Толић

докторанд

Српска политичка теологија у периоду транзиције

„Бог није послао свога Сина да осуди свет,
него да се свет спаси кроз Њега“ (Јн 3.17)

Будући да је фокус мога истраживања и интересовања везан за питања односа Цркве и дражаве, говорићу о српској политичкој теологији[1] у периоду транзиције, где би указао на проблематику црквено-теолошког промишљања политике и свега што политика подразумева у ширем смислу, као и црквеног ангажмана на пољу политичког и социјалног, узимајући у обзир саму светотајинску (евхаристијску) природу Цркве и њене превасходне мисије спасења света и човека. Фокус ће наравно бити на оваплећењу те мисли у контексту Српке православне Цркве, као и наших савремених настојања као народа и државе да се интегришемо у Европске институције, што захтева један креативни дијалог модерног (постмодерног) и традиционалног, и једно плодоносно теолошко промишљање.

Теолошко промишљање политике и црквеног политичког ангажмана су теме које деле како црквену, тако и саму политичку мисао данашњице. Узимајући у обзир природу и дужину мога излагања, дозволићете ми да оно буде само позив на даље промишљање, а никако коначан теолошки концепт како Црква треба да обавља своју политичку и социјалну мисију.

О политичкој теологији

Сама политичка теологија је настала као теолошки покрет 60'их година XX века, пре свега формулисана у делима католичког теолога Johann Baptist Metz-а, и протестантског Jurgen Moltmann-а. Овај теолошки покрет је представљао тежњу да се одговори искушењима модернизма, окарактеризованим индустријализацијом, урбанизацијијом, науком и технологијом, слободним тржиштем и растућим утицајем државе. Хришћанска вера и пракса су биле натеране да се повуку у приватну сферу живора, те је основна идеја овог покрета била да артикулише хришћанско деловање као јавно. Међутим, одређене политичке и социјалне теорије су учињене инструментима теологије, где су марксистичка критика религије и учење о односу теорије и праксе, углавном били у основи развоја политичке теологије.[2] Политичка теологија на Западу се после 60'их развила у различите форме и постала дубоко везана са новим социјалним покретима, као што су еколошки, мировни, феминистички, као и покрети ослобођења у тзв. Трећем свету. Сам Moltmann сматра да: „Политичка теологија је постала полазна тачка за целу серију посредованих теоло-

[1] Сам термин политичка теологија је дискутабилан у оквирима православног теолошког поимања политике и политичког ангажмана, где се радије говори о теологији политике, али ћу ја исти користити као међународно прихваћен термин.

[2] Arne Rasmusson, *The Church as Polis*. (Sweden: Lund University Press, 1994), 13.

гија... теологију револуције, теологију ослобођења, феминистичку теологију и друге контекстуалне теологије Африке и Азије".[3]

Православно сагледавање политике захтева пре свега плодоносни подвиг нових генерација теолога, јер је политичка теологија код православних феномен новијег датума. Такође, постоје искушење преписивања модела политичке теологије хришћанских традиције Запада, које своје основе имају у схватању Цркве страном светотајинском Православљу. Тако Christos Yannaras упућује критике Западној концепцији политичке теологије[4], као продукту секуларне модернистичке тековине Западне цивилизације, која тражи у Библије корене свога социо- политичког револуционарног покрета. Западна политичка теологија сагледава Свето Писмо пре свега као текст о политичкој етици, као једну теорију револуције, чији је циљ друштво које ће представљати рај на Земљи. Тако, бити хришћанином данас, по оваквом схватању, пре свега подразумева активно супротстављање неправди и политичкој опресији.

Православно схватање политике се не може сагледавати само у оквирима корисности, утилитарности исте, или пак у категоријама конвенционалних правила која одређују односе у друштву, већ пре свега као оне која као свој циљ има саму истину о човеку и аутентичност његовог постојања. Та истина људског постојања се открива пре свега у његовом црквеном постојању, у постојању као личности у заједници, у заједници са Богом и са ближњима. Будући икона Божија, човек у својој онтологији неизоставно укључује и другога, јер је сам Бог заједница љубави и слободе Оца, Сина и Светога Духа.[5] То значи да се наша вера, истина о нашем постојању, пројављује као заједница, као један догађај заједничарења који је историјска пројава тројичног постојања самога Бога, тј. као Црква. Стога, сваки ангажман Цркве у свету, па и политички и социјални, треба да буде објава истине Свете Тројице.

Литургијски живот Цркве представља врхунац црквеног живота, догађај у коме народ Божији прославља оваплоћење, смрт, васкрсење и други и славни долазак Господа Исуса Христа, заједничарећи у Његовом телу и крви, кушајући Царство које ће доћи, тј, заједницу љубави и слободе која вечно постоји унутар Свете Тројице. Међутим, литургијски живот никако не треба да се схвати као бегство из живота, већ пре свега као константно преображавање живота. Учествовање у догађају ослобођења од греха и заједнице са Христом кроз реално присуство Светога Духа, што представља наше утеловљење у Тело Христово, мора да буде видљиво и објављено у конкретном животу. Овде бих цитирао извештај са конференције у Etchmiadzine-у, Јерменија: „ Литургија треба да буде настављена у личној, свакодневној ситуацији. Сваки верник је позван да настави своју личну „литургију" на тајном олтару свога срца. Литургија остаје непотпуна без овога продужетка... евхаристијска жртва се мора продужити у личну жртву за људе у невољи, за браћу за које је Христос умро. С обзиром да је литургија учествовање у великом догађају ослобађања од демонских сила, онда овај продужетак литургије у животу значи ослобађање од сила зла које су у нама, као и тежње ка ослобађању људи од сваког облика организоване неправде, експлоатације, агоније, усамљености, и изградње праве заједнице личности у љубави"[6] Дакле, кроз „литургију после Литургије",

[3] Jurgen Moltmann, *Theology today: Two Contributions towards Making Theology present*.(London: 1988), 95.
[4] Christos Yannaras, "A Note on Political Theology," In: St Vladimir's Theological Quarterly 27:1 (1983), 53–56.
[5] Види: Јован Зизјулас, *Доїматске теме*. (Нови Сад: Беседа, 2001).
[6] "The Etchmiadzine Report", *International Review of Mission*, vol.64, no. 256 (1975), 417–421; Конференција Комисије за Светску мисију и евангелизацију Светског Савета Цркви, Одељења за Православне

Црква, сведичећи космичку димензију спасења, практикује свакодневно свој мисионарски и пастирски призив.[7] Ion Bria објашњава да „литургија после Литургије“ подразумева наставак евхаристијске литургије у мноштво „литургија“: личне (индивидуалне) молитве, породични живот, однос човек — жена, религиозне — секуларне заједнице, подела богатства, солидарност са сиромашнима и онима који пате.[8] Цео живот хришћана је уствари једна велика литургија, који објављује љубав Божију целој заједници у ширем смислу.

Морамо да признамо да православни приступ политици и свему што политика подразумева, заснован на евхаристијском виђењу света, није увек на висини задатка да конкретизује вредности Јеванђеља унутар структура и организације друштва. Међутим, волели ми то или не, хтели да признамо или не, политика и те како утиче на начин и квалитет људских живота. Као резултат, политичка неутралност не може да буде одговарајућа опција за хришћане са специфичном теолошком визијом о томе како свет треба да буде организован и како људи треба да се односе једни према другима. Црквени живот не би требало да има заједничких тачака са секташким есхатолошким бежањем од стварности, које треба да буде сагледавано као злоупотреба духовног живота и изговор за занемаривање одговорности према ближњима. Истински духовни и светотајински живот обавезује нас и социјално, што треба да буде сагледано и доживљено исто као светотајинско и мистично искуство, као учествовање у мистерији распетога и васкрслога живота у Христу.[9] Међутим, треба да будемо свесни и чињенице да, преточити веру Цркве у практичне политичке појмове и опције, представља изванредну потешкоћу и захтева озбиљан теолошки подвиг. Са друге стране, када верујући људи постану политички активни, бивају често под искушењем да трагају за коначним решењима за социјалне и политичке проблеме, заборављајући да је крајње назначење човећанства у есхатону, као дару Божијем своме изабраном народу, а не као људском достигнућу. Све политичке идеологије, као плод људског стваралаштва, носе у себи печат несавешености, што на крају производи отуђеност и страдање. Стога Emmanuel Clapsis сматра да је „суштинска улога црквеног политичког ангажмана у демистификацији апсолутизације политичке моћи да учини свет бољим местом за живот“[10] Дакле, улога Цркве јесте да објави страдање и отуђење које разне политике узрокују, нудећи себе као модел како свет треба да постоји у својој истинској природи. Стога Yannaras сматра да „ једино парохијски живот може да да свештену димензију политици, пророчки дух науци, човекољубље економији, светотајински карактер љубави. Све ово, изван локалног парохијског живота, је само апстракција, највни идеализам, сентиментални утопизам.“[11] Богословско схватање Цркве као есхатолошке заједнице изображене у времену[12] где се историјско трајање не укуда, већ где сама основа еклисиологије представља исправну спрегу историјског трајања и изображења есхатона, бива заиста она реалност која, истичући праву природу човека и истину о свету, разобли-

студије и односе, одржана у Etchmiadzine-у, Арменија, Септембра 1975., на тему: „Исповедајући Христа кроз литургијски живот Цркве“.

[7] Види: Ion Bria, *The liturgy after the Liturgy. Mission and witness from an orthodox perspective*.(Geneva: WCC Publication, 1996).

[8] Ion Bria, “Postmodernism: An Emerging Misson Issue” In: *International Review of Mission,* vol.86, no.343. 417–423.

[9] Daniel Ciobotea, *Confessing the Truth in Love- Orthodox Perceptions of Life, Mission and Unity*. (Iasi: Trinitas, 2001), 155.

[10] Emmanuel Clapsis, *Orthodoxy in Conversation*. (Geneva : WCC Publication, 2000), 222.

[11] Christos Yannaras, “Orthodoxy and the West” In: *Eastern Churches Review*, 111, no.3, (1971),130–147.

[12] Види: Јован Зизјулас, *Еклисиолошке теме*. (Нови Сад: Беседа, 2001).

чава сваки месијанизам секуларних људских страмљења. Сваки месијанизам лако постаје оруђе које замењује једну врсту робства у другу. Црква не може делити или охрабривати ароганцију световних власти које теже да планирају будућност људи.[13]

Наравно, у овом склопу јавља се као незаобилазно и питање о односу између Цркве и државе. Традиционални одговор на питање о односу Цркве и државе утемељен је на тзв. теорији симфоније или сагласја, складности и узајамности Цркве и државе.[14] Своје право извориште ова теорија има још у Византији, где држава и Црква постоје независно једна од друге и пуноправно делују у оквиру свог домена важења. „Црква и држава су два савршена друштва, а свако има свој циљ, различита средства за остваривање тох циља и конституционалну независнист. Црква је институција натприродног порекла, док је држава институција природног порекла".[15] Међутим, то ни на који начин не искључује њихову повезаност и узајамну равнотежу. Јер, у питањима која имају витални значај за живот народа и друштвене заједнице оне присно сарађују. Треба одмах напоменути да је овакво уређење односа узајамног помагања и допуњавања сасвим у супротности с гледиштем о тзв. цезаропапизму које превласт дарује цару, те папоцезаризму у коме има превласт црквени поглавар.

СПЦ у контексту савремених процеса транзиције српског друштва

Овакав симфонични модел црквено-државних односа могао је бити успостављен без нарочитих проблема у Византији и средњовековној Србији, поред осталог и зато, што су овде већину становништва чинили православни верници. Али, његово реализовање наилазило је на многобројне и сложене препреке током богате и бурне српске историје. Односи између Цркве и државе на територији Србије чешће су одступали од оваквог идеалног, симфонијског модела — и то претежно нагињући ка тзв. цезаропапизму, под којим се заправо подразумева мешање државе у црквене ствари и власт државе над црквом. У новијој српској историји СПЦ се нашла у више дијаметрално различитих друштвено-политичких система (Краљевина Србија, Краљевина СХС — касније Југославија, социјалистичка Југославија, до данашњег транзиционог-проевропског система) у којима је брига СПЦ за њен положај био један од разлога што је дозволила да буде увучена у политичке борбе. Међутим, њено неадекватно тумачење политичких збивања и односа снага у друштву, утицало је да се често уплиће у политичка збивања на начин који је касније изазивао катастрофалне последице пре свега по њу саму.

Данашњи постсоцијалистички, транзициони оквир, је далеко афирмативнији по Цркву и религију у опште. Власт коју су почетком 2001 године конституисале демократске снаге Србије наговештавала је да би се односи између Цркве и државе могли темељно променити. Пошто су и верске заједнице и држава исказале отвореност за нову и плодоноснију сарадњу, таква сарадња је и легитимизована доношењем новога Закона о црквама и верским заједницама,[16] који је успоставио нове, демократске, цивилизоване и социјално пожељне односе између Цркве и државе.

Овде бих направио једну дигресију:

Најме, Православље се данас, по први пут у својој двехиљадугодишњој историји, налази у контексту „глобалног села", у коме све тежи ка једном доминантном

[13] Јован Зизјулас, „Есхатологија и друштво", У: *Видослов*, Божић, (2003), 77–94.
[14] Петровић М. Миодраг, *О Законоправилу или Номоканону Светога Саве*. (Београд: Култура,1990).
[15] Phidas Vlassios, *Droit canon- une perspective orthodoxe*. (Genève: Analecta chambesiana 1, 1998), 27.
[16] „Закон о Црквама и верским заједницама", *Службени гласник РС*, број 36/2006.

начину живота, који се може назвати либералним, демократским, капиталистичким, постмодерним (постхришћанским) плурализмом.[17] У постмодерном плуралистичком свету нема објективне истине коју су сви људи позвани да открију, знају и верују, већ пре свега мноштво преудо- стварности које су продукт субјективних склоности индивидуа или разних интересних група у контексту политике, моћи или самоостваривања. Најме, у контексту постмодерног, друштвена критика теолошке доктрине се не заснива на њеној истинитости или неистинитости, већ на питању да ли су последице исте угњетавачке, опресивне, или ослобађајуће, оне које отуђују или хуманизују.

Данас српско друштво тежи интеграцији са Европским друштвима, која су у потпуности заокружена концептом постмодерног плуралистичког друштва. Иако међу нашом политичком елитом постоји концензус о будућности Србије у Европској Унији, теолошка јавност том феномену интеграција поклања недовољно пажње. Поставља се питање да ли је СПЦ кочница или партнер државе и друштва у тим процесима? Европска димензија националне политике постала је део опште политичке културе тако да би сам феномен требао да буде теолошки примишљен, јер су импликације по живот Цркве и повереног јој народа значајне. Такође, сведоци смо све веће политизације вере, где долази до поларизовања како међу теолозима тако и међу верујућим народом, који покушава да одреди политичке импликације своје вере у времену у коме живи. Управо та поларизација треба да буде упозорење теолозима и црквеним старешинама када дају примат одређеним политичким опцијама.

Треба рећи да је Црква данас често под притиском конзервативних група, које своје позиције формулишу као да се ништа није десило у еволуцији Цркве у протеклих неколико деценија. Црква треба да прихвати да није више државна вера, или она која живи под окупацијом туђина или пак под тоталитарним комунистичким режимом. Стари методи Црквене улоге у друштву су данас неделотворни, што захтева нове форме, нове путеве отеловљења литургијског искуства Цркве у новим историјским реалностима. Црква данас несме да подржава илузије оних који виде повлачење Цркве из света као једини могући одговор на искушења пост-модерног плурализма. Српска православна Црква морала би да учини велики напор како би најзад напустила један устаљени и затворени круг у коме функционише углавном као „сервис за задовољавање човекових искључиво верских потреба", или као чувар национално- културног идентитета српског народа, укључивши се непосредније у токове савременог цивилног друштва и света онаквим какав јесте. „Морамо да живимо у свету који је, по Божијем промислу, наш свет"[18]

Закључак

Политичку теологију не траба схватити као нову догматику, већ као покушај да се на основу догматског и светотајинског (евхаристијског) промишљања и живљења Цркве, пробуди политичка свесност и одговорност исте. Теологија може бити свесна или несвесна своје политичке функције, али никако аполитична. Идеја није политизације Цркве, већ оцрковљење политичког ангажмана; стога говоримо пре свега о теологији политике и политичко- социјалног ангажмана Цркве.

[17] Thomas Hopko, "Orthodoxy in post-modern pluralistic societies". In: *Orthodoxy and Cultures*, ed. Ioan Sauca (Geneva: WCC, 1996), 137–150.

[18] Thomas Hopko, "Orthodoxy in post-modern pluralistic societies".

Политичка теологија се у многоме базира на питању слободе и моћи у односима Цркве и државе. Питање политичког ангажмана Цркве, или утицаја Цркве у сфери политике, има своје присталице и противнике, али се обе стране слажу у не малом броју чињеница. Најме, широко је прихваћено да је улога Цркве, између осталог, да објављује и тумачи етички садржај Јеванђеља. Међутим, етика Цркве не може бити у целости сагледана и проживљена без импликација на политичко поље људког страмљења. У многим ситуацијама хришћани, делујући у складу са елементарним принципима своје вере, проузрокују последице и на пољу политике. Иако није улога Цркве да утиче на политику државе, и те како је важно за Цркву да, у својој одговорности за духовно стање повереног јој народа Божијег, просуђује да ли је одређена политика на добробит или штету истог. Ова оговорност Цркве се не треба схватити као политичка већ као пастирска улога и дело Цркве. Овакав однос Цркве и државе је тешко остварив, нарочито у временима тзв. Етатизма, где се све сфере друштва директно подчињавају утицају и идеји државе, и где се улога Цркве сагледава једино као спасење људских душа, без било каквих импликација у реалном животу. Међутим, спасење није приватна ствар појединца, већ спасење личности у заједници у конкретном догађају, и то јавном, литургијском сабрању. Иако су тековине модерне демократије одвојеност Цркве и државе, црква не би требало да прихвати теорију о два одвојена царства,[19] већ имајући искуство себе као светотајинског Тела Христовог које није од овога света, сведочи благодатно и спасоносно дело Господа Исуса Христа у свим димензијама живота. Ово свакако не значи да Црква треба да преузме сву одговорност за политички, социјални и економски живот друштва. Треба да будемо свесни опасности да, преузимајући активности у сфери политике, можемо компромитовати сам карактер и саму истину Цркве. Политика подразумева пре свега бављење пролазним, оним што није вечно, и што у основи представља компромис. Зато идентификација Цркве са оредђеним политичким програмима, без обзира колико они били смислени у одређеном контексту, представља деградацију оваплоћене Истине коју Црква треба да сведочи у свим временима и на свакоме месту.

[19] Теорија коју развија Мартин Лутер, а широко је распрострањена у теолошком схватању државе на Западу.