

---

# TEOLOGIJA I DRUŠTVENA PROMJENA: POKUŠAJ POSTAVLJANJA PITANJA

---

ZORAN GROZĐANOV

## I.

Danas pred vama, mladim studentima, stojim sa strahom i drhtanjem kako bih vam progovorio o temi koja je vrlo opravdano postala vrlo nepopularna na našim prostorima posljednjih dvadesetak godina – o temi uloge kršćanstva, crkve, na javnome prostoru. Ta nepopularnost posebno je izražena kod onih koji se nazivaju “lijevim” intelektualcima ili aktivistima. Oni se, u velikoj mjeri kod nas, zalažu za gotovo potpuno ukidanje onoga religijskog na javnom prostoru. Razlozi takvome stavu su mnogoznačni, no najčešće se fokusiraju oko jedne sržne točke – štetnosti religijskoga govora na javnome prostoru koja se očituje u konzervativnim, prečesto i isključivim stavovima, a takvi stavovi unazađuju naša društva. I tu štetnost zaista možemo uočiti na mnogo razina – od uloge crkve, posebno pravoslavne, u ratu koji se odvijao na ovim prostorima prije više od dva desetljeća, od seksualnih skandala koji su potresali temelje Vatikana, do postatne uloge Crkve (obiju većinskih crkava, i Katoličke i Pravoslavne) u kojoj se visoki predstavnici tih dviju institucija nisu libili produbljivati mržnju veličajući zločince i time, uglavnom implicitno, opravdavati njihov zločin. Veličali su ih gotovo do razine svetaca. Također, što je posebno slučaj u Hrvatskoj, još jedna “rana” nanesena na javnome prostoru svakako je bila i uloga crkvenih predstavnika prilikom dviju velikih javnih rasprava, pa i referenduma, koji su se događali posljednjih godina – javne rasprave o zdravstvenom odgoju u školama te referenduma o ustavnoj odredbi braka kao zajednice muškarca i žene.

U prvoj javnoj raspravi, ministarstvo obrazovanja je željelo u školski sustav uvesti obavezno zdravstveno obrazovanje, a jedan modul tog obrazovanja, vrlo minoran u čitavom kurikulumu, onaj o spol-

nom obrazovanju, predstavljao je trn u oku kršćanskih aktivista i mnogih crkvenih predstavnika. Ta javna rasprava, da sad ne ulazimo u njezine detalje budući da ona nije glavni predmet našega zanimanja, u Hrvatsku je uvela jedno potpuno drugo značenje bivanja vjernikom na javnom prostoru. Naime, rekao bih da se prvi put od samostalnosti te države, na javnom prostoru, više ili manje organizirano, pojavilo nekoliko vrlo snažnih katoličkih paracrkvenih udruga koje su javni prostor razumjele kao prostor nametanja religijskih argumenata u svrhu izmjene zakonodavstva, obrazovnoga kurikulumu itd. Naravno, u demokratskim procesima ne možemo govoriti o nametanju, već o izglasavanju volje većine. No, na jednoj drugoj razini, normiranje onoga što zagovornici tih vrijednosti nazivaju “kršćanskim vrednotama”, u nekom obliku zaista se može nazvati nasiljem na javnome prostoru budući da, tvrdim, religijske vrednote treba dosljedno podvrći kritici, a normiranje nekakvih “kršćanskih vrednota” predstavlja kontradikciju u sebi.

Naime, religija se sve više smatra “sveobuhvatnim svjetonazorom”, što svaka, barem monoteistička religija i jest, a ta se sveobuhvatnost ne tiče samo privatnog, u svoj dom ili vjersku zajednicu ograničenog identiteta, već i onog identiteta koji se treba živjeti na “javnome prostoru”, na poslu, u školi, u društvu i u politici. No, potrebno je postaviti pitanje, na koji način se razumije taj identitet, a sad govorimo o kršćanskom identitetu, koji treba iznijeti na javni prostor? Koje su to sržne točke razumijevanja vlastitoga identiteta i vlastite vjere, koje ćemo, posljedično tome, i iznositi na javni prostor. Drugim riječima, ono što čini mene protestantom, nekoga drugoga pravoslavcem, trećega katolikom, odredit će i način iznošenja vlastitoga identiteta u “javne rasprave”. Također, što je vrlo značajno pitanje, na koji način pomiriti sve te identitete u jednoj liberalnoj demokraciji u kojoj bi država trebala biti nepristrana prema svakom svjetonazoru?<sup>1</sup>

Te razine kritike, odnosno stava, da religiju naprosto treba protjerati iz javnoga prostora vrlo su složene i zahtijevaju zaista vrlo sustavnu i duboku analizu – analizu mogućnosti unošenja religijskih argumenata na javni prostor. Nadalje, da se vratimo par desetljeća unatrag, potrebno je analizirati i sustavno razmontirati povezivanje nacionalnog i religijskog identiteta u kojemu ovaj drugi identitet nužno gubi utakmicu i postaje još jedno sredstvo opravdanja, u našim nesređenim državama s vrlo nerazvijenom demokratskom kulturom, nacionalnih interesa koji i nisu previše humani, posebno prema onima koji ne pripadaju “mojemu” nacionalno definiranom krugu. Iako bismo mogli ovdje tematizirati na koji se način ono religi-

---

<sup>1</sup> O tim temama vrlo kompetentno i pregledno govori i Miroslav Volf, *Flo-urishing: Why We Need Religions in a Globalized World*, Yale University Press, New Haven, 2016.

jsko, a pod religijskim ovdje prvenstveno mislim kršćansko, treba odnositi prema nacionalnom, fokus mojega rada će se nalaziti na drugom području, onome području koje je gotovo posve zanemareno u našim teologijama i kršćanskome djelovanju. To područje možemo nazvati “teologijom društvene promjene”, “socijalnim aspektom kršćanstva”.

## II.

Glasovi koji ono religijsko žele izmaknuti iz područja javnoga djelovanja nisu novi. Tako je još 1965. godine, danas umirovljeni harvardski teolog, u svojoj klasičnoj knjizi odnosa sekularnog i kršćanskog *Sekularni grad: sekularizacija i urbanizacija iz teološke perspektive*, napisao:

Napor prisiljavanja sekularnih i političkih pokreta našega vremena da budu ‘religiozni’, kako bi se osjećali opravdani u hvatanju za našu religiju, u konačnici predstavlja izgublenu bitku. Sekularizacija traje i nastaviti će se, a ako želimo razumjeti i komunicirati s našim dobom, moramo ga naučiti voljeti u svojoj nepovratnoj sekularnosti. Moramo se, kako je to Bonhoeffer napisao, naučiti govoriti o Bogu na sekularni način te pronaći nereligiozno tumačenje biblijskih pojmova. Nećemo ništa postići ako se hvatamo za naše religijske i metafizičke verzije kršćanstva u nadi da će se jednoga dana religija ili metafizika vratiti. *One zauvijek nestaju, a to znači da se moramo pustiti i utonuti u novi svijet sekularnoga grada.*<sup>2</sup>

113

Harvey Cox ovdje govori, kao i mnogi u to vrijeme nakon Drugoga svjetskog rata, o porazu religije pred sekularizacijom i novome definiranju religije na javnome prostoru.

Takav stav ponajviše ishodi iz stava Dietricha Bonhoeffera, kojega i Cox spominje u gornjemu citatu, njemačkoga teologa pogubljenog u nacističkom logoru Flossenburg zbog sudjelovanja u organizaciji atentata na Hitlera. Bonhoeffer je u svojoj zatvorskoj ćeliji pisao pisma koja su kasnije objavljena u svesku pod naslovom *Otpor i predanje*. U mnogim tim pismima, Bonhoeffer je jasno naglasio kako sekularizacija (iako je on nije nazivao tim imenom) označava korištenje svih potencijala čovjeka te je kršćanstvo treba pozdraviti i snažno se repositionirati. Odnosno, bolje kazano, treba pronaći svoje uporište na drugačijemu mjestu od onoga kojega je stoljećima imalo – a to uporište se ponajprije odnosi na snažnu prisutnost kršćanstva na jav-

---

<sup>2</sup> Vidi Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, novo izdanje, 2013. (naglasci Z.G.)

nome prostoru i u institucijama vlasti i u korištenju resursa kršćanstva koje donosi cjelovitu sliku čovjeka, društva, politike... Sekularizacija je sav taj proces prekinula i izmjestila definiciju čovjeka, i društva i politike, pa i kozmosa iz ralja onoga religijskoga te je sve te definicije podvrgla žestokoj kritici. Kao posljedica toga, sekularizacija je i antropologiju i odnose u društvu i politici *desakralizirala*, odnosno obezbožila. Sredinom prošloga stoljeća, ovakav stav Harveyja Coxa, što se oslanja na Bonhoeffera, vladao je teološkom mišlju, napose onom zapadne Europe i SAD-a. Religija, koja je suvišna u određivanju i definiranju javnoga prostora, ali i samoga čovjeka, povlači se u područje ljudske unutrašnjosti te je relevantna i mjerodavna samo za vlastitu egzistenciju. I to samo ukoliko se ta egzistencija tiče onoga strogo privatnog, vlastitih uvjerenja o smislu života i etičkih normi. Na javnome prostoru religija je izgubila svoj kapacitet i svoj kategorijalni aparat budući da se javni prostor definira kao onaj u “kojemu Boga nema” (Bonhoeffer).

Međutim, u posljednjih dvadesetak godina na globalnom planu dogodilo se nešto što je stubokom izmijenilo takvu percepciju odnosa religije i javnoga prostora. Tako će u novome predgovoru knjizi *Sekularni grad* iz 2013. godine, Harvey Cox napisati:

114 Danas, pola stoljeća kasnije, otvarajući ovaj plod mojega mladenačkog entuzijazma, nekoliko puta sam se osmjehnuo i više no jednom sam podignuo obrve. Poput svih drugih, što sam stariji to sam oprezniji, no tada uopće nisam bio oprezan tako da sam zatreptao na ambicioznost knjige i njezinu lakomislenu drskost. No, uviđam da sam bio previše zaveden prevladavajućim akademskim konsenzusom toga vremena, konsenzusom koji kaže da religija nestaje i da će to nestajanje sve više napredovati jer će svaka država napredovati prema ‘modernom’ dobu... Povratak religije treba zahvaliti činjenici da određeni duboko ukorijenjeni religiozni impulsi nikada nisu umrli. Nekoć su se nalazili ispod radara, onkraj pogleda kulturne elite, no danas se sve više potvrđuju i postaju vidljivi.<sup>3</sup>

Povratak religije na globalnoj razini ponajprije je uzrokovan terorističkim napadima na Tornjeve blizance 2001. godine. Taj događaj je pokazao kako religijski motivi, koliko god ubilački bili, mogu utjecati na oblikovanje društva i politike te da se oni “duboko ukorijenjeni religijski impulsi”, koji su desetljećima bili zatomljeni na javnome prostoru, vraćaju puno većom silom no što bi to bilo poželjno.

---

3 Nav. dj., str. xiii-xiv.

U bivšoj Jugoslaviji smo pak imali gotovo pa dijametralno oprečnu situaciju. Sekularizacijski procesi nikada se nisu odvijali onako kako se to događalo u zapadnoj Europi. Religija jest bila potisnuta u privatni prostor, ali ne zbog “prirodnih procesa” sekularizacije već zbog ateističkoga režima koji je zabranjivao javno iznošenje vjerskih uvjerenja, a kamoli sudjelovanje religijskih argumenata u oblikovanju društva i politike. Bio je to

represivni režim koji je više u javnosti nego u svakodnevnom životu nasilno ‘ušutkavao’ pluralnost i razlike, posebno nacionalne i konfesionalne (vjerske) razlike te je isključivao religiju iz područja društvenoga odlučivanja.<sup>4</sup>

To ušutkavanje religijskih identiteta završilo je uspostavljanjem nacionalnih država u kojima je religija imala veliku ulogu, ponajprije onu očuvanja nacionalnih identiteta u stoljetnim borbama za neovisnost država i njihova ugnjetavanoga položaja u sklopu većih državnih tvorevina posljednjih stoljeća. Tako ide službena priča.

Ona neslužbena i nedovoljno istražena bi mogla glasiti da se koncepcija religijskoga uvelike preklapala s konceptom nacionalnoga, pa i onda kada je bila u podređenome položaju, te da se dobar dio, barem onaj prevladavajući dio religijskoga identiteta toliko vezao uz nacionalnu pripadnost da je samo čekao trenutak svoje konačne pobjede i izlaska na javnu scenu. U tome kontekstu, religija se pojavila ne samo kao nositeljica nacionalnih identiteta, zajedno sa svim zakonodavnim pravima koja joj zbog toga pripadaju, već se pojavila i kao ona kojoj je u prvome planu bila zaštita nacionalnih interesa. Zbog takvoga poimanja religije i odnosa prema novonastaloj zbilji, imali smo intenzivnu zloupotrebu religijskih simbola u tom posljednjem ratu. Ukoliko je religija nositeljica nacionalnog identiteta, onda bi svakako njezin primarni cilj bio zaštita tog naroda od “tuđih” identiteta. Naravno, ovo što govorim je, čak i pretjerano, generaliziranje. Uvijek je bilo onih koji nisu svoju religiju vezali uz naciju i njezine interese, no prevladavajući sklop mišljenja kretao se uglavnom na toj liniji.

Da ponovimo, na području bivše Jugoslavije, religija se nije pojavila na javnoj sceni zbog posljedica “privatizacije” religije kakva se događala u zapadnoj Europi, zbog neumitnoga sekularizacijskog procesa koji je tekao stoljećima. Naša područja, zapravo, sekularizaciju nisu ni doživjela (tek je danas počinju doživljavati), već se uloga religije kretala od potpune zabrane do potpunoga priznavanja, povlastica, pa i velikoga utjecaja na politiku i društvo.

---

4 Ivan Šarčević, “Kako preobraziti naš stari svijet?”, Pogovor u: Miroslav Volf, *Javna vjera: kršćani i opće dobro*, Ex libris, Rijeka, 2013., str. 176.

### III.

Međutim, ono što je znakovito, a to predstavlja i dio mojega izlaganja ovdje pred vama, nakon smirivanja međunacionalnih sukoba, kada religija više nije morala biti uključena u ratna zbivanja (potpirivajući ili smirivajući ih, no to predstavlja temu o kojoj bismo mogli zaista vrlo široko raspravljati, od pogubne uloge mnogih svećenika do ljekovite uloge bosanskih franjevaca, šibenskoga biskupa Srečka Badurine itd.), u novonastalim okolnostima postratne zbilje, okolnostima podizanja ekonomskog standarda stanovništva, borbe za socijalnu pravедnost u zemljama koje su baštinile socijalizam, ali su ga također nepovratno uništile divljim privatizacijama 1990-ih godina, uloga religije nije se prilagodila tim novim okolnostima.

Dakle, s jedne strane imamo uspostavljene države, religije kao nositeljice, "čuvarice" nacionalnih i etničkih identiteta, a s druge strane izbijanje u prvi plan poglavito socijalnih tema koje su tištile sva ta društva, kao posljedica i ratnih pustošenja, ali ponajviše zbog pljačke državnoga vlasništva koja je uslijedila za rata i nakon rata. U toj tranzicijskoj borbi za pozicioniranje i postavljanje pitanja koja će služiti i kao kritika takve državne politike i kao zaštita onih obespravljenih, religija i njezine institucije uvelike su pogubile smjer svojega djelovanja te su se najčešće postavljale kao institucije koje legitimiraju postojeću državnu socijalnu i ekonomsku politiku. Ta legitimacija posebno se odnosi na socijalna pitanja koja su u Hrvatskoj, od strane religijskih institucija, ostala gotovo potpuno netaknuta.

Zanimljivo bi bilo analizirati odnos religijskih institucija na Balkanu prema socijalnim i ekonomskim pitanjima. Pogotovo ako usporedimo bavljenje tim pitanjima s pitanjima koja su, posve neočekivano, u Hrvatskoj izbila u prvi plan posljednjih godina – pitanja usko razumljenog morala i kršćanskoga identiteta koji se testira u odnosu prema pobačaju i homoseksualnim odnosima. Da budemo poštteni, socijalni problemi, pitanja korupcije, svakako imaju mjesta u dokumentima i izjavama primjerice Hrvatske biskupske konferencije, no postavlja se vrlo ozbiljno pitanje: zbog čega se o socijalnim problemima tek pišu i daju izjave, a o problemima pobačaja, homoseksualnih parova podržavaju referendumima, grmi s propovjedaonica i izravno se ulazi i u političku bitku za ostvarivanje svojih interesa?

U svojem odličnom članku i istraživanju, "Religion and Inequality: the lasting impact of religious traditions and institutions on welfare state development", Jason Jordan, profesor na Sveučilištu Drew u SAD-u, analizirao je stupanj religioznosti u društvima koja njeguju socijalnu jednakost i u onima u kojima su socijalne razlike (pre)goleme. Rezultati tog istraživanja potvrđuju mnoge predrasude o religiji kao nečemu u čemu siromašni pronalaze utjehu, kada one druge, "svjetovne" utjehe nema, no taj tekst postavlja i vrlo važno pitanje koje se pogotovo odnosi na ova

naša područja. Naime, Jordan se ne pita samo koji je utjecaj socijalne nejednakosti na porast religioznosti (što je nepobitna činjenica, pogotovo ako uzmemo u obzir da se najbrže rastuće kršćanske zajednice nalaze u siromašnim predjelima Afrike, Azije, Južne Amerike, dok u bogatoj zapadnoj Europi i SAD-u religija gotovo pa i odumire), već i obratno, na koji način religioznost, odnosno religijske institucije, utječu na državne politike, na glasačko tijelo koje odabire politike koje u svojem programu imaju jasnu politiku socijalnog raslojavanja.

Tako će, primjerice, u društvima u kojima religija nema veliku ulogu na javnome prostoru, odnosno u kojima religijska uvjerenja ne utječu na odabir glasačkoga tijela (tu on posebno spominje skandinavske i visoko razvijene zemlje zapadne Europe), socijalno raslojavanje biti puno manje no u zemljama 'juga' (Španjolska, Italija, Portugal, a mogli bismo tu dodati i Hrvatsku) u kojima je religija vrlo snažna te uvelike utječe na preferencije glasača. U zemljama 'juga', u društvima koja su naglašeno religiozna,

veliko mnoštvo siromašnih i radničke klase daju prvenstvo tradicionalnim društvenim i religijskim vrednotama nad ekonomskim interesima. Podrivajući glasačku bazu socijaldemokratskih stranaka, visoki stupanj religioznosti promiče konzervativniju ekonomsku politiku koja za posljedicu ima visoku razinu nejednakosti u prihodima.<sup>5</sup>

117

Drugim riječima, društva koja njeguju vrlo visok stupanj religioznosti uglavnom biraju one političke opcije koje će im jamčiti očuvanje tradicionalnih vrijednosti (braka, kriminaliziranog pobačaja, zabrane umjetne oplodnje itd.), što su stranke desnice, a ne one koje će im osigurati socijalnu jednakost i zaštitu, pa i pod cijenu umanjivanja religijskoga utjecaja u društvu (što su stranke ljevice). Jordan će na jednom mjestu u članku čak napisati da stranke ljevice predstavljaju "prijetnju" tim visokoreligioznim društvima, budući da te stranke ne žele toliki utjecaj Crkve i religijskih institucija na društvo, čime se stranakama desnice otvara vrlo širok prostor za manipulaciju religijskim osjećajima.

Ove tvrdnje pokreću zaista vrlo široku raspravu i postavljaju zaista bezbrojna pitanja: od onih uobičajenih koja navode da biti vjernikom u društvu isključivo znači biti predan "tradicionalnim kršćanskim vrednotama" zaštite braka, obitelji, pa i po cijenu socijalne jednakosti, do onih puno većih i važnijih pi-

---

<sup>5</sup> Jason Jordan, "Religion and inequality: the lasting impact of religious traditions and institutions on welfare state development", u: *European Political Science Review*, 2015/8, str. 26.

tanja – zbog čega kršćanske institucije u središtu svojega djelovanja nemaju jasno naglašenu socijalnu dimenziju i zbog čega se, stoljećima, ono kršćansko povezuje gotovo isključivo s “konzervativnim” vladama, koje najčešće provode neoliberalnu ekonomsku politiku što stvara velike socijalne nejednakosti? Postavljanje takvih pitanja zaista ima smisla i u ovim našim društvima (koja nisu bila uključena u Jordanovu analizu) u kojima se gotovo preslikava situacija europskoga juga, a u novije vrijeme i u zemljama istočne Europe.

Naši teolozi se tim pitanjima zapravo i ne bave. Nažalost teologa, a na sreću onih koji ta pitanja smatraju vrlo važnima ne samo za kršćanski identitet nego i za identitet određenoga društva, to je pitanje bolje od mnogih teologa postavio Viktor Ivančić. On je u svojem tekstu “Raspjevano kršćanstvo”, analizirajući “Molitvu o otkazu” koju je objavila Anglikanska crkva na početku posljednje ekonomske krize, došao do zaključka da religija, umjesto da poziva na jasan socijalni bunt zbog kršenja mnogih ljudskih i radničkih prava izazvanih krizom, poziva na “Molitvu o otkazu” kojom se poziva vjerničku pastvu da izdrži ova nemila vremena. Naime, napisat će Ivančić,

118

kršćanski i tržišni fundamentalizam sjajno se nadopunjuju. Isusovi posthumni službenici nude duhovnu utjehu kad nema one socijalne. Kršćanska nada i pozivi na skrušenost nastupaju kao zamjena za prognanu socijalnu državu i devastirane egzistencije. ‘Usred tuge, ljutnje, nesigurnosti i boli’ (citat iz “Molitve o otkazu”, op. Z.G.), nije vrijeme za skepsu i preispitivanje, nego za povratak vjeri i pojačanu sposobnost trpljenja.<sup>6</sup>

Ivančić u ovom tekstu otvara vrlo široko područje postavljanja pitanja i istraživanja koje ću ja, ovom prigodom, svesti na sljedeće: ima li kršćanska vjera, dominantna na našim prostorima u različitim njezinim varijacijama, unutarnjih resursa za postavljanje socijalnih problema u središte svojega poslanja i djelovanja?

#### IV.

Kako bih pitanja postavio još šire, upotrijebit ću djelo njemačkoga protestantskog teologa Jürgena Moltmanna koji je svojim dvjema knjigama *Teologija nade* i *Raspeti Bog* zacrtao program “nove političke teologije”, odnosno, za naše potrebe, ukazao na to da je u svojoj srži kršćanska vjera nužno društveno i politički angažirana (možda čak i primarno) te da je pitanje obespravljenih u socijalnim, političkim i religijskim su-

---

<sup>6</sup> Viktor Ivančić, “Raspjevano kršćanstvo”, u: *Isti, Jugoslavija živi vječno: dokumentarne basne*, Fabrika knjiga, Beograd, 2011., str. 317.



stavima prvo i ključno pitanje sve kršćanske teologije. Koristim upravo Moltmanna, jer je njegovo djelo, napose *Teologija nade*, ključno utjecalo na čitavu latinoameričku teologiju oslobođenja koja u svoje središte upravo postavlja siromašne, obespravljene i žrtve raznih ekonomskih, političkih, društvenih i religijskih sustava.<sup>7</sup> I ta teologija oslobođenja, sa svojim konceptima i programom djelovanja, na velika je vrata ušla na religijski globalni prostor imenovanjem pape Franje koji je kao svoj program naveo “Crkvu siromašnih i za siromašne”.

Također, treba upotrijebiti Moltmanna jer nas on vraća i na sam početak ovoga teksta – njegove knjige također su nastale 1960-ih i s početkom 1970-ih godina, u vremenu sekularizacije i “smrti Boga” na društvenom i političkom planu. Za razliku od gore navedenoga Coxa, on ne proglašava pobjedu sekularizacije i nepovratni gubitak religijskoga utjecaja već pokušava, unutar tih procesa sekularizacije, iznova definirati ulogu kršćanske teologije i vjere. Ta nova definicija odnosi se prvenstveno na društveni i politički plan kršćanske vjere, onaj plan koji je sekularizacijom gotovo pa u to vrijeme pao u zaborav i beznačajnost. Moltmann ne žali za “dobrim starim vremenima” religijske moći u društvu (dapače!) već društvenu i političku relevantnost kršćanske vjere smješta na rubove, na mjesta na kojima je industrijsko društvo, društvo neograničenoga ekonomskoga i tehnološkoga napretka tih desetljeća smjestilo svoje žrtve.

119

Središte Moltmannova teološkog programa nalazi se u analizi središta kršćanske teologije, utjelovljenja Boga u Isusu Kristu. Moltmann svoju teologiju piše prvenstveno onima kojima je i posvetio svoju *Teologiju nade*, onima koji su zbog svojih uvjerenja i djelovanja završili u zatvorima. No, za razliku od velikoga broja teologa koji pripovijest o Isusu Kristu smještaju isključivo u kontekst spasenjskoga učinka utjelovljenja za pojedinačnu ljudsku egzistenciju, Moltmann obrće tu perspektivu i promatra “Isusov povijesni proces”, kako ga je nazvao, odnosno samu Isusovu povijest kao jedinu i isključivu “povijest Boga”.

Tako će na samome početku svojega djela *Raspeti Bog*, Moltmann napisati da se na raspetom Kristu odlučuje o tome “što je kršćanska Crkva, a što nije nikakva kršćanska Crkva”.<sup>8</sup> Također, napominje on, “nastaviti danas teologiju križa

---

7 O utjecaju Moltmanna na latinoameričku teologiju oslobođenja vidi primjerice moj intervju s jednim od vodećih teologa oslobođenja, Jonom Sobrinom: “Siromašnih nema u kalendaru”, u: Drago Bojić (ur.), *Naši razgovori: 30 godina Svjetla riječi, Sjetlo Riječi*, Sarajevo, 2013., str. 145-152 te na <http://www.e-novine.com/intervju/intervju-drustvo/94909-Ubijaju-nas-ner-smo-strani-potlaenih.html> (pristupljeno 20. siječnja 2016.)

8 Jürgen Moltmann, *Raspeti Bog: Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije*, Ex libris, Rijeka, 2005., str. 10.

znači prijeći preko brige za osobno spasenje i pitati o oslobođenju čovjeka i njegovom novom odnosu prema stvarnosti vražjih krugova u njegovu društvu”.<sup>9</sup> Na koji način Moltmann postavlja u novi odnos srž kršćanske vjere, objavu Boga i društveni angažman kršćana i Crkve koji se, prema njemu, jedino i isključivo testiraju na križu?

120 Kao prvo, Moltmann Isusov križ promatra u njegovoj povijesnoj dimenziji – kao posljedicu konkretnog Isusovog djelovanja. Tako će Moltmann u svojem iscrpnom prikazu tog “Isusovog povijesnog procesa” ustvrditi kako je križ logična posljedica njegova djelovanja koje karakteriziraju dvije društvene dimenzije. Te dvije dimenzije odnose se na “sukobe” koje je Isus imao sa svojim suvremenima, napose s političkom vlasti i s religijskom vlasti. Međutim, ti sukobi nisu bili vođeni ni potaknuti nekakvim “revolucionarnim” djelovanjem, niti sukobom oko interpretacija određenih dogmi onoga vremena ili političkih sustava onoga vremena. Ta slika “revolucionarnog” Isusa pomalja se svako toliko u uglavnom ljevičarskoj literaturi, koja pokušava povezati ranokršćanske korijene i ljevičarske ideje o socijalnoj jednakosti. Za razliku od toga, Moltmann drži da je srž Isusova “sukoba” s vlastodršcima, a točnije kazano, njihov sukob s njim, bio potaknut Isusovim postavljanjem konkretnog čovjeka s konkretnim potrebama i problemima u središte svojega javnoga djelovanja. Na taj način, da parafraziramo Moltmanna, interesi čovjeka, oni materijalni, duhovni, društveni, i zalaganje za rješavanje problema tog konkretnog čovjeka koji je uvijek žrtva raznih ekonomskih, političkih, društvenih i religijskih moći, postaju religijski i politički problem.

Kršenje određenih religijskih normi, koje je Isus činio, ostvarivalo se kroz okretanje konkretnom čovjeku u konkretnim problemima, a ne na razini “sukoba tumačenja” određenih dogmatskih i religijskih postavki. Tako će Moltmann Isusovu smrt na križu obilježiti kao smrt “buntovnika” i “bogohulnika” te će te dvije dimenzije navesti kao ključne uzroke njegova raspeća. No, kako bi te dvije dimenzije doveo u odnos i postavio ih sržnima za svoju teologiju, Moltmann je slijedio misao, sržnu za cjelokupnu kršćansku teologiju, da se narav i karakter Boga, dakle, tko on jest, u potpunosti i jedino može spoznati u njegovoj objavi, dakle, u Isusovu životu i smrti.

Prikazujući Isusov život onako kako ga je prikazao, kao žrtvu religijskih i političkih moći svojega vremena, Moltmann je na vrlo jasan način pokazao da se srž kršćanske vjere, kršćanske teologije nalazi upravo u neprestanom konfliktu sa silama našega doba. I to upravo zato što se kršćanska vjera mora nužno identificirati s marginaliziranima i ugnjetenima. Ili, kako bi to Moltmann napisao:

---

9 Nav. dj., str. 12.

Kršćanski se identitet može razumjeti samo kao akt identificiranja s raspetim Kristom zato što je i ukoliko je netko prihvatio navještaj da se u njemu Bog identificirao s onim bezbožnima i od Boga napuštenima, kojima je i sam pripadao.<sup>IO</sup>

Drugim riječima, povijest Isusa jest povijest Boga, jedina i konačna povijest Boga, a povijest Isusa je povijest marginaliziranoga, koji se marginaliziranima bavio i koji je zbog tih marginaliziranih i ubijen. Zbog toga je Moltmann križ postavio u središte kršćanske teologije jer križ ne predstavlja nikakvu utjehu “onozemaljskoga” života, već nužnu posljednicu borbe za konkretnoga čovjeka. Stoga će Moltmann jasno napisati da

moderna kritika religije može napasti čitav svijet religioznoga kršćanstva, ali ne i taj nereligiozni križ... naprotiv, onaj Raspeti predstavlja razapinjanje cjelokupne religije... štovanja političkih moćnika i njihove politike sile.<sup>II</sup>

Takav teološki program, kojega smo ovdje vrlo šturo opisali otvorio je široko polje tumačenja što je i tko je marginaliziran te gdje se nalazi odgovor kršćanske vjere na marginalizaciju onih koji su iz tog društva, iz ekonomskih, političkih, rodni, religijskih, društvenih razloga isključeni. Već je u svome djelu spomenuti Moltmann dao naznake za svoju definiciju marginaliziranih našega vremena: siromašnih, političkih zatvorenika, žrtava nasilja, dakle svugdje ondje gdje nastupa politička moć ili bilo koja druga. A tamo gdje nastupa moć, nastupa i isključenje i pravljenje granica vlastitoga identiteta.

121

Moltmann je teologiju prije svega gotovo u potpunosti *materijalizirao* te je u onome konkretnome naglasio ne samo činjenicu siromaštva, nasilja itd., već je, posredstvom ovako postavljene teologije, u tom siromaštvu, žrtvama nasilja vidio jedino prisustvo Boga. Centar političke i religijske moći pomaknuo je sa stvarnih mjesta izvršenja te moći na margine, na one koji su tom moći najviše pogođeni i isključeni. U našem exjugoslavenskom prostoru, to premještanje moći i zalaganje za marginalizirane ogledalo bi se u zaštiti i davanju prava žrtvama rata, bez obzira čije su žrtve, u dovođenju u pitanje sustava koji je proizveo toliko siromašnih ljudi zbog privatizacija, u dovođenju u pitanje sustava koji žene smješta na margine društvenoga odlučivanja itd.

Njegov teološki program je tih godina izvršio ogroman utjecaj, ne samo u unutarnjim, akademskim raspravama teologa, već i na širu društvenu sferu,

---

IO Nav. dj., str. 29.

II Nav. dj., str. 49.

onu koja se odnosi na ulogu religije u sekulariziranome svijetu. Tako je odmah po objavi engleskoga izdanja knjige *Teologija nade* dospio na naslovnicu uglednoga *New York Timesa* koji se zapitao je li Bog zaista mrtav nakon ove knjige. Drugim riječima, je li religija neumitno nestala sa javne scene, kako su svi akademski profesionalci tih godina govorili?

No, najveći utjecaj koji je ta teologija izvršila ogleda se u teologiji oslobođenja. Teologija oslobođenja je pokret nastao u Latinskoj Americi te je svoj programatski vrhunac, barem u tom početnom razdoblju doživio na konferenciji lationameričkih biskupa u Medellinu 1968. godine. U to vrijeme, teologija oslobođenja se fokusirala na politički i društveno ugnjetavane ljude, narode, u najčešće totalitarnim i vojnim režimima Latinske Amerike. Danas, teologija oslobođenja je vrlo raznolika te se proširila i na mnoge druge kontinente, pogotovo Aziju i Afriku, koji su u tu teologiju unijeli vlastita iskustva društvenih i političkih ugnjetavanja.

Osnovna postavka teologije oslobođenja može se, ukratko, opisati riječima “oca” te teologije, Gustava Gutierrea (njegova knjiga *Teologija oslobođenja* smatra se “Biblijom” toga pokreta):

122

Ako postoji neka konstanta u teologiji oslobođenja, ona se sastoji u protivljenju naivnom optimizmu progresivnih teologija koje grijeh ne smještju na mjesto koje mu pripada u povijesti čovječanstva. Naime, ne radi se samo o grijehu kao privatnoj i intimnoj stvarnosti i potrebi za samo nekim ‘duhovnim’ otkupljenjem, bez da se dovodi u pitanje društveni poredak u kojemu se živi.<sup>12</sup>

Ovaj segment dovođenja u pitanje društvenoga sustava koji proizvodi siromašne, ugnjetene, marginalizirane središte je teologije oslobođenja. Naime, centar moći se tu potpuno mijenja – moć se više ne nalazi u institucionalnom izvršenju te moći već u dovođenju u pitanje tih institucija, bez obzira radi li se o političkim ili religijskim institucijama. Stoga toliko proklamirana “Crkva siromašnih”, koja svoje glasove danas dobiva s vrhova religijskoga odlučivanja Katoličke crkve, ni u kom slučaju ne znači

---

<sup>12</sup> Gustavo Gutierrez, “Nasilje jednoga sustava”, u: Z. Grozdanov-N. Reck (ur.), *U potrazi za Crkvom Koncila: antologija tekstova Conciliuma 1965-2015*, Ex libris-Synopsis, Rijeka-Sarajevo, 2016., str. 192-193. Sama teologija oslobođenja, zajedno s mnogim njezinim najvažnijim akterima, Gutierrezom, Boffom, Sobrinom itd. našla se vrlo brzo na udaru Kongregacije za nauk vjere koja je osudila postavke te teologije, budući se, po mišljenju Kongregacije, previše oslanja na marksističku analizu društvenih procesa te ne naglašava dovoljno Isusovo božanstvo.

“pojačanu brigu za siromašne”,<sup>13</sup> već upućivanje na uzrok njihova siromaštva te aktivnu borbu protiv postojećih sustava koji te ljude dovode u situaciju u kojoj ne mogu više ni o čemu ovisiti nego o milosrđu aktivnih građana ili humanitarnih organizacija.

## V.

Drugim riječima, da zaključim i otvorim razgovor o ovim dimenzijama religijskoga djelovanja u društvu, Moltmann i teologija oslobođenja nas uče da uloga religijskih institucija u društvu i politici najčešće ide za tim da, na neki način, “podriva” svoju institucionalnost i svoju moć. Jer, ne poznajem instituciju i sustav koji ne proizvodi “siromašne”. Neoliberalni kapitalizam proizvodi veliki broj socijalno ugroženih ljudi. Komunistički sustav proizvodi neistomišljenike koji bivaju isključeni iz društva naprosto zato jer drugačije misle. Crkva, koja god, proizvodi također neistomišljenike koje se time marginalizira. Nacionalna Crkva proizvodi žrtve ukoliko su drugačije etničke ili vjerske pripadnosti, te opravdava i zločine nad njima, što se dogodilo u posljednjem ratu. I da ne nabrajamo dalje, a mogli bismo u nedogled. To podrivanje svoje institucionalnosti i svoje moći čini, ako ćemo na tragu gore opisanih teologija, upravo zato što bi im čovjek trebao biti u središtu zanimanja, a čovjek, sa svojim višestrukim identitetima, poviješću, željama, nadama, uvijek izmiče “institucionaliziranju” i uvijek ispada, na ovaj ili onaj način, žrtvom tog sustava, pa makar i najboljeg sustava kojeg možemo zamisliti. Radi li se u ovim teologijama o “teologiji revolucije”, možda i anarhije? To pitanje ćemo ostaviti otvoreno, no ključno je, čime bih htio i završiti, to što se, za razliku od naših nacionalnih teologija, teologija nacionalnog identiteta, jasno definiranih granica, obrana kršćanskih vrijednosti zbog kojih nužno proizvodimo žrtve, pa i u ime kršćanstva, srž kršćanske vjere i teologije nalazi upravo s one strane “bodljikave žice” svih tih identiteta i vrednota koje radikalno dovode u pitanje.

123

---

<sup>13</sup> Pojam siromašnih također je višeznačan. Iako se najčešće taj pojam referira na materijalno siromašne ljude, Jon Sobrino je pojam siromaštva definirao tako da je uključio sve one koji se nalaze na rubovima. “Siromašni su oni koji su u blizini smrti. To može biti zato što su muškarci, žene, djeca, no sama činjenica da im život predstavlja težak teret čini ih siromašnima. Koje su to zbiljnosti koje nas čine da budemo u blizini smrti? Mogu biti ekonomske, ako nemate dovoljno sredstava za život, posao. Također, siromašni su oni koje drugi preziru, marginalizirani. Zatim, siromašni su oni koji su beznačajni. Silama ovoga svijeta, kao što su političke sile, ekonomske, crkvene, vojne, mediji, njima su siromašni beznačajni, oni su njihovo tržište. Također, ključno je što su siromašni nepostojeći.” Na <http://www.e-novine.com/intervju/intervju-drustvo/94909-Ubijaju-nas-ger-smo-strani-potlaenih.html> (pristupljeno 21. siječnja 2016.).



*Žoran Grozdanov (Autorka fotografije: Neda Radulović-Viswanatha)*