

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

ТЕОЛОШКА АНАЛИЗА ПОЈМА ЉУДСКИХ ПРАВА И  
ЊИХОВА РЕЦЕПЦИЈА У ХРИШЋАНСКОЈ ЦРКВИ

– утемељеност концепта људских права у хришћанству и канонскоправне последице  
њихове имплементације –

УДК: 27-43:342.7

ПРАКТИЧНО БОГОСЛОВЉЕ  
–  
КАНОНСКО ПРАВО

МЕНТОР  
др Зоран Крстић  
ванредни професор

ДОКТОРАНД  
мр Зоран З. Деврња

БЕОГРАД  
Септембар, 2014. година

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY

Doctoral dissertation

THEOLOGICAL ANALYSIS OF THE NOTION OF HUMAN  
RIGHTS AND THEIR RECEPTION IN THE CHRISTIAN CHURCH

- The Foundation of the Notion of Human Rights in Christianity and the Consequences of Its  
Implementation From the Perspective of Canon Law-

UDK:27-43:342.7

PRACTICAL THEOLOGY  
-  
CANON LAW

advisor  
Zoran Krstich, Th.D.  
associate professor

candidate  
Zoran Devrnja, Th.M.

Belgrade  
September, 2014.

САДРЖАЈ:	стр.
<i>Title Page</i> .....	1.
Садржај.....	2.
<i>Abstract</i> .....	6.
<b>A</b>	
1. УВОД.....	8.
1.1. Тема и циљ рада.....	8.
1.2. Шта су људска права?.....	11.
1.3. Савремено друштво vs. верске заједнице – дијалог или конфликт?.....	15.
1.4. Минималистички консензус о људским правима и став верских заједница.....	17.
1.5. Постоји ли религијско утемељење људских права?.....	20.
1.6. Мултидисциплинарност теолошке анализе људских права - теологија у питањима и дијалогу.....	22.
1.7. Методологија истраживачког поступка.....	24.
<b>Б</b>	
2. ПРИСУТНОСТ СОЦИЈАЛНИХ И ПРАВНИХ ФЕНОМЕНА АНАЛОГНИХ ПОЈМУ ЉУДСКИХ ПРАВА У СТАРОЗАВЕТНИМ СПИСИМА И ИСКУСТВУ СТАРИХ ЈЕВРЕЈА.....	28.
2.1. Дијалектика универзалистичких и партикуларистичких вредности у старозаветном предању.....	30.
2.1.1. Старозаветни универзализам и људска права .....	32.
2.1.1.1. Универзализам Књиге Постања као извориште идеје људских права.....	33.
2.1.1.1.1. Рефлексија догмата о стварању света (Пост1,1-25) на идеју људских права.....	34.
2.1.1.1.2. Формативни потенцијал веровања у човекову створеност и његов однос према људским правима (Пост1,26-31; 2,1-25).....	38.
2.1.1.1.3. Егзистенцијалне последице првобитног греха (Пост3,1-24) на религијску контекстуализацију идеје људских права .....	45.
2.1.1.1.4. Дијалогски (култни) модел човековог оправдања: праведни Ноје и потоп (Пост 6-9) (теоконтекстуализација права) .....	48.
2.1.1.1.5. Историја после Пада као концептуални неспоразум и покушај његовог превазилажења моделом људских права – Градња Вавилонске кула (Пост11,1-9).....	52.
2.1.2. Прожимање аврамовске и мојсијевске традиције.....	59.
2.1.2.1. Аврамовско традиција и њене импликације на нормативно уређење заједнице системом људских права .....	59.
2.1.2.2. Мојсијевска традиција - њене социјалне импликације и рефлексије на формирање идеје права у вредносном систему Старих Јевреја.....	67.
2.1.2.2.1. Формирање институција у циљу друштвене	

афирмације заветног етоса и јажвеизираног система права као парадигма институционалности људских права .....	78.
2.1.2.4. Пророчка универзалистичка традиција и њен утицај на дефинисање социјалне улоге нормативног система људских права....	81.
2.2. Резиме.....	86.
3. НОВИ ЗАВЕТ И ЉУДСКА ПРАВА.....	88.
3.1. Пресек социјалних структура урбаног становништва Римске империје у епохи преласка из Старог у Нови век.....	89.
3.2. Присуство елемената савременог поимања људских права у списима Светог апостола Павла.....	92.
3.2.1. Теолошки заметак људских права у Првој Павловој посланици Солуњанима.....	94.
3.2.2. Посланице Филипљанима и Филимону као парадигма односа благодати и права – Право као норма или као дар љубави .....	98.
3.2.3. Утемељење људских права на преображајном моделу покајања у Павловим посланицама Коринћанима.....	101.
3.2.4. Критика нормативизма - људска права посматрана из перспективе посланица Галатима и Римљанима.....	106.
3.3. Наговештај теолошког, социјалног и правног појма права у Јеванђељу по Марку .....	115.
3.4. Есхатологија Јеванђеља по Матеју као извориште настанка идеје људских права.....	119.
3.4.1. Значај „Беседе на гори“ за новозаветно разумевање идеје људских права.....	122.
3.4.1.1. Блаженства као мотив за идеју оправдања (идеју људских права) .....	123.
3.4.1.2. Љубав према непријатељима као егзистенцијални модел који надилази потребу за људским правима.....	125.
3.4.1.3. Милостивост као израз љубави – испуњење циља људских права.....	130.
3.5. Свештени етос Лукиних новозаветних списа и њихов одраз на идеју људских права.....	133.
3.5.1. Статус „одбачених“ и „изгубљених“ у Лукином Јеванђељу – „ко“ (личност) као циљ људских права?.....	140.
3.5.2. Персонална и еклисијална димензије преображене социјалне одговорности у Лукином Јеванђељу у светлости друштвене улоге система људских права.....	142.
3.6. Традиција јовановских списа и људска права.....	145.
3.6.1. Однос према обесправљенима, болеснима, сиромашнима и гладнима у Јовановом Јеванђељу и Посланицама.....	149.
3.6.2. Љубав и правда у јовановским новозаветним списима и њихова рефлексија на идеју људских права.....	152.
3.7. Одроз теолошког дефинисања појма праведности и права на идеју људских права у првом таласу рецепције апостолског предања у искуство хришћанских заједница крајем 1. и почетком 2. века Христове ере.....	154.
3.7.1. Девтеропавловски списи у контексту људских права.....	155.
3.8. Еклисијална контекстуализација одговорности и права у Првој посланици Апостола Петра.....	158.

3.9.	Апологетска књижевност половином 2. века и њена рефлексија на људска права: Дидахи, Јермин <i>Пастир</i> , Списи Јустина Философа (Мученика), Посланица Диогнету.....	160.
3.10.	Резиме.....	166.
4.	ДРУШТВЕНА ОДГОВОРНОСТ ЦРКВЕ У КОНТЕКСТУ ОДНОСА ХРИСТОЛОГИЈЕ И ЉУДСКИХ ПРАВА – 4. ВЕК ХРИСТОВЕ ЕРЕ.....	168.
4.1.	Преображајни потенцијал теологије и пастирског сведочења Кападокијских Отаца.....	170.
4.1.1.	Трансформација друштва на основу хришћанских вредности - Василије Кесаријски (Велики).....	171.
4.1.2.	Врлина као мера друштвене одговорности и основ људских права - Григорије Назијанзин (Богослов).....	177.
4.1.3.	Григорије Нисијски - потребити и немоћни са Христовим ликом.....	181.
4.2.	Резиме.....	183.
В		
5.	РЕЦЕПЦИЈА ЉУДСКИХ ПРАВА У ХРИШЋАНСКОЈ ЦРКВИ.....	184.
5.1.	Протестантска теологија и људска права.....	187.
5.1.1.	Протестантска теологија људских права.....	189.
5.1.1.1.	Традиција лутеранизма.....	190.
5.1.1.2.	Традиција калвинизма (цркава реформације).....	194.
5.1.1.2.1.	Молтманова теологија људских права.....	198.
5.1.1.2.2.	Теолошке основе људских права – документ ССРЦ о људским правима.....	209.
5.1.2.	Међународне црквене организације (Светски савез цркава-ССЦ и Конференција европских цркава-КЕЦ) и људска права.....	214.
5.1.3.	Резиме.....	216.
5.2.	Римокатоличка теологија и људска права.....	217.
5.2.1.	Енциклика “ <i>Pacem in terris</i> ”, папа Јован XXIII.....	219.
5.2.2.	II Ватикански концил; пасторална конституција “ <i>Gaudium et Spes</i> ”.....	223.
5.2.3.	Декларација “ <i>Dignitatis humanae</i> ”.....	228.
5.2.4.	Епоха после II Ватиканског концила.....	231.
5.2.4.1.	Промоција римокатоличке агенде људских права кроз међународне и регионалне институције.....	233.
5.2.4.2.	<i>Iustitia et Pax</i> ; „Црква и људска права“.....	236.
5.2.5.	Резиме.....	240.
5.3.	Православна теолошка мисао и људска права.....	241.
5.3.1.	Став Васељенске (Цариградске) Патријаршије.....	243.
5.3.1.1.	Анастасиос (Јанулатос), архиепископ Тиране и Албаније.....	243.
5.3.1.2.	Јован (Зизјулас), Митрополит Пергамски.....	251.
5.3.1.3.	Делатност Васељенских Патријараха крајем 20. века.....	256.
5.3.1.4.	Документа и одлуке Васељенске Патријаршије о људским правима.....	262.
5.3.2.	Став Московске патријаршије о људским правима.....	265.
5.3.2.1.	Ставови патријарха Московског Кирила о људским правима.....	266.
5.3.2.1.1.	Однос Патријарха Кирила према изазовима либерализма унутар савременог друштва и концепције људских права.....	267.

5.3.2.1.2. Патријарх Кирил – Однос Цркве и друштва: апологија морала.....	272.
5.3.2.1.3. Патријарх Кирил: антрополошки огледи о личности, слободи и греху.....	277.
5.3.2.2. Званична документа Светог архијерејског сабора РПЦ.....	280.
5.3.2.2.1 Основи социјалног учења РПЦ.....	280.
5.3.2.2.2. Декларација о правима и достојанству човека.....	284.
5.3.2.2.3. Основи учења РПЦ о достојанству, слободи и људским правима.....	285.
5.3.3 Допринос српских теолога разумевању феномена људских права.....	291.
5.3.3.1. Права личности – теолошки приступ.....	292.
5.3.3.2. Култура дијалога и људска права.....	296.
5.3.4. Резиме.....	303.
Г	
6. ЗАКЉУЧАК.....	304.
Скраћенице.....	315.
Библиографија.....	317.
Биографија аутора.....	333.
Прилог 1. Изјава о ауторству.....	334.
Прилог 2. Изјава о истовестности штампане и електронске верзије докторског рада....	335.
Прилог 3. Изјава о коришћењу.....	336.

## THEOLOGICAL ANALYSIS OF THE NOTION OF HUMAN RIGHTS AND THEIR RECEPTION IN THE CHRISTIAN CHURCH

### -The Foundation of the Notion of Human Rights in Christianity and the Consequences of Its Implementation From the Perspective of Canon Law-

*Abstract:* Human rights represent a modern legal phenomenon. In their present form they have been developed for just a couple of decades, more precisely, from the end of WW2 onwards. Nowadays, by means of these rights, both the collective rights of communities, as well as the rights of individuals are being protected. Human rights have made individuals the subjects of the international law. Despite being composed upon the secular grounds, human rights possess a deeper rootedness both in different philosophical traditions as well as in the religious teachings. Human rights are not part of the content of the testamental tradition, yet the Tradition represents an inexhaustible inspiration in the process of developing the idea of human rights. The notion of human rights, as a predominantly legal phenomenon, has been analyzed and valorized by means of the method of comparative law, so that its presence could be shown in the primary documents before the Declaration, the documents which may extend not only to the European Middle Ages, but even (historically) deeper in the past. The social, philosophical and ethical dimensions of the analyzed notion in the contemporary society can be discerned and properly grasped only through the contextualization and theoretical articulation of the idea of *justice* and *just society*, not only in their modern theoretical and practical phenomenology, but through the form of centuries-long continual formation of the idea, by means of the affirmation of human dignity and fundamental social values on the grounds of Christian religious principles. Given that the core of this thesis lies in the analysis of the notion of human rights from the perspective of theological notions and theory, all the aforementioned methodological procedures are put into relationship with the corresponding theological disciplines and their methods, which can contribute to the elucidation of this notion from the perspective of Christian experience. In the section of research which, chronologically, comes in the first place, the contribution of the biblical-revelational experience of God's presence in the world to the formation of the contemporary image of man and his identity has been analyzed by the critical theological-sociological and textual-historical method, assuming that the event of concluding the Covenant (the alliance) between God and man is indispensable and, in this sense, revolutionary for the new and different existential positioning of man within history, as well as for the understanding of history itself. The Judeo-Christian religious tradition represents a solid basis for the formation of the very notion of human rights and its steady development. Basic, foundational, universalistic notional references necessary for the constituting of the idea of human rights are to be found in the pre-historical testimonies of the Old Testament, such as the event of creating the world and man, the original sin, the flood... The later developed legal corpus of the Old Testament, which has its roots in the legal tradition of ancient Mesopotamia from the end of 3rd until the end of 1st millennium B.C., developing itself in two dominant traditions of Abrahamic and Mosaic tradition, provides us both with universalistic value-models necessary for the constituting of the idea of human rights, as well as with particularistic ones which institutionalize the very idea. The prophetic tradition in Israel represents, through its universalism, an additional fruitful basis for the development and suitable social contextualization of the idea of human rights. Christ's incarnation and resurrection revolutionarily change the place and importance of man within history. Through the incarnation of Christ, human person gains the absolute value and becomes the very goal of existence. The evangelical testimony offers us love for enemies, as well as the model of relating towards other individuals or groups, as the experience of the presence of God's grace within our social experience, through which every form of normativity and legalism is

overcome, which can exceptionally correctively influence the development of the idea and praxis of human rights. The testimony of the Gospels gains its distinctive and inspired contextualization in the writings of St. Apostle Paul and the process of reception of his theological heritage at the end of 1st and in the first half of the 2nd century A.D. The work of apologists and a number of pseudographs in the middle of 2nd century influenced the transposing of the evangelic philanthropy into the sphere of hellenic philanthropical tradition and social praxis. From the middle of 4th century onwards, through the activity of the Cappadocian Fathers, the social activity of the Church gets its firm theological foundation and manifests significant potential for moving the social value agenda in the direction of a more comprehensive legal and practical protection of man from suffering and evil in his natural and social anxieties, injustices and weaknesses. Christian communities of all denominations have accepted, in the second half of 20th century, the idea of human rights as immanent to their ethical teaching and testimony, while bringing certain critical observations, regarding its overemphasized anthropocentricity, the imbalance of rights and responsibility, as well as of the individual and collective rights on the one hand and civil and social rights on the other. The crucial objection they make concerns the usage of human rights in the process of reaching particular political goals. Christian communities expect contemporary legal systems and international order to treat man as the goal of human rights and not to make these rights a means of political fights.

*Key words:* human rights, personality, freedom, love (for enemies), Christ's economy of salvation, Moses' Law, abrahamic tradition, Cappadocian Fathers, J. Moltmann, *Iustitia et Pax*, "The Russian Orthodox Church's Basic Teachings on Human Dignity, Freedom and Rights", *The Universal declaration of Human Rights*, individualism



## 1. Увод

### 1.1 Тема и циљ рада

Суочавајући се са, у новијој историји, незапамћеним моралним суновратом пројављеним кроз екстремну манифестацију нечовештва, бруталности физичког и духовног уништавања безбројног мноштва људи и народа, и њиховог културног наслеђа, човечанство се у другој половини 20. века узвисило и оправдало идејом људских права израженом и промовисаном језиком једноставних и универзалних вредносних симбола који омогућавају појединцима и групама сасвим различитих цивилизацијских корена и искустава да се са њом поистовете, уколико то желе, и у њој препознају оне вредности иза којих сами могу да стану и прихвате их као своје и да се у циљу њиховог поштовања пожртвовано заложу у интересу других и другачијих чија су права и егзистенција угрожени<sup>1</sup>. Процес дефинисања и уобличавања агенде људских права није био нимало једноставан и лак, нити без круцијалних спорења око идеолошких претпоставки за њихову формулацију и имплементацију у цивилизацијски, културни и правни оквир комплексног и различитостима издиференцираног савременог друштва. Све дилеме и неслагања који су пратили њен (агенде љ.п., прим. аут.) настанак постоје и данас будући да процес препознавања и употпуњавања оних вредности човековог социјалног, духовног, културног и емоционалног живота које потребују заштиту још није завршен и додатно се усложњава<sup>2</sup>.

Незауостављив актуелан процес глобализације поништава многе културолошке и цивилизацијске различитости што за последицу може имати извесну идеолошку унификацију која би могла обременити светско друштво најразличитијим облицима ауторитарног концепта политичког, економског и културног организовања.

---

<sup>1</sup> Овде имамо у виду институционалну и декларативну артикулацију људских права кроз систем међународног права (*Универзална декларација о људским правима*, изгласана од стране Генералне скупштине Уједињених нација 10. децембра 1948. године). Институционална формулација и заштита права довела је појединца у жижу међународног правног поретка што представља највећу тековину и најзначајнију промену савременог друштва. Свакако да можемо говорити о далеко дужој традицији људских права која сеже у најдиректнијој вези до епохе Просветитељства и краја 17. века, иако их можемо препознати и у извесним документима и делима аутора и у периоду касног средњовековља (*Las Casas, De Vitoria, Grotius*, или у документима као што је *Magna Charta Libertatum, Bill of Rights*, којима су махом штићена статусна и класна права елитних слојева друштва и успостављао се њихов уравнотежен однос према владарима или међусобно) или још раније у 12. веку код Томе Аквинског у његовој афирмацији природно правне школе мишљења коју преузима из античке мисли аристотеловске и стоичке провенијенције, или код Хугучија;

<sup>2</sup> Jacques Maritain, "The Grounds For An International Declaration Of Human Rights (1947.)", *The Human Rights Reader - Major Political Essays, Speeches, and Documents from Ancient Times to Present*, стр. 2.

Универзалност поруке идеје људских права, имајући амбивалентан вредносни став према наведеном процесу, утиче на његов ток како афирмативно, подстичући га промовисањем идеје личних права појединаца и колективних права угрожених заједница на глобалном нивоу, тако и негативно, амортизујући и спречавајући претњу поништавања и нестанка мноштва различитости у испољавању индивидуалног и колективног идентитета појединаца и заједница обухваћених овим процесом.

Овако схваћена агенда људских права је од самог свог зачетка поседовала снажну обојеност идеолошким и политичким колоритом исказаним језиком правних појмова и формулација. У том смислу су се људска права наглашено пројавила у интелектуалном дискурсу краја 20. века првенствено као политичко и правно питање<sup>3</sup>.

Послератном<sup>4</sup> револуцијом у развоју међународног правног поретка људска права стижу централно место у политичком универзуму савременог друштва<sup>5</sup> и попримају највећу важност у процесу евалуације његовог развоја на локалном, регионалном и глобалном нивоу. На плану практичне, правне и политичке, имплементације људских права овакав аспект њиховог разумевања остаје доминантан и као такав незаменљив. Међутим, поред условљености њихове историјске појавности идеолошким и политичким контекстом, људска права феноменолошки поседују надисторијску, односно метафизичку утемељеност, религијску и философску, и на њима засновану етичку смисаоност који превазилазе оквире и конкретност њихове историјске (за)датости. Људска права, исто као и сам појам права, поседују егзистенцијалну укоренењеност у појмовима правде, слободе, достојанства и једнакости који никако не могу имати само утилитарну сврху<sup>6</sup> у циљу афирмације одређене идеологије и политичког система, ма колико такве идеологије и политички системи били добри и успешни, већ извиру из универзалних мисаоних и духовних процеса који тињају у

---

<sup>3</sup> Радован Биговић, „Људска права“, *„Људска права у хришћанској традицији“*, стр. 73.

<sup>4</sup> Овде мислимо на период после Другог светског рата, тачније, од формирања Организације уједињених нација (ОУН) и доношења Универзалне декларације о људским правима, до данас.

<sup>5</sup> Мајкл Игнатијеф наведени процес развоја међународног правног поретка и идеологије људских права назива „јуристичком револуцијом“; види, Мајкл Игнатијеф, *Људска права као политика и idolopoklonstvo*, „Историјски гледано, Универзална декларација је део ширег преуређења нормативног поретка послератних међународних односа, осмишљена са циљем да створи бредом у одбрани од варваризма. Јуристичка револуција је укључивала доношење повелје Уједињених нација из 1945. године, којом се агресивни рат између држава проглашава незаконитим; Конвенције о геноциду из 1948. године, којом се верске, расне и етничке групе штите од истребљења; ревизију Женевских конвенција из 1949. године, којима се јаћа имунитет лица која не учествују у оружаном sukobу; и коначно, доношење међународне конвенције о азилу из 1951. године којом се штите права избеглица.“, стр. 32.

<sup>6</sup> Џереми Бентам (Jeremy Bentham), енглески философ и теоретичар права с краја 18. и прве половине 19. века је, иако припадајући просветитељском мисаоном кругу, управо са позиција утилитарне неоснованости критиковао идеју људских права као природних права не видећи њихову довољну и аргументовану заснованост изван контекста законитих права, односно, права установљених и потврђених постојећим законима.

свечовечанским дубинама религијских и философских традиција, као и на њима заснованих егзистенцијалних, моралних и правних чинилаца, које проналазимо у готово свим периодима развоја нашег рода и друштва које као људи изграђујемо.

Иако су, у свом савременом појавном виду, продукт нововековног социо-културног и правно-политичког опита, и као таква се теоријски уобличавају свега коју деценију уназад, људска права са једне стране побуђују исконска духовна и интелектуална стремљења савременог човечанства које је непрестано у потрази за истинским осмишљавањем сопствене сврховитости и делатности у сферама религијског и теоцентричног мисаоног дискурса<sup>7</sup>, као и у, са друге стране, заокружено дефинисаним формулацијама секуларног начина промишљања човека и његовог историјског призивања које у рационалним и антропоцентричним појмовним координатама препознаје извориште истинских егзистенцијалних вредности (слободе, правде, једнакости...) и права која их промовишу и санкционишу<sup>8</sup>. Религијско и секуларно полазиште у разумевању мотивационих узрочника који пресудно утичу на појмовно дефинисање људских права, њихових циљева и сврховитости, често се међусобно односе антагонистички, полазећи од обостране аксиоматске претпоставке да сваки од наведених приступа има ексклузиван изграђујући и обогаћујући утицај на њихово теоријско уобличавање и њихову практичну применљивост на добро сваког појединца и заједнице у које се удружује. Комплементарност наведена два приступа такође је често присутна када бодрост и неопходна ефикасност, у циљу заштите елементарних права појединца или заједница, изискују апстраховање појмовних различитости<sup>9</sup> доминирајућих у процесу формулисања темељних одређења и суштинских циљева идеје људских права<sup>10</sup>. Практична димензија идеје људских права, односно, њихова афирмација кроз интегрисање у правни поредак држава и, такође, императив њиховог досезања до сваког ко је обесправљен и угрожен, однела је превагу над доктринарним различитостима које се налазе у самом корену поимања феномена људских права из перспективе разноврсних

---

<sup>7</sup> види, Michael J. Perry, "Is the Idea of Human Rights Ineliminably Religious?", *The Idea of Human Rights-Four Inquiries*, стр. 11.

<sup>8</sup> Погледати скептичну критику религиозног дискурса људских права који Игнатијеф доживљава као сметњу за њихову рецепцију у западњачким културним срединама и као погодну за распрострањавање сумњи у вредности западног културног модела и на њему заснованог концепта људских права, као отвореног, универзалног и општеприхватљивог; види, Мајкл Игнатијеф, *Људска права - као политика и idolopoklonstvo*, стр. 65

<sup>9</sup> *Ibid.*, op.cit.: „...univerzalni režim zaštite ljudskih prava mora da bude saglasan sa moralnim pluralizmom. To znači da bi trebalo da postoji mogućnost da se režimi ljudskih prava održavaju u mnoštvu civilizacija, kultura i religija koje se međusobno ne slažu u pogledu toga šta bi trebalo da predstavlja dobar ljudski život. Ili, da drugačije formulišemo, ljudi iz različitih kultura mogu i dalje da izražavaju različita mišljenja o tome šta je dobro, a da se ipak slože po pitanju toga šta je nepodnošljivo, nesporno loše.“, стр. 67.

<sup>10</sup> види: Jacques Maritain, *op.cit.*, стр.2

религијских искустава и философских традиција<sup>11</sup>, а које би могле, иако усмерене ка истом циљу, да угрозе њихову кохерентност и сврховитост<sup>12</sup>.

Овакав поредак у дефинисању и практиковању људских права никако не би смео да обесхрабрујуће утиче на оне који својом интелектуалном врцавошћу, духовном љубопитљивошћу и аутентичним религиозним искуством и сведочењем желе да осветле појам људских права и из њега исходећу праксу њихове промоције, афирмације и заштите. Стављање феномена људских права у контекст религиозног промишљања и њихова контекстуализација у праксу и етос верских заједница је истовремено и изазов и дужност тих заједница и репрезентата њиховог теолошког израза. Студија која је пред вама управо представља један такав покушај из перспективе хришћанског разумевања егзистенције Бога, човека, друштва и света опште.

## **1.2. Шта су људска права?**

Идеја људских права је одувек побуђивала контроверзе и полемике око њиховог теоријског уобличавања. Наиме, као појам и као друштвени активизам, што значи и на теоријском и на практичном плану, људска права су имала своје поборнике и присталице, као и своје опоненте. Данас је можда најприсутнија мисао о људским правима као о етичким нормативима<sup>13</sup> и егзистенцијалним вредностима које су иманентне сваком човеку, те ради тога изискују поштовање од стране свих, како појединаца тако и државе и њених институција. Међутим, питање иманентности људских права сваком човеку није још увек постало неоспориво, односно, дијалог око

---

<sup>11</sup> Majkl Ignatijef, *op.cit.*: „Pojedininim ljudima neće predstavljati problem da misle da su ljudska bića sveta, jer oni veruju u postojanje Boga koji je stvorio Čovečanstvo prema sopstvenom obličju. Ljudi koji ne veruju u Boga moraju ili odbacivati ideju da su ljudska bića sveta ili verovati da su ona sveta na osnovu svetovne upotrebe religiozne metafore koju će religiozna osoba smatrati neprihvatljivom. Tvrđnje o utemeljenju ovog tipa vode podelama, a ove podele se ne mogu razrešiti na način na koji ljudi obično rešavaju svoja sporenja, diskusijama i kompromisima.“, стр. 66.

<sup>12</sup> Jacques Maritain, *op.cit.*: “The preparation of a Declaration of Human Rights faces fundamental problems concerning principles and interpretations as well as political and diplomatic problems concerning agreement and drafting. For this reason the UNESCO Committee on the Philosophic Principles of the Rights of Man has undertaken, on the basis of a survey of the opinion of scholars in the various parts of the world, an examination of the intellectual basis of a modern bill of rights, in the hope that such a study may prove useful to the Commission on Human Rights of the Economic and Social Council both in suggesting common grounds for agreement and in explaining possible sources of differences. The UNESCO Committee is convinced that the members of the UN share common convictions on which human rights depend, but it is further convinced that those common convictions are stated in terms of different philosophic principles and on the background of divergent political and economic systems. An examination of the grounds of a bill of rights should therefore serve to reveal, on the one hand, the common principles on which declaration rests and to anticipate, on the other hand, some of the difficulties and differences of interpretation which might otherwise delay or impede agreement concerning the fundamental rights which enter into the declaration.”, стр. 2

<sup>13</sup> види, Amartja Sen, „Elementi teorije ljudskih prava“, *Ljudska prava – preispitivanje ideje*, „Ljudska prava se mogu smatrati prvenstveno етичким захтевима.“, приредио Ђорђе Павићевић, стр. 26.

проблема укореењености људских права у само човеково биће остаје отворен. Поједини теоретичари, заступајући природноправно утемељење људских права, а најрепрезентативнији савремени представник је Џон Финис (John Finnis), полазе од чињенице да сама човекова природност, као универзална одлика људскости, њена разумност и, са друге стране, потчињеност, или боље рећи управљаност, истим природним законитостима, све људе чини једнакима, равноправнима и поседницима истих права која, иако претходе било каквом нормативном или законском начелу, рационално могу изразити кроз етичке или правне норме, препознати их као своја или у поседу других, и као таква их штитити или захтевати од других да их штите. Овакав приступ бисмо могли назвати есенцијалистичким или натуралистичким, а концептуално се сматра предржавним и прединституционалним што би значило да иако може бити или јесте државно прихваћен и институционално афирмисан он постоји пре државе и као против-тежа држави и њеним институцијама у циљу заштите појединца од репресије. Он своје далеко порекло има још у онтологији и етици аристотелизма и античког јелинског стоицизма или у њиховој правној рефлексији код Сенеке и Цицерона у античком Риму, док ближе корене вуче из томистичког наслеђа средњовековног римокатолицизма. Добре примере за овакав вид конципирања идеје људских права на теоцентричним природноправним основама имамо код Де Виторија (Francisco de Vitoria) и Лас Касаса (Bartholomé de Las Casas) у 16.веку<sup>14</sup> и у Америчкој декларацији о независности из 1776., као и у Америчкој повељи о правима из 1791. г., док је Француска декларација о правима човека и грађанина из 1789. утемељена на неутралном агностичком природноправном концепту. Круна рефлексије природноправног концепта на идеју људских права јесте *Универзална декларација ОУН о људским правима* у којој се на самом почетку преамбуле изражава став да „... је признавање урођеног достојанства и једнаких и неотуђивих права свих чланова људске породице темељ слободе, правде и мира у свету“ и у 1. члану да “се сва људска бића рађају слободна и једнака у достојанству и правима“, и да су, самим рођењем природно *обдарена разумом и свешћу и да треба да се узајамно односе у духу братства*. Декларација, као доследна свом природноправном утемељењу, појам човековог достојанства изводи из саме људске природе.

---

<sup>14</sup> види, George Newlands, *Christ and Human Rights*, “Vitoria argued that the Indians had their own natural *dominium*, which should not be violated. Lack of Christian religious belief could be no excuse for war against them. ... But the central figure in this tradition is Las Casas, who devoted his life to supporting the Indians against their oppressors. Here, too, there is a Christological strand combined with arguments from natural law.”, стр. 42.

Други су, опет, уочавајући разумску неконзистентност и одсуство универзалне рационалности истоветне код свих људи, различите нивое свести о одговорности према другоме и себи, према друштву као и према појединцима, честу сукобљеност етичких принципа појединаца са доминирајућим моралним кодексом друштва, непрегледну разноврсност и несагласност у погледу очекиваних и жељених права као поседујућих, са једне стране, и права која смо спремни да препознамо и потврдимо код других, са друге, на становишту да је чист природноправни концепт непостојан, непотпун и недовољан да би се на њему изградио систем људских права. Због тога они посежу за социјалном и друштвеном контекстуализацијом природних права као људских права сагледавајући их не као сваком човековом бићу припадајућа права већ више као консенсуална и дистрибутивна права која заједница кроз своје искуство друштвености и кроз институције препознаје као вредности сваког свог члана и као такве их промовише и штити својим правним системом, прослеђујући их до сваког појединца или до сваке препознатљиве друштвене групе. На тај начин су људска права израз одређене друштвене корелације и конфронтације вредности, циљева и метода који се формирају као уговорни консенсус иза којег стоје сви учесници у животу друштвене заједнице истовремено препознајући у њему (консенсусу) минимум сагласних и заједничких вредности и интереса. Овакав концепт је могао бити религијски утемељен, као што је то било код Лока (John Locke, 17. и 18. век), у једном деистичком теолошком систему, или агностички природно-рационалан као што је то било код Русоа (Jean Jacques Rousseau, 18. век) или социјално минималистички утилитаран и процедуралан као на пример код Ролса (John Rawls, 20. век). Ролс нас већ преводи у трећу групу која људска права ни на који начин не везује за човеково природно биће и његова својства, чак на известан начин оспорава потребу њиховог утемељења. Од савремених теоретичара у ову групу бисмо уврстили Игнатијефа који сматра да је култура историјског сећања и поука изведена из претходног трагичног искуства заједнице, као морални и вредносни коректив, довољна за формирање етичког концепта и нормативног система људских права у политичкој заједници које је носилац тог сећања и искуства и показује тежњу ка промени<sup>15</sup>, или Рортија (Richard Rorty) код кога адекватан процес васпитања и образовања који развија

---

<sup>15</sup> види, Мајкл Игнатијеф, „Људска права као idolopoklonstvo“, Dok se osnove verovanja u ljudska prava mogu osporavati, dobro promišljeni razlozi za verovanje u zaštitu ljudskih prava su mnogo pouzdaniji. Takvo utemeljenje, kakvo moderna ljudska prava iziskuju, zasniva se, po mom mišljenju, na onome što nam istorija govori: da ljudska bića rizikuju sopstvene živote ako nemaju osnovnu meru slobodnog delanja...“ и „Razborito – i istorijsko – opravdanj za ljudska prava ne mora da se poziva ni na jednu posebnu ideju o ljudskoj prirodi. Niti bi trebalo da svoje ultimativno potkrepljenje traži u određenoj ideji o ljudskom dobru. Ljudska prava se tiču onoga što je ispravno, a ne onoga što je dobro. Ljudi mogu da uživaju potpunu zaštitu ljudskih prava, a da pri tom i dalje veruju da im nedostaju bitne odlike dobrog života.“, стр. 66.

свест и афирмише културу права јесте основ за конципирање појма хуманости и идеје људских права<sup>16</sup>, или већ поменутог Ролса који тежи ка рационалној политичкој институционализацији друштва са минимумом уговорне сагласности око заједничких циљева и интереса као моделу заштите људских права<sup>17</sup>. Постоји и тзв. средње решење, које заступа Хана Арент (Hannah Arendt, 20. век), која основ за конципирање система људских права види у структури и вредностима мноштвене политичке заједнице коју препознаје као друштвени простор за ослобађање и афирмацију индивидуе од њених природних ограничења. Учествовање у животу политичке заједнице која обезбеђује права, односно, чини свима доступним права, је за Арентову највише право, док су сва друга права, схваћена као људска права из њега изведена. Права су у поседу само оних који партиципирају у политичкој заједници, део су њених структура и крећу се кроз њене институције, односно, носиоци су друштвеног и политичког идентитета који има дефинисан правни садржај, тако да само унутар тог друштвеног амбијента права у биолошком и социјално-егзистенцијалном виду могу бити заштићена. Да би се уживала права, сматра Хана Арент, неопходно је изборити се за конституисање такве политичке заједнице која је у стању да их појмовно артикулише и институционално заштити<sup>18</sup>.

Независно од различитости утемељујућег приступа људским правима она имају за циљ да потврде и учине постојаним достојанство човекове личности, да гарантују њену слободу и да у друштву промовишу принципе правде<sup>19</sup>. Људска права у јавном

---

<sup>16</sup> види, Serena Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity – A Phenomenology of Human Rights*, “Richard Rorty has posed one of the biggest challenges to foundational theories of human rights. The starting point of Rorty’s analysis is that the main problem in human rights is not defining what rights are about but who counts as human. Often when human rights are violated, the people doing the violation do not see their victims as humans.“, стр. 137.

<sup>17</sup> види, Čarls Bajc, „Ideja ljudskih prava – novi početak“, *Ljudska prava – preispitivanje ideje*, „Suština Rolsovog shvatanja ljudskih prava može da se sažme u četiri glavne tačke: Ljudska prava predstavljaju „posebnu vrstu najnužnijih prava“ čiji se prekršaj „jednako osuđuju kako od razložno liberalnih naroda tako i od pristojnih hijerarhijski organizovanih naroda“. Ona obuhvataju pravo na život (za koje je važno da uključuje i „sredstva za život“), ličnu slobodu (koja uključuje, mada ne nužno, jednaku slobodu savesti), ličnu svojinu i jednako postupanje pred zakonom. Ova prava („uža lista ljudskih prava“) neophodna su za ma koju „ideju pravde kao opšteg dobra“ i nisu „posebno liberalna ili povezana sa zapadnom tradicijom“.“, стр. 120.

<sup>18</sup> види, Serena Parekh, *op.cit.*, “Arendt’s observations about human rights begin with her discovery of a novel situation and radically new condition of the 20<sup>th</sup> century: rightlessness. The rightless are people who have been made superfluous through economic and social forces and stateless through political events. Her choice of the term “rightless” is important since it designates for her one of the central paradoxes of human rights in the 20<sup>th</sup> century: as soon as someone becomes stateless and is denied protection by any political body, such a person is forced to rely on her innate human rights. Yet it is precisely at this moment, when a person becomes nothing but human, that human rights are the weakest: “The world found nothing sacred in the abstract nakedness of being human” (OT299). People in this situation are entirely without rights, not just because they are not politically or legally enforceable, but also because they are denied the right to belong to any political community at all. The right to belong to a community turns out to be more fundamental than human rights themselves.”, стр. 11.

<sup>19</sup> види, Džon Rols, *Teorija pravde*, „Izložiću sada u privremenom obliku dva principa pravde za koje verujem da bi se postigla saglasnost u prvobitnom položaju. ... Prva formulacija dva principa glasi ovako: Prvo: svaka osoba treba da ima jednako pravo na najširu shemu osnovnih sloboda, koja je spojiva sa sličnom shemom sloboda za druge. Drugo: društvene i ekonomske nejednakosti treba da budu uređene tako da je istovremeno: a) razumno

простору могу бити афирмисана легалистички, кроз законске норме и процедуре, док са друге стране она своју друштвену улогу могу обавити и из супремацијске перспективе етичких норми које инспиришу и евалуирају шири поредак друштвених вредности, а исто тако и правни поредак у ужем смислу.

Иако данас постоји извесна криза апсолутизације и утилитаризације људских права као и проблем њиховог претварања у средство друштвене и идеолошке борбе, чиме она престају да се посматрају као циљ моралног и одговорног поступања у циљу промоције индивидуалне и друштвене правде, већ постају само етапа у поступку досезања зацртаних партикуларних друштвених циљева, људска права и даље побуђују значајну позорност савременог друштва и стална настојања да се унапреде механизми њихове заштите и спрече покушају њихове злоупотребе. Било да их посматрамо као етичке или правне нормативе, било да су природна или консенсуална и политичка, било да су индивидуална или комунитарна, институционална или декларативна, људска права у свим својим елементима погодују теолошкој анализи из перспективе хришћанског предања које својом свеобухватношћу поседује потенцијал да их у поступку симболичног огледања и значењског утискивања теолошки контекстуализује и еклицисијално синтетизује.

### **1.3. Савремено друштво vs. верске заједнице – дијалог или конфликт?**

Савремене институције, како на глобалном тако и на регионалном и локалном нивоу, очекују од верских заједница да се активно укључе у процес превазилажења оних различитост које су биле, јесу или би могле бити узрок нетрпељивости унутар друштва, као и међу државама и народима. Идеал 21. века је досезање „глобалног мира“, што добија још више на значају у време актуелног манифестовања све бројнијих сукоба унутар раслојених друштвених заједница. Линија друштвених сукоба, концепцијских и

---

očekivati da budu svakome od koristi, b) da su povezane sa položajima i službama koji su otvoreni za sve. ... Ovi principi se primarno primenjuju, kao što sam rekao, na osnovnu strukturu društva, određuju prpisivanje prava i dužnosti i uređuju raspodelu društvenih i ekonomskih dobiti. ..., zbog toga pravimo razliku između vidova društvenog sistema koji određuje i obezbeđuje jednake osnovne slobode i vidove koji određuju i ustanovljavaju društvene i ekonomske nejednakosti. Bitno je da se sada uoči da su osnovne slobode sate u obliku liste takvih sloboda. Među ovim slobodama značajne su političke slobode (pravo da se glasa i da se obavljaju javni poslovi) i sloboda govora i udruživanja; sloboda savjesti i sloboda mišljenja; sloboda ličnosti koja uključuje slobodu od psihološkog pritiska i fizičkog napada i rasparčavanja (integriteta ličnosti); pravo na ličnu svojinu i sloboda od samovoljnog hapšenja i hvatanja, kako je određeno pojmom vladavine prava. Ove slobode treba da budu jednake prema prvom principu.“, стр. 70-71.; Поред Ролса и Финис даје своја три елемента (принципа) правде од који се први назива *усмереност на другога*, што указује да се правда тиче човекових односа са другим личностима и да је интерперсонална тј. интересубјективна. Други елемент правде јесте *дужност*, а трећи *једнакост*; \*види, Džon Finis, *Prirodno pravo*, стр. 172-173.



вредносних, више није тако прецизно идеолошки обојена и профилисана, као што је то била у претходном веку, већ има доминантнију социјалну и моралну димензију и као таква постаје обележје како сиромашних друштава „трећег света“ тако и богатих држава. Често ови сукоби могу бити злоупотребљени и заоденути у плашт религијског „освешћења“ и поновног буђења религиозне свести било појединаца или читавих националних и верских заједница. Овакав тренд усмеравања и „употребе“ криза може довести до дубље инволвираности верских заједница у сукобе којих оригинерно нису део. Због тога је дужност верских лидера и познавалаца теолошко-појмовног дискурса својих религијских заједница да се одговорно посвете дубљем разумевању проблематике савременог друштва и позиције верских заједница у њему, и да покушају да феномене, као што су слободно друштво, људска права, мултикултурализам, право на самоопредељење<sup>20</sup>, и њима сличне, који поред многих других дефинишу развојни ток постхладноратовских односа како између народа и држава тако и унутар њих, превреднују и процене сагледавајући их кроз призму свога искуства, светоназора и човекопознања. Овакав приступ бисмо могли назвати „*институционалним призивом*“ верских заједница на теолошку анализу оних идеја и вредности које у највећој мери детерминишу живот човека и друштва данас, од којих је она о неопходној заштити људских права свакако најинтригантнија и најрепрезентативнија.

Са друге стране, постоји и искуство „*аутиентичног призива*“ религијских заједница које наводи на свеобухватно и аналитичко вредновање интегритета наведених феномена у оквирима њиховог верског учења, богослужбене праксе и моралног сведочења. Промишљање хришћанских теолога о појму људских права и потреби њихове заштите није униформно и у себи носи наслеђе вековних различитости па чак и сукобљености које су постојале међу њиховим конфесионално детерминисаним заједницама. Ништа боља ситуација није ни међу припадницима других религијских заједница, посебно апострофирајући јеврејску и исламску. Међутим, то никако не може бити демотивациони узрок који би нас дистанцирао од одговорности и дужности да својим религиозним уверењима обогатимо и унапредимо племениту идеју заштите људских права и допринесемо њеном дубљем утемељењу у оквиру традиционалног вероисповедног концепта и нагласимо неопходност њихове инкултурације у заједнице дефинисаних културних образаца који исходе из вековима практикованог религиозног етоса и богослужбеног искуства. Наведени процес би подразумевао интензивирање

---

<sup>20</sup> Самоопредељење схваћено и као право народа, али и као индивидуално право појединца да се самостално и без обавезности према припадајућој групи или заједници определи за начин живота, за облик вероисповедања, или за припадност одређеном интелектуалном или „духовном“ обрасцу.

теолошког дијалога између самих хришћанских деноминација на тему рецепције и адекватне артикулације основног оквира људских права дефинисаног примарним и конститутивним међународним правним актима из ове области<sup>21</sup> и свакако допринео њиховом међусобном теолошком приближавању и, последично, иницирао би импулс ка заједничком трагању за обједињујућим елементима црквеног Предања који би отворили могућност идентификовања и евентуалног поистовећивања хришћанског разумевања слободе личности и личне одговорности за Другога и сав свет, са еквивалентним правима и из њих исходећим дужностима присутним у нормативном корпусу људских права<sup>22</sup>.

#### **1.4. Минималистички консензус о људским правима и став верских заједница**

Агенда људских права, у форми у којој се пројавила средином двадесетог века, није иницирана идејним претпоставкама насталим у окриљу теолошког начина промишљања света и човека. Она, такође, није ни „чедо“ етике утемељене на некој од философских традиција. Људска права су на наглашено трагичан начин „изнуђена“ злочинима који су се збили током Првог и Другог светског рата и тако изнуђена наметнула су се савести целог човечанства. Њихово теолошко и философско утемељење и адекватна артикулација долазе као накнадна потреба, као допуна практичној свховитости ради које су и промовисана.

Од самих почетака је постојала бојазан да је могуће на појмовно-метафизичком плану пронаћи обједињујуће елементе који би идеју људских права учинили прихватљивом и комуникативном са свим релевантним религиозним и философским мисаоним концептима. *Жак Маритен* (Jacques Maritain), један од водећих чланова *UNESCO-ве Комисије за философска начела људских права* (UNESCO Committee on the Philosophic Principles of the Rights of Men ) је и сам изражавао резерву у погледу могућности да се постигне сагласност ставова интелектуалаца, који су припадници не само различитих већ и супротстављених цивилизација и из њих исходећих образаца

<sup>21</sup> види, „Београдски центар за људска права“, *Међународно јавно право – Збирка докумената*, Београд 2005. године-Универзална декларација о људским правима УН; Међународни пакт о заштити грађанских и политичких права, изгласан од стране ГС УН 16. децембра 1966. године, ступио на снагу 23. марта 1976. године; Међународни пакт о заштити економских, социјалних и културних права, изгласан од стране ГС УН 16. децембар 1966. године, ступио на снагу 03. јануара 1976. године; и Европска конвенција за заштиту људских права и слобода, изгласана у Риму 04. новембра 1950. године.

<sup>22</sup> Jacques Maritain, *Natural Law – Reflections on Theory & Practice*, “The consciousness of the rights of the person really has its origin in the conception of man and of natural law established by centuries of Christian philosophy.”, стр. 79.

мишљења<sup>23</sup>, о суштинским проблемима везаним за дефинисање карактера и обима заштићених људских права. Ради тога се *минималистички консензус*<sup>24</sup> по питању формулисања практичних корака у процесу заштите људских права показао као неопходно довољан да би се механизми међународних институција покренули ка прецизној артикулацији каталога људских права и поступака који обезбеђују њихово поштовање, на нивоу појединачних држава или националних заједница, као примарном циљу<sup>25</sup>.

Не желећи да нарушимо минималистички „склад“ идејног концепта људских права изражавамо становиште да је њихова појмовна анализа из перспективе хришћанског разумевања човека и света неопходна не само да би се развио и исказао још један у мноштву ставова, било да је критички или афирмативно интониран, на тему људских права, већ да би се сама идеја, тако драгоцену и тако револуционарну присутну у свести и животу савременог човечанства, обогатила увек новим и освежавајућим, и у егзистенцијалном смислу незаобилазним искуством Божијег присуства у свету кроз догађај Христовог очовечења и светодуховског снисхођења у опиту дијахроничне реалности Цркве.

Када бисмо занемарили постојање било каквог претпостављеног доприноса хришћанске теолошке мисли развоју идеје људских права, обавеза нас, хришћанских верника да се бавимо овом темом и даље стоји јер би било сасвим несхватљиво да тако значајна питања, као што је слобода сваке људске јединке, право на живот, на слободу веровања и ничим условљеног изражавања свог културног, националног и религијског идентитета, право на школовање и достојанствене услове рада, и многа друга, буду далека нашем етосу и разумевању човека у контексту савременог друштва и његових интензивних промена. У крајњем случају, проблем људске слободе и достојанства личности је поред своје социолошке и правне димензије, наглашено и теолошки феномен и доликује онима који исповедају веру у Божије присуство у свету и Његово

---

<sup>23</sup> Jacques Maritain, *The Grounds For An International Declaration Of Human Rights (1947)*, “How”, I asked, “can we imagine an agreements of minds between men who are gathered together precisely in order to accomplish a common intellectual task, men who come from the four corners of the globe and who not only belong to different cultures and civilizations, but are of antagonistic spiritual associations and schools of thought...?”, стр. 2.

<sup>24</sup> Majkl Ignatijef, *op.cit.*: “Univerzalne privrženosti, koje ljudska prava podrazumevaju, mogu biti saglasne sa mnoštvom različitih načina života samo ako je ta univerzalnost samosvesno minimalistička. Ljudska prava mogu da steknu univerzalnu saglasnost samo kao nesumnjivo „minimalistička“ teorija o tome šta je ispravno, kao definicija minimalnih uslova za bilo kakav život uopšte.”, стр. 67.

<sup>25</sup> Jacques Maritain, *The Grounds For ...*: “Because, the goal of UNESCO is a practical goal, agreement between minds can be reached spontaneously, not on the basis of common speculative ideas, but on common practical ideas, not on the affirmation of one and the same conception of the world, of man and of knowledge, but upon the affirmation of a single body of beliefs for guidance in action. No doubt, this is little enough, but it is the last resort to intellectual agreement. It is, nevertheless, enough to enable a great task to be undertaken, and it would do much to crystallize this body of practical convictions.”, стр. 2.

поистовећивање у Личности Исуса Христа са свим егзистенцијалним изазовима човековог бића, да се и сами ухвате у коштац са искушењима која доносе настојања да се наведена искуства слободе и достојанства личности потврде и прокламују као вредности које би требало да буду баштина сваког појединца. Стога, теолошка анализа појма људских права легитимно партиципира унутар оквира *минималистичког идејног консензуса* претендујући да својом конструктивношћу разуме, објасни и оправда овај феномен из перспективе хришћанског антрополошког учења и Цркви својственог етоса утемељених на христолошком догматском исповедању и еклисијалном сведочењу. Овакав однос поклоника хришћанске теолошке мисли не представља наметање и није израз супремације над осталим светоназорним мисаоним системима<sup>26</sup>, већ изражава напор који је савремена теологија дужна да предузме у циљу суочавања са горућим животним проблемима савременог човечанства и да би изнова потврдила своју најдубљу заинтересованост за човека у његовој животној свеобухватности и отргла се из загрљаја бесплодне академске аналитичке интригантности која се не дотиче реалног човека, његових проблема и његовог начина постојања.

Вера у промислитељну вољу Божију о свету и човеку обавезује оне који су њоме обдарени и који су је удостојени не својим заслугама, да кроз призму сопственог опита сагледају животну реалност оних чији су живот, слобода, достојанство, лични интегритет, здравље и многи други егзистенцијални аспекти угрожени. На то нас не нагони спољашња „заслепљеност“ заповестима или некакво наметнуто послушање Божијем ауторитету<sup>27</sup>, већ наша потреба да оживотворимо веру у реално присуство Христово у нама и међу нама, да начином живота и односом према Другоме посведочимо да смо Његови ученици<sup>28</sup>. То је из искуства верујућих *par excellence* еклисијална стварност са најдубљим социјалним импликацијама<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Са овом дилемом су се срели и аутори студије “Is There a God of Human Rights?”, Johannes A. van der Ven, Jaco S. Dreyer, Hendrik J.C. Pieterse, која је објављена у часопису “*International Studies in Religion and Society*” Vol. 2. ; op.cit. “The question may be asked whether, after dealing with the context of origin and codification, this chapter on the context of legitimation of human rights from a Christian perspective does not require us to turn the clock. Those who ask this question should heed the warning: it would not be the first time that an attempt at Christian legitimation ends up in the pitfall of hegemonic universalism - which is what we are trying to avoid in the part II, in dealing with the polarity between particularism and universalism.”, chapter six “Context of legitimation”, стр. 255.

<sup>27</sup> 1Јн 5,2-3; „По томе знамо да љубимо дјецу Божију кад Бога љубимо и заповијести Његове држимо. Јер ово је љубав Божија – да заповијести Његове држимо, а заповијести Његове нису тешке.“

<sup>28</sup> Јн 13,34-35; „Заповијест 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.“

<sup>29</sup> 1Јн 1,5-6; „А који држи ријеч Његову, заиста је у њему љубав Божија достигла савриенство; по томе знамо да у њему јесмо. Онај који говори да у Њему пребива, дужан је да као што Он поживје и сам тако живи.“

## 1.5. Постоји ли религијско утемељење људских права?

У покушају да препознамо и аналитички вреднујемо феномен људских права из перспективе и искуства хришћанства намећу нам се две димензије сагледавања и две форме сврховитости које одређују њихову присутност у сведочењу Заветног народа<sup>30</sup>. Прва, која у виду спољашњег оквира детерминише опсег и контекст аналитичког истраживања феномена људских права кроз призму хришћанског искуства, јавља се услед чињенице да законска прихваћеност принципа заштите људских права није и поуздани гарант њиховог стварног поштовања, односно, уочава се да савремени концепт људских права није могуће без потешкоћа и целовито имплементирати у реалност сваког човека и друштва без адекватног етоса и културе, који по преимућству у савременом свету и даље имају традиционално-религијски основ, који би подржао оживотворење таквог концепта. У овој тачки се данас пресецају интереси институционалних форми заштите људских права и верских заједница, и отвара се простор за афирмацију дуго занемариваног сакралног доприноса развоју идеје људских права, који се може пратити од времена антике и раног хришћанства, преко хришћанског средњовековља до наше савремености<sup>31</sup>. То наравно не значи да се област друштвене и индивидуалне етике и моралног владања налази искључиво у сфери религиозног искуства, нити такву тврдњу заступамо, али је непорециво да само присуство религиозности и извесног облика „метафизичког надахнућа“, што значи да говоримо о најширем могућем поимању религиозног искуства, а не само и искључиво о конкретном хришћанском, доприноси њиховом уобличавању и кохерентнијој социјалној артикулацији<sup>32</sup>. У овом сегменту се налази основ за врло практичан и реалан допринос

---

<sup>30</sup> Сличну нашој подели проналазимо двозначну поделу сврховитости (*ad extra* и *ad intra*) хришћанске легитимизације људских права и код аутора студије “Is There a God of Human Rights?”, Johannes A. van der Ven, Jaco S. Dreyer, Hendrik J.C. Pieterse, која је објављена у часопису “*International Studies in Religion and Society*” Vol. 2. , стр. 261-262

<sup>31</sup> Наведени периоди који су кључно утицали на развој културе, науке и уопште целокупне савремене цивилизације биће посебно обрађени у овом раду. Свакако да су сама идеја права и из ње изведен појам правде, чак и у најпримитивнијем облику јављања, а нарочито у наведеним периодима и свим другим познатим друштвеним обрасцима имали сакрално, односно, религијско-обредно утемељење; види, Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology Vol. 2.*, “The idea of a dignity not merely of individuals by their office and authority but of human beings in general as rational creatures is of pre-Christian origin. Cicero in *De off.* 1.30.106 based it on the gift of rationality, which pledges us to a life directed by reason. Yet Cicero did not link this dignity, as modern usage does, to the idea of the inviolability of human life in each individual. This thought arose only with the idea that we are under a supreme authority that releases us from obligation to other powers, and especially from being controlled by other people or by society. Rightly, then, the Christian tradition sought the basis of personal dignity in our creation in the image of God. Our destiny of fellowship with God forms the indispensable premise of the function of human dignity as the content of a supreme legal principle and a basis for individual human rights, e.g., in modern declarations of such rights.”, стр. 176.

<sup>32</sup> види, Зоран Пусић, „Морал, религија и људска права“, у зборнику „*Религија у јавном, политичком и друштвеном сектору*“, „Слично је и са моралом и моралним законима. Налазимо их у сваком друштву које нам је познато, најчешће испреплетане са доминантном религијом тог друштва. Ти закони понашања

хришћанске теолошке мисли како социолошком и правном, а у ужем смислу и законском, тако и философском концепту заштите људских права.

Друга димензија се пројављује кроз чињеницу да хришћанске заједнице изражавају све већу отвореност и симпатије за прокламовани опсег људских права доживљавајући га и као гаранцију сопствених институционалних права и индивидуалних права својих чланова. И поред тога процес прихватања и имплементације људских права у пастирско искуство Цркве не одвија се без изазова и потешкоћа. Веома је тешко појмовно измирити садржај и интенцију декларативно формулисаних људских права са литургијским самоидентификовањем и самопоимањем Цркве која своје човекољубље изражава симболичким, надахнуто поетичним, библијско-откровењским, али и философским језиком. Наведени контекст међусобног саодношења људских права и црквеног искуства и сведочења представља својеврстан ерминевтички изазов, како за савремене теологе тако и за правнике, философе, социологе и све друге поборнике заштите човекових права, на попришту идентификовања основних људских права у црквеном богослужбеном искуству, теолошком учењу, подвижничкој традицији, мистичном предању и пастирском прегнућу<sup>33</sup>.

Савремене црквене заједнице су данас спремније да зароне у сопствено духовно наслеђе и у њему препознају корене модерно конципираних људских права<sup>34</sup>. Савремена генерација хришћана поседује искуство вишедеценијског дијалога хришћанске теологије и теорије људских права изражене кроз многе мисаоне аспекте. Додуше, најприсутнија хришћанска мисао, у поменутом дијалогу, имала је наглашено протестантски карактер, јер су управо ове хришћанске заједнице биле најотвореније да ступе у комуникацију са идејама које извиру из концепта заштите људских права. Мора се признати да је доскорашње оклевање друге две хришћанске заједнице, православне и римокатоличке, да се препусте идејном изазову једног потпуно новог концепта разумевања човека и

---

могу бити врло различити – од крајње окултних и, по нашим данашњим критеријима, крајње неморалних, до правила понашања кроз која заједница помаже остварење веће слободе појединца, његовог достојанства, његових права и његове сигурности.“, издавач Фондација Конрад Аденауер, Београд, Србија, 2013., стр. 24.

<sup>33</sup> Jerome J. Shestack, “The Philosophic Foundations of Human Rights”, *“Human Rights Quarterly”*, Vol. 20., No. 2, (may, 1998): “However, religious philosophers of all faiths are engaged in the process of interpreting religious doctrines toward the end of effecting a reconciliation with basic human rights perscriptions. This process is largely via hermeneutic exercise, namely reinterpretation of religion’s sacred texts through both historical explication and a type of prophetic application to modern conditions.”, стр. 206

<sup>34</sup> види, Деврња Зоран, „Одговорност црквених институција у процесу формулисања и заштите људских права“ у зборнику радова са конференције „*“Људска права у хришћанској традицији”*“, у организацији Фондације Конрад Аденауер и Хришћанског културног центра, а у издању Службеног гласника, април 2009. год., Београд, стр. 91-99.

његовог идентитета и интегритета, схваћених било из перспективе права, било социологије, социјалне-антропологије, философије и политикологије, у битноме умањило допринос хришћанства развоју ове идеје која је можда више него било која друга, у тако кратком временском интервалу од свега неколико година, променила разумевање људског друштва, како на локалном тако и на глобалном нивоу, као и положај појединца у њему.

## **1.6. Мултидисциплинарност теолошке анализе људских права**

### *-Теологија у питањима и дијалогу-*

Будући да је централна „тема“ хришћанског разумевања света управо човек, схваћен као личност, као богослично биће одговорно за целокупни ток историје и начин постојања света, и да је исти тај и такав човек епицентар интересовања како хуманистичких тако и природно-техничких наука стављених у службу његове афирмације и наглашавања његове историјске супремације, сасвим је разумљиво да се установи модел перманентног дијалога теологије и савремених наука као претпоставка истинитости исхода њихових научно-истраживачких прегнућа. У том смислу претпостављена теолошка анализа феномена људских права захтева сложену структуру која би довела у дијалог, са једне стране, многе теолошке дисциплине међу којима бисмо нагласили истраживачка достигнућа из области литургије, библистике, патрологије, црквене историје, хришћанске социологије, канонског предања, догматике, и у ужем смислу еклисиологије, док са друге стране агенда наука, превасходно хуманистичке провенијенције које су фокусиране на заштиту савременог човека и остварење његових права, иако не може бити бројем симплификована и заокружена, у рудиментарном облику подразумева учешће правних наука, социологије, философије, религиологије, етике, психологије и медицине и из њих исходећих наука и научних дисциплина. Овако дефинисана мултидисциплинарност свакако захтева чврсто структурисану методологију која би била поуздана претпоставка валидности како научне релевантности истраживања тако и досегнутих резултата.

Постоји неколико суштинских питања на која би требало једна оваква студија да одговори: 1) Да ли се феномен људских права може сагледавати у генеративном процесу од ере антике до данас?, односно, да ли нешто што је продукт савременог правног наслеђа може имати тако дубоке и у мисаоном контексту далеке корене који, притом, сежу у сферу религиозног а не, уско схваћено, правног или моралног искуства?; 2) У

којој мери су теолошке импликације, на хронолошкој скали немерљивих и неухватљивих догађаја предисторијске фазе развитка људског друштва, релевантне за анализирање, тумачење и вредновање савременог концепта људских права?; 3) Може ли постојати јединственост и истоветност самог појма људских права сагледаваног у свим фазама истраживања његовог историјско-значајског јављања?; 4) Да ли су религијски утемељен концепт људских права и њему еквивалентни секуларни увек подударни, односно, да ли се истоветне вредности човековог постојања њима штите?; 5) Колики је допринос теолошког разумевања личносног идентитета формирању примарног појмовног оквира људских права?; 6) Да ли можемо говорити о континуираном сведочењу човекољубља и човекостарања у свим епохама постојања заједнице Божијег народа, или је по среди привид као последица контекстуалног прожимања старозаветног и новозаветног наслеђа унутар јединственог еклисијалног Предања?; 7) Може ли се о људским правима говорити као о круни јудеохришћанског цивилизацијског модела или она, независно од порекла, имају свој аутономан и аутохтон развој?; 8) У којој мери форма и карактер интерпретације људских права утиче на њихово поштовање и примену, а колико на њихово појмовно утемељење?; 9) Као последње у низу намеће се питање да ли Христово очовечење и васкрсење чине феномен људских права беспредметним или, насупрот томе, израз су њиховог јединственог егзистенцијалног оживотворења и потпуне афирмације.

Као допуну наведеним питањима потребно је нагласити да је сасвим природно да истраживање феномена људских права из перспективе теологије има наглашено христоцентрични карактер. Било би неодговорно говорити о било каквом облику контекстуализације људских права у оквирима хришћанског научног и предањског дискурса, а да чињеница очовечења Сина Божијег, Његово крсно страдање и славно васкрсење не буду иницирајући и савршавајући принцип разумевања наведеног процеса. Поред тога, проблем рањивости људског идентитета и немогућност његове постојане афирмације у било ком индивидуалном или социјалном контексту изискује прегнуће хришћанских теолога да понуде адекватан тројични модел заједничарења, схваћен у доследној еклисијалној појавности и интегритету, који би био носилац веродостојног и аутентичног етоса као утемељитеља идеје људских права у искуство сваког појединца и друштва као целине. У том смислу христологија и тријадологија не би требало да буду израз ексклузивног промишљања професионалних теолога без утицаја на живот сваког човека, а еклисиологија дистанцирана од оних друштвених наука које покушавајући да разумеју људску заједницу и законитости њеног развоја нуде добре алтернативе и



могућа решења за мноштво егзистенцијалних проблема савременог друштва и човека у њему.

Постављајући горе наведена питања и трагајући за исправним одговорима спонтано отварамо могућност пројављивања социјално-политичко-теолошког појмовног дискурса, који је до сада био недовољно заступљен у савременом мисаоном концепту православних, а који је у великој мери неопходно развити да би се могло ступити у комуникацију са модерним друштвом грађанског идентитета и вредносног интегритета<sup>35</sup>.

### **1.7. Методологија истраживачког поступка**

У сусрету са овако сложено конципираном темом неминовно се намеће питање доследности у процесу истраживања и избора методолошког *алата* који би требало да нас доведе до релевантних појмовних и значењских исхода. Појам људских права је као доминантно правни феномен подложен сагледавању и вредновању историјско –правном методом у циљу констатовања његовог присуства у преддекларацијским<sup>36</sup> изворишним документима који могу досезати не само до европског средњевековља већ и историјски дубље у антику, и правилног дефинисања упоредно-правном методом његове друштвене распрострањености и имплементираниости у легислативној традицији савремених држава и међународних организација.

Социјална, философска и етичка димензија анализираног појма у савременом друштву не може се назрети нити правилно сагледати без контекстуализације и теоријске артикулације идејом *правде* и *праведног друштва* и то не само у њиховој модерној теоријској и практичној појавности већ, а можда и превасходно, кроз форму њиховог вишевековног континуираног уобличавања у виду афирмације човековог достојанства и темељних друштвених вредности на основама хришћанских религиозних идеја.

Будући да је основна потка рада анализа појма људских права из перспективе теолошког појмовног и теоријског ракуса, неопходно је све претходно наведене методолошке поступке ставити у однос према одговарајућим богословским наукама и њиховим методама које могу допринети расветљавању самог појма из угла хришћанског

---

<sup>35</sup> Scott Paeth, “*Exodus Church and Civil Society*”, “By understanding the way the church’s identity as a civil institution overlaps with but also differs from its theological identity, we can begin to identify more clearly some of the points of tension with which the church has to deal in order to develop a faithful and at the same time socially responsible public theology.”, стр. 113.

<sup>36</sup> Правно наслеђе које је настало пре и независно од Универзалне Декларације УН о људским правима

искуства. У наведеном сегменту истраживања, који ће се у хронолошком смислу појавити као први, допринос библијско-откровењског искуства присуства Божјег у свету формирању савремене представе о човеку и његовом идентитету биће анализиран критичком теолошко-социолошком и текстуално-историјском методом полазећи од претпоставке да је догађај склапања Завета (Савеза) између Бога и човека кључан и, у том смислу револуционаран, за ново и другачије егзистенцијално позиционирање човека у историји и за разумевање саме Историје.

Бавећи се постновозаветним периодом у историји заветног народа задржаћемо се на предању апостолских ученика и сачуваним ранохришћанским списима, са краја 2. и почетка 3. века Х.е., у покушају да препознамо трагове оног искуства, које савременим језиком називамо људским правима, у контексту обитавања Цркве у оновременом друштву антике и положаја човека као појединца и различитих социјалних заједница у њему.

Људска права се данас изражавају изразито као модел социјалне афирмације човековог индивидуалног и колективног идентитета тако да посматрајући и анализирајући феномен из теолошке перспективе не можемо заобићи његов христолошки аспект. У том смислу христолошко учење Цркве јесте свакако један од незаобилазних сегмената теолошке анализе људских права. Посветићемо се рефлексјама које христолошко теолошко наслеђе, етос који је утемељен на христологији, а такође и социјалне импликације истог у оквирима позноантичког цивилизацијског круга, као и данас, остварују у развоју и формулисању идеје човековог достојанства и личносног оправдања.

Осврнућемо се и на појаву хришћанских мислилаца који ће, у турбулентним годинама 20. века, с краја другог миленијума и почетка трећег, значајно утицати на формирање савремене идеје о људским правима, и појмове слободе, правде и права, схваћених у ширем смислу, ставити у контекст како природног права тако и његових теоцентричних основа. Двдесетвековни мислиоци римокатоличке провенијенције су ревизијом појма природног права који је већ раније растављен од његових богомданих основа<sup>37</sup> Павловске интерпретације<sup>38</sup>, која је више од хиљаду година напајала Цркву

---

<sup>37</sup> види, Jerome J. Shestack, *ibid.*, "As feudalism declined, modern secular theories of natural law arose, particularly as enunciated by Grotius and Pufendorf. Their philosophy detached natural law from religion, laying the groundwork for the secular, rationalistic version of modern natural law. According to Grotius, a natural characteristic of human beings is the social impulse to live peacefully and in harmony with others. Whatever conformed to the nature of men and women as rational, social beings was right and just; whatever opposed it by disturbing the social harmony was wrong and unjust. Grotius defined natural law as a "dictate of right reason". He claimed that an act, according to whether it is or is not in conformity with rational nature, has in it a quality of moral necessity or moral baseness.", стр. 207-208

надахнуто осмишљеним разумевањем човековог идентитета и у њега положеног еклисијалног и социјалног бића, отворили пут стварању савременог појма природног права заснованог на, како библијским и теолошким тако и античко-јелинским, прецизније аристотеловским антрополошким премисама, што је у заокружено формулисаном виду, у данас актуелном појмовном облику, одговор Западне Цркве на развијену „напредноидејну“ и мисаону агенду Просветитељства.

Исто тако, без директног увида у теолошку мисао Реформације не можемо имати јасну представу о токовима развоја савремене идеје људских права, те је разматрање доприноса превасходно *М. Лутера*, а потом и *Ж. Калвина*, и потоње рефлексije њиховог дела на живот хришћанске цркве на Западу и европских народа, неизоставни сегмент овог истраживања. Веза поменутих личности које су изнеле тескобу и ризик црквено-социјалног покрета Реформације и које су неизбрисиво утицале на стварање „нове“ антропологије и искуства човековог оправдања пред Богом и самог спасења, са егзистенцијалним исходом тог процеса у виду појаве идеја Просветитељства<sup>39</sup>, која је опет кључна за настанак савременог појма људских права, може нам дати одговор на тему сложених и често нејасно преплићућих односа између хришћанског веровања и учења, са једне стране, и теорије и праксе људских права, са друге.

Осврнућемо се и на ставове Православних Цркава и њихових теолога о људским правима, и указати на извесне идејне контроверзе које прате покушај препознавања идејног комплекса људских права унутар теолошког и еклисиолошког сведочења православних у савременом свету.

У завршном делу рада бавићемо се, такође, присутношћу идеје људских права у теолошкој мисли савремених хришћанских мислилаца и појмовним рефлексijaма које су

---

<sup>38</sup> види Посланицу Римљанима св. апостола Павла

<sup>39</sup> Оваква појмовна спрега хришћанског веровања и социолошко-правно-философске школе Просветитељства такође се може препознати и у делима енглеских мислилаца *Лока*, *Мила*, *Хјума* и *Хобса* (*Дидроа*, *Кјеркегора*, *Смита*...). Видети критику просветитељске апологије морал коју износи Алесдер Мекинтајер (Alasdair MacIntyre) у својој књизи *After Virtue*; \* види, Alasdair MacIntyre, “So far I have presented the failure of the project of justifying morality merely as the failure of a succession of particular arguments; and if that were all that there was to the matter, it might appear that the trouble was merely that Kierkegaard, Kant Diderot, Hume, Smith and their other contemporaries were not adroit enough in constructing arguments, so that in appropriate strategy would be to wait until some more powerfull mind applied itself to the problem. ... The moral scheme which forms the historical background to their thought had, as we have seen, a structure wich required three elements: untutored human nature, man-as-he-could-be-if-he-realized-his-*telos* and the moral precepts which enable him to pass from one state to the other. But the joint effect of the secular rejection of both Protestant and Catholic theology and the scientific and philosophical rejection of Aristotelianism was to eliminate any notion of man-as-he-could-be-if-he-realized-his-*telos*. Since the whole point of ethics-both as a theoretical and a practical discipline – is to enable man to pass from his present state to his true end, the elimination of any notion of essential human nature and with it the abandonment of any notion of a *telos* leaves behind a moral scheme composed of two remaining elements whose relationship becomes quite unclear. There is on the one hand a certain content for morality: a set of injunctions deprived of their teleological context. ...”, стр. 51. и 54-55., *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, Usa, 2007.

се пројавиле у званичним документима хришћанских заједница у виду саборских посланица, папских енциклика, докумената Светског савеза цркава и Конференције европских цркава. Поред тога, покушаћемо да сагледамо у којој мери је ова тема присутна у актуелном екуменском дијалогу и на који начин она, својом актуелношћу и присутношћу у друштву, утиче на живот савременог човека, и у којој мери подстиче и афирмише његову веру или је, насупротив томе, компромитује и поништава.

## 2. Присутност социјалних и правних феномена аналогних појму људских права у старозаветним списима и искуству старих Јевреја

Историја древног Израилља трајала је нешто краће од два миленијума, од Аврамовог обраћења до испуњења времена и свештене историје рођењем Господа Исуса Христа. У непуна два миленијума социјални и културни, а слободно можемо рећи и религијски идентитет јеврејског народа, доживео је значајне трансформације у многоне под утицајем народа и култура са којима се сусретао, а превасходно сазревањем доживљаја и опита свештености и изабраности којима их је обдарио Бог. Јединствено, непоновљиво и разноврсно свештено предање, којим је у том дугом временском периоду живео јеврејски народ, никада нам није било, нити ће бити доступно ни познато у својој свеобухватности. Оно је остало делимично заборављено и изгубљено у шапату усмене предаје која је вековима била основни облик преношења свештеног искуства једне генерације другој и претпоставка његовог опстајања<sup>40</sup>.

Оно што је нама данас доступно као извор из којег можемо да црпимо сазнања о животу старојеврејског народа, о устројству њихове заједнице и вредностима које су баштиници јесте онај записани и на тај начин сачувани оквир свештеног предања и искуства који поред аутентичног наслеђа собом носи и мноштво историјског, културног и политичког садржаја који постојаније и ригидније од усмене предаје одражава контекст времена и социјалних прилика у којима су ти текстови настајали<sup>41</sup>. Морамо нагласити да управо оваква конструкција писане старозаветне грађе погодује нашем

<sup>40</sup> види, Brevard S. Childs, *Biblical theology of the Old and New Testament*, "When one speaks of tracing the growth of Israel's traditions, what history is here being envisioned? A variety of basic methodological decisions are involved which greatly affect the enterprise. The position which is being defended in this book is that the object of historical study is Israel's own testimony to God's redemptive activity. In Israel's sacred traditions we have its particular theological testimony to those events which constituted its life before God.", стр. 97-98.

<sup>41</sup> *Ibid.*, "Several immediate hermeneutical implications derive from this [above mentioned, (у претходној фн. споменуто) прим. аут.] formulation. First, Israel's voice is afforded a privileged status which sets the enterprise apart from the allegedly neutral stance of comparative religion. Secondly, the suggested approach builds on a distinction between treating the biblical text as 'witness' rather than as 'source'. To hear the text as witness involves identifying Israel's theological intention of bearing its testimony to a divine reality which has entered into time and space. Conversely to hear the text as source is to regard it as a vehicle of cultural expression which yields through critical analysis useful phenomenological data regarding Israel's societal life. Thirdly, the history which is being studied is Israel's canonical history, that is to say, that history as was heard and received as authoritative by Israel's tradents. To speak of an 'inner' history is not to describe its internalization, but rather a point of standing. The perspective from which these events is being viewed is that of Israel rather than one which posits an objective, critically established reconstruction from a neutral stance.", стр. 98.

истраживању и омогућава нам да идеју људских права, у форми и контексту прикладним датом времену и приликама, препознамо у оним догађајима, и правним и социјалним институтима који су одликовали живот јеврејског народа, а који су били плод, са једне стране Божијег обитавања у заједници Изабраног народа, а са друге његове социјалне и политичке условљености и уклопљености у шири цивилизацијски контекст, којег су Јевреји били мали али интегрални део<sup>42</sup>.

Са методолошке тачке гледишта није једноставно установити конзистентан поступак анализирања библијске грађе будући да су просторно-временска мапа самих догађаја и личности које су у њима учествовале и хронологија настанка самих списа веома испреплетани и плод су политичких, социјалних, културних и религијских промена како унутар самог јеврејског народа тако и моћних империјалних нација на које су Јевреји вековима били упућени<sup>43</sup>. Ради тога је неопходно старозаветне списе којима располажемо сагледавати у контексту конкретних духовних, социјалних и културних особености времена и личности које описују, али исто тако и у контексту друштвених прилика у којима је сам спис настао, под чијим и каквим утицајима, са којом сврхом и на чији захтев, будући да је запис о неком догађају могао настати вековима после самог догађаја, и да је записан са сасвим специфичном социјално-религијском сврхом, можда чак и различитом, или макар другачијом од оне аутентичне, а на захтев и у корист сасвим конкретних личности и њихових тренутних интереса.

Уколико бисмо желели да препознамо присутност људских права у опиту и сведочењу старозаветних Јевреја и у њиховим свештеним списима, у оној форми и садржају у којем су она препознатљива данас, онда би нам намера остала пуста, а жеља неиспуњена. Идеолошку призму и социјално-правну вредносну матрицу кроз које данас сагледавамо многе друштвене и правне феномене, међу које спада и идеја људских права, старозаветна заједница није имала. Оно што је имала и оно што је препорука нама да своје истраживање усмеримо према малом и у политичком смислу готово

---

<sup>42</sup> види, R.A.F. MacKenzie, *Faith and History in the Old Testament*, "Fundamental is the realization of a completely personal God, a super-Person with mind, feelings, and will, who chooses of his own initiative to enter into a personal and moral relationship with them. But along with that fundamental and central belief, almost everything else in Israel's culture was held in common with her more civilized and cultivated neighbors, was in fact borrowed by Israel from them. Israel was, at time of Moses and for centuries after, a small and relatively insignificant people in the crowded world of the Ancient Near East.", стр. 46.

<sup>43</sup> *Ibid.*, "The critical tools which accompany the claims of critical historical research are equally impressive. Newer philological and literary techniques enable the historian often to isolate, describe, and date different levels of the narrative tradition, such as the J and P sources of the Pentateuch. Than again, the recovery of the Ancient Near Easter background of the second millenium Syro-Palestine has thrown much light on the history and culture of the earlier civilizations from which Israel borrowed. Finally, a deeper understanding of the dynamics of ancient societies has brought a profounder grasp of the function of institutions as well as an appreciation of the continuities and discontinuities of their varing historical embodiments.", стр. 98-99.

безначајном народу чија је једина одликујућа особина била увереност да су народ посебног и јединственог Божијег изборања, промишљања и старања, јесте непоновљива и нигде и ни од кога другог на тај начин посведочена одређеност за човека и његово достојанство који почивају на личности самога Бога, односно, одраз су и икона Његовог лика. Вера у непроцењивост човековог идентитета јесте у темељима савременог разумевања људских права и то је основ наших прегнућа да базичну структуру савремено формулисаних права човека препознамо у искуству и наслеђу народа чија се религиозна култура налази у основи савремене цивилизације и њених вредности.

## **2.1. Дијалектика универзалистичких и партикуларистичких вредности у старозаветном предању**

Једна од темељних карактеристика феномена људских права јесте и њихова универзалност. Напросто, она се у основи односе на свакога човека упркос и независно од разликујућих карактеристика заснованих на каквим природним или социјалним посебностима које свако индивидуално поседује. Уколико бисмо желели да у неком тексту који преноси извесно духовно, али исто тако и културно, социјално и, уопштено речено, цивилизацијско предање препознамо далеке корене и почетне назнаке идеје људских права онда би такав текст морао садржати макар у траговима једну универзалну вредносну поруку. Старозаветни списи, у том контексту посматрано, поседују амбивалентно значење. Са једне стране јесу богонадахнуто сведочанство откривања Једнога Бога, *Творца неба и земље*<sup>44</sup>, творевини и човеку, или боље речено човечанству, у различитим фазама нашег цивилизацијског развика. Овакав контекст Откровења несумњиво има универзалистички карактер. Са друге стране јављање Божије које је сачувано у свештеним списима Старога Завета јесте сведочанство једног народа са јасним самодефинишућим карактеристикама и саставни је део његовог унутарњег духовно-религиозног, социјалног, политичког и културног развика и тако посматрано оно припада само том народу (јеврејском) и не препада другима, шта више, представља једну од преламајућих тачака конфликта Израиља, као народа-носиоца универзалног Откровења, са другим народима, махом суседним, другачијег цивилизацијског утемељења. У том смислу исто Откровење поред своје универзалности неминовно, као

---

<sup>44</sup> Пост1,1; „У Почетку створи Бог небо и земљу.“; \*погледај први члан Никео-Цариградског симбола вере: „Верујем у Једнога Бога Оца, Свдржитеља, *Творца неба и земље и свега видљивог и невидљивог*. И у Једнога Господа Исуса Христа, Сина Божијег,...”

социјално и историјски конкретизовано и контекстуализовано, носи елементе партикуларизма. Многи су утицаји довели до настанка оваквог појмовног парадокса. У највећој мери он је плод рецепције предања и његовог формативног уобличавања који носе снажну обојеност религиозно-културном и социјално-политичком условљеношћу историјског тренутка у којем је записано. Због тога време и друштвени контекст у којем настаје неки спис дају снажан печат његовој потоњој интерпретацији и креативној ерминевтичкој апсорпцији. Будући да се хронологија свештених догађаја, са једне стране, и хронологија њиховог усменог уобличавања у форми Предања, са друге стране, и хронологија текстуализације истог, са треће стране, не поклапају, шта више деле их векови, настанак поменутог појмовног парадокса у виду преплитања универзалистичког и партикуларистичког у светописамским текстовима и није тако неразумљив. Темељнијим карактеристикама обе од облика старозаветног предања посветићемо се у тексту који следи, а на овом месту бисмо само нагласили да и универзалистичко у светописамском наслеђу, наглашавањем своје општости и свечовечанскости, сасвим природно може бити и јесте изворишни вредносни миље подесан за конципирање идеје људских права, као што то може бити и јесте партикуларистичко у истом предању, које својом социјалном револуционарношћу са снажним рефлексијама на економски, правни и политички поредак у задатом временском контексту такође уноси појмове правде и правичности као базичне друштвене феномене и једнакост свих пред лицем Божијим као темељни принцип аутентичне откровењске духовности, а што јесу саставни чиниоци хришћанског и уопште заветно-религијског разумевања појма људских права. Позитивна и негативна класификација библијског универзализма и партикуларизма, какву заступају Ван дер Вен (J.A. van der Ven), Дрејер (J.S. Dreyer) и Питерс (H.J.C. Pieterse) у свом делу *Постоји ли Бог људских права?*<sup>45</sup>, у којем разликују чисти (plain), односно, отворени и толерантни облик партикуларизма и универзализма од хегемонистичког (hegemonic), односно, тоталитарног облика истих феномена, сасвим је прихватљива и употребљива у овом истраживању. Оно што као разликовну поделу, коју такође заступају наведени аутори, не бисмо могли да прихватимо јесте диференцијација религијског и моралног аспекта универзалистичког и партикуларистичког у старозаветним списима будући да је, бар у контексту свештене историје Израиља, немогуће раздвојити религијско од моралног, са једне стране, свештено и профано, са друге, или заветно-саборно-народно и друштвено, са треће стране. Интегралност

---

<sup>45</sup> International Studies in Religion and Society, vol. 2, "Is there a God of Human Rights? - The Complex Relationship between Human Rights and Religion: A South African Case" by Johannes A. van der Ven, Jaco S. Dreyer & Hendric J.C. Pieterse, chapter four "Context of Origin", Brill-Leiden-Boston 2004., стр. 151.



свештене историје и интегративност свештених списа Израилља начелно онемогућавају овакву поделу. Религиозни дискурс библијских текстова неминовно ствара моралне рефлексије на живот Изабраног народа и обрнуто, морални ставови имају директне религијске импликације те их је немогуће раздвојити, док је разликовање на нивоу појмова могуће али без спецификујућих последица у домену закључних постигнућа истраживања, што саму поделу као аналитички сврховиту у нашем случају чини беспредметном.

### **2.1.1. Старозаветни универзализам и људска права**

Опус старозаветних текстова је веома широк и бројан, и као такав пореклом, садржајем, религијским, социјалним и значењским контекстом разноврстан. Универзалистички вредносни концепт бисмо могли препознати у сусретању две крајње тачке свештеног предања, оног најстаријег које задире у митолошко и из њега црпи свој значењски потенцијал, и оног најмлађег које настаје у сусретању дефинисаног и утврђеног јеврејског религиозног духа са отвореним и прогресивним идејама хеленско-римске цивилизације. Оваква контекстуализација универзалистичког у свештеним списима Старог Завета феноменолошки га лоцира превасходно у Књигу Постања и тзв. Мудросне Књиге<sup>46</sup>, иако се местимично појављује и у другим текстуалним формама као што су Псалми, Пророчке књиге и Списи<sup>47</sup>. Приликом анализирања феномена универзалистички дефинисаних и пројављених вредности унутар надахнутих списа важно је истаћи да је њихова комуникација са идејом људских права, схваћених на савремен начин, у потпуности једнострана и сеже од потоњих ка првим, односно, усмерена је у обратном временском току од млађег и новијег феноменолошки пројављеног појма људских права ка старијим и базичним откровењским списима са њиховом снажном социјалном и моралном рефлексијом која исијава до наше савремености. У том смислу важно је нагласити да нити су старозаветни списи или поједини њихови делови настали ради дефинисања и формулације људских права нити ту идеју оригинално у себи садрже, али исто тако наглашавамо и да сам појам људских права сасвим умесно и оправдано заметке свога идејног уобличења може и треба да

---

<sup>46</sup> У Мудросне Књиге Старог Завета сврставају се: Приче Соломонове, Књига о Јову, Књига Проповедникова, Књига Исуса сина Сирахова, Песма над песмама

<sup>47</sup> У Списе се сврставају књиге различитих структуралних и садржинских карактеристика, које се опет као такве не би могле подвести под већ постојећу поделу јер од ње умногоме одударају. У ову групу списа се убрајају: Књига о Рути, Књига о пророку Јони, Књига Товијина, Књига Варухова, Књига пророка Данила, Књига о Јестири и Књига о Јудити.

црпи из тих свештених текстова у којима је човек апострофиран као биће достојанством и личносношћу саобразно Богу.

### **2.1.1.1 Универзализам Књиге Постања као извориште идеје људских права**

Књига Постања носи обележја структуралне сложености и религијско-социјалне комплексности каква су иначе карактеристична за Петокњижје. Овај спис којим почиње писана форма свештеног предања настајао је у вишевековном временском периоду и под утицајем неколико традиција тако да у њему можемо препознати елементе сва четири облика свештене предаје (J, E, D и P<sup>48</sup>). У форми у којој је данас познат уобличен је релативно касно, у поређењу са многим другим списима старозаветног предања, и то вероватно у 5. или чак 4. веку пре. Хр. Препознају се два хронолошки различито позиционирана концепта овог свештеног списка, где је први, који називамо предисторијским, плод теолошког уобличавања постојећих митова који су вековима хранили религиозну свест и машту народа између Месопотамије и Средоземног мора, а други историјски који нам, са такође јасном теолошком детерминисаношћу, разоткрива драму изабрања које чини Бог и настанка Завета као заметка релационог језгра којим ће до краја историје бити препознаван и дефинисан однос између Бога и Његовог народа. Управо наведени предисторијски сегмент Књиге Постања садржи обиље универзалних порука које су уношењем у структуру свештених списка морале имати одређену религиозну и социјалну сврху<sup>49</sup>, а у циљу афирмације свечовечанског ауторитета једног националног Бога какав је био Јахве у тренутку настанка самих списка<sup>50</sup>. И не само то, већ на плану саморазумевања сопствене егзистенцијалне смисаоности и сврховитости, и у циљу превредновања своје улоге у историји и оправдања многих заслужених и незаслужених патњи кроз које пролазе као заједница, објава Божијег заветног динамизма и потенцијала даје Старим Јеврејима довољно идејних мотива и подстицаја

---

<sup>48</sup> (J) Јахвистичко предање; (E) Елохистичко предање; (D) Девтерономистичко предање; (P) Свештеничко предање; \*види, Brevard S. Childs, *op.cit.*, стр. 123.

<sup>49</sup> види, R.W.L. Moberly, *The Theology of the Book of Genesis*, "Whatever the complexities and ramifications of the debates about the relationship between scripture and tradition that have characterized both Jews and Christians down the ages, and however much it may become necessary periodically to reassert a certain kind of scriptural primacy over the formulations of continuing traditions of interpretations, the fact remains that Genesis is received within the context of continuing traditions of faith, life, and thought, however variously these may be conceived. Although there can be undoubted heuristic value in imaginatively bracketing these context of reception, so that the meaning of the Genesis text as an ancient text can better be appreciated, the appropriate stance for a theology of Genesis is not only to bracket but also to incorporate. The task will certainly have dimensions of what might be included in a history of Israelite thought and practice, but it will also engage with the reception of the text as a resource for probing its significance and exploring its possible appropriation.", стр. 12-13.

<sup>50</sup> види, W. Harrington, „Uvod u Stari Zavjet“, стр. 137.

да пронађу кључ за контекстуализацију парадокса да као носиоци јединственог и спаситељног благослова који Бог упућује свим народима обитавају на друштвеним маргинама, а често и у одређеним облицима културне (*само*)изолације.

Универзализам предисторијског старозаветног штива који кореспондира са идејом људских права, а садржај је Књиге Постања, можемо препознати у неколико кључних богооткровењских догађаја. Превасходно би требало нагласити поруку, важност и значење надахнутог извештаја о стварању света са почетка списа (Пост.1,1-25), а потом и два извештаја о стварању човека (Пост.1,26-27 и 2,7-8) и његовом паду, о Ноју и потопу (Пост.6-9), о изградњи Вавилонске куле (Пост.11,1-9), и на крају о Аврамовом одазиву на Божији позив и обраћењу (Пост.12,1-4).

### ***2.1.1.1 Рефлексија догмата о стварању света (Пост 1,1-25) на идеју људских права***

Прва глава Књиге Постања својом јединственошћу у целокупном откровењском опусу плени и привлачи пажњу генерација истраживача старозаветних текстова. Својом структуром указује на релативно позни настанак у периоду после повратка из Вавилонског ропства (5. век пре Хр.). Плод је Свештеничке (Р) предаје<sup>51</sup> настале под окриљем Јерусалимског храма и несумњиво је имала кључну улогу у богослужбеном животу, процесу религиозно-моралног (пре)васпитавања повратника из ропства и идеолошког уобличавања свести Заветног народа о богоизабраности као последици воље и дејства тако моћног Бога који није спасилац само у социјалним неприликама или ратовима, већ је створитељ света, *неба и земље* (Пост.1,1)<sup>52</sup>. Основна порука текста из прве главе Књиге Постања јесте да је Бог Јевреја суштински другачији од свих других богова које су поштовали народи који су консолидовали своје култове у земљи Израиља, а које су Јевреји затекли по повратку из вавилонског егзила. Њихов (јеврејски) Бог је Творац, Онај који постоји и пре света и независно од њега, и Онај од којег зависи постојање света и свега у њему. Наглашавање посебности Бога Јахвеа указује на виши степен обавезности целокупног јеврејског народа и појединаца према Њему, односно, довољна и неопходна је предохрана да народ ослабљеног националног и религиозног идентитета, какав су били Јевреји по повратку из ропства у 5. веку пре Хр., не подлегне

<sup>51</sup> *Ibid.*, „Svećenički izveštaj o stvaranju (Post 1,1-2, 4a) nije znanstvena rasprava o postanku svijeta i čovjeka, niti je napisan s tom namjerom. On hoće reći da sve od Boga potječe i o njemu ovisi.“ стр. 148.

<sup>52</sup> Василије Велики, „Шестоднев“, „Но, да се не би десило да ти, истражујући човечанским помислима, скренеш са пута истине, он те претиче Својим учењем, утискујући у душу нашу драгоцену име Божије као какав печат и амајлију, говорећи: *У почетку створи Бог небо и земљу*. Дакле, Онај Који је блажена природа, преизобилна доброта, Којега сва словесна бића љубе, Који је многожељена красота, начело бића, извор живота, умствена светлост, неприступна мудрост, Он је *у почетку створио небо и земљу*.“ стр. 59

утицајима развијених религиозних форми у мукотрпном и дугом процесу ресоцијализације и културне обнове у градовима и насеобинама између Јордана и Средоземног мора, које су невољно и под присилом напустили у првој половини 6. века пре Хр..

За тему људских права приповест о стварању има велики значај, јер не само да одговорност човека/човечанства чини личносно утемељеном, пошто свет у коме живимо није наш већ је Божији те је и наша одговорност усмерена према Њему као конкретној личности, а не као према каквој идеји или сили, већ и на плану социјалних односа рађа двојне последице: 1. производи међу људима благодарни етос, како међу самим појединцима тако и појединаца према заједници, којим разумевамо и осмишљавамо не само своју егзистенцију већ и егзистенцију свих других бића и неживог света, будући да постојање, односно, битисање немамо по себи, из себе или у себи, већ нам је даровано стварањем, и 2. нашу одговорност за опстанак света везује за наш однос према Богу<sup>53</sup>. У контексту оваквог универзалистичког става можемо закључити да би базирање свеобухватне агенде социјалних, грађанских, политичких, културних и економских права на дару створености, односно, на чињеници да своје постојање и постојање других, као „голу“ егзистенцију, али и као социјалну и културну пројаву исте, доживљавамо као дар, довело до дубљег искуства егзистенцијалне повезаности свих чланова људске заједнице међусобно и целокупног човечанства са природом, које смо интегрални део<sup>54</sup>. Основа оваквог доживљаја наведених људских права јесте претпоставка истоветних почетних вредности које су дароване свима, односно, у дару Божијем, у дарованој егзистенцији сви смо једнаки и исти, и то не би смело да буде замаскирано мноштвом различитости које нас одликују. С тога, утемељење људских права на чињеници створености света [има карактер чистог (*plain*) и отвореног

---

<sup>53</sup> Упућујући критику онима који су пуни *светске мудрости* и познаваоци класичних наука (философије, астрономије, геометрије (математике), реторике,...) Св. Василије Велики пише у делу „Шестоднев“: „..., они који одређују путање звезда и њихова упоришта и скретања, и који са великом тачношћу бележе кретање свих тела ка претходној тачки и мере за колико времена свако од небеских тела испуњава свој круг, они само један од свих метода нису изнашли: метод којим би схватили да је Бог Творац свега и праведни Судија, Који достојном платом награђује свакога за његова дела; нити су, опет, у стању да по стварности суда изведу доследан закључак о стварности саздавања света, односно о томе да је нужно преиначити свет – јер и стање душâ треба да се преобрати у један други вид живота. Наиме, као што је овај живот сродан природи овога света, тако ће и будуће живљење наших душа примити удео сродан његовом (света, прим. аут.) стању. Они су толико далеко од тога да све ово сматрају истинитим, да нам се подругују кад проповедамо о окончању овога света и о препороду живота.“, стр. 61-62.

<sup>54</sup> Васпитни значај старозаветног концепта стварања даље наглашава Св. Василије Велики у истом делу: „..., затим (ћеш открити) да постоји некакав уметнички Разум који управља уређењем свега видљивог, као што ти казује реч *почетак*. Открићеш и то да свет није изумљен насумице и без разлога, већ због некаквог важног циља и да би бићима пружио велику корист, будући да је свет уистину школа словесних душа и училиште богопознања које, кроз оно што је видљиво и чувствено, узводи ум ка виђењу онога што је навидљиво, као што каже апостол Павле: *Јер што је на Њему невидљиво, од постања света умом се на створењима јасно види.*“, стр. 64.

универзализма] представља основу за разрешење конфликта који у егзистенцију створеног (друштва, културе, економије, политике, природног окружења и материјалних ресурса,...) уводи потоњи (от)пад човека/света од Бога, о чему ћемо касније нешто више рећи, односно пројава доминације хегемонистичког партикуларизма, израженог у виду мноштва различитости које се испољавају кроз искуство природне подељености и ресцепканости створене егзистенције.

Поред тога, свет у којем живимо управо ради своје створености и да би уопште могао да постоји, потребује негу и старање који нужно изискују уподобљеност намисли и вољи Божијој о свету<sup>55</sup>. Претпоставку сваког еколошки одговорног промишљања о свету и деловања у циљу његове заштите неопходно је утемељити на сведочењу о створености будући да је контекст стварања дијакроничан и упућен је као благослов свим генерацијама, како садашњој и прошлим, тако и свим будућим<sup>56</sup>. У том смислу нас приповест о стварању света из Књиге Постања чини одговорнима не само за актуелну проблематику еколошке кризе већ и за опстанак будућих генерација, што је *par excellence* њихово право, односно, базично људско право које припада свим генерацијама, па и онима које ће тек доћи.

Идеја људских права има за циљ, не само да заштити слободу и права појединаца и целих заједница, већ и да живот људи учини хармоничним упркос њиховим различитостима. Извештај о стварању нас својом хармоничношћу, која се пројављује у самом зачетку творевине као добар начин њеног постојања, упућује на првобитну намеру Божију да свет постоји као сагласје различитости<sup>57</sup>. Данас је готово нерешив изазов, за савременог човека, на који начин да превазиђе сукобе, неслагања и супротстављања са трагичним исходима који почивају само на различитостима које не можемо да хармонизујемо и да помиримо. Поништавање различитости других је увод у глобалну моралну и егзистенцијалну катастрофу какве смо макар у 20. веку имали прилику неколико пута да искусимо. Почетак III миленијума Хр. ере не наговештава радикалније помаке на боље на пољу човекове свести да је наше биће заложено у

---

<sup>55</sup> Људска права будућих генерација и права природе су тековина протестантске теологије људских права, тачније *Теолошких основа људских права* као званичног документа Светског савеза реформистичких цркава и проф. Јиргена Молтмана као идејног и теолошког инспиратора поменуте декларације.

<sup>56</sup> Догмат о створености света садржи довољно потенцијала да се на њему изгради једна здрава и прогресивна еколошки одговорна агенда, која додатно може бити христолошки контекстом оваплоћења и васкрсења употпуњена. Тако посматрано, Молтманова идеја о преузимању извесних искустава из такозваних природних религија далеког истока се чини помало брзоплетом и исхитреном, исувише еклектистичком и из перспективе хришћанске сотериологије излишном.

<sup>57</sup> Василије Велики, *ibid.*, „Дакле, Бог није наведен само као Узрочник постојања света, већ је као добар створио оно што је корисно, а као силан оно што је највеће. Безмало што ти није показао Уметника како ступа у суштину свих ствари, и како све делове узајамно повезује и све довршава да са Њим буде у складу и сагласју и у хармоничној целини.“, стр. 66-67.

другоме који је увек и неопходно другачији и различит од нас самих. У крајњем случају, ово су теолошке импликације јудео-хришћанског веровања у створеност света, веровања које биће света и свих нас полаже у Бога као Творца који је својом природом апсолутно несличан, различит и другачији од света који ствара.

Без усмерености наше пажње на провиђење Божије о свету, како је оно изражено у првим стиховима Књиге Постања, настојања да се људска права утемеље у културу савременог човека и уграде у социјалну грађевину друштва које је у убрзаном технолошко-информативном напредовању и да као таква постану део нашег начина живота и размишљања о другом човеку, друштву и човечанству у целини могла би бити тешко остварива, а можда и узалудна<sup>58</sup>. Трагични примери из наше свакодневице нас на то нарочито опомињу<sup>59</sup>.

Поред ове о стварању света, Књига Постања нам даје још једну интригантну теолошку поставку која се дотиче Божијег начина постојања, а која ствара директне последице по доживљај човекове егзистенције и његовог личног достојанства. Сада се већ налазимо на прагу теме о стварању човека која има централно место како у хришћанској тако и у јеврејској теолошкој мисли, а која има немерљив утицај на дефинисање и разумевање феномена људских права.

---

<sup>58</sup> Изнети став бисмо могли да поткрепимо мислима солунског проф. Н. Мацукаса (Νίκος Ματσούκας) из његове књиге *Свет, човек, заједница*, који говорећи о стварању света каже да: „Чин стварања света не представља само појављивање саздане стварности из ништавила, већ истовремено сачињава и карику која сва бића и целокупну творевину повезује са Богом. То је најузвишенија тајна, која се човеку нуди као јединствено полазиште са којег он треба да започне своје прегнуће и да, пронашавши свога Творца, оствари властиту пуноћу.“, стр. 45

<sup>59</sup> Поред многобројних локалних ратних сукоба (Авганиста, Ирак, Сирија, Либија, Судан...) имамо у виду и претњу глобалне информатичке контроле у виду предлога закона АСТА, SOPA, PIPA... Конгресу (САД), затим глобалну економску кризу и кризу банкарског сектора што милионе људи и читаве државе уводи у искуство дужничке кризе (ропства) која може да узрокује пренос власти и поступака одлучивања са демократски изабраних органа власти на технократе под контролом скривених финансијских центара моћи, а такође и повећање броја гладних и социјално запостављених у целом свету (Северна Кореја, АП Косово и Метохија, 50 милиона људи без здравствене заштите у САД, социјална агонија становништва највећег броја афричких земаља,...) и тд.. То су све манифестације неравноправности које настају као последица умањења права или одузимања права искључивањем из заједнице по основу неприхватања различитости, што опет може да доведе до стварања друштва неравноправних где једни имају осећај културне, цивилизацијске и технолошке супериорности док остали, са друге стране, задобијају инфериоран и маргинализован положај, без поседовања легитимних и легалних механизма којима би променили положај у којем се налазе. Тада се налазимо у *зачараном кругу* кризе људских права у свету који уређује стихија људских слабости, а не сила творачке воље Божије.

### 2.1.1.1.2. *Формативни потенцијал веровања у човекову створеност и његов однос према људским правима (Пост.1,26-31; 2,1-25)*

У Књизи Постања, одмах после казивања о стварању света, следе два извештаја о стварању човека<sup>60</sup> који имају одлучујући утицај на развој хришћанске и уопште библијске антропологије, разумевање човековог начина постојања и његове сврховитости и смислености. Извештаји су, иако следе један за другим, посве другачији, потичући из различитих предаја и времена настанка, али су као такви и изразито комплементарни. Сведочење о стварању човека из прве главе Књиге Постања је нешто познијег порекла и део је Свештеничког (Р) извора предања. Други извештај, који се у номенклатурној подели списа цео налази у другој глави, нешто је старији и настао је вероватно у 10. веку пре Хр. а записан је, најприближније, у 8. веку пре Хр. у време владавине цара Јосије, а припада Јахвистичкој (Ј) групи извора.

а) Први извештај (Пост.1,26-31) је веома једноставан и без дубљег залажења у детаље. У њему је стварање човека посведочено као плод слободне, ничим условљене, готово хировите воље Божије (*„И потом рече Бог: да начинимо човека по својему обличју,...“*) која се испољава у хтењу да новостворени човек постоји на начин постојања самога Бога (*„...као што смо Ми,...“*), односно, да буде саздан по обличју Божијем, по Његовом лику, као Његова икона. Прва последица оваквог приступа стварању човека јесте да га такав поредак увођења у егзистенцију, која му је дарована од Бога, ставља на одговорно место владара целокупног створеног света (*„...који ће бити господар од риба морских и од птица небеских и од стоке и од целе земље и од свих животиња што се мичу по земљи.“*), по речима саме Књиге Постања<sup>61</sup>. Друга последица је за нашу тему можда још значајнија а односи се на достојанство таквим начином установљене човекове личности која свој начин постојања утемељује на божанском личносном ауторитету свога Творца, чија ће тајанствена мноштеност (*„...као што смо Ми,...“*), у христооткровењском контексту тумачена, бити препозната као Божија тро(л)јичност<sup>62</sup>. Човеково достојанство је *conditio sine qua non*

<sup>60</sup> Створеност човека, односно његово стварање, заступљено је још на много места у списима Старога Завета, и то увек са дефинисаним смислом и циљем да покаже условљеност човекове егзистенције и Божији ауторитет у творевини.

<sup>61</sup> Пост1,26

<sup>62</sup> ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΚΑΙ ΟΜΟΟΥΣΙΟΥ ΤΡΙΑΔΟΣ – «Βλέπε γὰρ μοι τὰς μαρτυρίας τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος, καὶ σέβου ταύτην ὀρθῶς, ἵνα μὴ ἀπόλη. Καὶ εἶπε, φησὶν, ὁ Θεός· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν. Εἰπέ μου οὖν, μετὰ τίνος συμβουλευεται ὁ Θεός; Μετὰ τῶν ἀγγέλων, φησὶν. Ἀλλ’ οὐκ ἔχουσιν οἱ ἄγγελοι τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ· λέγει δὲ πρὸς τὸν συνδημιουργὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. ... λέγει οὖν ὁ Θεός καὶ Πατὴρ πρὸς τὸν Θεὸν τὸν Υἱόν, καὶ Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν.; превод на српски, Јован Златоусти, *О светој*

теорије људских права и оно је као такво било схватано на различите начине, са његовим посве другачијим изворишним утемељењима. Било да је основ дигнитета људске личности у његовој разумној природи, или у креативном потенцијалу његовог бића, у слободном стваралаштву и могућности да креира културу и ствара цивилизацију, или са друге стране само у чињеници да је човек са свим својим јединственим карактеристикама и особинама, једино библијско поимање човека даје његовом бићу релациони карактер при чему су идентитет и посебност сваке личности у потпуности заложени у другоме, положени у другом, односно почивају у односу са другим. Небиблијско разумевање човека достојанство утемељује на својствима самог човека, на ономе што он у себи поседује, што има као своју особину која га можда разликује од једних, али га као таква чини и сличним другима. У било којој варијанти да је испољена оваква визија човека не може да се одвоји од своје сублимације у картезијанској дефиницији човека израженој у форми „*cogito ergo sum*“, с тим што би се за основ и вредност постојања човека могла поред својства мишљења, логичког и апстрактног, узети човечност, у најширем смислу као биолошки детерминисана чињеница<sup>63</sup>, или неко од њених других унутарњих својства као што су врлина, морал, осећајност, уметничко стваралаштво, говор, невербално изражавање кроз покрет, исконска тежња за смислом, ...и томе слично<sup>64</sup>. Добра страна оваквог покушаја заснивања људског достојанства јесте у чињеници да се њиме може социјално афирмисати и уопштити појам достојанства и као такав учинити доступним и припадајућим сваком бићу које је поседник разумне човечанске природе, односно сваком човеку као појединцу<sup>65</sup>. Својим пореклом из

---

*и једносушној Тројици*, 1. „... Погледај сведочанства о светој и једносушној Тројици, поштуј је право, како не би био изгубљен. И рече, вели, Бог: „Да начинимо човека по образу нашем и по подобију“ (Пост32,26). Реци ми, дакле, са ким се то Бог саветује? *Са ангелима*, вели. Али ангели немају образ Бога; он, на име, говори сатворцу Сину и Светоме Духу. ... Говори дакле Бог Отац Богу Сину и Богу Духу Светоме: „Да начинимо човека по образу нашем“., преузет превод Вукашина Милићевића, „*Отачник*“ година IV свеске 1 и 2, ур. Благоје Пантелић, Београд 2010. год., стр.11.

<sup>63</sup> Христо Јанарас, *Азбучник вере*, „Без учешћа разума, природа је само могућност, а не егзистенцијална чињеница; а без отеловљења у природи, разум је само апстрактан, безипостасан појам.“, стр. 119.

<sup>64</sup> Све наведене особине човекове природе су изворишно независне (контекстуално су свакако зависне, прим. аут.) од друштвеног контекста у којем неко живи или од државе и њеног вредносног система нормативно пројављеног кроз законе. Оне почивају само на човековој природи и биле би њена пројава чак и уколико, претпостављено, државе и друштва, као организоване заједнице људи, не би било; \*види, Jacques Maritain, *Natural Law – Reflections on Theory & Practice*, “The rationalism of the Encyclopedists, making of natural law no longer an offspring of creative wisdom but a revelation of reason unto itself, transformed natural law into a code of absolute and universal justice inscribed in nature and deciphered by reason as an ensemble of geometric theorems or speculative data; and into this code of nature this same rationalism absorbed every kind of law which become thenceforth as necessary and universal as nature itself.”, стр. 78.

<sup>65</sup> види, Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology Vol. 2.*, “It may well be pointed out that the concept of human dignity has other than Christian roots. Thus S. Pufendorf and I. Kant, basing ethics on the autonomy of reason, adopted and developed the thought of Cicero that human reason gives us a dignity that lays obligations upon us in our conduct. Yet Kant’s demand that we treat all individuals as ends in themselves and not means can hardly be inferred simply from their rational nature. This demand is in fact a legacy of the Christian spirit, for which Kant



природе наведени концепт достојанства је изван искуства личносног заједничарења са Богом. Наиме, достојанство личности засновано на човековим природним својствима не подразумева сакрални контекст личности, или би боље било рећи да постоји и без њега, односно конституише се без егзистенцијалног искуства односа, са Богом или другим човеком. Са друге стране, наведени концепт човековог достојанства и припадајућих му права такође не зависи ни од његове партиципације у одређеном друштвеном поретку, политичком систему, економском или државном уређењу. Он постоји у односу спрам њих, односно, актуелизује човекова права насупрот држави, друштву или било каквом организованом облику људског заједништва<sup>66</sup>. Не желећи да оспоравамо претходно наведено тумачење људског достојанства покушаћемо да укажемо на другачији и изгледно дубљи значај библијског утемељења човекове личности на Божијем начину постојања са директним рефлексијама на наше поимање људских права и кључним егзистенцијалним последицама по живот човека и целокупне друштвене заједнице.

„..., као што смо Ми,..“ је стваралачка матрица која човековом бићу даје потпуно нов идентитет, егзистенцијалне перспективе и „неприродан“ начин постојања. Библијски модел човековог идентификовања подразумева управо да достојанство личности и њена посебност, непоновљивост и јединственост извиру из човековог односа са Богом, а не долазе из његове створене природе. Поред тога, овакав став нам наговештава потенцијал за заједништво и однос са Богом који је иманентан човеку. Човек је, из библијске перспективе посматрано, створен да би био у заједници са Богом. То са друге стране последично имплицира неусловљеност егзистенције, односно одсуство смрти у човековом искуству. Адам<sup>67</sup> је створен да би трајно био у заједници са Богом и на тај начин заувек живео. Његова створена природа томе конститутивно не

---

(with dubious success) tried to find rational basis. The same applies to the modern view that human dignity is the supreme standard of law. We cannot detached the link between this thought and the idea of individual inviolability from its basis in the Bible without depriving it of any solid basis at all. The idea goes far beyond the concept of natural law that we are all equal as rational beings or that we should do to others as we would have them do to us (the Golden Rule). It gives to human dignity an absolute constitutive authority. Reason can claim no such absoluteness. Kant might try to base the idea of the inviolable dignity of each individual on the self-legislation of reason, but such self-legislation soon become self-determination of individual caprice, with pluralism as the final result. Nevertheless, in the respect that modern constitutional states show to the personal rights of individuals we still see something of the religious basis of these rights to freedom.”, стр. 177.

<sup>66</sup> види, В. Перишић, „Да су та права ‘природна’ значило би, у овом случају, то да она човеку припадају по његовој природи, а не, рецимо, по томе што је он члан друштва или државе. ‘Природно’ овде, дакле, значи оно што стоји насупрот ‘државном’ или ‘правном’. Отуда, пошто је држава не-природна творевина, и пошто тзв. ‘људска права’ не почивају на државно-правном уређењу, него се често потврђују тек насупрот њему онда су таква права, будући да афирмишу оно што једна наприродна институција брани, по логици ствари – природна.“, у „*Са теолошке тачке гледишта*“, „Личност и природа – Теолошка размишљања о људским правима“, стр. 42.

<sup>67</sup> Адам као први човек али и као сви људи, као корпоративна личност која у интенцији обухвата начин постојања свих људских бића.

доприноси, искуство о коме говоримо плод је Адамове и Божије слободе. Она (човекова природа) у томе само учествује, односно на тај начин она преживљава сопствену створеност и смртност, пошто нема себи својствен потенцијал за бесмртност. Таква егзистенцијална перспектива чини апсурдним утемељење било каквих човекових права на његовој природи, будући да је она непостојана и смртна, и као таква не подржава човекову личност и достојанство<sup>68</sup>, односно не омогућава човековој посебности и непоновљивости да постоји неусловљено и слободно, већ је поништава потчињавањем и повлачењем у сопствену смртност. Због тога човек своја лична права темељи на свом односу са Богом, а то подразумева његову тежњу да се са Богом поистовети („..., као што смо Ми...“), односно да постојећи, на основу благодати, на Богу својствен начин, постане као Бог. Обожење не подразумева природну промену или промену природом, јер човек и даље остаје са својом човечанском природом, већ изражава апсолутно слободан и јединствен начин његовог постојања који се поистовећује са Личношћу и божанском личношћу по дару Божијем, односно испољава се као љубав и бесмртност. Тако долазимо до концепта људског достојанства који не долази ни од човечанске ни од божанске природе, нити од било какве природе, већ је плод трајног, неусловљеног, јединствено/аутентичног, личносног заједничарења Бога и човека. Оно што Библија види у човеку и оно што у старозаветном предању јесте човек утемељено је на овом „неприродном“ искуству. У њему човек као конкретна личност афирмише сопствено достојанство и сопствену природу као опит божанске бесмртности. Онакав начин постојања који има сам Бог и достојанство које га одликује постало је и човеково искуство у Адаму, што значи да потенцијално може бити искуство сваког човека уколико то хоће, односно уколико уподоби своју слободу и своју вољу слободи и вољи Божијој. Будући да је то оно што је Бог даровао људима које је створио, сваки човек је носилац неприкосновеног и неусловљеног достојанства и има право и потенцијал да у заједници са Богом даривањем постане бог, да се обожи. Чак и када не оствари своје право да постане као Бог, као што је то учинио Адам, човеку остају достојанство засновано на његовој посебности, која је по узору на Бога, и потенцијал да се уподоби Узору.

---

<sup>68</sup> Христо Јанарас, *Азбучник вере*, „Личност није аритметичка монада, јединка неке целине, индивидуалност сама по себи. Она је особеност само као самосвест, дакле само насупрот сваком другом бићу, само у вези, у односу. Због тога само непосредан однос, сусрет, општење, може да нам учини познатом неку личност. Никаква објективна информација на може да исцрпи несличност личности, да нас упозна са личношћу. Ма колико детаљне описе да дамо, и колико год да останемо при квантитативним нијансама индивидуалних карактеристика и особина (карактеристике физиономије, психосинтеза, карактер и тако даље), наше одредбе ће, у сваком случају, одговарати већини индивидуа, јер је немогуће да објективним формулацијама нашег свакодневног језикаозначимо јединственост и несличност неке личности.“, стр. 51.-52.

Друштвене последице оваквог разумевања људског достојанства су револуционарне. Наше биће и личност сваког човека не почива на нашој природи већ на заједници са Богом који нас је створио. Ово је важно напоменути будући да је искуство погрешног начина постојања, што би значило постојања које негира слободу, живот, достојанство, идентитет и интегритет других, а што се у животу испољава као мржња, страх, завист, похлепа, доминација, ароганција, терор, деструкција, лаж, патолошка агесија, убиство и томе сл., које поједностављено називамо страст, односно грех, у директној вези са неприхватањем искуства створености и егзистенцијалне зависности од љубави другог. Неприхватање личности другог, његове посебности и апсолутности, који је у нашем доживљају Бог као личност или сваки други човек као ближњи, односно као личност, јесте корен оспоравања и угрожавања његових права која почивају на његовом достојанству. Обезличити кога значи одузети му права и достојанство. Достојанство сваке људске личности, за поштоваоце творачког модела „... као што смо Ми...“, је највиша вредност која превазилази природне, моралне, социјалне и правне критеријуме за њено вредновање већ има наглашено онтолошки, односно егзистенцијални значај и израз је свакоме човеку завештаног Божијег начина постојања (Пост 1.26-31; 2.21-25). У том смислу сваки човек је боголик и као такав носилац апсолутне вредности, достојанства и права. Будући да наш начин постојања често није сагласан Божијем који је заложен у нас, универзалистички етос библијског списка о стварању човека, са почетка Књиге Постања, личносно је афирмативан управо ради могуће потврде богосличност у нама и у другима, односно ради наглашавања и потврђивања човековој личности својствених права. Последица оваквог става је да етос „творачког предања“, који овај спис изражава, није осуђујући према оним појединцима који различитим облицима испољавања богодане слободе изражавају животне обрасце који нису у сагласности са моралним сведочењем<sup>69</sup> заједнице верујућих. Потенцијал за богосличност који је положен у сваког човека основ је оваквог етоса и представља чврст темељ и могућност за остварење савременог концепта људских права.

---

<sup>69</sup> О томе да етос одељка о стварању човека из Књиге Постања није осуђујући према онима који своју слободу изражавају на начин који није у сагласности са Божијом вољом говори и однос који има Бог према Адаму после пада, када га удаљава од Себе да се не би овековечила непослушност љубави и „озаконио“ грех (Пост3,22), већ му кроз окушање последица свога избора омогућава да слободно поново изабере живот у заједници са Њим (Богом). Наиме, Бог на тај начин парадоксално омогућава Адаму да живи, а не да умре. Изгнање Адамово из раја се може разумети као афирмација његове личности и слободе само у контексту предвечног плана Божијег о оваплоћењу (очоевечењу) Сина Божијег Исуса Христа да би све што је створено живело Њиме, односно у заједници са Њим. „Ово су речи које сам вам говорио још док сам био с вама, да се мора све испунити што је о мени написано у Закону Мојсијевом и у Пророцима и у Псалмима. Тада им отвори ум да разумеју Писма.“ (Лк.24,44-45)

б) Друго сведочење о стварању човека налази се у другој глави Књиге Постања. Оно је старије по настанку од првог (припада већим делом јавхвистичком (Ј) извору) и поседује нарочито наглашен материјалистички и социјални аспект увођења човека у постојање. Оно што нам надахнути писац (записивач надахнутог предања) жели нагласити, у овом другом опису стварања човека, јесте да је човек биће које је својом природом у потпуности истоветно свом окружењу и да као такво дели исту „судбину“ са њим. Будући саздан од праха земаљског, од истог материјала од којег је начињено и све друго што постоји, човек је постављен у средиште творевине као њен усавршитељ, једноставним разликовним издвајањем које је изражено Божијим удахњивањем духа (даха) животног само у њега и ни у шта више од онога што је створено. Човек личносно универрализује цео контекст стварања, односно, стварање човека постаје егзистенцијално битно за целокупну творевину, пошто својом природном истоветношћу са целокупним живим и неживим светом, и местом живљења у матици творевине он не само да дели њено искуство створености већ својом разликовном карактеристиком, којом је издвојен од ње, одређује њен начин постојања, или боље речено, даје јој идентитет. Наиме, удахњивањем духа животног у ноздрве човечије Бог са њим успоставља лични однос, односно препознаје га као личност, као себи сличног, и кроз њега идентификује и „комуницира“ са светом који је створио<sup>70</sup>. У прилог универзалних последица стварања човека говори и детаљ у којем је човеку/Адаму дато да именовањем свему да идентитет. Бог све приводи Адаму да би кроз човека за Њега све постојало као конкретно, препознатљиво и вољено.

У овој приповести о стварању човека акценат није на његовој богосличности, као што је то било у претходном сведочењу, већ на његовом посебном месту у творевини Божијој. Последице указивања на ову човекову посебност у творевини су неизоставно важне за разумевање човекове улоге у савременом друштву. Данас се готово изгубио осећај да је човек биће које на било који начин може да заузме владарску и одговорну позицију у свом социјалном и природном окружењу. Савремени човек себе доживљава као немоћно биће условљено стихијама природе која га окружује и коју истовремено има као своју, са једне стране, и неухватљивостима друштвених токова који својом

---

<sup>70</sup> Смештање новоствореног човека у рајско окружење Едема богатог разним плодовима материјалног и духовног карактера (Пост2, 8-9 „И насади Господ Бог врт у Едему на Истоку; и онде намести човека, којег створи. И учини Господ Бог, те никоше из земље свакојака дрвета лепа за гледање и добра за јело, и дрво од живота усред врта и дрво од знања добра и зла.“), представља јасну интенцију писца да богостварање човека учини социјално и природно-амбијентално кључним и заокруженим., односно он на тај начин жели да покаже да је човек биће одговорно и за постојање света у материјалном смислу, као њему истоветне природе, али исто тако и друштва тј. људске заједнице као искуства које није задато, нпр. као природа, већ се ствара и плод је човекове слободе. Присутност социјално вредносно одредивих и променљивих феномена, као што су злато, драги камен оних и други, то потврђује.

ирационалношћу и непредвидљивошћу угрожавају сам његов опстанак, са друге. Отуда имамо бројне примере екстремно агресивног човековог става и према природном и према друштвеном окружењу у тежњи да прикрије или надомести сопствени осећај егзистенцијалне инфериорности у односу на реалност која га окружује.

Сведочанство из друге главе Књиге постања о стварању човека указује да је све што је створено предато човеку у руке да га управља и води ка егзистенцијалном осмишљењу у заједници са Богом. Таква богооткривена интенција творења је кроз сведочанство оних који следују и живот уподобљавају откровењским списима Старога Завета присутна и данас у свету и требало би да заузме значајније место у процесу уобличавања кључних идејних феномена, међу којима је и појам људских права. Место владарски одговорног бића спрам целокупне творевне и друштва рађа етос који онемогућава потчињавање човеку како природе тако ни друштва, односно нити појединаца нити целих људских заједница. Човек постоји као биће призвано да послужи у циљу потпуне афирмације не само природе света већ и сваког другог бића, а нарочито другог човека. Присуство многих добрих и пребогатих плодова у едемском окружењу који су свакоме доступни чини да је сваки облик човекове доминације неприкладан, односно непријемчив свету који је Бог створио<sup>71</sup>.

Компатибилност два светописамска сведочења о стварању човека се испољава у доминантној усмерености човека ка Богу, како је то посведочено у првом извештају, и у наглашеној и егзистенцијално пресудној упућености човека на свет, како је то описано у другом. Човек се у сагласју наведених извештаја пројављује као свеза Бога и онога што је створено, односно као биће које Богу чини присним и блиским свет који је створио, а који се апсолутно од Њега разликује, а такође у свету чини присутним Бога и на тај начин оправдава његово (света) постојање.

У спису о стварању човека из друге главе Књиге Постања добрим својствима свега створеног супротставља се варљиви дуализам човекове слободе која поред природног усмерења ка добру (Богу) има могућност и самонегације егзистенцијалним окретањем ка недобру, односно злу. Заповест о некушању са дрвета познања добра и зла није само испит човечије послушности већ и предохрана да се очува Божији план о свету, који би потчињавањем света човековој могућности слободног опредељивања и ка

---

<sup>71</sup> Христо Јанарас, *Азбучник вере*, „Космичка перипетија која је започела у едемском врту није неуспех дела Божијег: свет природних катастрофа, ратова, пошести, неправде, злочина, свет препун вапаја невиних жртава и јаука злостављане деце, свет дословно погружен у крв и сузе, тај свет свакако да није тријумф праведности; у очима верника, међутим, он је тријумф слободе, која, вођена љубављу Божијом, стопу по стопу, педаљ по педаљ, осваја пут ка обожењу.“, стр. 128.

добру и ка злу био обеснажен. Познање зла није појмовни феномен већ егзистенцијано искуство које негира све оно што је Бог створио, бића, њихов живот, разноликост, (човекову) личносност и томе сл. Проблем егзистенције који је родио саму потребу за идејним и нормативним корпусом људских права лежи у искуству човекове отпалости од Бога, односно у окушању зла као егзистенцијалне чињенице<sup>72</sup>.

Овим отварамо тему о човековом греху и универзалним последицама које производи на сав свет, сва бића и људску заједницу што је неизоставни сегмент светописамског сведочења о стварању човека.

### ***2.1.1.1.3. Егзистенцијалне последице првобитног греха (Пост3,1-24) на религијску контекстуализацију идеје људских права***

У седамнаестом стиху друге главе Књиге Постања Бог наговештава човеку могућност радикалног егзистенцијалног заокрета од првобитне усмерености ка животу, односно Богу, ка управљености према смрти, уколико човек пројави својствену му и даровану му слободу као негацију живота<sup>73</sup>. Човек се у личности Адама<sup>74</sup> тада, а то искуство нас прати у сваком трену наше егзистенције и не може нас мимоићи, први пут суочава са искуством одговорности за свој живот и постојање свега створеног, које искуство је положено у његов опит слободе. Управо човекова неодговорна слобода га, и поред сазнања о последицама, управља на пут и окушај смрти. Универзална последица окушања са дрвета познања добра и зла<sup>75</sup> јесте објективизација другог и целог света, губитак личносног интегритета човека и створене природе, потчињавање људског достојанства, до саме негације, супремацијом природе, и као последње, а за нашу тему људских права најзначајније, јављају се завист, мржња, гордост и похлепа као неаутентични егзистенцијални модели који омогућавају посебности и индивидуалности сваког човека да се привидно оправда и потврди у односу на другог. Једном речју, актуелизује се човеков природни потенцијал за смрт коју као суштински егзистенцијални проблем, и на плану индивидуалног постојања као и на плану заједнице, човек покушава да реши потчињавањем природе, са једне, или потчињавањем

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, “Свакако, пак, за хришћанско предање помињање *пада* човековог није тек одељени аспект његових антрополошких схватања него стожер или „кључ“ за разумевање човека, света и историје.с једне стране истина о *паду*, а са друге истина о *обожењу* човека, одређују саму чињеницу Цркве и дају смисао њеном постојању и њеној историјској мисији.“, стр. 113.

<sup>73</sup> Пост 2,17 „Али с дрвета познања добра и зла, с њега не једи: јер у који дан окусиш с њега, умрећеш.“

<sup>74</sup> види, Brevard S. Childs, *op.cit.*, “Of the creation traditions of Genesis it is remarkable to note that the Adam tradition plays such a minor role within the rest of the Old Testament. ... However, the Adam tradition received a massive reinterpretation in the Hellenistic period among both Jews and Christians.”, стр. 116.

<sup>75</sup> Пост 3,6 „И жена видећи да је род на дрвету добар за јело и да га је милина гледати и да је дрво врло драго ради знања, узабра рода с њега и окуси, па даде и мужу својему, те и он окуси.“

и негацијом другог, са друге стране. Последице пада су не само универзалне и као такве се тичу целокупне творевине, свих бића и неживе природе, већ су и радикално супротне вољи Божијој у смислу негације постојања свега онога што је Он створио, а што је требало да постоји у сагласности са Њим и Његовим промислом, а сада је човековим падом почело да постоји по сопственој природи која као исход, по потенцијалима који (ни)су јој својствени, има смрт. Непрепознавање Еве као вољене и жељене личности, већ као огољено објективизоване јединке која је као невољена наметунута Адаму Божијим хтењем, јесте суштински реликт удаљености од Бога<sup>76</sup>. Човек почиње да се скрива од себе и од других, међу којима је и сам Бог, а поглед другог је претња огољене изложености без заштите индивидуалности<sup>77</sup>. Човек више није у стању да аутентично преузме одговорност „као онај који власт има“, већ терет удаљавања од Бога пребацује у одговорност другоме, Адам Еви, а она змији<sup>78</sup>. Њихов социјални амбијент се компликује, основна егзистенција их угрожава и јавља се као претња опстанка<sup>79</sup>. Стицање хране и рађање потомства не само да доноси тескобу и муку, већ доводи у питање само постојање<sup>80</sup>. Начинивши им „кожне хаљине“<sup>81</sup> Бог их препушта природној смртности коју су сами изабрали спознавши „добро и зло“ мимо заједнице са Њим<sup>82</sup>. Изгнањем из света припремљеног да учествује и заједничари у личносном јединству човека и Бога,

<sup>76</sup> Пост 3,12 „А Адам рече: жена коју си удружио са мном, она ми даде с дрвета, те једох.“

<sup>77</sup> Пост 3,7 „Тада им се отворише очи, и видеше да су голи; па сплетоше лишћа смокова и на чинише себи прегаче.“

<sup>78</sup> Пост 3,8 „И зачуше глас Господа Бога, који иђаше по врту кад захлади; и сакри се Адам и жена му испред Господа Бога међу дрвета у врту.“

<sup>79</sup> види, R.W.L. Moberly, *op.cit.*, „If one applies this heuristically to the Eden narrative, after the surprising initial denouement in Genesis 3:7, one finds that the continuing narrative is readily open to a metaphorical construal of death. Although previously God and the man had worked together (2:19, 22), now the sound of God nearby inspires fear so that the man hides (3:8, 10). Although previously the man had delighted in the woman as ‘bone of my bone and flesh of my flesh’ (2:23), now he refers to her as ‘the woman you gave to me’ and points the finger at her (3:12). That is, in the primary relationships between the man and God, and between man and woman, elements of alienation and estrangement have come in and have, as it were, poisoned the well. Then, in the following divine pronouncements, in addition to hostility between humans and snakes, the primary roles of the woman and the man in their ancient context, as wife and mother and as farmer and food producer, respectively, will become burdensome.”, стр. 84.

<sup>80</sup> Пост3,15-19

<sup>81</sup> види, X. Јанарас, *op.cit.*, „Повест о човековом паду, у Светоме Писму, завршава се његовим изгнањем из рајског врта изобиља, његовим одстрањивањем од „дрвета живота“ и од могућности бесмртности. Али и тај трагични свршетак је обележен сликом која је откровење љубави Божије, љубави која успева да одстрани коначне последице пада, да ограничи зло које је изазвано и да релативизује оно што је непоправљиво. То је слика *кожних хаљина*, која је посебно привукла пажњу хришћанских тумача: „И начони Господ Бог Адаму и жени његовој кожне хаљине и обуче их у њих“ (Пост3,21). За црквену егзегезу кожне хаљине, у које Бог облачи првостворене људе, симболишу биолошку ипостас која облаже *личну* особеност човека. ... После пада ипостас човечјег субјекта је биолошка, а енергије природе (психосоматске енергије) јесу у служби живота као простог индивидуалног преживљавања. Човек не престаје да бива личност, икона Божија; само што се та икона сада облачи у „кожну хаљину“ бесловесности, пропадљивости и смртности.“, стр. 131-132.

<sup>82</sup> Пост3,21-22 „И начини Господ Бог Адаму и жени његовој хаљине од коже, и обуче их у њих. И рече Господ Бог: ето, човек поста као један од нас знајући што је добро што ли зло; али сада да не пружи руке своје и узбере с дрвета од живота, те довека живи.“

човеку је дата могућност да преиспита своју егзистенцијалну агонију која врхуни у братоубиству Адамових и Евиних потомака<sup>83</sup>. Каиново братоубиство, као парадигма сваког човекоубиства у историји до данас, постаје најтрагичније обележје човековог покушаја да осмисли и потврди себе негацијом другог<sup>84</sup>.

Феномен људских права се јавља на трагу неопходности преиспитивања човековог погрешног избора и његових последица, и у том смислу он јесте један од покушаја да се оправда човекова достојанственост и првобитна богодарована узвишеност. Приповест о паду нам је неопходна ради сагледавања стварних узрока кризе људских права коју нормативним поступком и вредностима покушавамо превазићи. Међутим, криза људскости се на историјској позорници не јавља као нормативни сукоб већ као конфликт палого човека са богоданим начином постојања и у том смислу исправка се не дешава на пољу моралних и правних норми кроз искуство покајања или праштања, већ на плану новог начина постојања који није више својствен Адаму и његовим потомцима, већ нам долази од Бога. Христолошко тумачење сукоба између змије, као иницијатора и подстрекача егзистенцијалне ступице у којој се нашао човек, те жене са једне, и потомства змијиног и потомства жениног<sup>85</sup>, са друге стране, даје увид у неопходност новог родоначелништва које ће човечанству омогућити повратак Богу и пружити му искуство превазилажења смртности и свих њених трагичних последица. Када изгубимо ову перспективу онда се нормативни дискурс људских права јавља као једина, али у великој мери недовољна супституција, будући да он сам по себи не мења човека и горе наведене слабости његове пале и смртне егзистенције, већ само покушава да коригује последице без могућности утицаја на узроке који доводе до угрожавања човекових права и достојанства. Приповест о паду

---

<sup>83</sup> Пост4,8-11 „...После говораше Каин с Авељом братом својим. Али када беху у пољу, скочи Каин на Авеља, брата својега, и уби га. Тада рече Господ Каину: где ти је брат? А он одговори: не знам; зар сам ја чувар брата својега? А Бог рече: шта учини! Глас крви брата твојега виче са земље к мени. И сада, да си проклет на земљи, која је отворила уста своја да прими крв брата твојега из руке твоје.“

<sup>84</sup> Моберли се приклања тумачима који у Каину и Авељу виде типолошку слику Исава и Јакова, Исакових синова. Оба пара су близанци и у оба случаја Бог изабира једног, док другог искључује. Мотиви су нејасни у оба случаја и једино на шта указују јесте Божија слобода, а не некаква моралистичка каузалност. Односно, интенција наративе је да укаже на Божију апсолутну слободу и неусловљеност „земаљским приликама“. Кључ за разумевање Божије „пристрасности“ није у Каиновим и Авељевим делима или њиховој моралности већ у вољи Божијој као пројави апсолутног добра. ; види, R.W.L. Moberly, *op.cit.*, “Even so, there are good reasons to resist rationalizing, reasons that I suggest bring us closer to the heart of the story in its Hebrew form. First, a comparable divine favoring of one sibling over another is pronounced while Jacob and Esau are still in Rebekah’s womb (Gen 25:23). The logic of the scenario – that it necessarily excludes any question of merit or just deserts on the part of either Jacob and Esau – is nicely spelled out by Paul (Rom 9:10-12). The narrative analogy of Cain and Abel with Esau and Jacob is resonant.”, стр. 94.

<sup>85</sup> Пост3,15 „И још мећем непријатељство између тебе и жене и између семена твојега и семена њезина; оно ће ти на главу стајати а ти ћеш га у пету уједати.“ - Каснија светоотачка тумачења су у потомству женином, које ће како је метафорично наведено у свештеном тексту стати на змијину главу, виделе Христа који је „најрепрезентативнији“ међу онима који су рођени од жене.



омогућава да се проблем људских права сагледа у другачијем светлу не само као морални или правни проблем већ као универзални конфликт који човек има са самим утемељењем свога бића и бића света који га окружује, односно као сукоб који тиња у човеку против Бога, по преимућству, а који се тек последично јавља као опит смртности коју свако појединачно покушава да безнадежно превазиђе кроз сукоб са другим човеком или друштвеном заједницом и њеним вредностима.

Свештеном приповедачу, који је, свакако, био наглашено свестан наведене егзистенцијалне драме у коју је уплетен људски род, био је потребан нови почетак заједничарења Бога и човека, односно био му је неопходан нови основ на којем би могао чвршће утемељити човекову егзистенцију која се показала не само етички неугодљена Богу, неморална и окренута злу, већ и трагично непостојана и неизлечиво смртна. Отуда покушај форматизовања „*новог почетка*“ целокупног људског рода у катаклизмичном поплавном таласу који је у познатој приповести о Потопу од стране свештеног писца доживљен као Божија интервенција предузета у циљу исправљања постојећих моралних, социјалних, религиозних и егзистенцијалних деформација које човек сам није могао да исправи. За свештену историју и теолошку свест која из ње исходи последице овог догађаја и његова надахнута интерпретација у списима Старог Завета имају немерљив значај за разумевање постојања целокупног човечанства у контексту вере Заветног народа.

#### ***2.1.1.1.4. Дијалошки (култни) модел човековог оправдања: праведни Ноје и потоп (Пост6-9) (теоконтекстуализација права)***

На крају драматичног приказа о страдањима и сукобљавањима Адамових потомака, и после оптимистичног сведочења о рађању Сита, последњег Адамовог сина, богонадахнути писац нас уводи у нову историјску парадигму, којом се веома дискретно завршава 4. глава Књиге Постања. Од Сита и његовог потомка Еноса „*почиње с призивати име Господње*“<sup>86</sup>. Свештени приповедач жели да ненаглашено покаже како је динамика односа Бог-човек-свет до тада била једнострано усмерена од Бога ка човеку (и свету), који је приказан као конзумент благодатних дарова или њихов игнорант, али никако као неко ко би био активни боготражитељ, односно ко би показао захвалност Богу, не само за добра која га окружују, већ преваходно за сопствено постојање. „*Призивање имена Господњег*“ представља, типолошки посматрано, револуционарни преокрет којим човек жели да Бога уведе у реалност сопствене егзистенције, односно,

---

<sup>86</sup> Пост4,26.

израз је нове дијалогске свести да је Бог неопходан да би се уопште живело. Са таквом ерминевтичком потком сведочење о људском безакоњу и неморалу, којим почиње 6. глава Књиге Постања, добија на тежини јер представља искуство човековог опирања Божијој доброты и благодати упркос новопосведоченој теоцентричној свести и Божијој присутности у биолошкој и социјалној матици људске егзистенције<sup>87</sup>.

Много пре конституисања старојеврејске заветне историје и њихових свештених списа, митологизована контекстуализација природне катастрофе енормних и незапамћених размера која је задесила Блиски и Средњи Исток била је позната древним народима Месопотамије и била је саставни део њихових религиозних и епских форми<sup>88</sup>. Иако релативно позно настала (свештеничко (Р) предање)<sup>89</sup>, највероватније формативно заокружена у постегзилном периоду 5. века пре Хр., приповест о поплави, као симбиличном крају старог и предуслову рађања новог искуства, била је подесан медијум аутору старозаветног списа да укаже на нови почетак повести човечанства, којим би се акцентовала одлучујућа Божија присуност у историјским догађајима и Његов незаобилазни ауторитет. Наведено сведочење о потопу представља покушај да се реши проблем непосусталог зла и присуства смрти у искуству људи и као такво је незаобилазно у теолошком анализирању идеје људских права.

Свештени писац Богу приписују човекоподобни осећај кајања и жалости ради стварања тако непостојаног бића какво је човек, које је више окренуто ка свету и злу<sup>90</sup>, а не ка Богу као Творцу и Извору сваког добра. Међутим, последице Божије одлуке да „*истреби*“ зло се не завршавају на људима већ се простиру и на сав биљни и животињски свет<sup>91</sup>, чиме се изнова указује на егзистенцијалну зависност природе створеног света (живог и неживог) од односа Бог-човек, односно, присуство страдања у свету се универзално-узрочно позиционира у неизграђеном и неиспуњеном наведеном односу.

Преображај односа Бог-човек захтева преутемељење завештања, односно нове носиоце завета и на њему заснованог заједништва. Занемарујући, до непостојања, многе зле, Бог препознаје у Ноју ону личност која је, својом опредељеношћу да живи по

---

<sup>87</sup> Пост6,1-8; На почетку 6. главе Књиге Постања видимо да је човечанство у видној експанзији, али да упркос томе људи своја егзистенцијална очекивања усмеравају само на тело, а не и на духовно у њима које је по преимућству огледало Божије присутности у људској заједници и појединцима.

<sup>88</sup> види, Еп о Гилгамешу.

<sup>89</sup> Иако у приповести о потопу преовлађује свештеничко предање (Р) у његовој основи се налази сведочење јавхисте те тиме има карактер прерађеног и преформулисаног древнијег предања, прилагођеног конкретним идеолошким потребама егзилног и постегзилног јеврејског друштва; види, W. Harrington, „*Uvod u Stari Zavjet*“, стр. 129-130.

<sup>90</sup> Пост6,6

<sup>91</sup> Пост6,7

Његовој вољи, и својом моралношћу и праведношћу, достојна да буде носилац обновљеног завета и заједништва између Бога и човека<sup>92</sup>. Праведни Ноје је персонализовани родоначелник нове историје која радикално, потопом као Божијом интервенцијом, мења или боље речено обнавља исход и циљ створеног света, односно, буди наду у спасење, и од зла и од смрти. Свештени писац жели да нам укаже на то да није био довољан само потоп да би се решио проблем зла који врхуни у смрти, већ да је неопходан и нови човек који ће бити и живети по Божијој вољи, будући да је егзистенцијална судбина творевине по Божијем провиђењу неодвојива од човека као носиоца и објавитеља Божијег ауторитета и благодати у свету. Бог се кроз праведног Ноја дарује целој човечанству и на тај начин целој свету као творевини. Богослужбени принос који је начинио Ноје по изласку из „*плутајућег ковчега*“ манифестација је новог етоса човечанства и новог заједништва Бога и људи. Свештени аутор са свесном намером, желећи да направи алузију на првобитно стварање света, понавља благослове из 1. главе Књиге Постања о рађању и умножавању потомства, и врши извесну сублимацију творачког предања осуђујући човеко(брато)убиство подсећајући да је сваки човек створен по обличју Божијем и да је одсуство негирања бића другог човека, као свог ближњег у догађају свима дарованог благослова новог живота кроз Нојеву праведност, и прихватање његове апсолутне различитости, претпоставка трајног завета који Бог успоставља са људима<sup>93</sup>. Бог по први пут од Адамовог егзистенцијалног посрнућа постаје оса око које се гради људска историја и носилац оних вредности које утемељују човека као достојанствено биће које се личносно остварује у заједници са Богом, другим човеком и светом.

Сведочанство о преображају Божијег света кроз личност праведног Ноја представља, сагледавајући из перспективе наше савремености, снажну корективну поруку која отрежњујуће може деловати на поборнике вредносне апсолутизације система људских права испољеног у форми човековог друштвеног активизма од којег се очекује суштинска вредносна револуција људске заједнице и који се доживљава као

---

<sup>92</sup> види, R.W.L. Moberly, *op.cit.*, “Noah is, in effect, the sole representative of the human race, since his wife, sons, and sons’ wives are narratively formulaic (they are only there ‘for the ride’). Throughout the Flood Noah has been a model of obedience to YHWH’s instructions. Now he offers a sacrifice whose pleasingness to YHWH is emphasized (8:20-21a). In response, therefore, to this sacrifice, YHWH makes two inner resolutions. YHWH will not increase the curse on the earth pronounced in Eden (Gen 3:17) and will never again destroy all life, as had happened in the Flood. On this basis the regular conditions of life on earth, its seasons and its harvests, will continue (8:22). The earth has been purified nby the Flood so as to be a place of more acceptable worship to YHWH.”, стр. 114.-115..

<sup>93</sup> Пост9,1-17; - Бог тек по указивању на непроцењиви значај људске личности која је по лику и подобију Божијем, успоставља обновљени завет са Нојем и његовим потомством, са поново наглашеним универзалним простирањем божанских дарова и добара кроз човека на сав свет.

почетак једног новог друштва и морални темељ новог чове(ка)чанства. Истинском преображају можда не мора да претходи друштвена, морална, или шире гледано, егзистенцијална катаклизма, иако су светски ратови 20. века имали и такву димензију, али свакако, на основу веровања у надахнуто библијско сведочење, мора да изражава обновљен, аутентичан и искрен однос са Богом. Наиме, сваки појединац који жели да изгради нов, праведан и афирмативан однос према другом људском бићу, према његовој и сопственој егзистенцији, према природи која нас окружује и које смо део, према достојанству и слободи који одликују свакога човека, неминовно треба да преиспита и коригује своје искуство богоопштења, односно, неопходно је да са Богом ступи у животворан и изграђујући дијалог који активира и преображава све човекове психофизичке потенцијале. Тако посматрано, свака новина и преображај који смо горе навели, представљају плод Божије љубави и милосрђа, а за онога који је учесник преображајног процеса афирмативан и оправдавајући однос са другом личношћу и са природом постаје критеријум његове аутентичности и богосличности. Оваква перспектива нам указује да нормативни коректив, било у сфери појединачног или колективног етоса, било у домену закона, без обновљеног богопоштовања и стављања у тај контекст целокупног искуства и свих односа, не може бити очекивано ефикасан. Желимо нагласити да нам Нојево сведочење показује да нови норматив добија корективни и изграђујући потенцијал тек када постане преображен кроз свештени принос појединца или заједнице Богу<sup>94</sup>. То значи, узимајући у обзир библијско сведочење о Нојевом преображајном подвигу који се последично одразио на сав свет, да људска права не могу имати чвршћи и поузданији основ од аутентичног односа са Богом, иако је овакав став данас веома оспораван. Будући да преовлађујуће искуство инкултурације људских права данас не изражава горе наведену теоконтекстуализацију имамо честу појаву да се људска права у савременом јавном дискурсу појављују као вредносно подривајући и урушавајући нормативни концепт, што свакако не би требало да буде случај уколико желимо да живот света и сваког појединца обогатимо искуством правде и афирмисане слободе.

Иако је приповешћу о потопу и Нојевој праведности установљена и потврђена оваква човекова егзистенцијална перспектива и трипартитна линија одговорности Бог-ближњи-свет, којом се он остварује као личност, егоизам својствен људској палости га одводи ка алтернативним оријентационим објектима који нису плод Божије љубави и

---

<sup>94</sup> види, R.W.L. Moberly, *op.cit.*, “Simply put, if there is no mention of human sinfulness in the evil-thought clause, and righteous Noah who is making an appropriate sacrifice is, in effect, the only human on earth, than YHWH’s pleasure in him and corresponding resolutions about life hereafter do not jar.”, стр. 115.

старања о човеку и свету, већ су израз његове самоафирмације и самокреације којом негира Бога и сопствену боголикост. Ради тога је, у ерминевтичком наслеђу јудеохришћанске цивилизације, градња Вавилонске куле тумачена као један од неаутентичних покушаја палог човека да драму сукобљавања са различитошћу Другог реши без Бога, стварањем заједничког оријентира који би по очекиваним последицама требало да им да заједнички идентитет и да их приближи једне другима, на тај начин анулирајући конфликт и на међуличносном и на друштвеном плану. Какве су универзалне последице овог прегнућа и каква је њихова рефлексија на живот човека и друштва покушаћемо да анализирамо у одељку који следи.

#### **2.1.1.1.5 Историја као концептуални неспоразум и покушај његовог превазилажења моделом људских права - Градња Вавилонске куле (Пост11,1-9)**

Феномен јединства представља највећи изазов за човекову егзистенцију. Односно, пре бисмо могли рећи да изазов представља одсуство јединства. Јединство нам недостаје на друштвеном плану, на нивоу интерперсоналних односа, у сфери нормативно пројављених вредности, у искуству културног изражавања, у области политичког деловања, у домену језика као сублимације колективног и појединачног идентитета, у опиту индивидуалне психо-физичке интегрисаности и целовитости. Свуда, у сваком тренутку и у сваком односу пројављују се различитост, другачијост и конфликтност као препреке за јединство и као изрази нејединства<sup>95</sup>.

Доминирајућа егзистенцијална разноврсност у свету је плод Божијег човекољубља<sup>96</sup>. Она првобитно није представљала препреку за јединство и изражавала је добар начин постојања Божије творевине. Грехом првостворених губи се јединство са Богом, а међусобно јединство човека и жене (Адама и Еве), као симплификовани модел друштвености, постаје егзистенцијално расцепљено. Губи се осећај присности и повезаности човека са природом, и престаје опитовање живота као заједничког искуства љубавног јединства са Богом и целим светом. Када бисмо желели да поједноставимо,

---

<sup>95</sup> види, Mark G. Brett, *Genesis – Procreation and the Politics of Identity*, “The purpose of the city and the tower is to make ‘a name’ (*shem*) for the builders, so that they would not be ‘scattered over the face of all the earth’ (11.4.). The divine-human hybrids in 6.4 were also ‘men of renown’ or ‘men with a name’ (*shem*), and thus the description in 11.4 of a tower ‘in the heavens’ may well imply an improper quest for divine attributes. But the concomitant fear of dispersion can, at the same time, be read as a failure to fulfil the divine exhortation to fill the earth (Sarna 1966:63-77). More generally, this fear can be explicated as a fear of linguistic and ethnic diversity (Anderson 1994: 173-8).”, стр. 47.

<sup>96</sup> *Ibid.*, “Yahweh has grave doubts about homogeneity and forcibly makes the tower builders confront their fears: ‘Yahweh scattered them from there over all the earth’ (11..6-8). The intervention re-affirms the firs vocation to fill the earth, and in this sense the ending of the Tower of Babel narrative does not amount to punishment; it is an affirmation of diversity.”, 47.

историју човечанства бисмо могли да сведемо на непрекинути низ покушаја да се обнови изгубљено јединство у свим наведеним аспектима егзистенције. Вавилонска кула добија улогу метафоричног израза мукотрпности, недовољности и узалудности тако упрошћеног човековог историјског прегнућа и трајања.

Вредносна агенда људских права представља вероватно до сада најамбициознији покушај да се превлада егзистенцијално нејединство Божијег света у форми његовог друштвеног пројављивања. Већ смо говорили на почетку ове студије, на којим се све начелима покушава изградити јединствена и целовита платформа за нормативни систем људских права, која би била адекватан основ за њихову вредносно обједињујућу функцију. Наиме, у овом тренутку нам није важно да истакнемо који би принцип био најбољи, већ да укажемо да је успешност концепта људских права директно зависна од адекватног избора обједињујућег начела. Било да се ради о секуларном концепту људских права или о религијском, он увек тежи да се изрази као универзалан, односно као свеважећи и уједињујући. Појмови *урођено достојанство*, као и *једнака и неотуђива права свих чланова људске породице*, схваћени као *темељ слободе, правде и мира у свету*, узети са почетка преамбуле *Универзалне декларације ОУН о људским правима*, јесу искази са апсолутним и универзалистичким занчењем<sup>97</sup> који имају за сврху да људска права дефинишу као систем вредности који нас води ка јединству као циљу.

Наведену одређујућу чињеницу видимо као потенцијално ризичну за идентитетско уобличавање агенде људских права у процесу њихове нормативне рецепције на глобалном и локалном нивоу. У циљу адекватног сагледавања претпостављеног ризика апсолутизовања људских права из перспективе идеализоване вредносне антропоцентричности и нормативне социоцентричности, прибегавамо анализи библијског сведочења о градњи Вавилонске куле, као критичком парадигматском моделу који сведочи о човековој самодовољној пожртвованости у циљу досезања јединства и његовој трагичној неуспешности.

Библијски исказ о градњи Вавилонске куле, иако изложен кроз свега неколико стихова, доноси значајне увиде у духовни и социјални идентитет људског друштва надамак отпочињања, истраживачком оку „ухватљивог“ и историографски истраживог периода у историји развитка цивилизације, у форми којом је он обликован и тумачен свештеним списима Старога Завета. „*Један језик*“ и „*једнаке речи*“, који су били

---

<sup>97</sup> У *Универзалној декларацији ОУН*, као и у другим документима, оваквих исказа са апсолутним и универзалним значењем има много, и они као такви потврђују у тексту изнет став да систем људских права има управо за циљ вредносно обједињавање човечанства.

кључна карактерна одлика живота ондашњих људи, чиме отпочиње 11. глава Књиге Постања, представљају идеализовано доживљено јединство човечанства којим се желе нагласити контрастност идеје и циљ приповести о Вавилонској кули као његовој негацији. Из библијског текста, поред језичког јединства, сазнајемо и о значајном технолошком напретку човечанства које унапређује поступак градње преласком са камена, веома тешког за обраду и градњу, на опеку и малтер<sup>98</sup> којима се олакшава процес градње и којима се омогућавају иновације у градитељском поступку које су до тада биле незамисливе и неизводиве. Из 2. стиха 11. главе Књиге Постања закључујемо да је све то последица пресељавања популације на запад у односу на, у свести библијског приповедача, идеализовани Едемски исток, и вероватног сусрета са напреднијим и културнијим цивилизацијама. Поред многих тема које отвара сведочење о градњи Вавилонске куле једна од значајнијих јесте свакако и поларизована тема технолошког и цивилизацијског прогреса човечанства, са једне стране, насупрот прогреса у богосличности са друге, која је на свој начин актуелна и данас.

Оно што примећујемо и издвајамо као најважније у овом библијском сведочењу јесу, нарасли потенцијал човечанства да досегне до тада незамисливе резултате у организацији и уређењу друштва, чега је Вавилонска кула метафора, и, поред тога, одсуство Бога из посведочених човекових прегнућа. Разлог због којег Бог не гледа благонаклоно на изградњу једног објекта, макар и теко необичног, јединственог и метафоричног, каква је Вавилонска кула, није у самом „савременом“ градитељском поступку, иако је и он благо негативно апострофиран, већ одсуство самога Бога из тог подухвата<sup>99</sup>. Бог не види себе у томе што чине људи или боље речено не види своју вољу, односно, људи оно што чине не приносе Богу, већ то чине ради себе, ради афирмације сопствене аутономије и свог цивилизацијског напретка. Могућност

---

<sup>98</sup> Пост 11,3

<sup>99</sup> Поред оваког контекста, повест о градњи Вавилонске куле има и функцију идентитетског разграничења, односно, диференцијације и спецификације јеврејског националног и културног бића у односу на вавилонску и остале велике цивилизације у окружењу, у периоду по повратку из Вавилонског ропства. Ова улога наратива је, да би била конститутивно ефикасна, морала да укључи реалност Божијег присуства у историји као чињеницу која контрастно чини супериорни цивилизацијски круг (Вавилон) неадекватним, мањкавим, непотпуним, слабим, неуспешним и као таквог непотребним, односно, подесним за одбацивање. Наиме, Јеврејима је био неопходан ултимативни поступак ослобађања од елемената старог идентитета који су, из позиције жртве, апсорбовали у Вавилону, и преузимања аутентично-предањског као новог.; \*види, W. Brueggemann, *A Social Reading of the Old Testament*, “By joining speech about God to speech about Babylon, Israel’s faith radically rereads the character of the empire, consistently subverting every conventional reading of the empire in which complacent Babylon and intimidated Israel must have colluded. That is, Babylon presented itself as autonomous, invincible, and permanent. When Israel entered fully into the ideology of Babylon (and abandoned its own covenantal definitions of reality), it accepted this characterization of Babylon and, derivatively, its own fate as completely defined by Babylonian reality. This is a classic example of the phenomenon, noted by Marx, of the victim willingly participating in the ideology of the perpetrator.”, стр. 112-113.

реализације свечовечанске идеје о јединству, као неизоставном предуслову просперитета, са развојем технологије постаје примамљива и наизглед остварива без до тада неопходне теоцентричне контекстуализације. Бити на истоку, имати „један језик“ и „једнаке речи“ и бити на технолошки базичном степену развијености, са чиме почиње приповест о градњи Вавилонске куле, у свести јавистичког писца значило је да човечанство свој идентитет, свој просперитет и своје јединство може и треба да гради само на вери у Бога. Са наведеним цивилизацијским променама човекова свест о Божијој неопходности за живот јењава и отвара се простор за човекоцентричну визију историје и људског просперитета. Језичка различитост, коју као последицу таквих човекових стремљења уводи Бог, представља парадигму свих различитости које карактеришу људско друштво, а које су непремостива препрека за свечовечанско јединство уколико их не одагна<sup>100</sup> Бог који их је и установио. Порука библијског приповедача је да докле год Бог не буде био центар и извор заједништва међу људима човечанство ће бити у стању непремостиве расутости, не толико просторне колико моралне, идејне, религиозне, вредносне или какве друге, или да будемо банални, историјски ток ће перманентно сведочити о „унутарњем расулу“ које ће мórити сваког човека као појединца, као и целокупну људску заједницу<sup>101</sup>. Поред тога ова приповест жели да нас разувери да оно што нас разликује, а језик је његова квинтисенца, може бити превазиђено било каквим нашим аутономним поступком унификације и егалитаризације, која искуствено доводи до негације другог као насиоца различитости, већ само божанском интервенцијом.

Враћајући се на савремени концепт људских права желимо да укажемо да се он јавља у технолошки веома просперитетној епохи друге половине 20. века. Напредак у

---

<sup>100</sup> Овде имамо у виду, не укидање, већ превазилажење различитости као претпоставке нејединства, односно, благодатни поступак увођења различитости као конститутивног чиниоца за заједницу у циљу пројављивања и афирмације јединства. Овакав поступак је плод синергијског заједничарења Бога и човека, и није сам по себи разумљив и изводљив, што свештени писац жели да нагласи.

<sup>101</sup> Поред онтолошког (идентитетског), наротив о Вавилонској кули има и консолидујуће социјално значење. Будући да је највероватније настао тек после самог ропства, почетком 5. века пре Хр.е. његова функција је била да, поред осталог, изврши хомогенизацију јеврејске заједнице на основама откровењског, као претходног или ранијег, *сећања*. Теолошки концепт, који смо назвали сећањем, било је неопходно конфронтирати са оним социјалним искуством које су Јевреји памтили и практиковали још из периода ропства у Вавилону и учинити га супериорним, односно онај вавилонски приказати неуспешним. Комплекс проблема које наротив тежи да исправи је везан за идеологију карактеристичну за период владавине Језде и Немије.; \*види, W. Brueggemann & T. Linfelt, *An Introduction to the Old Testament – The Canon and Christian Imagination*, “It may be that the final form of the Torah was not reached in the brief period of the Babylonian displacement, but rather in the subsequent Persian period during which there continued to be communities of passionate Jews far from Jerusalem. Either way, after the disruption of 587, under Babylonian or Persian aegis, Jews understood themselves to be exposed, vulnerable, at risk without the visible supports of a stable homeland. For our purposes it does not matter greatly if the exile is “historical” as given us in the Bible (as we are inclined to think), or if it is an ideological self-characterization. Either way, displaced people needed a place from which to validate a theologically informed, peculiar sense of identity and practice of life.”, стр. 42.



информатичким, комуникационим и саобраћајним технологијама доводи човечанство до стања потпуне физичко-технолошке интегрисаности. Данас уопште није тешко размишљати о свету као јединственом друштвеном „организму“. Различити и многоврсни културни модели су већ одавно изашли из својих оригинерних религијских, етничких, националних и језичких изворишта, и као такви постају доступни свима и стичу статус светског и универзалног наслеђа. Појединци удаљени хиљадама километара могу поседовати исту културну матрицу и осећати узајамну приврженост и делити осећај припадности истој културној и вредносној групи, док према онима поред којих живе могу изградити невидљиве, раздвајајуће, удаљујуће и непремостиве идентитетске баријере. У таквој модерности људска права се могу препознати као довољно беневољант и поуздан етички модел који својом универзалношћу и доследношћу превазилази и надилази постојеће препреке свеопштем јединству. Односно, стиче се утисак да многи поборници људских права стоје на становишту да је мисија досезања коначног јединства човечанства на прагу свога успешног окончања и да је потребно направити само мали напор, нарочито у процесу њихове (људских права) глобалне имплементације, па да историјска драма сукобљавања и неразумевања буде завршена. Питање увођења Бога у проблематику јединства се све више сматра превазиђеним, будући да је потенцијал за остварење циља већ у човековом поседу. Последице таквог става се већ осећају.

Апсолутизација људских права је прва у низу. Она доводи до дисквалификације и истискивања свих других вредносних модела. Људска права у свом нејасно артикулисаном облику, изван декларацијских и законских формативних процедура, нуде се политичким и социјалним механизмима условљавања за рецепцију по моделу „или све или ништа“. Дијалог о прожимању вредности, циљава и метода имплементације људских права готово да је замро, осим у изолованим академским круговима. Апсолутизацијом људска права добијају свој исполитизован и утилитаран лик.

Друга последица би била њихово претварање у средство политичке борбе и наметања. Такав став у највећој мери ствара одијум према људским правима. Данас је говор о људским правима вероватно најодбојнији и најнеубедљивији у јавној сфери јер се подозрева као лицемеран, са скривеним или замаскираним стварним циљевима. Људска права схваћена као средство, а не као циљ, представљају своју сушту супротност и постају механизам за спровођење неправде и насиља.

Оружани интервенционизам у циљу њихове *pseudo* заштите<sup>102</sup> јесте трећа последица која исходи из претходних. Он додатно рађа неповерење у међународни поредак и легитимише аргумент силе у односима међу народима и државама. Узгредно доводи до погубних последица по појединца који се као заштићена и циљана вредност у таквом интервенционизму уопште не назире. Овакав низ нежељених последица по артикулацију и имплементацију људских права се може наставити, а наш циљ јесте да нагласимо како без адекватне метафизичке контекстуализације људска права у сусрету са све већим изазовима губе своју убедљивост, продорност и смисаоност. Неуспех у изградњи јединственог вредносног оријентира из неког предисторијског времена, какав је био онај описан у приповести о Вавилонској кули, није немогуће доживети и данас или у било којој другој епохи, само уколико се оглушимо о чињеницу да је Бог критеријум апсолутног добра и апсолутне правде схваћене како у друштвено-социјалном тако и у егзистенцијалном контексту. Због тога је обавеза на припадницима откровењског религијског идентитета да укажу на позитивне аспекте претпостављене теоконтекстуализације, понуде доследан вредносни универзализам као подесан за конципирање и имплементацију најшире агенде људских права и да својим сведочењем оправдају потенцијал верских организација да заједно са осталим носиоцима вредности учествују у њиховом трансферу у друштвеној сфери. Због тога ово библијско сведочење треба тумачити и у контексту увођења теме људских права у сасвим нови слој свештеног предања које по први пут потенцира есхатолошку димензију исхода историје, а које отпочиње уласком праведног Аврама у сотириолошки процес којим Бог руководи ради свих народа и целокупне творевине, односно ради спасења и сједињења свих у различитости и упркос њој.

Са сторијом о Вавилонској кули и Божијем старању да човечанство не искуси превару самообожења и „сласт“ самообожавања завршава се низ универзалистичких библијских сведочења која могу представљати основ за најуопштеније

---

<sup>102</sup> Овде се треба осврнути на проблематичност афирмативног става о оружаном интервенционизму који изражава Игнатијеф, иако и он сам изражава извесне резерве. На први поглед његова аргументација изгледа морално убедљива, међутим, када се темељније сагледа увиђа се да оружани интервенционизам додатно компликује проблем заштите људских права и ситуацију чини још лошијом. Пракса испољена у последње две деценије је показала да је свака таква интервенција довела до још већих кршења људских права и потпуног урушавања нормативног поретка у заједницама које су јој биле изложене.; \*види, Majkl Ignatijef, *Ljudska prava kao politika i idolopklostvo*, „Ако је сила неzaobilazно obeležje заштите ljudskih prava postavlja се onda pitanje да li је potrebno да promenimo dati окvir међunarodnog sistema, koji је trenutно takav да zabranjuje интервенцију. Већина малих држава верује да би било које formalizовано право на интервенцију predstavljало ohrabrivање на интервенцију, која би zauzvrat јedнако narušila сувереност како држава које поштују, тако и onih које krše ljudska prava. “, стр. 60.

контекстуализовање библијске поруке у савремену агенду људских права. Ова приповест представља увод у заветну историју Бога и Његовог народа, као отвореног партикуларистичког доприноса једног националног ентитета, јеврејског, целокупној људској историји и цивилизацији коју као разумна и боголика бића изграђујемо. Заветна историја, без које не можемо разумети токове у развоју јудео-хришћанске цивилизације са свим њеним социјалним импликацијама, започиње Аврамовим одазивом на позив у заједницу који му упућује Бог лично и непосредно, и савезом који је на тај начин склопљен између Бога и људи. Отворени партикуларизам аврамовског библијског корпуса представља увод у далеко шири оквир институционализације богооткривењског идентитета заветног народа који ће се пројавити преко девтерономистичког предања и давидовског опуса и историје јудејских и израелских царева, до делатности свештеника јерусалимског храма у постегзилном и интертестаментарном периоду с краја 2. и почетка 1. века пре Хр..

Универзалност поруке јавистичког писца користи свештеничка традиција постегзилног Јерусалимског храма да нам посредно изрази пројаву Божијег присуства у социјалним и правним феноменима друштва, односно да нам укаже на то да опредељивање за Бога рађа најдиректније импликације у социјалној свакодневици оних који су такву одлуку донели као своју. Са друге стране, личност Аврама, као персонификација и најотвореније партикуларистичке идеје, као и универзалистичке у појединим сегментима сведочења, носилац је управо такве свести и представља кључ за конституисање таквог друштвено-социјалног модела који ће потенцирати могућност Божијег присуства у друштвеној реалности и поред истовременог постојања другачијих и различитих, каквима их је начинио Бог, по сведочењу приповедача о градњи Вавилонске куле. Есхатолошка интенција Аврамовог одазива Богу, као универзалистички принцип, и друштвена рефлексивна историја јесу добар основ на којем се може изградити вредносна основа на којој би почивала идеја људских права као свеопшта, глобална и свенационална социјална и нормативна конструкција којом се желе очувати животи и права свих, односно сваког, без обзира на облик различитости коју егзистенцијално пројављује.

## 2.1.2. Прожимање аврамовске и мојсијевске традиције

### 2.1.2.1. Аврамовска традиција и њене импликације на нормативно уређење заједнице системом људских права

Зачетак конституисања старојеврејског националног идентитета повезан је са тзв. аврамовском традицијом<sup>103</sup> у старозаветним списима. Као такав наведени опус носи снажан печат партикуларног, једнонационалног обележја. Упркос томе, у 12 глави Књиге Постања, у самом зачетку приповести о Авраму, имамо у два узастопна стиха, другом и трећем, на наглашен начин испреплетане две светописамске агенде, партикуларистичку и универзалистичку. Првом, Бог Авраму обећава да ће од њега настати велики народ (Заветни-Јеврејски), да ће га (Аврама) благословити и прославити, и да ће он сâм (Аврам) „бити благослов“, што би ерминевтичком деконструкцијом могло бити протумачено да је он богоизабрани симболично-персонализовани носилац божанске друштвено-алтернативне и револуционарне идеје којом се гради нови облик заједништва<sup>104</sup>, који искључује територијално-политичке претпоставке јединства око једног владара, исте територије, јединственог религиозног култа итд., што су биле карактеристике свих древних месопотамијских друштава, већ је заснован на личном односу човека и Бога, односно на постојаности Божијег обећања, са једне, и чврстом човековом/Аврамовом веровању у њега, са друге стране, што по себи јесте заматак свештеног Завета (Савеза) и целокупне заветне историје. Наредни стих, трећи 12 главе Књиге Постања, потврђује овакво разумевање претходног указујући да ће сви потоњих времена који буду своју егзистенцију градили на трагу аврамовског избора бити носиоци Божијег благослова, и допуњује га обећањем да ће у њему (Авраму) „бити благословена сва племена на земљи“, односно сви народи, што нас враћа универзалистичким „перспективама“ старозаветног предања.

---

<sup>103</sup> Аврамовска традиције се не односи само на опус старозаветних списа који сведоче о патријарху Авраму, већ му припадају и сви списи о патријарсима (Исаку и Јакову), као и сторија о праведном Јосифу.; \*види, Brevard S. Childs, *op.cit.*, “Patriarchal Traditions”, стр. 123-130.

<sup>104</sup> види, Brevard S. Childs, “The stories within the Abraham cycle have been linked, especially on the literary and redactional levels and possibly earlier, by means of two themes which are set forth at the beginning of chapter 12. Abraham has been elected by God to a special role as father of Israel which entails two promises: ‘I will make of you a great nation’ (v.2), and ‘to your descendants I will give this land’ (v.7). The first promise is developed in many stories within the context of the testing of Abraham’s faith in the light of threats to the promise (chs. 15,20,22). Various formulations of the theme are then worked out in terms of a covenant (chs 15 and 17) and the confirmation of the chosen heir in the conflict with rivals who sire the nations (chs 16 and 21). The second promise of the land is repeated thematically, but constantly reiterated to the succeeding Fathers (26.2-5; 28.13-15) and more indirectly in the narratives (13.8ff.; 23.1ff.; 24.1ff.).”, стр. 125-126.

Постоји извесна аналогија између наведеног историјског почетка који је одређен Аврамовим изабрањем и почетка који имамо са покушајем да се глобализацијом идеје људских права на плану светског друштва декларативном артикулацијом и нормативном дистрибуцијом права заштити свако људско биће. Оно што ову аналогију чини непотпуном јесте евидентност Божије иницијативе у првом случају и њена непосведоченост у другом. Оба догађаја представљају израз цивилизацијске зрелости да се конституише нов идентитет и установе у људској заједници нове и више вредности, односно, да се афирмишу човекова слобода и одговорност као критеријум друштвеног организовања. Свако од наведених прегнућа са једне стране изискује универзалне вредносне претпоставке, као што су то у Аврамовом случају личносно афирмативна Божија воља, а у случају људских права човеково достојанство, док са друге, циља на свеопште последице које се тичу људског друштва као целине, у првом случају сотириолошке импликације Божијим завештањем успостављеног јединства између Бога и човека, а у другом успостављање слободе, правде и мира у свету. Аврамовска традиција као веома присутна у новозаветном искуству Божијег народа и данас веома заступљена у његовој богослужбеној пракси свакако да може својом богонадахнутошћу да подстицајно допринесе дефинисању вредносних оријентира у савременом свету и утиче на позитиван друштвени преображај који потенцира идеја људских права, те се као таква препоручује нашем истраживању.

Преплитање универзалистичке и партикуларистичке традиције, како се пројављује у оба стиха анализирана на почетку овог одељка, показује да су обе (аврамовске традиције) отвореног (plain) карактера<sup>105</sup> и као такве адекватне да на њима буде заснован почетак радикалног напуштања постојећег и блискоисточним заједницама уобичајеног друштвеног, вредносног и власничког поретка, са наговештајем успостављања новог који је по Богу, односно у сагласности је са Његовом „визијом“ друштва и заједнице. У поменутој Божијој „визији“ новог друштва и нове заједнице налази се утемељење заветног дискурса без којег је немогуће разумети историју Изабраног народа и развој његових социјалних института који најдиректније комуницирају са агендом људских права. Ради тога вредност и утицај аврамовске традиције можемо дуго пратити кроз историју Јевреја, будући да она поред евидентног

---

<sup>105</sup> види, Harlan J Wechsler, “Beyond Particularity and Universality: Reflections on Shadal’s Commentary to Genesis 18-19”, *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah*, ed. Diana Lipton, “There is no doubt that the particular and the universal are handles for getting hold of the biblical narrative. Chapters 18 and 19 of Genesis are an apt test case to see these perspectives in action. They may not be exclusive alternatives, however, even when they work together in the same story. Rather, they may merge into a combined phenomenon – a particular mission of the children of Abraham with a universal dimension to it.”, стр. 191.

континуитета са древним блискоисточним правним наслеђем има карактер и наглашеног дисконтинуитета у односу на дотадашње морално-нормативне форме, а такође поседује и преображавајући и тзв. институционализујући потенцијал за стварање новог и другачијег друштва установљеног као богоизабрана заједница верујућих, којем (потенцијалу) су се Јевреји враћали увек када су били у таквим историјским ситуацијама да своје друштво изграђују изнова и од „почетка“, односно од Аврамовог заветног избора<sup>106</sup>.

„Обећање“ Божије Авраму, у контексту целокупне историје Старог Израиља, искоришћено је у далеко ширем друштвено-политичко-религиозном значењу које се најизразитије може препознати у егзилном и постегзилном процесу обнове давидовско-соломоновске државотворне традиције, са снажним институционалним карактеристикама<sup>107</sup>. Конституисање новог друштва на основу Божијег обећања, са недефинисаним и дисперзивним територијално-административним овлашћењима, Аврама чини, са једна стране социјално рањивим и угроженим од стране доминирајућих националних и социјалних групација у градовима и областима западно од реке Јордана па све до Египта, а насупрот томе институционално сувереним будући да мала заједница окупљена око њега, подржана Божијим благословима, успева да заокружи сопствени идентитет и пројави се као носилац алтернативног вредносног потенцијала који претендује да се афирмише и наметне у друштвеном амбијенту овешталих моралних, правних, социјалних и религиозних вредности, какво је било друштво Хананских градова-држава у епихи позне Бронзе. Наглашавање праведности као врхунског етичког принципа у оквиру аврамовског наслеђа представља поуздан основ за легитимизацију не само његовог новонародног, номадско-друштвеног, религиозног и политичког покрета

---

<sup>106</sup> Валтер Бројегман (Walter Brueggemann), у књизи *A Social Reading of the Old Testament*, износи став, позивајући се на Андерсона (Bernhard W. Anderson) и Ван Сетерса (Van Seters), да су се Јевреји увек када би били на историјској прекретници враћали на аврамовску религиозну идеју Божијег обећања, односно, да је ова идеја делом контекстуализована управо са таквом историјско-социјално-религијском сврхом; cit. “Anderson’s stress makes it unmistakable that in exile the Abrahamic tradition has gained a new centrality that tilts the religion of Israel essentially toward promise. In that context, we should note the bold proposal of Van Seters that the Abraham materials were formulated in this period to meet the situation of dislocation.”, у *A Social Reading of the Old Testament*, стр. 34-35.

<sup>107</sup> види, David M. Carr, *An Introduction to the Old Testament - Sacred Texts and Imperial Contexts of the Hebrew Bible*, “The exile is the first time we see mention of Abraham as a major figure in datable prophecies – those of Ezekiel(33:24) and Second Isaiah (Isa41:8; 51:2) – and both exilic prophets show exiles taking comfort from the idea of Yahweh’s promise to Abraham. It was during the exile that Abraham became a symbol of Yahweh’s promise to Yahweh’s people, a symbol that could give hope to exiles who – like Abraham – were small in number and powerless in a country not their own.”, стр. 191.

већ и свих будућих<sup>108</sup> који су се калемили, моделовали и промовисали на Аврамовој револуционарној и преображајној идеји која почива на његовој вери у јављеног Бога.

Рањивост идентитета заснованог на вишим вредностима, како је то било у случају Аврамовог преображаја, представља карактеристику која и данас одликује егзистенцијално искуство сваког човека умреженог у колоплет социјалних механизма и неухватљивих друштвених конфликта. Идеја људских права покушава да нагласи и одбрани основне вредности људског достојанства потенцирајући начела праведности у интерперсоналним и институционалним односима<sup>109</sup>. Иако праведност схваћена у друштвеном контексту данас подразумева свест о правној једнакости и институционалној равноправности свих, а некада је имала изразито теоцентричан вид и подразумевала је активан и постојан однос са Богом и моралну рефлексију истог, она и у оваквом појмовном изразу носи потенцијал за индивидуални и друштвени морални преображај. Какве су егзистенцијалне и социјалне импликације праведности схваћене као универзалне и конституишуће вредности веома убедљиво је показано у светописамском сведочењу о праведном Лоту и контекстуализацији његове праведности унутар социјалног амбијента градова Содом и Гомор.

У познатом одељку о трагедији у градовима Содом и Гомор<sup>110</sup> појављује се неколико кључних и парадигматичних момената који дефинишу извориште и токове онога што називамо аврамовска традиција, а који имају темељни универзалистички карактер. По обећању да ће Сара родити у старости дете, које је изречено од стране анђела, они одлазе у Содом. Бог наговештава да има извесне намере са тим градом и да жели да га „походи“ не би ли се „уверио“ да ли је безакоње и грех у њему толико велик колико то говоре „вапаји“ који допиру до њега. Са друге стране Бог жели да открије Авраму своје намере будући да ће од њега настати велик и моћан народ и да ће се у њему благословити сви народи на земљи. Аврам је праведан, а ради његове праведности је милост Божија не само на његовом већ на свим народима. Ова епизода је значајна јер поново уводи категорију дијалога Бог-човек, први пут установљену у предисторијско-митолошком казивању о праведном Ноју, као основ за ново, другачије и обавезујуће позиционирање самога Бога у односу према појединцу, човечанству и свету као творевини. Оно што Аврам у молитви тражи од Бога, а то је милост за становнике

---

<sup>108</sup> Под свим будућим друштвима која су настала на трагу аврамовске традиције подразумевамо пре свега давидовко-соломоновску империјалну фазу и период егзила јеврејског народа у Вавилону.

<sup>109</sup> Види преамбулу *Универзалне декларације ОУН о људским правима*.

<sup>110</sup> Пост18, 16-33;19,1-38.

Содома и Гомора, Бог прихвата као обавезујуће за своје поступање<sup>111</sup>. И најмањи број праведника који би живели у овим градовима био би основ да сви буду од Бога помиловани због Аврамове молбе. Аврам се бори да преображајним идентитетом изабраности и праведности обухвати народну целину морално посрнутих градова тако да пред његовим очима нису ни грех а ни грешници, као што нису ни пред Божијим, већ оно мало праведника и њихова праведност. Праведност праведника је претпоставка Божије милости и према грешницима. Последње што Бог обећава Авраму у њиховом драматичном и трпељивом „ценкању“ јесте да ће ради десет праведника распусни становници ових градови бити помиловани. Овим нам је представљена сасвим нова етичка парадигма која ће постати образац заветног етоса: праведност као несравњиво доминантнији и супериорнији начин постојања од неправедности, са одлучујућим социјалним и егзистенцијалним последицама по живот човека, друштва и света које наступају у историји као плод човековог и Божијег међусобног поверења и слободног садејства. Међутим, последње обећање се не остварује. Да ли због тога што Бог није милостив, или што није било десет праведника ради којих би наступило помиловање? Изгледа да по среди није ни једно ни друго, већ нешто треће што одређује одлучан и неумољив Божији поступак. Грех становника Содома и Гомора, који је „узишао“ до Бога, који изазива у Њему гнев али и не условљава милост, поприма сасвим нови израз усмеравајући се према Лоту, његовој породици и гостима као поседницим праведности и обећане милости свима. Бог је према становницима Содома и Гомора неумољив не због њиховог греха, будући да је већ обећао помиловање, већ због тога што су хтели да униште праведност<sup>112</sup>, односно сведоке праведности. Наиме, на овом месту праведност, можда по први пут излази изван морално-социјално-правних оквира и поприма претежнију онтолошку форму која је разоткрива као егзистенцијалну истину и сам живот, односно као сведочанство живота у заједници са Богом. Праведност постаје конститутивно својство идентитета и интегритета човека као боголиког бића, а Бог стаје у одбрану таквог човека и Свога лика у њему<sup>113</sup>. Содом и Гомор нису помиловани, не

---

<sup>111</sup> види, Joel Kaminsky, *Corporate Responsibility in the Hebrew Bible*, “In Genesis 18 Abraham appears to appeal to God’s sense of justice (v.25), but he in fact is arguing for mercy. He wants a whole city to survive on the merit of a few righteous men. And God exepts Abraham reasoning as correct in principle, although Abraham fails to produce enough righteous men to merit saving thr wicked inhabitants of these two cities.”, стр. 186.

<sup>112</sup> види, Harlan J Wechsler, *op.cit.*, “For Shadal, hospitality is a *universal* value. That value has been by the people of Sodom in the past... Parenthetically I would note that *this* is the traditional rabbinic reading of the sin in Sodom: its inhabitants are misanthropes, unconcerned about other people, persecuting the poor, the wayfarer being a common example of the vulnerable.”, стр. 195.

<sup>113</sup> Амира Меир, позивајући се на ауторитативна тумачења средњовековног рабина Рамбана (Ramban), сматра да је Божије изабрање праведног Аврама, као и сви потоњи догађаји везани за његову веру и послушност Богу, у које убрајамо и догађај из Содома и Гомора, одређено са два модела односа између Бога и његовог народа. У првом Бог је свестан свих активности и помисли целокупног народа, како



због свога греха, већ да би опстала праведност као претпоставка истинитог живота и потврда Божијег обитавања у заједници свога народа. У противном било би изневерено Божије обећање Авраму, а „Бог није неверан него веран“<sup>114</sup>.

Целокупну приповест о праведном и верном Авраму неопходно је, ради аутентичног разумевања њене друштвене и вредносне улоге данас у контексту идеје правде у појмовном дискурсу људских права, ставити у однос спрам историјских прилика које су обележиле живот јеврејске заједнице у периоду вавилонског егзила, будући да је готово цео опус текстова који сведоче о тзв. аврамовској традицији уобличен у том периоду. Наглашавањем Аврамове верности и посвећености Божијем откровењу свештени писац жели да истакне идентификациони императив верности Богу и праведност као њено историјско и друштвено-етичко оваплоћење<sup>115</sup>. Својом вером и праведношћу, коју је чувао и нескривено сведочио и у тренуцима када је обитавао под влашћу других владара<sup>116</sup>, Аврам се препоручује, не као врховни национални јунак, што би била одлика хегемонистичко-партикуларистичке агенде коју свештени писац жели на

---

Јевреја тако и Пагана, док у другом Бог сагледава грешке и пропусте само праведника међу Јеврејима и Паганима; види, Amira Meir, “Considering other living creatures, however, God’s supervision of their fates is of a more general nature; it concerns itself only with preserving the respective species. The השגחה פוטית personalized supervision of mankind, operates in the following manner. There is supervision in the sense that God is aware of all man’s action and thoughts; this extends both to Jews and Gentiles alike. ... The supervision becomes manifest in God’s protecting people against mishaps. This type of benevolent supervision does not extend to Gentiles and not even to all Israelites except the righteous among them. God saves the righteous from experiencing the kind of disaster which non-deserving people are prone to experience.”, у *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah – Essays in Memory of Ron Pirson*, ed. Diana Lipton, Society of Biblical Literature, Atlanta USA, 2012., стр. 60.-61.

<sup>114</sup> ПонЗак32,4: „Бог је веран, без неправде; праведан је и истинит.“; Интенција овог библијског места је управо у томе да се афирмише праведност као егзистенцијално ултимативна чињеница и утилитарна вредност. То показују и стихови Пост 19,12-22 у којима анђели Господњи, послати да униште Содом и Гомор, помажу Лоту да са породицом напусти град и да се склони на безбедно место које је било веома тешко доступно. Они га упућују у оближњи град Сигор, за који обећавају да га неће уништити због Лотовог боравка у њему, и позивају га да пожуре јер док он не буде са својом породицом на безбедном они, иако Божији анђели (гласници), не могу ништа чинити, односно, условљени су, ограничени и обавезани Лотовом праведношћу која није од његовог морала колико од вере у Бога. Да феномен праведности у овом старозаветном одељку јесте догађај вере у Бога, а не етички став, потврђује и претварање Лотове жене у стуб соли због маловерја и непослушности Божијој заповести, док Лотове ћерке по избављењу предузимају изразито неморалан, инцестуозан и насилно-манипулативан полни акт злоупотребавајући свог оца, што не наилази на осуду ни реакцију било Божију било самог писца као приповедача.

<sup>115</sup> види, J.G. McConville, *God and Earthly Power – An Old Testament Political Theology*, “In Genesis the created order is at the same time political, and contains a mandate, grounded in the divine character, for humanity to exhibit righteousness in its corporate life. Yahweh is ‘the judge of all the earth’, committed to ruling in justice and righteousness. Abraham and one line of his descendants bear special responsibility to embody and witness to this righteousness as the proper condition of human relations.”, стр. 48-49.

<sup>116</sup> Из самог текста Старога Завета јасно се уочава да се Аврам није трајно населио ни у једној од области кроз које је пролазио почевши своје антологијско путовање од Ура Халдејског, преко Харана, земље Хананске и Мисира (Египта), све до Земље Герарске и епизоде са Герарским владаром Авимелехом. Аврам који обитава у туђини и који странствује где год да је, и поред обећања Божијег да ће њему и „семену“ његовом дати земљу западно од Јордана према Средоземном мору, себе и свој идентитет проналази у личном односу са Богом, верношћу, милостиивошћу и праведношћу, и утемељењем култа истоме Богу, подизањем „олтара“ и приношењем жртви.

овом месту да избегне, већ као богоизабрани утемељитељ новог народног, религијског и етичког идентитета, за носиоца наде и слободарског менталитета прогнаних и из аутентичног националног и верског амбијента отргнутих Јевреја.

Праведност посматрана из перспективе догађаја у Содому постаје претпоставка друштвене афирмације и оних који урушавају моралне критеријуме заједнице. Преведено на језик људских права овакав став имплицира да и они који своју слободу употребљавају да би оспоравали и угрожавали људска права и сами имају капацитет да се позову, упркос посведоченој игноранцији права других, на права која су им припадајућа као поседницима личносног достојанства које својим неморалом не афирмишу. Другим речима, као што је Богу била невидљива неправедност становника трагичних градова са обала Мртвог мора услед посведочене присутности праведности, тако и агенда људских права не занемарује права оних који својим поступцима не доприносе њиховој афирмацији и заштити, сагледавајући и у њима неприкосновене поседнике управо оних права која оспоравају. Обитавање у Содому, као метафоричној локализацији Вавилона у којем су Јевреји обитавали у тренутку настанка библијског сведочења, се сликовито поистовећује са подјармљеношћу злом и потчињеношћу греху, а идентификовање са Аврамовом праведношћу по аналогији са идентификујућим потенцијалом људских права која имају морални и нормативни капацитет да понуде и обезбеде избављење како од неправде других тако и од сопствене. Позивање на људска права отвара простор да се обнове и утврде оспорене основне друштвене и индивидуалне вредносне категорије добра и праведности у трагичним друштвеним околностима када је човековој слободи и достојанству одузет потенцијал да афирмишу лични и колективни идентитет. Овај процес увођења људских права као корективног критеријума којим се победом над неправдом и злом човек као појединац или као део заједнице враћа свом аутентичном идентитету одвија се по моделу старојеврејског повратак на тзв. аврамовску традицију у виду идентитетског обрасца „Бићу вам Бог“<sup>117</sup> који се јавља као модел за реафирмацију идентитета заветног народа у драматичним годинама вавилонског ропства и постаје егзистенцијална истина једног народа суоченог са претњом потпуног физичког уништења, урушавања националног бића, одузимања језика и културе, и коначно губитка вере. Јевреји своје право на живот, постојање, идентитет, слободу, веру, територију и све друго што их чини историјски уочљивим и препознатљивим, у годинама вавилонског ропства црпу из свог односа са Богом,

---

<sup>117</sup> Пост17,8 „И даћу теби и семену твојему након тебе земљу у којој си дошљак, сву земљу Хананску у државу вечну, и бићу им Бог“ и Лев26,12;

поучени и мотивисани аврамовским обрасцем исповедања и сведочења. И без намере категорисања њихових права као људских права у савременом виду, сасвим је јасно да она не би могла бити уобличена, пројављена и оправдана без њихове теоконтекстуализације, односно последичне откровењско-теолошке синтезе у којој се биће народа (Јевреја) и биће појединца (Аврама, и сваког другог човека као Аврама) егзистенцијално уграђују у суптилни друштвено-историјски ток који не само да опажа већ и потенцира и чини базичним Божије присуство у догађајима и људима. Наведено искуство теоконтекстуализације одсуствује из савременог система људских права, иако и она задржавају потенцијал да оне који су њиховим нормама заштићени издвоји и особено идентификује као угроженошћу изабрану заједницу, тако да она афирмишући апсолутни императив слободе, достојанства, мира и праведности не уведе Бога као носиоца и утемељитеља врховног добра у вредносни ток друштва, већ то чине базирајући се на антропоцентричној етици.

Када смо на почетку анализирања тзв. аврамовске традиције у формирању старозаветног идентитета и вредносног „кључа“ којим је дефинисана њена историјска улога ову традицију назвали конститутивном, желели смо тиме да укажемо да су њени домети досезали само до виших нивоа сложене друштвене структуре каква је постојала у земљама Ханана у периоду позне Бронзе, односно да се њена сврховитост испуњавала у образовању лидерске елите социјално особеног и номадски несталног народа са новоустановљеном богоизабраном свешћу, какав су били старозаветни Јевреји у зачетку свога јединственог богоназначеног самопоимања. Наиме, старозаветни текстови нам не нуде сведочанство о томе да је тзв. аврамовска традиција направила продор по вертикали и дубини социјалних слојева хананских заједница. То је разумљиво само у контексту положаја који су прогнани Јевреји, као реципијенти религиозно-морално-социјалне поруке аврамовске традиције, заузимали у развијеном вавилонском друштву у којем се изгубила њихова вертикална социјална вишеслојност и када је било неопходно, на трагу Аврамове верности Богу, изградити национално-религиозно језгро око којег би се, тек по ишчекиваном повратку у Јудеју и Јерусалим, Јевреји могли институционално обновити, са једне стране као државотворан народ, а са друге као народ-носилац богооткривене вере. Преображајну друштвено-историјску и социјалну улогу на себе преузима нова традиција која се на историјској позорници јавља неколико векова касније, тачније у последња два века другог миленијума, коју називамо мојсијевском<sup>118</sup>,

---

<sup>118</sup> види, J.G. McConville, *op.cit.*, „The story of Israel’s forebears in Genesis is a necessary prelude to the Mosaic beginnings of Israel the nation. The obligations assumed to lie upon humanity in general are logically and canonically prior to the laws later given to Israel through Moses at Sinai.”, стр. 49.

а која ће у текстуалној форми бити уобличена далеко касније, у постегзилном периоду. Као социјално субверзивна<sup>119</sup> и преутемељујућа матрица која образује структуру целокупног народно-социјалног тела јеврејске заједнице по моделу „ви ћете бити мој (Божији) народ“<sup>120</sup>, мојсијевска традиција ће бити штедро експлоатисана у оним фазама историјског развитка Израилља када се начелно питање правде или права за којима вапе како појединци тако и целе заједнице буде постављало, не само као питање прихваћених вредности, већ као наглашено институционално питање. Због тога њено трајање не препознајемо само у драматичној епохи Судија и Пророка већ и у далеко познијем периоду Другога Храма, и Јездрина и Немијине реформе, па све до Макавеја и њихове тежње за реконструкцијом „завештаног“ им социјалног и друштвеног поретка.

### **2.1.2.2. Мојсијевска традиција - њене социјалне импликације и рефлексије на формирање идеје права у вредносном систему Старих Јевреја**

Са Књигом Изласка, отпочиње развој новог облика социјалне свесности код Старих Јевреја, а као њена последица јавља се и адекватно контекстуализована нормативна правна традиција. После обитавања у вишевековном историјском мраку, у сенци културно супериорнијих народа античког Египта, без јасних показатеља о постојању дефинисане националне, религијске и социјалне самосвести, са мистериозним увођењем Мојсија у епицентар свештене историје Израилља, наступа нова, поставрамовска етапа у развоју њихове заветне свести која на самом свом почетку уводи социјално револуционарну парадигму изласка из Египта и напуштања дотадашњег неповољног, тешког и понижавајућег социјалног статуса. Наведена парадигма временом постаје доминантна у процесу саморазумевања и самоидентификовања Јевреја кроз сву историју, до данас<sup>121</sup>. То је период формирања заметка новог друштва које ће своје вредносне принципе црпети из доживљаја верности Бога сопственом обећању и народа обећаном. Ради тога је био неопходан нови савез који Бог склапа са Мојсијем и преко њега са целокупним јеврејским народом дајући му особени историјски, етички и

---

<sup>119</sup> Преузимамо сасвим афирмативну и подстицајну квалификацију мојсијевске традиције као социјално субверзивне коју аргументовано даје Бројгеман у својој књизи *“A Social Reading of the Old Testament”*.

<sup>120</sup> Lev26,12;

<sup>121</sup> види, Brevard S. Childs, *op.cit.*, “The centrality of the exodus was retained throughout the entire Old Testament and established Israel’s identity. It occurs with frequency in Deuteronomy (5.6; 6.20ff.; 26.5ff.) and in the Deuteronomistic historian who places the crossing of the Jordan in parallel with it (Josh.3.Iff.)”, стр. 131.

социјални идентитет<sup>122</sup>. Предвођени Мојсијем, и у искуству новог савеза са Богом, Јевреји заиста постају Народ. Тренутак склапања савеза представља тачку преклапања отворене универзалистичке и партикуларистичке вредносне агенде, од којих ће ова потоња бити убудуће доминирајућа и идентификујућа, како за само биће јеврејског народа тако и за читав низ социјалних и моралних критеријума који су у временима која следе представљали окосницу борбе за праведно друштво и оправданог појединца. У четвртном, петом и шестом стиху 19. главе Књиге Изласка Бог, подсећајући на догађај изласка и све оно што је учинио Египћанима због Израиља, указује на кључне идентитеске услове и обрасце ради којих ће се убудуће Јевреји самопоимати као народ изабрани, царско-свештенички и свет, а као особени бити препознати и од других. Бог их назива личним благом „*мимо све народе*“, што назначује отпочињање отвореног партикуларистичког вредносног процеса. Нова, партикуларистичка, мојсијевска матрица савеза Бога и народа указује на промене које ће се догодити по дубини социјалног ткива јеврејског народа чиме ће Божија правда постати доступна сваком поседнику праведности<sup>123</sup>, односно, савакоме ко верује или још прецизније свакој личности која је обухваћена заветним обећењем. Овакав контекст се намеће самим смештањем целокупног законског корпуса, који ће се другачије називати Мојсијевим законом, у текстове који му следе од 20.-23. главе Књиге Изласка.

Значај мојсијевске традиције и социјална метафора изласка, ма колико били историјски оспоравани или, супротно томе, потврђивани, огледа се у незаобилазној улози у процесу идентитетског консолидовања јеврејског народа у постегзилном периоду, а таква сврха се вредносној функцији ових свештених текстова наметала и у другим историјским околностима када су Јевреји трагали за сопственим институционалним упориштима, као што је то било у 2. и 1. веку пре Хр.е. у време сиријске управе или у периоду после рушења Јерусалима у 1. веку Хр.е. или у средњовековљу. Сама наративна матрица има снажан идентитетски и нормативни потенцијал сажимајући у јединствено социјално и вредносно искуство, како правне нормативе древних закона Месопотамије, са једне стране, тако и чврсто структуриране институционалне моделе античког Вавилона и Персије, са друге. Наиме, оба социјална

---

<sup>122</sup> Пост19;

<sup>123</sup> види, George Newlands, *op.cit.*, “Stackhouse began from the ancient and medieval roots of human rights, suggesting that the deepest roots of human rights are to be found in the biblical conception of life. ‘Decisive for all human rights thinking is the notion that there is a pattern of righteousness which can be known by humans in empirical life but which is not the same as empirical life...(Stackahouse, 1984, 31). This is the reality of God. ... But in the hands of the prophets, it suggested that there is a universal moral order, rooted in the righteousness of God. In Christianity, the vision was broadened and gave new hope for the future. It proposed dignity and respect for individual persons and created a community of discipleship. ”, стр. 51.

модела, и нормативни и институционални, стављају се у контекст односа верности Јахвеу и у службу националне, култне и друштвене, хомогенизације и консолидације. Изграђујући потенцијал ови модели поседују и данас, а као вредносно адаптивни и култно ауторитативни, веома су подесни у процесу формирања нормативне агенде људских права и њихове институционалне конкретизације.

Вредносни обрасци личног етоса и владања које данас понајемо као Декалог настајали су у вишевековном процесу формирања друштвеног морала у областима древне Месопотамије и као такви нису били непознати другим народима нити су били нешто ново на историјској позорници<sup>124</sup>. Поштовање родитеља, забрана убиства, обавеза брачне верности, неприкосновеност имовинских права, ауторитет судова и верност основном социјалном кругу који се препознаје као род и племе, заштићени су нормама Декалога по моделу до тада врло развијених правних система древне Месопотамије. Све ове норме нити су настале истовремено нити су припадале једном нормативном изворишту, али су оне временом постале толико морално чврсте и ауторитативне да су представљале окосноцу друштвене стабилности. Оне су као поуздане и проверене могле бити препознате као оне које засигурно могу бити приписане јављеноме Богу, односно као оне које, уколико су предмет поштовања, узводе до самога божанства. Њихов божански легитимитет је оснажен и потврђен једном посве новом и за Јевреје аутентичном контекстуализацијом која се пројављује кроз прве четири заповести које указују на преимућство Божијег ауторитета у народу који је Себи изабрао<sup>125</sup>. Наиме, присуство Божије у своме народу актуелизује принцип Божијег права на тај (Свој) народ, односно на сав свет, и у том контексту сва преостала права и обавезе проистичу из чињенице афирмације божанског права<sup>126</sup>. Бог постаје у најдубљем смислу актер на социјалној позорници и у историју уноси своје вредносне принципе које промовише кроз заветно јединство које остварује са Старим Израиљем<sup>127</sup>. Ханс Кинг (Hans Küng)

---

<sup>124</sup> Чајлдс изражава уверење да је утицај пророчке традиције веома велики у формирању Декалога. Са друге стране примећујемо да се пророчка традиција у Израилу директно наставља на пророчку традицију у Месопотамији.; \*види, Brevard S. Childs, *op.cit.*, "In Exodus 20 the Ten Commandments are interpreted as a very word spoken by God from the mountain following the theophany. Nevertheless, the compositional history of the succeeding chapters presents a more complex picture. First of all, the people's reaction to the theophany is described in the form of an aetiology of Moses' office. ... Secondly, historical critical scholars have argued on literary and form critical grounds that the present form of the Decalogue is of relatively recent origin, sharing influence from the prophets, and that its present position in Exodus reflects a secondary level.", стр. 133.

<sup>125</sup> види, Hans Küng, *Postoji li Bog? – odgovor na pitanje o Bogu u novome vijeku*, cit. "Osobitost starozavetnog čudoređa nije u tome da su pronađene nove etičke norme, nego u tome da su naslijeđene odredbe stavljene pod legitimirajući i zaštićujući autoritet jednoga pravoga Boga i njegova saveza.", Ex libris, Rijeka, 2006., стр. 995.

<sup>126</sup> *Ibid.*, „Једино Боље право јамчи безувјетну ваљаност људских права: нема људских права без права Бољег, и нема права Бољег без људских права! Боље право смјера на заштиту људских права, на социјално понашање; људска су права обратнo усидрена у праву Бољем.“, стр. 995.

<sup>127</sup> Погледај Изл15 и тзв. Мојсијеву песму

сматра да су последице теоконтекстуализације заповести Декалога у „мисао савеза са једним јединим Богом“<sup>128</sup> незаобилазне по развој старозаветног морала, те старојеврејске социјалне и правне етике. Он даље заступа тезу да оснаживање правних и етичких норми Мојсијевог Закона ауоритетом откривајућег Бога, како Авраму и оцима тако и Мојсију на Синају, рађа *нове мотивационе претпоставке морала* који од тренутка успостављања савеза почива на човековом доживљају захвалности, љубави, дару живота и слободе. Поред тога, последица теоконтекстуализације правних норми Израилља и њиховог етоса, по Кингу, доводи до *новог моралног динамизма*, односно еволуцијом древних предизраилљских и неизраилљских норми, или боље речено њиховом јахвеизацијом, долази до рађања нових моралних и правних нормативних критеријума, који почињући од свог почетног минимализма узрастају до сажетих али темељних „*ставова Божије воље са безусловним важењем*“ који за Заветни народ и целокупну заветну традицију имају „*принципијелно и репрезентативно значење*“<sup>129</sup>. Као последња, и можда као таква најзначајнија, последица етичког и правног богоутемељења које доноси мојсијевска традиција јесте, по швајцарском теологу, *нова транспарентност морала*, односно став да се из прокламованих законских заповести и забрана *пројављује сâм Бог као заштитник човечности*, и додали бисмо човекове боголикости, а сâмо поштовање Закона представља пројаву вере и богочовечанског (старо)заветног партнерства<sup>130</sup>.

Револуционарност Мојсијевске традиције, посебно пројављене у сфери социјалних права заједнице, уочава и Бројгеман наглашавајући да је разликујућа одредница Бога Јахвеа од других божанстава у месопотамијско-хананском пантеону управо у чињеници што се Мојсијев Бог Израилља „*моћно уплиће у корист сиромашних и (социјално) скрајнутих насупрот опресивне моћи (власти)*“<sup>131</sup>. Идеолошка концептуализација таквог релационог модела Бог-заједница-појединац уобличава се у тзв. Мојсијевој песми у 15 глави књиге Изласка, која ће самим присуством у богослужбеним и ритуалним формама старозаветних Јевреја оставити снажан печат у процесу изграђивања њиховог социјалног и правног етоса<sup>132</sup>. Јахве се не пројављује

<sup>128</sup> види, Hans Küng, *op.cit.*, стр. 995.

<sup>129</sup> види, *ibid.*, стр. 995.

<sup>130</sup> види, *ibid.*, стр. 996.

<sup>131</sup> Breuggemann, *op.cit.* „...there is no God like Yahweh, who is the God who intervenes powerfully on behalf of the poor and the marginal in the face of oppressive power. Such a claim is at the center and heart of the biblical assertion.“, стр. 54 - 55

<sup>132</sup> Изл15,9-13 „Непријатељ рече: тјераћу, стигнућу, дијелићу плијен; наситиће их се душа моја, извући ћу мач свој, истријебиће их рука моја. Ти дуну вјетром својим, и море их покри, и утонуше као олово у дубокој води. Ко је као ти међу силнима, Господе?, ко је као ти славан у светости, страхан у хвали и да чини чудеса? Ти пружи десницу своју, и прождрије их земља. Водиш милошћу својом народ, који си

више као утемељитељ некаквог новог народа кроз савез са возглавителем тога народа интервенишући притом увек изван заједнице, као далек и неприступачан, како је у библијској историји описан догађај Аврамовог обраћења и конституисања Израилља, већ даје нови идентитет томе народу улазећи активно у његову свакодневицу, постајући учесник његове унутарње историје, његове социјалне стварности у којој је наглашено пројављена осетљивост према немоћнима, сиромашнима, отуђенима и потлаченима<sup>133</sup>. Бог Мојсијевске традиције се најдиректније конфронтира са окоштаним империјалним системом вредности античког Египта, у улози симболичног социјалног угњетавача и неправедног егзистенцијалног тлачителја, у којем, како реално тако и егзегетски метафорично, нема места за слабе и немоћне. Јахве се са таквима поистовећује и ступа у борбу за њих и ради њих, борбу којом се урушава постојећи социјални систем и успоставља нови<sup>134</sup>.

Ово је модел који очито има способност веома успешног трансфера социјалних вредности кроз различите друштвене форме, те као такав поседује капацитет да, унутар матице савремених друштвених сукоба идентитетске и социјалне провенијенције, својом теоцентричношћу и са снажним емоционалним набојем који га прати, преусмери ток вредносних конфликта и афирмише позицију слабих, маргинализованих, социјално отуђених и угрожених.

У Бројгемановом социјалном ишчитавању старозаветног текста Божија одважност, борбеност и солидарност у интересу слабих, неке су од божанских одлика које „*дају револуционаран подстицај сведочењу библијске вере*“<sup>135</sup>, што рађа значајне теолошке последице које су, по њему, кључне за правилно разумевање старозаветног предања, а нама дијалогски подстицајне у процесу његове контекстуализације у анализи појма људских права. Прва теолошка импликација се односи на превасходност питања човекових права, његовог достојанства и дистрибуције правде у старозаветном дискурсу

---

искупио, водиш крјепошћу својом у стан светости своје.“; Изл15,16-19 „Спопашће их страх и трепет; од величине руке твоје замукнуће као камен, док не прође народ твој, Господе, докле не прође народ који си задобио. Одвешћеш их и посадићеш их на гори наслједства својега, на мјесту које си себи за стан спремио, Господе, у светињи, Господе коју су твоје руке утврдиле. Господ ће царовати довијека. Јер уђоше коњи Фараонови с колима његовијем и с коњицима његовијем у море, и Господ поврати на њих воду морску; а синови Израилјеви пријеђоше сухим посред мора.“

<sup>133</sup> Breuggemann, *op.cit.* “This God is not known in any speculative or theoretical way but always through acts of social context where the human spirit has been crushed and human possibility choked off.”, стр. 55

<sup>134</sup> Изл14,13-14 „А Мојсије рече народу: не бојте се, станите па гледајте како ће вас Господ избавити данас; јер Мисирце које сте видели данас, нећете их нигда више видети до вијека. Господ ће се бити (борити) за вас, а ви ћете мучати.“

<sup>135</sup> Breuggemann, *op.cit.* “The object of that solidarity is characteristically the weak, poor, and marginal, who without such a partner have no voice or visibility in history as it is ordered by the empire. Thus, it is in the very character of this God to be engaged for and available to those without social power and social possibility. It is this mark of God that gives revolutionary impetus to the witness of the biblical faith.”, стр. 56



Мојсијевске традиције<sup>136</sup>. Друга на чињеницу да се аутентично поимање Бога Израилља треба изводити по преимућству из релационо-друштвених, социо-политичких и статусно-правних категорија<sup>137</sup>, односно, из искуства Његовог учествовања у човековој свеобухватној друштвености. И трећа, да у борбеном изазову који упућује другим, империјалним, репресивним и тиме лажним божанствима, Јахве ступа у сукоб са угњетавајућим снагама светске власти<sup>138</sup> ради, не само социјалне, већ првенствено свеукупне вредносне афирмације човештва и свог божанског идентитета.

Одредбе тзв. Мојсијевог законодавства које следе иза базичне нормативне форме Декалога, од 21.-23. главе Књиге Изласка, надограђују се на њихову минималистичку религиозну, етичку и социјалну структуру, и развијају цео јуридикчки опус књиге Изласка у један развијен правни корпус који се по својим структуралним обрисима и самом садржином наслања на већ развијену јуриспруденцију древне Месопотамије с краја другог и почетка првог миленијума<sup>139</sup>. Норме о статусу робова и праву располагања њима, затим о дужничком ропству, о заручењу и ступању у брак и брачним правима супружника, о наносењу повреда и хотимичном и нехатном убиству, о односу према родитељима, о отмици људи и незаконитој продаји, чувени принцип талиона, о крађи и обезбеђењу својине, о статусу сиромашних, о удовицама и сирочади, о зајму и каматама, о сведочењу пред судом, итд., говоре да је старозаветни закон Израилља изникао из законодавног искуства и праксе доминантних империјалних заједница Вавилона и Асирије у оквиру којих се развијао мали и особени јеврејски народ. Вишеслојност традиција<sup>140</sup> и хронолошку прожетост Књиге Изласка уочавамо управо на овом месту где се додирују, са једне стране, историјско сећање на живот у Египту и чудесни богоиницирани излазак који поред просторне носи и наглашену социјалну метафоричност, и са друге стране, корпус нормативно изражених вредности које тело и

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, “(1) It means that issues of human justice and human dignity are always primary and never derivative or optional.”, стр. 56

<sup>137</sup> *Ibid.*, “(2) It means that this God is best characterized in relational, political categories and not in the conventional theological categories of self-sufficiency, such as omnipotence, omnipresence, and omniscience, or in private categories of psychological-spiritual inclination.”, стр. 56-57

<sup>138</sup> *Ibid.*, “(3) It means that this God is characteristically in profound tension with the others gods, each of which tends to be legitimator of imperial power of one kind or another. In challenging the gods, Yahweh also enters into tension with oppressive power in the world.”, стр. 57

<sup>139</sup> Теме које обрађују норме Мојсијевог законодавства забележене од 21.-23. главе Књиге Изласка су у највећој мери идентичне онима које проналазимо у законима древне Месопотамије, а првенствено средњевавилонским и средњеасирским законима.

<sup>140</sup> види, Gershon Brin, “The Development of Some Laws in the Book of the Covenant”, у зборнику *Justice and Righteousness – Biblical Themes and Their Influence* са научног скупа који је одржан у Бохуму (Bochum) од 19-21. јуна 1990. године., а који је објавио *Journal for the Study of the Old Testament / supplement series 137*, JSOT Press, Sheffield, 1992, стр. 60-70.

„геније“ јеврејског народа црпи са источних цивилизацијских изворишта унутар Међуречја.

Међутим, да бисмо разумели револуционарност Мојсијевске традиције неопходно је да наведемо оне законске одредбе које представљају изузетак у односу на целокупно дотадашње правно наслеђе и које поред тога што имају наглашено човекољубив и социјално оправдавајући и заштитнички карактер, својом садржином представљају јединствен и дијахроничан парадигматски модел. Норма о отпущу робова после шест година ропства<sup>141</sup> представља чврсту гаранцију социјалне постојаности друштва, што је такође била интенција и древнијих закона Вавилона и Асирије, али ова са ауторитетом Божије заповести носи у себи и заветну симболику ради које се онај који је део ширег контекста народног савеза са Богом ослобађа социјалних стега ропства неминовношћу самог протока времена, а не некаквом одлуком владара. Наиме, ослобађајући ауторитет, који пројављује ова норма, у Божијој је творачкој суверености потврђеној Заветом која се пројављује и у социјалној сфери, а није у поседу власти земаљског суверена, као што је то била пракса у Месопотамији. Поред тога, иста егзегетска матрица се може употребити и приликом вредновања одредби које се односе на социјални и породични статус девојке која је продата у ропство или да би ступила у брачну заједницу. Забрана њене даље продаје ван граница заједнице Изабраног народа афирмише ауторитет Завета и чин Божијег заузимања за целину народног тела Израиља<sup>142</sup>. На овом месту бисмо се могли позвати на Бројгеманово поимање Готвалдове (Norman Gottwald) развијене концептуализације и перцепције Израиља као групе економски маргинализоване, социјално специфичне и издиференциране популације унутар Хананских градова, а не као етничке заједнице јасно дефинисаног и језички и културно особеног и, као таквог, препознатљивог народа<sup>143</sup>. Овакво разумевање појаве Израиља на историјској позорници, иако теоријски чврсто уобличено,

---

<sup>141</sup> Изл21,2-6 „Ако купиш роба Јеврејина, шест година нека те служи, а седме нек отиде слободан без откупа. Ако буде дошао инокосан, нека и отиде инокиосан; ако ли буде имао жену, нека иде и жена с њим. Ако га господар његов ожени, и жена му роди синове или кћери, жена с дјецом нека буде господару његову, а он нека отиде сам. Ако ли роб рече тврдо: љубим господара својега, жену своју и дјецу своју, нећу да идем да будем слободан, онда нека га доведе господар његов пред судије и постави на вратима или код довратка, и ондје нека му господар пробуши ухо шилом, па нека му робује довијека.“

<sup>142</sup> Изл21,7-12 „Ако ко прода кћер своју да буде робинја, да не одлази као што робови одлазе. Ако не буде по вољи господару својему, и он је не узме за жену, нека је пусти на откуп; али да нема власти продати је у туђ народ учинивши јој невјеру. Ако ли је заручи сину својему, да јој учини по праву које имају кћери. Ако ли узме другу, да јој не умали хране, ни одјела, ни заједнице. Ако јој ово троје не учини, онда нек отиде без откупа.“

<sup>143</sup> види, Breuggemann, *op.cit.* “Gottwald’s (Norman Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979.) analysis asserts that the Israel of this narrative is not an ethnic community but a social conglomerate of “tribes”, that is, bonded communities that have withdrawn from the claims of the empire or the city-state in order to organize life differently.”, стр. 59.

можда не даје потпуни одговор на питања постанка заветног односа Бога са јеврејским народом<sup>144</sup>, али насупрот томе нуди један теолошки, археолошки и социолошки прихватљив, а са друге стране наглашено сужен, спектар социјалних особености и друштвених потенцијала заједнице раног Израиља. Ова заједница је, на основу нормативног сведочанства Мојсијевог Закона, у вишедимензионалном сукобу система вредности, или боље речено у конфликту и по хоризонтали и по вертикали друштвеног простирања и рецепције вредности, са друштвом у односу на које дефинише своју посебност. За правилно разумевање револуционарности заветних норми неопходно је апстраховати искључивост и радикалност санкција које се најчешће своде на смртну казну или принцип талиона, и обратити пажњу на оне вредности које су овим нормама заштићене и истакнуте као неопходне да би се имала заједница са Богом.

Поред уочљиве сличности, оно што Мојсијев Закон разликује од свих других по чијем моделу и структури је настао јесте управо чињеница да његово поштовање узводи до Бога и доживљава се као служба Богу и потврда је Завета. Ово је важно истаћи будући да у свим познатим нормативним традицијама античке Месопотамије и Египта закон указује на врховни ауторитет владара и обезбеђује поштовање поретка и покорност поданика вредносном систему, док је личност владара та која транспонује и оприсутњује својом владалачком вољом неприкосновеност ауторитета локалног божанства и на тај начин целом друштву даје теоцентричну димензију политеистичке привенијенције. Непремостива социјална раслојеност таквог друштва јесте претпоставка стабилности социјалног поретка, а улога закона је да обезбеди предвидиву и системски неопходну стабилност. Гледајући на Мојсијев Закон, који је потврђен неприкосновеним ауторитетом Бога Јахвеа, закључујемо да је његова друштвена улога сасвим другачија<sup>145</sup>. Овај нормативни систем креира једно посве другачије друштво које пре свега почива на начелима једнакости и равноправности, те настаје као антипод статичној, раслојеној и неправедној заједници неравноправних и значајног броја маргинализованих, каква су била древна друштва од Источног Средоземља до Међуречја. Имовинско правне норме

---

<sup>144</sup> Ради формирања критичког става према, доминантно заступљеној еволутивној теорији о настанку Израиља, у новије време пројављеној у неколико видова, као последици социјалних трансформација које су се збиле у Хананским градовима-полисима, треба прочитати чланак Siegrified Herrmann-a "Observations on Some Recent Hypotheses Pertaining to Early Israelite History" који је објављен у зборнику радова *Justice and Righteousness – Biblical Themes and Their Influence* у издању Journal for the Study of the Old Testament / supplement series 137, JSOT Press, Sheffield, 1992, стр. 105-116.

<sup>145</sup> види, Brevard S. Childs, *op.cit.*, "Within the present structure of the book of Exodus the decalogue functions as a comprehensive summary of the Torah to which the succeeding stipulations serve as expansion and commentary. The office of Moses as mediator establishes a literary strategy by which to order the subsequent law.. The legal corpus continues throughout the rest of the Pentateuch and is linked in different ways to Moses. ... It has long been recognized that behind these literary conventions of the narrative lie very different complexes of legal material, which reflects different ages, forms, and history of transmission.", стр.134.

Мојсијевог Закона преузимају до тада веома развијене институте обезбеђења својине, залог, закупа, располагања, оштећења туђе ствари, и томе слично. Међутим, у погледу статусних норми овај законски корпус иде револуционарно напред те у једном класичном робовласничком систему забрањује правно неосновано поседовање или продају било ког човека<sup>146</sup>, санкционише убиство роба или робиње<sup>147</sup>, штити интегритет и живот још нерођеног детета<sup>148</sup>, а за насиље над робовима и за насиље, том приликом, тешких телесних повреда као санкцију предвиђа ослобађање из ропског статуса<sup>149</sup>. Код ових норми важно је приметити за антички свет и његов систем вредности веома ретку и необичну заступљеност родне равноправности, тако да свака норма која је усмерена на мушкарце аутоматски се односи и на жене, а у ширем контексту тумачења и на децу.

Када се осврнемо на норме којима се штити социјални положај и достојанство уочавамо да је Мојсијев Закон још напреднији, те не само да постојаност социјалног статуса штити ауторитетом суда и тиме за статус појединца чини одговорном целу заједницу Изабраног народа<sup>150</sup>, већ допире и до питања дигнитета преварене и злоупотребљене девојке и њеног, ради тога, урушеног социјалног кредибилитета и потенцијала<sup>151</sup>, стаје у заштиту правне и социјалне сигурности странаца утемељујући њихова права искључиво на аналогiji са ауторитативном интервенцијом Бога Јахвеа приликом ослобађања Јевреја из египатског ропства, као дошљакā и странаца, у догађају Изласка<sup>152</sup>, и нарочито ригорозно даје нормативно покровитељство најрањивијој социјалној групацији удовица и сирочади, при чему се сам Господ ставља у улогу јемца

---

<sup>146</sup> Изл21,16 „Ко украде човјека и прода или се нађе у његовијем рукама, да се погуби.“; Ова норма је једна од оних које указују на слојевитост у настанку Мојсијевог закона која је условљена различитим временским перцепцијама инкриминисаног дела и самим променама у вршењу тог дела, о чему веома аргументовано пише Гершон Брин (Gershon Brin) у чланку “The Development of Some Laws in the Book of the Covenant”, cit. “Thus, I explain the strange wording and order of words by suggesting that they are a result of a growth of the law an *two* stages. However, as people in ancient times were not used to changing a *holy* text by erasing any item from it, but by adding a new item into it,...”, објављен у зборнику *Justice and Righteousness – Biblical Themes and Their Influence* у издању Journal for the Study of the Old Testament / supplement series 137, JSOT Press, Sheffield, 1992., стр. 63

<sup>147</sup> Изл21,20 „Ако ко удари роба својега или робињу штапом тако да му умре под руком, да је крив.“

<sup>148</sup> Изл21,22-23 „Кад се сваде људи, па који од њих удари трудну жену тако да изађе из ње дијете, али се не догоди смрт, да плати глобу колико муж женин рече, а да плати преко судија; Ако ли се догоди смрт, тада ћеш узети живот за живот.“

<sup>149</sup> Изл21,26-27 „Ако ко удари по оку роба својега или робињу своју, те му поквари око, да га отпусти слободна за око његово; И ако избије зуб робу својему или робињи својој, да га пусти слободна за зуб његов.“

<sup>150</sup> Изл22,9

<sup>151</sup> Изл22,16-17 „Ко би преварио дјевојку, која није заручена, те би спавао са њом, да јој да прђију и узме је за жену. А ако му је отац њезим не би хтио дати, да да новац колико иде у прђију дјевојци.“

<sup>152</sup> Изл22,21 „Дошљаку немој чинити криво нити га цвијелити, јер сте били дошљаци у земљи Мисирској.“

и гаранта њихових права<sup>153</sup>. Поред тога, афирмише сиромашне<sup>154</sup>, успоставља суботну годину као првенствено социјално-заштитну категорију којом се жели поправити њихов статус<sup>155</sup>, забрањује зајам новца са каматом<sup>156</sup>, лажна сведочења и клеветања на суду поистовећујући то са безбожништвом<sup>157</sup>, обезбеђује равноправност сиромашних пред судовима<sup>158</sup>, промовише праведан однос и према непријатељима<sup>159</sup>, забрањује насиље над праведнима третирајући сваког који тако чини као безбожника, ускраћујући му *оправдање*<sup>160</sup>. Да поштовање горе наведеног нормативног опуса представља ступњевито усхођење до самога утемељитеља Закона, Бога Јахвеа, говоре нам и завршне одредбе овог законика којима се обезбеђује постојаност богоустановљеног култа и верност јеврејског народа посведоченом Богу Завета, као претпоставкама истинитости и аутентичности њиховог богодарованог идентитета<sup>161</sup>. Мојсијевска отворена партикуларистичка традиција етосом који почива на опиту заједништва са Богом, који импонује својом слободом и уплетеношћу у најдраматичније социјално и егзистенцијално искуство свакога човека, дарује Јеврејима, свест о сопственој посебности и одговорности која их обавезује, са једне стране, на метафизичком плану култне усмерености према Јахвеу, а са друге, у равни историјског и друштвеног организовања, при чему је оживотворење норми Закона представљало сведочанство живота самога Бога у заједници свога народа и као такво је изражавало морални и социјални императив. Све горе наведене норме нису биле израз високе и развијене

<sup>153</sup> Изл22,22-24 „Немојте цвијелити удовице и сироте. Ако ли коју цвијелиш у чему год, и повиче к мени, чућу вику њезину, и запалиће се гнев мој, и побићу вас мачем, па ће ваше жене бити удовице и ваша дјеца сироте.“

<sup>154</sup> Изл22,26-27 „Ако узмеш у залогу хаљину ближњему својему, врати му је прије него сунце зађе; Јер му је то све одјело чим заклања тијело своје; у чем ће спавати? Па кад повиче к мени, ја ћу га чути, јер сам милостив.“

<sup>155</sup> Изл23,10-11 „Шест година засијевај земљу своју и сабирај род њезин; А седме године остави је нека почине, да једу сиромаси народа твојега, а што иза њих остане нека једу звијери пољске; тако ради и с виноградом својим и с маслиником својим.“; \*види, Yairah Amit, “The Jubilee Law – An Attempt at Instituting Social Justice” који је објављен у зборнику радова *Justice and Righteousness – Biblical Themes and Their Influence*, издавач Journal for the Study of the Old Testament / supplement series 137, JSOT Press, Sheffield, 1992, стр. 47-59.

<sup>156</sup> Изл22,25 „Кад даш у зајам новаца народу мојему, сиромашу који је код тебе, немој му бити као каматник, не ударајте на њ камате.“

<sup>157</sup> Изл23,1-2 „Не износи лажнијех гласова; не пристај с безбожником да свједочиш криво. Не иди за множином на зло, и не говори на суду поводећи се за већим бројем да се изврне правда.“;

\*види, 1Цар(3Цар)21,7-14;

<sup>158</sup> Изл23,3 „Сиромашу у парници његовој не гледај што је сиромаш.“; Изл23,6 „Немој изврнути правде сиромашу својему у парници његовој.“

<sup>159</sup> Изл23,4-5 „Ако наиђеш на вола непријатеља својега или на магарца његова, гдје је залутао, одведи га к њему. Ако видиш гдје је ненавиднику твојему пао магарац под теретом својим, немој да га оставиш, него му помози.“

<sup>160</sup> Изл23,7 „Ријечи лажне клони се, и безазленога и праведнога немој убити, јер нећу оправдати безбожника.“

<sup>161</sup> Изл23,24-25 „Немој се клањати боговима њиховијем нити им служити, ни чинити што они чине, него их сасвијем обори и ликове њихове сасвијем изломи. И служите Господу Богу својему, и он ће благословити хлеб твој и воду твоју; и уклонићу болести између вас.“

правничке свести и суптилне легислативне изнијансираности јеврејске заједнице, каква је одликовала Римљане, јер их они у тој форми нису ни имали нити су се у том правцу као народ развијали, али су насупрот томе имали нешто поузданије што их је мотивисало да живе по овим нормама, а то је свест о Божијој милости, наклоности и непоколебивој опредељености за заједништво<sup>162</sup>. Због тога се Мојсијев Закон и не може посматрати само у контексту времена у које је библијском хронологијом уденут, већ у значајнијој мери као несвакидашњи дијахронични нормативни преседан који је тековина целокупног јеврејског народа у тоталитету његовог историјског трајања, који је независно од променљивих историјских, идеолошких, политичких или социјалних прилика представљао религиозни, етички и нормативни критеријум како за њих саме тако и за околне народе<sup>163</sup>.

Одредбе које смо претходно анализирали и које се налазе у Књизи Изласка представљају само један одељак библијског законског опуса, а као доминантан извор имају Елохистичко предање. Целокупна нормативна структура Мојсијевог Закона, садржана у Другој Књизи Петокњижја, настајала је у периоду од скоро два века<sup>164</sup> пре Вавилонског ропства и као таква не поседује интенцију ка њеном институционалном и друштвено-структуралном утемељењу. Она (нормативна структура Мојсијевог Закона) као да „лебди у ваздуху“ и као да нема институционално обезбеђење, већ се стиче утисак да почива на савести и моралности како народа тако и појединаца, односно на личној слободи и добровољности у њеном садржинском пројављивању у социјалном искуству Израила. Тек са наслеђем девтерономистичке и свештеничке традиције Јевреји долазе до свести да је етос Завета и Закона неопходно институционализовати<sup>165</sup>, односно

---

<sup>162</sup> види, W. Harrington, *Uvod u Stari Zavjet*, „Sinajski je savez konačno otkrio jedan bitni aspekt plana o spasenju: Bog se hteo povezati s ljudima ustanovivši kultnu zajednicu koja živi po wegovu zakonu, njemu služi i nosi njegova obećanja. Novi će savez sasvim ostvariti taj božanski plan. Iako je savez sa bogom nezasluzeni Božji dar, tokom izraelske povjesti on je bio toliko upleten u događaje koje je narod doživljavao, da se spasenje počelo smatrati nagradom za vjernost ljudi prema Zakonu. Činjenica da je taj savez bio ograničen na jedan narod zamračivala je univerzalnost Božjeg plana, dok su obećanja o vremenskim nagradama mogla zasjeniti religioznu svrhu Saveza, koja je bila: uspostavljanje vladavine Božje nad Izraelom i po Izraelu nad cijelim svijetom. Ipak je uza sve to sinajski savez dominirao izraelskom poviješću i razvojem objave.“, стр. 159

<sup>163</sup> ПонЗак4,5-8 „Гле, учио сам вас уредбама и законима, као што ми заповједи Господ Бог мој, да бисте тако творили у земљи у коју идете да је наследите. Држите дакле и извршујте их, јер је то мудрост ваша и разум ваш пред народима, који ће када чују све ове уредбе рећи: само је овај велики народ народ мудар и разуман. Јер који је велики народ којему је Бог близу као што је Господ Бог наш кад год га заведемо? И који је народ велики који има уредбе и законе праведне као што је сав овај закон који износим данас пред вас?“

<sup>164</sup> види, Brevard S. Childs, *op.cit.*, “The story of the giving of the law at Sinai was actually a much later development which was projected back into the past once a new concept of law had developed. The major force for the change stemmed largely from the influence of the great prophets who broke the natural bond of the old religion, and interpreted the relationship between God and people as based on ethical behaviour.”, стр. 135.

<sup>165</sup> види, Brevard S. Childs, *op.cit.*, “The actual term ‘covenant’ (*b'rit*) occurs infrequently in the eighth-century prophets, but arose in Deuteronomistic circles in the seventh century in order to emphasize the idea that the covenant depended on conditions which might be dissolved through disobedience.”, стр. 135.

да је образовање друштва на основама божанског откровења, опскрбљеног свим институцијама које обезбеђују успешност његове имплементације, могуће.

### **2.1.2.2.1. Формирање институција у циљу друштвене афирмације заветног етоса и јаквеизираног система права као парадигма институционалности људских права**

Књига Поновљених Закона и целокупни девтеронимистички опус формира се у позном 7. и током 6. века пре Христа на основу старијих предања Мојсијевске традиције која су своју виталност очувала у пасивнијим и изолованијим областима северних племена и Израилског царства. Прецизније речено, креативна интерпретација предања и његово социјално прилагођавање је најдиректније, по речима Вилијема Шнидевинда (William M. Schniedewind), везана за Јосијину реформу спроведену у Јудеји крајем 7. века пре Христа, која је превасходно подразумевала „обнову старих вредности и друштвеног устројства“<sup>166</sup>. У периоду уобличавања девтеронимистичких свештених списа, који је делимично везан и за период Вавилонског ропства, већина институција је већ била формирана, спонтано и на основу животно потврђеног богоутемељеног народног етоса<sup>167</sup>. Међутим, девтеронимистички реформатор жели да неке од тих институција савремено контекстуализује и да им дâ снажну социјалну димензију коју оне нису у тој мери аутентично поседовале<sup>168</sup>. Служба судија је већ постојала у организацији јеврејског

---

<sup>166</sup> види, Вилијам Шнидевинд (William M. Schniedewind), *Како је Библија постала књига*, „Јосијин удар је био реакција на промене у јудејском друштву, покушај обнављања старих вредности и друштвеног устројства. ... Веза између Јосијиних реформи и Књиге Поновљених Закона веома је јасна.“, стр. 172-173.

<sup>167</sup> Девтеронимистичка традиција не само да се јавља као издвојени извор предања већ у значајној мери редефинише старија предања која су садржај Ј и Е извора и ставља их у контекст својих историјских прилика и социјалних и друштвених кретања.; \*види, Joseph Blenkinsopp, *Deuteronomistic Contribution to the Narrative in Genesis-Numbers: A Test Case, Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan Deuteronomism*, “I conclude, then, that this short parenthesis is thoroughly Deuteronomistic in style and substance. It appeals to collective experience, with reference to events in Egypt and in the wilderness, as the basis for covenant observance; and observance of the laws is essential for maintaining Israel’s special relationship (*be rit*) and status (*se gullâ*). This is pure Deuteronomistic doctrine expressed in Deuteronomistic language, and its purpose is to provide a theological summary of and introduction to the Horeb event.”, eds. Linda S. Schearing & Steven McKenzie, стр. 89.

<sup>168</sup> види, Brevard S. Childs, *op.cit.*, “It is characteristic of Israel’s legal codes, especially in its earliest forms (Ex.21.1ff.), that the commandments are addressed to the individual. To be human is to bear one’s responsibility before God as a ‘thou’. Yet it is also the case that the Old Testament knows nothing about ‘rugged individualism’. Hebrew man is set within the context of a society, and law serves to restrain, order, and humanize personal relationships. ... Because the Old Testament focussed fully on man in a historical context, much of its law concerns the relationships within society and the protecting of human rights. The law restrains wilful attacks on persons (Ex.21.14), checks quarrels and violence, and seeks to establish and maintain rules of conduct. Israel’s in common with much of the Ancient Near East was aware of the complexity of human society and sought to distinguish among different levels of responsibility for injury. Old Testament law took it for granted that human life is lived within institutions and hierarchial structures. It sought therefor to regulate the offices of king, magistrate, and judge, and to bring the elements of justice and kindness between master and slave, husband and

друштва<sup>169</sup> само што писац жели да поред њених историјских обриса, на којима се иначе не задржава, укаже и на њену идеализовану програмску форму у циљу стварања жељене социјално хармонизоване заједнице где ће права сваког појединца независно од његовог места у друштву бити поштована и ауторитетом божанске објаве гарантована.

У 18. поглављу Књиге Поновљених Закона апострофира се снажно социјално утемељена служба пророка<sup>170</sup> која је у свести Јевреја у периоду од успоставе царства до пада под Вавилонску управу у многоне показала своју виталност и аутентичност на попришту борбе за очување вере, за корекцију моралних посуновраћења владара, појединаца и целокупног народа и за јачање социјалне солидарности унутар друштва у виду промоције и артикулације божанских начела праведности и једнакости којима је Израил био заветно и законски обавезан.

Девтерономистичка традиција наглашава још неколико важних института социјалне правде који симболички и фактички доприносе стабилности друштвеног система<sup>171</sup>, како код појединаца тако и у случају препознатљивих групација унутар заједнице као што су жене, деца, сирочад, удовице, најамници, потребити, сиромашни, распуштенице, странци, нехатне убице итд<sup>172</sup>.

Институција градова који су представљали уточиште за извршитеље нехатних убистава<sup>173</sup>, унутар којих нису могли бити процесуирани нити судски гоњени, представљала је кључан допринос успостављању адекватног социјалног супститута у корист различито мотивисаних починитеља најтежих кривичних дела у друштву које није поседовало развијену правну свест и изнијансиран однос према многим и различитим аспектима који прате и чине једно кажњиво дело. Наиме, осећај софистициране праведности којим се разликује намерни од ненамерног, односно

---

wife, and parents and children. There was even a concern for the welfare of animals and birds which was explicitly related to the quality of being human: 'that it may go well with you' (Deut.22.6f). However, above all, Israel's laws sought to care for the poor, widows, and strangers in society and to restrain dishonesty (Deut.25.13ff.) and perversion of justice (Lev.5.1.).", стр. 575.

<sup>169</sup> ПонЗак16,18-19;

<sup>170</sup> ПонЗак18,15-22 „Пророка исред тебе, између браће твоје, као што сам ја, подигнуће ти Господ Бог твој, њега слушајте...“

<sup>171</sup> види, Bob Becking, "Continuity and Discontinuity after the Exile: Some Introductory Remarks", *The Crisis of Israelite Religion: Transformation of Religious Tradition in Exilic and Postexilic Times*, eds. Bob Becking and Marjo C.A. Korpel, "...Geertz construes religion as in relation with a specific entity. In most religions this entity is personified and is seen - in an emic approach - as divine or supernatural. To this identity a network of concepts, rituals, conventions and codes is related. Since the factual existence of this divine entity is difficult to discuss, scholarly discussion about religion has to account for the human expressions in texts and artifacts of a specific system of symbols. It should be noted that a system of symbols, especially in non-western civilizations, is not the idea of an individual, but should be seen as related to a society or a (powerful) group in a given society. In a way, the religious symbol-system reflects the patterns in a given society. Changes in the basic patterns of a society inflict the mechanisms of the symbol system.", стр.3-4.

<sup>172</sup> ПонЗак20-25;

<sup>173</sup> ПонЗак19; ИсНав20;



нехатног, починитеља убиства, а који се није могао пројавити у оквиру тада постојећих правних института, надомештен је институцијом градова-уточишта који су установљени ауторитетом Божије заповести. На сличан начин девтерономистичка традиција стаје у заштиту одбеглог роба који бежећи од терора свог господара налази уточиште у неком од јеврејских градова заштићен од прогона<sup>174</sup>. Она заједница у којој одбегли роб налази прибежиште нема право да га врати власнику нити да га екскомуницира из своје средине већ је обавезна да му обезбеди минималне услове за опстанак као социјално незбринутим и правно дискредитованом. Са истом социјалном свешћу и одговорношћу девтерономистичка интерпретација Мојсијевог законодавства стаје у заштиту слободног статуса жене у односу према њеном бившем мужу, а такође афирмише и институцију левиратског брака<sup>175</sup> у циљу очувања заветног идентитета народа и заветне свести сваког појединца и сваке породице, као и ради заштите социјалног, статусног и правног интегритета удовица.

Са посебном осетљивошћу на очување и заштиту слободног статуса и личног интегритета сваког појединца у 24. глави Књиге Поновљених Закона се стриктно осуђује отмица и незаконита трговина људима<sup>176</sup>, док се са истим идејним предзнаком у наставку апострофира заштићени друштвени, социјални и правни положај дужника, сиромаха, најамника и странаца<sup>177</sup>. Такође, веома раширена пракса јавног кажњавања за какву кривицу, која је била распрострањена у свим правним системима Месопотамије, у старојеврејској правној традицији девтерономистички интонираног Мојсијевог предања добија рестриктивнију форму у циљу превасходне заштите живота и интегритета личности кажњеника<sup>178</sup>.

По први пут у историји имамо овако формулисан и декларисан теоцентрични закон који не само да нормира друштвене вредности и преображава социјалну заједницу, већ превасходно мења сам народ, његов етос и вредносне хоризонте трајно га везујући за заветно обећање и личну присутност Бога у зајеници Свога народа<sup>179</sup>. Управо ради тога

---

<sup>174</sup> ПонЗак23,15-16 „Немој издати слуге господару његову, који утече к теби од господара својега; него нека остане код тебе, усред тебе, у мјесту које избере у којем граду твом, гдје му буде драго; немој га цвијелити.“

<sup>175</sup> ПонЗак25,5-10;

<sup>176</sup> ПонЗак24,7;

<sup>177</sup> ПонЗак24,10-15;

<sup>178</sup> ПонЗак25,1-3;

<sup>179</sup> види, Joseph Blenkinsopp, “Temple and Society in Achaemenid Judah”, ed. Davis, *Second Temple Studies* vol.1. pp. 22-53., “Temple served as a catalysts of economic exchange and promoters of social cohesion. The temple may also have been seen as a point of convergence for the symbolic structures of the region, an ‘emblem of collective identity’, thereby mitigating to some extent the inevitable resentment generated by subjection to a foreign power.”, преузето из Herbert Niehr, *Religio-Historical Aspects of ‘the Early Post-Exilic’ Period*, *The*

у петнаестом стиху 30. главе Поновљених Закона Бог указује на унутарњи сукоб и дијалектику слободе пред којима се налази Израилъ речима: „*изнесох данас преда те живот и добро, смрт и зло.*“ У овим речима се налази сва егзистенцијална драма заветног јединства Јахвеа и Израилъа, која је у суштини претпоставка друштвене, социјалне и нормативне револуционарности Мојсијевог Закона. Живот по Закону претпоставка је заједнице са Богом, те се живот и добра која из тог односа производе распростиру по свим гранама и стаблу свештеног народног изданка<sup>180</sup>, док у супротном целокупно народно биће изумире и са њим одумиру све вредности пројављене кроз богонадахнути етос и норме, као и и особени осећај правде и праведности<sup>181</sup>.

#### **2.1.2.4. Пророчка универзалистичка традиција и њен утицај на дефинисање социјалне улоге нормативног система људских права**

Свест о значају и вредности људских права у савременом друштву друге половине 20. века има *пророчку* димензију која се огледа у њеном потенцијалу да алтернира постојећу вредносну матрицу, као што у значајној мери поседује и дестабилишућу социјалну функцију. Са једне стране људска права урушавају политички и морални поредак у којем појединац није постојао као носилац апсолутних и заштићених вредности док је у исто време њихов поседник била држава и аморфно дефинисан друштвени систем, а са друге стране, успостављају нови у којем се идентитет индивидуе афирмише као онај егзистенцијални „облик“ који намеће свој вредносни приоритет који трансформацијом у правни и социјални поредак постаје евалуативни критеријум друштвених вредности и баштина целе друштвене заједнице. У том смислу извесна аналогија људских права са еквивалентном пророчком „улогом“ у историји старозаветног Израилъа има смисла и потребује нашу аналитичку позорност.

Од друге половине 9. века пре Хр. па све до краја 6. века пре Хр., у најдраматичнијем периоду развоја старозаветног друштва јавља се дефинисан процес вредносне критике институција јеврејске заједнице и њихове социјалне овешталости, који је везан за већ вековима раније у јудејству развијану и дефинисану пророчку

---

*Crisis of Israelite Religion: Transformation of Religious Tradition in Exilic and Postexilic Times*, eds. Bob Becking and Marjo C.A. Korpel, стр. 235-236.

<sup>180</sup> ПонЗак30,16 „Јер ти заповиједам данас да љубиш Господа Бога својега ходиши путовима његовими држећи заповијести његове и уредбе његове и законе његове, да би жив био и умножио се, и да би те благословио Господ Бог твој и земљи у коју идеш да је наслиједиш.“

<sup>181</sup> ПонЗак30,17-20;

традицију различитих појавних модела<sup>182</sup>. Из сачуваних пророчких канонских списа<sup>183</sup> издвојили бисмо два, Књигу пророка Данила и Књигу пророка Јоне<sup>184</sup>, који припадају нешто млађем временском периоду ближе хеленизованом јудаизму 3. и 2. века пре Хр., док сви остали пророчки списи, три *велика*<sup>185</sup> и једанаест *малих*<sup>186</sup>, настају у епохи нешто дужијој од два века у којој Јевреји, са једне стране, доживљавају слом државног и националног поретка, док са друге, прогонством у Вавилон и дистанцом у односу на сопствено деформисано религиозно и социјално наслеђе доживљавају културни и духовни преображај који ће обележити њихову свештену историју до рођења Исуса Христа.

Заснивајући свој правни, социјални и институционални систем на принципима отвореног (чистог) и нехегемонистичког партикуларизма дубоко укоренењеног у мојсијевску законску традицију, Јевреји временом не успевају да се одупру утицају древних политеистичких блискоисточних национално-религијских традиција са снажном културном рефлексијом, тако да постају заједница утопљена у духовни и културни амбијент хананских народа са избледелом идентификацијом јединственог народа-носиоца месијанске поруке наде дароване свима. У контексту све присутнијег

---

<sup>182</sup> види, Brevard S. Childs, *op.cit.*, "Somewhat more persuasive is the theory which would link the prophetic office to the monarchy, and see a direct correlation between the rise and demise of both institutions (Cross, 'A Note', 343). But again, the theory is only partially true and far too restrictive. It does not deal adequately with the great diversity of prophetic activity, nor does it take seriously the fact that the biblical tradition linked prophetic activity to the periods which both preceded and followed the rise and cessation of the kingdom. The major difficulty in resolving the question for Israel is that the biblical evidence does not supply the information which is needed for a solution. Rather, the Old Testament's interest is largely theological, and it consistently focusses its attention of the divine call of the prophet (Samuel, Amos, Isaiah, Jeremiah), and only incidentally makes references to the long-existing phenomenon of clairvoyance (Num.24.3ff.), group ecstasy (Num.11.24ff.) or culic prophecy (I Sam. 10.5). The point is not to deny the influence of sociological factors on the biblical prophets, but it is to resist a massive demythologizing of the tradition which is often implied in the rationalistic way in which the issue of origins is posed.", стр. 168-169.

<sup>183</sup> Пророчка традиција код Јевреја своје ближе корене вуче из наслеђа пророка Илије и Јелисеја, које претходи овој око један век, а које представља извесну синтезу сачуваних критичких култних и социјално-вредносних наратива који у личностима Илије и Јелисеја добијају свој обједињен и персонализован идентитет и који као такви имају доминантну друштвено-корективну функцију у каснијем периоду, најизгледније после Вавилонског ропства..

<sup>184</sup> Књигу пророка Данила издвајамо како због њеног позног настанка (2. век пре Хр.), иако покрива период Вавилонског ропства, будући да је њена критичка и корективна оштрица из перспективе егзила усмерена на постегзилно друштво и његову проблематику чистоте и универзалности култа, тако и због оспореног јој пророчког карактера. Књигу пророка Данила многи библисти сврставају у Списе, а не у пророчку литературу, као што је то и у јеврејском канону. Књига пророка Јоне, као она која је настала у периоду после Вавилонског ропства, специфична је по својој нејасној корективној усмерености према непознатим друштвеним и социјалним обрасцима (у Ниневији као метафори било ког нејеврејског града), док је њен једини дефинисан елемент вредносна универзалност поруке, што је чини, поред огромних различитости, веома блиском књизи пророка Данила, а са друге стране структуром и социјалним корективним потенцијалом веома различитом од пророчких списа. \*види, Brevard S. Childs, *op.cit.*, стр. 181-182.

<sup>185</sup> Пророци Исаија (740-700. г. пре Хр.), Јеремија и Језекиљ (630-570. г. пре Хр.).

<sup>186</sup> Пророци Осија, Амос и Михеј (740-700. г. пре Хр.), Софонија, Наум, Авакум, Јоил и Авдија (630-570. г. пре Хр.), девтеро-Исаија, Агеј, Захарија и Малахија (539-516. г. пре Хр.).

одступања од чистоте свештеног култа, као и друштвеног и индивидуалног етоса заснованог на богонадахнутом нормативном поретку, пророчка парадигма се јавља као револуционарна, преображавајућа и исцељујућа.

Пророчка критика је усмерена ка два циља, са једне стране на реформу социјалног етоса и институција, а са друге на обнову вере, култа и заветне традиције на темељима како мојсијевске партикуларистичке тако и аврамовске универзалистичке агенде. Исто тако, ова критика има своја два појавна облика, од којих је један субверзиван у циљу дестабилизације постојећег поретка, док је други конструктиван у циљу конституисања нове стварности установљене на Божијој благодатној корекцији<sup>187</sup>.

Окосница живота у античком друштву биле су поузданост и стабилност култа и социјално-статусних институција. Постојаност ових елемената друштвеног и индивидуалног вредносног поретка чинила је реалност непроменљивом. У периодима успона и напретка ова непроменљивост није представљала проблем или се није доживљавала као друштвена аномалија. Међутим, када је друштво у моралном, религиозном и привредном опадању тада непроменљивост друштвеног модела и вредности на којима он почива постаје неиздржив баласт. Овакав процес прати одсуство визије новог друштвеног модела заснованог на стварним вредностима. Онај ко нуди алтернативни друштвени модел, нове вредности и другачију позицију појединца и заједнице у односу на култни или социјални систем, јавља се у функцији пророка као надахнуте личности која својом визијом подрива стари и најављује нови поредак. Пророчка служба у свом истинитом харизматском пројављивању подразумева сапостојање оба ова аспекта, како подривајућег тако и конституишућег. Ова кључна идентификациона одлика се јавља као пресудна у процесу диференцијације истинитог од лажног пророштва<sup>188</sup>. Поред тога, преузимање егзистенцијалног ризика у односу на

---

<sup>187</sup> види, Dale F. Launderville, *Spirit and Reason – The Embodied Character of Ezekiel’s Symbolic Thinking*, “Ezekiel’s visionary experiences created a larger context for the renewal of the exiles. His vision and oracles laid the groundwork for the proper functioning of the noetic and affective capacities of the exiles. His provocative rhetoric (e.g., Ezek23:5-21) and extreme oracles (e.g., Ezek20:26) aimed to move his hearers to a new standing place from which to use their noetic capacity. Ezekiel addressed the distortions that embodied experience can bring to one’s perception by dealing with the body. To ignore the body only further distorts the proper functioning of the rational or noetic capacity.”, стр. 348

<sup>188</sup> Когинс (Coggins, Richard J.) издваја неколико елемената којима разликује истинито од лажног пророштва. У елементе који су карактеристични за лажна пророштва Когинс сврстава њихову очигледну немогућност да изврше Божије призвање, идеолошке разлоге, пророчки професионализам, конфликт у сфери политичког деловања при чему пророк заузима „погрешну“ страну, ... . види, Richard J. Coggins, “Prophecy – True and False”, *Of Prophets’ Vision and the Wisdom of Sages / Essays in Honour of R. Norman Whybray*, eds. Heather A. McKay and David J.A. Clines, Sheffield Academic Press/JSOT Press, Sheffield, England 1993. За разлику од Когинса Бројгеман проблем лажног пророштва види у везаности личности пророка за политички естаблишмент и доминирајућу идеологију власти и друштвеног уређења коју истинити пророк својим пророштвом демистификује; види, Walter Brueggemann, *The Theology of the Book of Jeremiah*, стр. 66-67.

носиоце друштвене и културне моћи, а у циљу сведочења Божијег корективног плана, такође постаје суштинска одлика истинитости пророка и његовог пророчанства. Улазак у службу пророка, поред извесне друштвене ексклузивности, повезан је са догађајем Божијег изабрања, са једне стране, и безусловног сведочења упркос отпору окоштале системске стварности која тежи да очува *status quo*, односно, опире се променама и тежи очувања старог поретка који је Божијим судом оквалификован као неаутентичан. Неаутентичност за последицу има *самоурушавање* поретка, а пророк има за циљ да укаже на неопходност таквог исхода, односно, да припреми друштво за катаклизмички преокрет у којем се на урушеним темељима старог гради нови поредак који је по Божијој вољи. Пророков ризик је двосмеран, са једне стране одређен ултимативним Божијим изабрањем и призивањем да се поступа по Његовој вољи и преноси Његова порука народу<sup>189</sup>, са свешћу о свим последицама уколико се тако не чини<sup>190</sup>, а са друге усмереност на дезоријентисану популацију оспореног вредносног идентитета, која следујући за носиоцима друштвене моћи и социјалног ауторитета жели да сачува привид системске постојаности и непроменљивости.

Питање правде и истине, као перманентног процеса дистрибуције Божије милости у друштвеној и социјалној сфери, постаје примарно у пророчкој преображајној идеји и као такво директно повезано са карактером, постојаношћу и чистотом култа, односно, проблематика религиозног и социјалног морала постаје обједињујуће и централно место пророчке службе<sup>191</sup>. Наиме, пророк са једне стране указује на изопаченост култа и неверство Израиља, док са друге стране осуђује последице такве апостасије на плану друштвених односа, нарочито у контексту социјалног положаја маргинализованих, слабих, нејаких и потлачених<sup>192</sup>. Код све тројице великих пророка<sup>193</sup>

<sup>189</sup> Ис6; Јер1; Јез2-3; види, Richard J. Coggins, *Israel's Prophetic Tradition – Essays in Honour of Peter Ackroyd*, “The precise significance of the promise that the community would be given a prophet ‘like Moses’ (Deut.18:15) remains in dispute, but it is clear that for the Deuteronomists the prophets were the characteristic intermediary figures, conveying God’s message to his people and representing the people before God.”, стр. 91.

<sup>190</sup> Јез14,1-14;

<sup>191</sup> види, Dale F. Launderville, *op.cit.*, “The presuppositions of those who hear prophetic messages are crucial to the way they interpret them. Such prerational factors are, this study contends, fundamental to the functioning of a coherent vision for the community. So the debates about the truth of such messages and the means of by which such messages are received and formulated are essential to the veracity of the community’s way of life.”, стр. 189.

<sup>192</sup> Ис1,13-17 „Не приносите више жртве залудне; на кад гадим се; а о младинама и суботама и о сазивању скупштине не могу подносити безакоња и светковине. На младине ваше и на празнике ваше мрзи душа моја, досадише ми, додија ми подносити. Зато кад ширите руке своје, заклањам очи своје од вас; и кад множите молитве, не слушам; руке су ваше пуне крви. Умијте се, очистите се, уклоните злоћу дјела својих испред очију мојих, престаните зло чинити. Учите се добро чинити, тражите правду, исправљајте потлаченога, дајите правицу сироти, браните удовицу.“; види и Јер7,1-24; Ос6,6; Ам5,21-23;

<sup>193</sup> Јер5,28 „Угојише се, сјају се, мимоилазе зло, не чине правде ни сирочету, и опет им је добро, и не дају правце убогим.“; Ис5,20-23 „Тешко онима који зло зову добро, а добро зло, који праве од мрака свјетлост а од свјетлости мрак, који праве од горкога слатко, а од слаткога горко. Тешко онима који мисле да су

по истоветној узрочно-последичној матрици култно безакоње и религиозни релативизам пројектују се на друштвени и индивидуални морални пад са директним последицама на социјалном плану. Због тога мисија пророка није само у успостављању истинитог култа већ и у установљавању истинитог живота који је заснован на Божијим заповестима које су нормативно пројављене кроз Закон – „По уредбама мојим ходи, и држи законе моје творећи истину; тај је праведан, доиста ће живјети, говори Господ Господ.“ (Јез18,9). Оприсутњење правде је, у симултаном „ремтилачком“ и консолидујућем пророчком моделу, поистовећено са присутношћу Божијом у заједници Изабраног народа<sup>194</sup>, односно, правда није само морална већ превасходно егзистенцијална категорија<sup>195</sup> која се пројављује у искуству оних који немају социјални капацитет да се изборе за законску праведност или да је успоставе кроз механизме друштвених институција, а заснована је на Божијој милости која се дистрибуира кроз заједницу верујућих<sup>196</sup>. Традиција на коју се позива пророк и њена друштвена препознатљивост и „опипљивост“ нису нови за свештену заједницу Израиља него су заборављени у дубоким слојевима предања које пророк својим послањем разоткрива и провоцира<sup>197</sup>. Међутим, пророкова служба, са друге стране, не почива само на моделу предања већ повереног Израиљу, него показује своју суштинску утемељеност на будућем догађају месијанског откровења које се доживљава као какво разрешење историјске драме перманентног преплитања и сукобљавања истине и неистине, правде и неправде, добра и зла, моћних и немоћних ... На том трагу се налази вредносна вододелница на којој се токови предања са партикуларистичких *јеврејистичких* принципа делатношћу пророка престојављају на универзалистичке основе које свакако имају христолошке (месијанске) обресе<sup>198</sup>, али и

---

мудри, и сами су себи разумни. Тешко онима који су јаки пити вино и јунаци у мијешању силовита пића. Који правдају безбожника за поклон, а праведнима узимају правду.“; Ам5,12; 8,4; Мих3,9-11;

<sup>194</sup> Ис5,16 „Господ над војскама узвисиће се судом, и Бог свети посветиће се правдом.“; Ос10,12 „Сијте правду, жећете милост; орите крчевину, јер је вријеме да тражите Господа, да би дошао и подаждио вам правдом.“;

<sup>195</sup> О ризику поистовећивања пророчке поруке и морализма у тумачењу и савременој црквеној пракси говори и Јон Собрино у својој књизи *Изван супротиње нема спасења*; види, Jon Sobrino, „*Proročku se osudu danas u velikoj meri zanemaruje u crkvenim okvirima te se na njezino mjesto, u najboljem slučaju, postavljaju etičke prosudbe ... . To, samo po sebi, ne mora biti loše; sa druge strane, etika i proroštvo ipak nisu ista stvar, kao što nisu ni socijalni nauk i proročka osuda.*“, стр. 73.

<sup>196</sup> Авк2,4;

<sup>197</sup> види, Walter Brueggemann, *Isaiah 1-39*, “Second, the last four lines in verse 17 concern social relationships of justice to the oppressed, the orphan, and the widow. This triad refers to those in the community who are weak, vulnerable, without an advocate, and so subject to political exclusion and economic exploitation. Isaiah, as is true of the Mosaic-prophetic tradition generally, always has an eye out for socioeconomic-political issues. An appeal to the authority of the Bible, in all its literalness, is phony if these issues are not front and center. Notice that the offer of restitution of this devastated community concerns every dimension of Judah’s life: right worship (*holiness*) and right neighbor practice (*justice*). Indeed, Judah is lost unless there is a total and radical reorientation of its entire life.”, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky USA 1998., стр. 19.

<sup>198</sup> Јез37,21-28; Зах9, Млх3,3-6;

када их немају тако јасно изражене оне су ипак исказане у духу тријумфа Јахвеове љубави над Израилевим историјским и моралним слабостима у виду успостављања друштва благостања, мира и правде за све<sup>199</sup>.

У том смислу пророчка вредносна „подривачко-конституишућа“ парадигма представља аутентичан увод и најаву очекиваног догађаја Христовог уласка у свет и наговештај потпуног егзистенцијалног и моралног преображаја до којег ће тај Догађај довести. Жртвујући себе пророк мења овешталу свест свога народа афирмишући каталог вредности који почива на Божијој доброту и љубави пројављеној према свима, у најуниверзалнијем појавном виду, без услова који би били детерминисани националном, културном, језичком, расном или полном припадношћу<sup>200</sup>. На тај начин пророчка служба представља како ултимативни покушај сведочења и остварења божанске правде у социјалним и друштвеним сферама пророкове савремености<sup>201</sup>, тако и антиципацију будуће друштвене реалности која ће представљати тријумф Божијег милосрђа и човекољубља, које су Јевреји дужни да посведоче свим народима<sup>202</sup>.

## 2.2. Резиме

Нормативна структура старозаветног Закона своје корене има у древним законима Месопотимије, Вавилонa и Асирије. Њиховом јахвеизацијом и стављањем у контекст односа верности Богу, који се открива народу кроз личности његових харизматских лидера и утемељивача, старозаветни Закон постаје критеријум за идентификовање моралних и социјалних вредности које појединце и читаве заједнице одређују квалификативом Божијег Народа. У оквиру јединственог богооткривеног предања издвајају се две препознатљиве религијске и културолошке традиције, универзалистичка и партикуларистичка, које свака особено или у суптилном међусобно прожимајућем контексту, одређују вредносни каталог јеврејског народа на култном, друштвено-културном, социјалном и моралном плану. Универзалистичка традиције је уткана у свештене слојеве елохистичког и јахвистичког предања, а у временском контексту везана је за предисторијски период описан у Петокњижју и интертестаментарни

---

<sup>199</sup> Ос14; Јои2,6-13; Мих4; Зах8,2-15; види такође, Walter Brueggemann, *Isaiah 1-39*, “This particular prophetic tradition is as honest and as harsh as the traditions of Jeremiah and Ezekiel. But it is much more reluctant than are they to anticipate the complete nullification of Israel. The book of Isaiah endlessly seeks, against the terrible consequences Judah deserved, to keep a hope alive for this people of God.”, стр. 18.

<sup>200</sup> Јез36,33-38; Зах8,16-23;

<sup>201</sup> види, Walter Brueggemann, *Isaiah 1-39*, “The poet confronts the community of Israel with the central life-or-death Yahwistic question: Existence is on the terms of Yahweh or there is no existence. There is no third alternative!”., стр. 19.

<sup>202</sup> Ис66,18-20; Јер30,31-40;

пројављен кроз мудросну литературу, као и делимично за аврамовску традицију, док је партикуларистичка особена за свештеничко и девтерономистичко предање, као и за мојсијевску традицију нарочито експлоатисану у постегзилном периоду. Обе традиције имају, са једне стране субверзивну функцију оспоравања окоштаних друштвених модела као носилаца егзистенцијалне, моралне, и социјалне неправде, док у исто време поседују формативни потенцијал за изградњу новог друштва које почива на божанској праведности, милосрђу и љубави, којим вредностима је Израил позван да послужи у циљу њихове историјске промоције и афирмације. Нормативно структуриран вредносни потенцијал старозаветног закона девтерономистичко предање институционално конкретизује и чини га социјално ефикасним афирмишући и изграђујући друштвене механизме који омогућавају његову практичну реализацију. Поред значаја наведених елемената старојеврејске традиције за развој савремене идеје људских права неопходно је споменути и универзалистичко сведочење старозаветних пророка које у облику теолошког и социјално-моралног наслеђа провоцира како социјалне и друштвено-правне моделе наше непосредне неславне прошлости тако и, можда у још већој мери, вредностима узавреле и аморфне наше савремености.



### 3. Нови Завет и људска права

Новозаветно сведочење представља следећу и последњу развојну етапу у процесу историјског пројављивања и рецепције Божијег јављања човеку. Стари Завет је својом богонадахнутом *идејом* јединства са Богом на основама поштовања заповести и Закона узводио веру Израиља до могућности и реалности Божијег открочења у Личности Исуса Христа. Личност као основ и начин јединства Бога и човека омогућава превазилажење несавршености које су карактерисале старозаветну заједницу ове две егзистенцијално асиметричне<sup>203</sup>, узајамно усмерене ипостасне реалности, при чему је прво Биће Бог, поседник и давалац живота, односно сам Живот, а друго биће човек, односно богоочекивани прималац и потенцијални поседник истог живота, које је слободно и призвано да даровани живот пројављује као свој. У Старом Завету овај однос је био заснован на открочењском вредносно-нормативном преобликовању човека ради његовог религиозног и етичког усавршавања до нивоа спремности да прихвати јединство са Богом у реалности личносног начина постојања у заједници, као нове онтолошке реалности и за Бога и за човека, чега је Нови Завет аутентично сведочанство. Само у том контексту можемо разумети Христове речи „не мислите да сам дошао да укинем Закон или пророке; нисам дошао да укинем него да испуним.“ (Мт 5,17). Очовечење личности Сина Божијег и вечно јединство божанства и човештва у Њему преображајно је деловало на само разумевање човека као бића социјалног, културног, правног, религијског или политичког идентитета. Христово оваплоћење је довело до историјски новог и афирмативног доживљаја слободе и достојанства што ствара најексплицитније рефлексије у многим аспектима живота савременог човека, а нарочито на данас веома актуелну тему људских права. Поред тога, новозаветна објава се директно наставља на пророчку критику култа и религиозне праксе која је доминирала код Старих Јевреја, а која је често у појавном виду ишла мимо или насупрот божанском открочењу. У том смислу је сведочење Господа Исуса Христа изазвало револуционарну промену која се превасходно пројављује у искуству преображене основе и исхода

---

<sup>203</sup> Левинас у својој књизи *Тоталитет и бесконачност (Totalité et Infini)* разматрајући искуство сусрета и односа са Другим, долази до феномена асиметричности у односу Ја-други, односно, он закључује да су разлике између Другога и (Ја) мене инхерентне интерперсоналном односу, „у неизбјежном оријентисању у односу „од себе“ према „Другоме“.“; види, Емануел Левинас, *Тоталитет и бесконачност*, НК Јасен, Београд 2006., „Присуство лица које долази од оностраности свијета, али ме повезује у људско братство, не уништава ме попут неке нуминозне битности која изазива дрхтање и страховање.“, стр. 191.; „Мноштвеност у бивствовању која се одупире тотализовању и која се оцртава као братство и говор налази своје мјесто у једном битно асиметричном простору.“, стр. 192.

егзистенције, односно у опитовању вером новог начина постојања у Христу и *као Христос*, а потом и на пољу социјалних могућности и права.

Текстови Новог Завета се данас рецепирају као јединствена књига истообразне вредносне матрице коју надахњује и прожима Дух Цркве и њеног богослужења. Ови текстови *хране* верне несвакидашњим примерима љубавног саодношења Бога и човека у личности Господа Исуса Христа и кроз Његова дела. Покушаћемо да, сагледавајући разноврсност новозаветних списа и узимајући у обзир њихову тематску и садржинску разуђеност, вреднујемо њихов допринос развоју савремене идеје људских права и, са друге стране, да проценимо њихов утицај на промену слике о човеку као боголиком бићу у контексту духовног, социјалног, правног и културног тренутка у којем су понаособ настајали, указујући и на снажан лични печат који је свако од аутора утиснуо у њих, као до данас неизбрисив траг, одређујући на тај начин генезу хришћанског сведочења бесмртног живота у Христу, са свим импликацијама на живот друштва и појединца, у различитим и за човека детерминишућим аспектима историјског трајања, обухватајући и савремени појам људских права.

### **3.1 Пресек социјалних структура урбаног становништва Римске империје у епохи преласка из Старог у Нови век**

Утицај Римске империје и њене државне организације на бројне градове Источног Медитерана и континенталног залеђа, који су у највећем броју случајева били формиран на принципима хеленске културе и њених друштвених вредности, осетиће се нарочито од почетка 2. века пре Хр.ере. Урбане заједнице Истока (*πόλεις*), су од тог времена управно организоване по моделу Западних градова (*civitates*), тако да се у њима центар власти налазио у рукама припадника виших и средњих слојева друштвене, политичке, економске и војне сужбеничке елите Римског царства (*ordines*). Управљачка моћ је била у поседу гувернера као директних експонената власти Рима у окупираним областима, мада се принципом субординације она делимично преносила и на изабране органе као што су били магистрати, градски савети (*curia* /лат. или *βουλή* /грч.) и народне скупштине (*ἐκκλησία*)<sup>204</sup>. За чланове ових управљачких тела су бирани махом

---

<sup>204</sup> Наравно да се под изабраним органима не подразумевају управна тела еквивалентна данашњим органима власти изабраним на слободним и демократским изборима, већ ниво и структуре власти који су као такви постављени од стране Императора, Сената као експонената суверене власти у Римском царству; види, Phillip Francis Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and political Motivations of Lucan Theology*, стр. 171

декуриони (*decuriones*) који су у својим градским заједницама поседовали економски, правно и социјално повлашћен и заштићен положај, какав су у самом Риму имали сенатори и еквестри<sup>205</sup>. Три наведена социјално-управљачка слоја припадала су групацији повлашћених (*honestiores*<sup>206</sup>) у чијим рукама се налазило богатство, социјална и политичка моћ, доминација војном силом и друштвени углед.

Поред горе поменутог управљачког слоја постојао је и развијен слој трговаца и занатлија који су имали ниско порекло али постојано социјално ухлебљење, значајну економску самосталност и, насупротив томе, никакву политичку моћ. Они су се често удруживали у форми професионалних удружења (*collegia*), попут средњевековних еснафа, која нису имала, нити су смела имати, функцију промоције било какве политичке идеје или личности, већ се њихова организациона улога сводила на обезбеђивање искључиво социјалних интереса чланова<sup>207</sup>. Поред њих, у популацији рођењем или социјалним статусом нижих чланова друштва (*humiliores*), налазили су се и неквалификовани радници који су махом своје потребе задовољавали ангажовањем на дневним пословима који су били мало плаћени и нередовни<sup>208</sup>. Недостатак послова је веома лако припаднике ове групације могао учинити зависним од позајмљеног новца што их је на дужи рок могло одвести и у дужничко ропство. На прелазу из Старог у Нови век није било мало људи у оваквом статусу, а њихов положај се правно није могао изједначити са робовима, будући да су враћањем дуга аутоматски добијали назад свој пређашњи грађански и социјални статус<sup>209</sup>. Немогућност враћања дуга их је фактички чинила изједначеним са робовима те су они заједно са робовском радном снагом чинили претежнију популацију радника, поред најамника, на државним поседима или имањима високе аристократије.

---

<sup>205</sup> Сенатори су припадници највишег слоја римског племства (*nobili*) и као такви су били носици политичке и економске моћи и власти. Иако су од периода владавине императора Октавијана Августа сенатори и сам Сенат били у великој мери развлашћени од многих до тада поседујућих полуга моћи, они су због свог великог угледа и економског богатства итекако могли утицати на политички, привредни и социјални живот како Рима као престонице тако и провинцијалних градова. Еквестри су припадници нижег слоја римске елите и из њихових редова су бирани гувернери и претори. Декуриони су ниже племство у чијим рукама са налазила власт у провинцијалним градовима и удаљеним областима Римске империје. Из њихових редова су бирани магистрати и чланови градског већа; Еслер наводи да су декуриони уживали толико велике привилегије унутар своје градске заједнице да су слично римским сенаторима носили одећу посебне боје, седели на засебним местима унутар градског хиподрома, били изузети од кривичне одговорности или бар сурових санкција које су за припаднике нижих друштвених слојева биле уобичајене; види, P.F. Esler, *op.cit.*, стр. 172.

<sup>206</sup> *honestiores* од *honus* што значи достојанство, част, поштовање, цењење; у периоду Републике припадници ове заједнице су се разликовним именом *boni* дистанцирали од остале популације нижег порекла и статуса. Од епохе Царства себи су приписали епитет *honestiores*; види, P.F. Esler, *op.cit.*, стр. 172.

<sup>207</sup> види, P.F. Esler, *op.cit.*, стр. 173.

<sup>208</sup> *Ibid.*, стр. 173.

<sup>209</sup> *Ibid.*, стр. 174.

На најнижој скали друштвене лествице налазили су се робови који су у такав статус могли доспети рођењем од родитеља робова, ратним заробљавањем или продајом. Поред свог тешког социјалног положаја и изузетости од закона, будући да су правно третирани не као *personae*, субјекти права, већ као *res*, ствари, њихов фактички положај је често могао бити много бољи од слободних грађана сиромашног социјалног статуса<sup>210</sup>, будући да су робови често живели на имањима својих власника и од њих примали неопходне потрепштине за нормалан живот<sup>211</sup>. У истом социјално-статусном рангу са робовима, а понекад чак и неповољнијем, налазили су се социјално и физички немоћни, слепи, психички болесни, глуво-неми, ђавоимани, лепрозни или непокретни, који нису могли ни на који начин привређивати за живот већ су живели искључиво од просјачења и милостиње.

Социјална слика коју смо навели је у многоне упрошћена и као таква вероватно није била истоветна у свим градским срединама и њима околним насељима. Свакако да је социјална структура великих и богатих градова медитеранског басена, као што су Рим, Александрија, Антиохија, Солун, Тарс, Картагина итд., била другачија од оних на периферији царства и у провинцијама. На социјалну слику у градским срединама одлучно је могла утицати и бројност становника са привилегованим римским грађанским статусом (*ius civilis*), односно, насупрот томе бројност оних који су припадали правном статусу *ius gentium*-а и као такви били изузети од многих права која су римским грађанима била доступна. Независно од тога, за наше истраживање је веома значајно да се све наведене социјалне групације могу препознати у текстовима Новог Завета и да њихови припадници веома активно, управо својом правном и социјалном улогом, „учествују“ у догађајима пројављивања славе Божије и Његовог љубавног старања за спасење сваког човека, кроз дела и поуке Господа Исуса Христа или Његових ученика. Историчност социјалних „улога“ је веома значајна за рецепцију јеванђеоске киригме у наше савремено искуство, јер реалност угрожености данашњег човека, његове слободе, достојанства, идентитета и интегритета потребује еквивалентну идентификацију у историјски посведоченом јеванђеоском штиву као потврда остваривости и друштвене адекватности преображајног потенцијала Христове благодати

---

<sup>210</sup> Richard N. Longenecker, *New Testament Social Ethics for Today*, “Slaves were often treated humanely, with many faring better than lower-class free men in matters of food, housing, clothing, education, and spending money. ... The most oppressive thing about slavery, of course, was that a slave was considered merely “a thing” (*res*), “a mortal object” (*res mortale*), simply “chattel” (*mancipium*), not a person, and had no personal or human rights except as permitted him by his master.”, стр. 49.

<sup>211</sup> P.F. Esler, *op.cit.*, стр. 174.

на плану корекције социјалне проблематике потребитих, угрожених, обесправљених, прогањаних, злостављаних, гладних, без акцендовања узрочности која ју је иницирала.

У том контексту ћемо анализирати допринос наслеђа забележеног у јеванђеоским текстовима на формирање другачије и преображене димензије човековог постојања унутар античког друштва, као и данас, коју доноси Христова благовест о долазећем Царству небеском, а која свакако има свој одраз и легитиман утицај на формирање теорије и праксе заштите људских права.

### **3.2. Присуство елемената савременог поимања људских права у списима Светог Апостола Павла**

Списатељски опус Светог Апостола Павла представља аутентично<sup>212</sup> и својим обимом највеће текстуално сведочанство о првобитној еклисијалној рецепцији веровања у Богочовека Христа и друштвеној контекстуализацији овог процеса широм Римског царства. Поред тога, новозаветни текстови који изражавају Павлово богонадахнуто сведочење представљају најстарије свештене списе Новог Завета и као такви су постали образац хришћанског веровања и живота, узор потоњим писцима и пример личног прегнућа једног човека у циљу промовисања јединственог искуства новог живота у Духу васкрсења и спасења од смрти, дарованим личношћу Господа Исуса Христа.

У канону Новог Завета налази се четрнаест посланица означених Павловим именом, од којих новозаветна наука седам сматра аутентичним<sup>213</sup>, док преосталих седам назива девтеропавловским<sup>214</sup>, оспоравајући им на тај начин директно Павлово ауторство, али са друге стране наглашавајући њихову теолошку, еклисиолошку, текстуалну и термилошку зависност од Павлове теолошке традиције и везаност за његово духовно искуство и сведочење.

---

<sup>212</sup> Аутентичност свакако приличи свим списима Новог Завета, а на овом месту се *аутентичношћу* само наглашава Павлов лични напор у поступку мисије међу незнабошцима и на попришту оснивања нових Цркава и њиховог правилног утемељења на вери у Богочовека Христа и Његово васкрсење, што је посведочено у посланицама које је сам писао или неко од његових ученика.

<sup>213</sup> У аутентичне посланице Светог Апостола Павла убрајају се: Римљанима, 1. и 2. Коринћанима, Галатима, 1. Солуњанима, Филипланима и Филимону.

<sup>214</sup> Девтеропавловске посланице су: 2. Солуњанима, Колошанима, 1. и 2. Тимотеју, Титу и Ефесцима, док се Посланица Јеврејима због јединствене специфичности језичког стила, коришћених термина, теолошких премиса и рефлексивности не може убројати ни у девтеропавловске, што нимало не умањује величанственост, узвишеност и богонадахнутост њених богословских поставки; види, П. Драгутиновић, *op.cit.*, стр. 76-123, 200. Драгутиновић наводи значајну удаљеност Посланице Јеврејима од аутентичних посланица Апостола Павла.

Павлови списи испољавају развојну поступност и сазревање његових теолошких, еклисиолошких и социјалних начела, што имплицитно сугерише условљеност анализе његовог дела хронологијом настанка текста и неопходност теолошке контекстуализације његове апостолске поруке етно-социјалним особеностима заједница којима се обраћа и друштвеним и културним приликама у којима обитавају Цркве са којима комуницира путем тих посланица. Апостолова мисао је веома слојевита, тако да и када има експлицитну социјалну или моралну димензију његова порука је наглашено обојена христолошким учењем и еклисијалном конотацијом, јер за Павла свако дело вере сведочи о Христу и Цркви.

Питања која су у оквиру идеолошког и правног дискурса људских права данас веома актуелна, као што су слобода, равноправност, законитост, праведност, мултикултуралност, толерантност у различитости, социјална осетљивост према слабима и немоћнима, однос према дискриминисанима и томе слично, присутна су и у списима Апостола Павла и представљају тематску осовину око које он изграђује своју благовештејску поруку. Међутим, оно што доминира у Апостоловом приступу овим темама јесте да оне нису саме по себи циљ његове киригме, већ да их само користи да, у контексту њихове актуелности у социјалном искуству својих реципијената, а промовишући нову егзистенцијалну реалност присутну у историји и човековом искуству кроз личност Исуса Христа, наговести могућност другачијег односа према овим тематизованим феноменима, који (однос), почивајући на вери, пружа сваком човеку благодатни потенцијал да надиђе своју друштвеним околностима детерминисану стварност и да у догађају богозаједништва, у јединству са Христом, опитује бесмртност и вечност упркос искуствима која на радикалан начин оспоравају и угрожавају његову личност, достојанство и живот. Експлицитни циљ Павлове јеванђеоске проповеди јесте човек у реалности своје, са једне стране, природне слабости, огреховљености и смртности, а са друге, социјалне отуђености и немоћи. Он конституише црквену заједницу у облику комунитарног модела узајамних дужности и права. Оваква заједница поседује харизматични потенцијал да преображајно утиче како на оне унутра тако и на друштво ван ње, на културу и друге аспекте живота људске заједнице. Павле идентитет појединца похрањује у свештену заједницу у којој је човек препознат и прихваћен у пуноћи свога достојанства. Уколико бисмо ово превели у појмовни простор права онда бисмо могли рећи да је црквена заједница та која препознаје човека као поседника права и која штити та права. Друштвени простор ван Цркве Павле не препознаје као афирмативан за човеков идентитет и као подесан за афирмацију права. Он не показује

тенденцију да усмери своју визију *новога човека* у Христу ка образовању некаквих револуционарних идеја у циљу ревизије друштва и доминирајућег социјалног поретка<sup>215</sup>, већ својом вером у Христово Васкрсење он изражава револуционарну посвећеност и наду у преображај свакога човека вером и љубављу, као христодаром. Друштвени и социјални потенцијал Павлове харизматичне проповеди похрањен је у његовом доживљају богочовечанске Христове личности као саборног идентитета Цркве као заједнице. Због тога се Апостолова еклисиологија, посведочена у његовим посланицама, намеће као појмовни контекст у оквиру којег је једино могуће разумети његово „учење“ о друштву и социјалним вредностима, или боље речено о Будућем друштву, када ово историјско и привремено прође и све ново постане<sup>216</sup>. Међутим, за Павла је оно будуће већ сада присутно *као у огледалу и загонетки*<sup>217</sup> или *у земљаним судовима*<sup>218</sup>, као плод вере и благодати којима Бог открива себе и дарује свету, што је преовлађујућа порука и поука његових посланица.

### **3.2.1. Теолошки заметак људских права у Првој Павловој посланици Солуњанима**

Прва посланица Солуњанима се сматра аутентичним делом апостола Павла коју је упутио Цркви Солуњана по њеном оснивању док је био на свом другом мисионарском путовању. Ова посланица представља најстарији новозаветни текст који је настао око 51. године у Коринту.

Из самог текста посланице уочавамо да се Апостол обраћа њему веома блиској заједници за коју је изразито емоционално везан, а која се у том тренутку налазила под великим притиском друштвеног и религиозног окружења у којем је обитавала. Прецизније о томе сведочи први Павлов биограф, апостол Лука, у Делима Апостолским у 17. глави, где нам указује да се млада Црква у Солуну налазила под великим притиском и дискриминацијом како велике јудејске заједнице у том граду тако и Јелина<sup>219</sup>. Изгледно је да се прогон тек обраћених хришћана у Солуну, које у страдању и сведочењу пореди са Црквом у Јерусалиму (1Сол2,14-17)<sup>220</sup>, временски поклапа са много

<sup>215</sup> О теолошком и социјалном интегритету посланице Филимону посебни ћемо говорити у наставку.

<sup>216</sup> 1.Кор15,53-54 „Јер треба ово распадљиво да се обуче у нераспадљивост, и ово смртно да се обуче у бесмртност. А када се ово распадљиво обуче у нераспадљивост, и ово смртно обуче у бесмртност, онда ће се испунити она ријеч што је написана: Побједа прождрије смрт.“ и Гал6,15 „Јер у Христу Исусу нити шта помаже обрезање нити необрезање, него нова твар.“

<sup>217</sup> 1Кор13,12;

<sup>218</sup> 2Кор4,7;

<sup>219</sup> ДАп17,5-14;

<sup>220</sup> Прогон Цркве у Солуну и околини се по сведочењу Апостола Павла јавља као узрок његовог одласка из града. Јасно је из саме посланице да Апостолова проповед из тих разлога остаје недовршена и да он жарко

већим немирима који погађају јудејску заједницу у Риму<sup>221</sup>, а у којима су на нејасан начин учествовали и хришћани. Сукоб је поред религијске имао и изразито политичку конотацију јер је проповед апостола Павла, оптужбама Јудеја, стављена у друштвено реметилачки контекст као непријатељство његово и његових следбеника према царској власти и ауторитету<sup>222</sup>.

Апостол Павле овом посланицом жели да пошаље Солуњанима две поруке. Обе су везане за неповољне друштвене околности у којима живе Солунски хришћани, за прогон којем су изложени и дискриминацију. Прва порука се тиче њихових међусобних односа, јачања вере и очувања мира, док је друга усмерена на изграђивање њиховог правилног односа према прогонитељима. Иако нам апостол Лука сасвим дискретно указује на постојање некаквог облика успешног правног оправдања и законске легитимизације хришћанске заједнице у Солуну пред градским властима, изреченим устима њеног виђенијег члана Јасона, код апостола Павла такав пример не проналазимо. Догађај који описује Лука у ДАп17 је сигурно и Павлу био познат, односно, од њега је о том догађају Лука и сазнао. Међутим, Павле као да тенденциозно оклева и избегава да се упусти у правну апологију свог положаја и положаја својих следбеника у Солуну, већ потенцијал за превазилажење окрутног прогона проналази у снажењу њихове вере и њеног сведочења. Прогон је, по Павлу, окидач за ревност Солуњана, стимуланс којим се јача њихова вера и бруси чврстоћа и поузданост њиховог сведочења (1Сол3,2-7). Црква у Солуну се у искушењима показала чврстом и постојаном, а Апостол жели да их додатно охрабри и оснажи позивајући их на *међусобну љубав и љубав према свима* осталима (1Сол3,10). Ово је Павлов програм за хришћанско одолевање непријатељству и дискриминацији, „Нека вас Господ преиспуни љубављу једних према другима и према свима“. *Према свима*, што у Павловом симболизованом и еуфемизованом речнику представља друштвену заједницу изван Цркве која је непријатељски према њој (Цркви) настројена, понавља се у посланици Солуњанима на још два места у 5. глави 14 и 15. стих<sup>223</sup>. Ово је најстарија записана формулација хришћанског етоса, додуше еуфемистички стилизована, који ће се касније још подробније развити у теолошкој

---

жели да се врати у ту средину да би употпунио у њиховој вери оно што је приликом оснивања Цркве пропустио да посведочи због наглог окончања мисије у граду Солуну; види, 1Сол217-20; 3,1-3; 3,10;

<sup>221</sup> види, П. Драгутновић, *op.cit.*, стр. 77-78.

<sup>222</sup> ДАп17,6-8; „А кад њих не нађоше, одвукоше Јасона и неке од браће пред старјешине градске вичући: Ови што узмутише цијели свијет дођоше и овдје. Њих је Јасон примио; и ови сви раде против ћесаревих заповијести, говорећи да има други цар, Исус. И смутише народ и старјешине градске који ово чуше.“

<sup>223</sup> 1Сол5,14-15; „Молимо вас пак, браћо, савјетујте неуредне, тјешите малодушне, подржавајте слабе, будите великодушни према свима (*μακροθυμεῖτε πρὸς πάντας*). Гледајте да нико не враћа коме зло за зло; него свагда идите за добром, и међу собом и према свима (*ἀλλὰ πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε καὶ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας*).“



мисли и делима апостола Павла<sup>224</sup>, а потом нарочито код апостола Јована и Матеја, и наравно код Луке као Павловог ученика, а који се испољава љубављу и према непријатељима. Међусобна љубав чланова Цркве и њихова љубав према непријатељима за апостола Павла представљају *утврђивање у непорочности и светости пред Богом, до доласка Господа Исуса Христа са свима светима* (1Сол3,13). Контекст у којем се Павле обраћа Солуњанима има парусијску и есхатолошку димензију што његовој посланици даје на драматичности. Солуњани са једне стране трпе прогон, клевете и дискриминацију, а са друге са вером очекују Други Христов долазак. Међутим, у нестрпљивом ишчекивању краја прогона и почетка Дана Господњег као искуства коначног избављења не само од прогона већ и од смрти, Солуњани постају нестрпљиви, збуњени, малодушни, осветољубиви ... Апостол Павле жели да промени ток њиховог духовног расуђивања, а не стихијски ток друштвених процеса који су обојени неправдом, мржњом, завишћу, убиствима... Због тога их подсећа да су „синови светлости и дана“, позива их на будност и трезвеност *обучене у оклоп вере и љубави и с кацигом наде спасења* (1Сол4,8). Овде се открива циљ и смисао Павловог обраћања Солуњанима. Он им нуди и проповеда Христа и подсећа их да је Он ради њих умро да би и они са Њим заједно живели. Затим следи Павлова апологија преображеног етоса у којем живећи Солуњани очекују други Христов долазак (1Сол5,15-23).

Павле има два задатка, први да адекватно изрази проповед Јеванђеља међу незнабошцима у Солуну, а други, који исходи из претходног, да исту заједницу која је до тада била утемељена на вредностима грчко-римске културе преведе у заједницу другачијег, односно, преображеног вредносног профила која свој идентитет црпи из верности конкретној личности историјског Исуса Христа и врлине изражене кроз трпељивост и љубав, а не нормативно и етички. Својим реципијентима приступа као заједници устројеној на односима који нису правно регулисани, у којој нема законских права и у којој нема очекивања на плану друштвеног успеха. Тачније, он гради заједницу издвојених и социјално маргинализованих, не са намером да их секташки одвоји од окружујућег друштва већ да заокружи вредности које жели да представи свету, а које су егзистенцијално неопходне да би се имала заједница са Богом. На овом месту већ назиремо аналогију са нормативним системом људских права којима се оправдава личност другог. У црквеној заједници коју Павле жели да изгради у Солуну чланови су задужени љубављу, односно, дужни су једни другима љубав<sup>225</sup>. Са таквом

---

<sup>224</sup> у 1Кор13 или у Флм...

<sup>225</sup> види, Francis Watson, *Paul, Judaism, and the Gentiles – A Sociological Approach*, “He writes to Thessalonians: ‘We know, brethren beloved by God, that he has chosen you’ (1Thes.1:4), and indicates that the

интенцијом Апостол успева да својим следбеницима пренесе искуство да у ономе кога волимо препознајемо и права и обавезни смо да их афирмишемо, наравно изван јуридикског контекста. Будући да нуди постојан алтернативан модел за идентификацију права који почива на љубави Павле је слободан да занемари њихова законска права, на која као чланови друштва могу да се позову. Овакав модел Павлове еклисијалне концепције права, као алтернативни вредносни систем који је установљен Христовом присутношћу у заједници, а испољава се кроз искуство узајамне љубави, у значајној мери искушава природноправну концепцију људских права. Наиме, из Павлове теолошке поставке закључујемо да је заједница гарант права<sup>226</sup> и да су права оно што је у љубавном саодношењу препознато као вредност онога кога волимо, а не оно што је утемељеној на његовој природи. Из овога следи да је Апостолов позив хришћанима у Солуну да испољавају *љубав према свима* суптилан субверзивни поступак демонстрације новог система вредности и права који почива на љубави, а који има капацитет да алтернира постојећи друштвени и законски модел као суштински неправедан јер у њему нема Христа и из њега одсуствује љубав.

Овом посланицом апостол Павле поставља нове темеље у начину постојања свакога човека. Предложеним циљевима он сваког верујућег човека измешта из окружујућег друштвеног метежа, не буквално већ унутарњим вредностима Духа које му нуди, и усмерава га ка Христу и Цркви, да би у заједници са Њим и са браћом по вери одолео свим неправдама, прогонима, суровостима, злостављањима, клеветама, затварањима, којима су хришћани били изложени. Циљ је Христос и спасење, не индивидуално већ еклисијално отеловљено. Павле указује хришћанима да су са Христом у којег су поверовали већ закорачили у вечност, и да су као такви већ оправдани, те због тога не жели да дозволи да их било шта од онога што их тишти и оптерећује одврати од циља у

---

reason for his confidence is the manner in which they received the gospel (1:5) and endured suffering (1:6). And yet this knowledge of their election is not unassailable, for in 3:5 he refers to his fear that persecution might have led them to abandon their new-found faith. Knowledge of predestination is therefore dependent on continuing commitment to the Christian community with its norms and beliefs, and it is the latter and not the former which is fundamental for Paul's thinking. Predestination (or election) cannot be harmonized in a rationally consistent way with Paul's constant emphasis on the need for the particular forms of human behaviour in response to the divine grace. Its function is not to be part of a comprehensive *Weltanschauung*, but to be an element of Paul's *paraklesis*: his converts are assured that their somewhat anomalous position with regard to society as a whole is not the result of their own (perhaps arbitrary and misguided) decisions, but the result of divine activity.”, стр. 159.

<sup>226</sup> Требало би подсетити да Хана Арент развија сличну концепцију људских права као скуп оних вредности које су унутар заједнице издвојене као припадајуће сваком њеном члану и као такве организовано и институционално штићене. Овакав концепт је код Арентове изразито социо-политички и институционално условљен, односно, не поседује било какав облик сакралности. Међутим, треба подсетити да је Хана Арент философкиња јеврејског порекла и да јој искуство заједнице и онтолошког (идентитетског) значаја саодношења унутар заједнице није непознато, као ни последице тог искуства, макар у форми несвесног сећања или партиципације у колективном сећању народа из којег је поникла.

који су поверовали и ка којем стреме. Зато не тражи за њих никаква правна оправдања, нити законске могућности и изговоре, јер би их на тај начин вратио у вртлог историје која постоји као да Христос није ушао у њу, односно као да Га у њој нема. Павле то жели да избегне.

Тек неколико година касније ће његова мисао сазрети до сучељавања праведности од Закона и у Закону, са једне стране, и праведности утемељене на вери, са друге, што непоновљиво и темељно разлаже у Посланицама Галатима и Римљанима, о чему ћемо касније говорити, док о истој теми већ даје извесне наговештаје у Посланицама Филипљанима, Филимону и Коринћанима.

### **3.2.2. Посланице Филипљанима и Филимону као парадигма односа благодати и права – Право као норма или као дар љубави**

Посланица Филипљанима на изванредан начин представља прекретницу у развоју његове теолошке мисли<sup>227</sup>. Она настаје неколико година после посланице Солуњанима, око 53. године Хр.е., највероватније у периоду Павловог ропства у Ефесу<sup>228</sup>. У њој се може сагледати сажети програм целокупног Павловог апостолског и мисионарског сведочења новог живота у Христу. Апостол стреми ка Христу као своме животном циљу, као испуњењу *небескога призвања* (Фил3,14). Он себе и свој етос нуди Филипљанима као модел сведочења (Фил3,17). Бодрим их да имају међусобну љубав (Фил1,9; ) и да буду постојано у Цркви као *заједници Духа* (Фил2,1), да буду *једнодушни, једномислени и смирени, да брину о себи али још више о другима* (Фил2,2-4). Апостол Павле поистовећује љубав са праведношћу којом се прославља Бог у Христу (Фил1,9-11). Међутим, иста љубав је за њега неодољива од искуства крста, страдања и смрти. Љубав као пуноћа у сведочењу вере, послушности, смирења и трпљења, потврђује се прихватањем крста и понижењем које прати састрадавање и сараспињање са Христом<sup>229</sup>. Због тога им у посланици наводи историју спасења и Христово понижење, прво у очовечењу а потом и у распећу (Фил2,7-8), које узводи до васкрсења и коначног тријумфа Божије љубави. Павлова порука је израз теолошки заснованог етичког универзализма и циља на последице васељенских размера, „... да се у Име Христово

<sup>227</sup> Флоровски у чланку „Подвижнички идеал Новог Завета“ наводи да „задобивање Христа“ у дијалектици „праведности закона“ и „праведности заснованој на вери“ представља основ особите теолошке занимљивости текста Посланице Филипљанима. Сматрамо да овакав став може бити још снажније испољен и да ову Посланицу можемо сматрати *тачком ослоња* целокупне Павлове духовне и богословске „грађевине“ испољене у осталим његовим списима; види, Г. Флоровски, „*Богословске студије*“, стр. 130.

<sup>228</sup> види, П. Драгутиновић, *op.cit.*, стр. 97.

<sup>229</sup> Г. Флоровски, *op.cit.*, „Према ап. Павлу од нас се не захтева само да верујемо него, такође, и да страдамо.“, стр. 130.

поклони свако кољено што је на небесима и на земљи и под земљом, и да сваки језик призна да је Исус Христос на славу Бога Оца.“ (Фил2,9-11). Последице које жели Павле да нагласи су у синергијском начину постојања са Христом оних који су поверовали и живе са Њиме на небесима (Фил3,20-21)<sup>230</sup>.

Егзистенција човека, или боље речено, начин постојања који се опитује вером представља појмовну вододелницу на којој Павле гради дијалектику оправдања делима Закона и оправдања вером. Ову мисао почиње да развија у посланици Филипљанима, док ће она нарочито бити заокружена и усавршена у посланицама Галатима и Римљанима. Павле Христа супротставља сваком облику законског или нормативног оправдања<sup>231</sup>. Све што је праведно по Закону или норми за Павла је губитак и *штета Христа ради* (Фил3,7). Он наводи своју беспрекорност у Закону и законској праведности, своје јеврејство и фарисејство<sup>232</sup>, своју ревност у прогону Цркве и све то сматра непотребним, *тричавим* и бесмисленим насрам вере у Христа и *познања Христа* (Фил3,9-11). Павле прави сасвим јасну дистинкцију – Закон и праведност која из њега происходи не воде ка васкрсењу из мртвих и спасењу. Зато он занемарује законску праведност и *све оставља да би задобио Христа* (Фил3,8). Међутим, његово стремљење *ка познању Христа и силе Његовог васкрсења* подразумева учествовање у *Његовим страдањима и саображавању Његовој смрти* (Фил3,10). Павлова оштрина у прекоревачу оних који *се владају као непријатељи крста* (Фил3,18) долази отуда што он жели да сачува међу хришћанима у Филипима потенцијал, који обитава у сили њихове вере, за преображај понижености њиховог смртног и огреховљеног тела у тело саображено Христовој бесмртности и слави.

Апостол Павле не негира Закон и његов утицај на развој индивидуалног морала и још више социјалног етоса заједнице. Међутим, Закон није и његов циљ, не зато што није добар, већ због тога што није довољан, односно без силе је и потенцијала да формира новог човека који је подобан да своје биће изрази као љубав, како према ближњима тако и према непријатељима, односно да досегне до познања Бога љубављу према Христу. Овако зацртани циљ досеже се, по Павлу, само вером у Христа и делима вере – „Све могу у Христу који ми моћ даје.“ (Фил4,13). Опит праведности, која је на

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, „Овде ап. Павле пише о достизању Христа и о томе како је од Христа достигнут. Очигледна је и стварна синергијска активност. ... указује и наглашава делатност Божију и делатност човекову.“, стр. 130.

<sup>231</sup> J.A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul – A Linguistic and Theological Enquiry*, “...”, so that the Christian’s righteousness is partly to be defined by its contrast with righteousness which is *ἐκ νόμου* and therefore is man’s achievement, ‘one’s own righteousness.’” стр. 148.

<sup>232</sup> John Gager, *Reinventing Paul*, “In his letter to Philipians, where he is forced to defend the legitimacy of his own apostolic status against other apostles within the Jesus-movement, he first boasts of his Jewish credentials (3.5-6)...”, стр. 23.

основу Закона, доноси плодове у социјалној, економској или моралној сфери човековог постојања. У таквој пројави праведности и крст и васкрсење, као последице сведочења Христа вером, бивају избегнути и човек им је непријемчив. Зато Павле наступа радикално јер не жели да он или Филипљани изгубе Христа, јер са Њим губе Бога и истовремено губе себе<sup>233</sup>. Као искусни и проверени законик, као човек који је испунио меру Закона, који је познао његову *телесну и земаљску* силу, Павле се одвраћа од законског каузалног идентитета и предаје се вери. Он не жели законске привилегије, јер је вером усвојио нове вредности које нису плод Закона већ дар вере (Фил4,19) и праведности<sup>234</sup>.

У посланици Филимону апостол Павле, у сасвим конкретном и правно препознатљивом и дефинисаном друштвеном догађају, даље развија своју визију ултимативног одустајања од праведности Закона и опредељеност за оправдање делима вере, што је већ претходно започео у посланицама Солуњанима и Филипљанима.

Ову Посланицу пише у истом периоду као и посланицу Филипљанима. Највероватније је из Ефеса шаље у Колосу своме ученику у вери Филимону<sup>235</sup>. Павле има за циљ да пред својим учеником оправда његовог одбеглог роба Онисима који је такође поверовао у Христа. Апостол шаље заступничко писмо у својству Онисимовог патрона, које у формалном смислу задовољава процесни обичај менторског заступништва у одузетим и оспореним правима<sup>236</sup>. Међутим, иза законске процедуралне форме крије се Павлов трактат о оправдању вером, не самог чина бекства роба који је за законску осуду, већ личности роба Онисима, а у контексту његовог обраћења и ступања у црквену заједницу. Павле сасвим прецизно указује да је оправдање вером релационо засновано искуство и да се увек испољава као плод Духа дарован другоме. Наш Апостол жели да из перспективе вере, коју је даровао обојици, и Филимону и Онисиму, и робовласнику и робу, ове две правима и статусом удаљене личности, које су у радикалном правном конфликту, доведе у јединство љубави којом ће апстраховати и превазићи њихову међусобну законску сукобљеност. Павле чини двоструку корист позивањем Филимона да учини дело љубави и прими одбеглог Онисима као *брата у Христу* (Флм1,16). Омогућава Филимону да принесе дело праведности од вере кроз

<sup>233</sup> Фил3,19 „Њихов је крај погибао, њихов бог је трбух, и слава у срамоти њиховој, они мисле оно што је земаљско.“;

<sup>234</sup> Roger Mohrlang, *Mathew and Paul – A Comparison of Ethical Perspectives*, “A life fully opened to the Spirit takes an a quality that quite transcends the demands of the law. In Paul’s view, than, the true καρπὸς δικαιοσύνης (in an ethical sense) comes only through Jesus Christ (Phil.1.11), not through the law; the law is a power that inhibits ethical living.”, стр. 32.

<sup>235</sup> види, П. Драгутиновић, *op.cit.*, стр. 98.

<sup>236</sup> *Ibid.*, „Роб који је пред срџбом господара тражио помоћ у заступништву није сматран одбеглим робом.“, стр. 99.

љубав и да надиђе Закон који, уводећи га у правно-ултимативни конфликт са Онисимом, не даје места љубави. Павле га позива на добровољност у вршењу дела љубави и указује му да њихова социјално-статусна и правна сукобљеност, која има своје утемељење у снази нормативно пројављених вредности, може бити превазиђена и преображена у вечно заједништво у Христу, што је већ димензија вере. Због тога Павлова посланица Филимону не садржи друштвено револуционарне идеје већ се њене последице у искуству друштва и права могу сагледавати само очима вере. Наиме, као таква ова посланица је дубоко лична и аутентична, тј. препознатљива је интимном искуству свакога ко је поверовао у Христа и изван личног познања вером њена вредносна порука је несхватљива и неискусива. Павле не жели да уруши њихове социјалне и статусно-правне идентитете, већ жели да их обојицу охрабри да очима вере виде један у другоме брата у Христу, што би преформулисано значило да препознају есхатолошки идентитет, сопствени и оног другог, који им је заједно дарован Христовим страдањем и васкрсењем, као и да препознају права оног другог која му припадају, не словом Закона, већ силом љубави. Филимон и Онисим, дакле, за друштво остају и даље господар и роб, али за Павла постају егзистенцијално неопходни један другоме да би могли живети у Христу, како сада тако и у вечности. Ради тог циља за Апостола је Филимоново законско право ништа спрам његовог и Онисимовог оправдања вером, што овом посланицом он наглашава као начелан однос хришћанског етоса спрам етике Закона. У Павловом искуству заједница у вери дарује вернима нове и вечне идентитете засноване на љубави, док са друге стране превазилази, али не поништава, оне историјске, социјалне и законске који су привремени и неизлечиво смртни. Због тога је пут који Павле предлаже Филимону и Онисиму крсни пут Христовог страдања на којем са болом са себе добровољно скидају законско рухо и облаче оно у које нас је Христос оденуо својом љубављу, дајући један другоме идентитет „брата љубљенога“ истовремено превазилазећи своје господство и ропство, у којима непромењено остају до коначне победе над смрћу.

### **3.2.3. Утемељење људских права на преображајном моделу покајања у Павловим посланицама Коринћанима**

Прву посланицу Коринћанима апостол Павле је написао око 54. године Хр.е. у Ефесу<sup>237</sup>, а Другу највероватније у Македонији 55.-56. године. Специфичност ових посланица је у

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, стр. 90; Апостол Павле на овом месту сам сведочи да се, док пише посланицу, налази у Ефесу – види, 1Кор16,8 „А у Ефесу ћу остати до Педесетнице.“;

томе што се Павле у њима бави унутрашњим проблемима који оптерећују међусобне односе чланова Коринтске Цркве. У социјалном смислу оне изражавају извесну тематску херметичност. Апостол Павле наглашава слабости које Коринћанима не дозвољавају да конституишу црквено јединство. Он уочава да је узрок томе у социјалној и статусној издиференцираности. Осим незнатног броја виђенијих и богатијих чланова огромна већина коринтских хришћана су сиромашни, обесправљени, гладни, неплеменити (1Кор1,26-28)... У црквеној заједници се појавила статусна подвојеност за трпезама љубави<sup>238</sup>, затим и блуд, међусобне неправде, спорови и суђења<sup>239</sup>. Павле у обраћању Коринћанима покушава да укаже на другачије виђење и разумевање њихове обременене црквене ситуације. Апостол им руши непостојане социјалне и законске темеље у тежњи да их преутемељи на Христу на којем све што се гради остаје трајно и постојано. Међутим, Коринћанима је, да би се учврстили на новим темељима вере у Христа, неопходно променити ум, односно, мудрост овога света заменити мудрошћу Божијом, а силу људских речи и дела силом Царства Божијег (1Кор4,20). Услов је слободно прихватање јеванђеоског етоса<sup>240</sup> који се испољава у благосиљању и трпљењу током гоњења, у молитви за прогонитеље (1Кор4,12-13), у подношењу глади, жеђи, голоотиње, удараца (1Кор4,10-11). То је етос љубави према непријатељима којим Павле жели да обогати коринтску заједницу, а који подразумева самоодрицање од законских могућности, по моделу који је изразио у старијим посланицама, да би се створио „простор“ за пројаву Божије благодати. Павле укорева Коринћане што се међусобно суде пред државним судовима и упућује их на одговорност коју су вером у Христа преузели за сав свет (1Кор6,2-3). Етос који је плод њиховог духовног рођења у Јеванђељу несравњиво више вреднује трпељиво подношење неправде, уколико им је причињена, него тражење законске правде. Поучавајући их да у својој праведности чувају и промовишу права других истовремено их позива да себе изузму од истих права и да своје оправдање повере Христу (1Кор6,11). Павле у промоцији *христоетоса* иде још даље указујући да починиоци неправде „неће наследити Царство Божије“ (1Кор6,9), чиме поистовећује праведност од вере и спасење. Отклон од закона и силе права Апостол пројектује и на породични живот Коринћана, као и на њихове социјалне односе

<sup>238</sup> 1Кор11,33-34;

<sup>239</sup> 1Кор5-6;

<sup>240</sup> види, Richard N. Longenecker, *New Testament Social Ethics for Today*, “Our concern, however, is not so much with Jesus’ ministry of freedom – though, of course, that is the basis for the distinctive Christian message – as it is with the Early Church’s practice in explicating its proclamation of freedom. ... In fact, only Paul among the writers of the New Testament uses the language and concept of freedom with any degree of frequency – and then, interestingly, more so in his four great missionary letters (Galatians, 1 and 2 Corinthians, and Romans) than elsewhere. Indeed, Paul is rightly called the “Apostle of Liberty”, for it was he who led the way in the early Church in spelling out the work of Christ in terms of freedom.”, стр. 53.

и статусне позиције (1Кор7,29-31). Он наглашава да социјална и природна права човека не би требало да представљају основ њиховог идентитета јер су део овога света, док су хришћани, са друге стране, позвани да траже благодат и изграђују заједницу на темељима љубави која не тражи своје (1Кор13,5). *Не тражити своје, већ само оно што је другог* (1Кор10,24) представља радикалан исказ заснован на јеванђеоском етосу љубави (1Кор8,3; 13; 16,14; 22; 24)<sup>241</sup>, самоодрицања и трпељивости.

Поред тога, Павле се поново осврће на проблем ропства развијајући етичке ставове изнете раније у Посланици Филомону. Позивајући верне у Коринту да остану у друштвеном статусу у којем су од Господа призвани у веру, он наводи радикалан пример поверовалих обраћеника у ропском статусу нудећи им слободу у Христу као егзистенцијално опиљивије искуство наспрам законске слободе од ропства, коју им препоручује да избегну макар је и могли задобити. Аналогно томе, поверовале који су у статусу слободних Апостол подстиче да се потчине Христу као робови, будући да је, у Павловом духовном искуству, у „робовању“ Христу веће достојанство него у слободном друштвеном статусу заснованом на закону (1Кор7,21-24)<sup>242</sup>. Његов циљ није да анулира правне могућности и амбиције поверовалих Коринћана већ им на овај начин, апстрахујући вером њихове правне, социјалне и статусне неједнакости, сугерише егзистенцијални ризик добровољног одрицања од законских могућности, привилегија и ограничења спрам слободног прихватања благодати васкрсења и изграђивања јединственог Тела Христовог. Уздржавање од права није одраз социјалне *смирености* хришћана већ, што наш Апостол наглашава, представља теолошку основу њиховог етоса, односно начина на који постоје у односу на друге<sup>243</sup> и у односу на Бога. У основи

---

<sup>241</sup> Roger Mohrlang, *op.cit.*, “Summing up, then, we may say that there are at least three ways in which Christ explicitly spells the end of the law, according to Paul: (1) as a means of salvation; (2) as a comprehensive body of rules governing the details of daily life and behaviour; and (3) as a power that gives sin its authority. In these respects the law has no jurisdiction over Christians (Rom.6.14ff; 7.1-6; 8.2ff). But as *moral* demands, the law remains implicitly a valid expression of the will of God – though the focus has now clearly shifted away from the individual laws themselves to the all-embracing principle of love that sums up and fulfils the law.”, стр. 34-35.

<sup>242</sup> види, Richard N. Longenecker, *ibid.*, “The Preiss has aptly characterized Paul’s view of the Gospel vis-à-vis society: “The Gospel penetrates systems and civilizations but is never identified with them. In particular it is more realistic than all idealisms and all so-called political realisms, for it attacks the heart of problems, the personal centre and personal relations.” That does not mean that Paul held only to the status quo with respect to society and its institutions. Admittedly, at times he almost sounds like he does, as when he tells the Corinthians, “Each one should retain the place in life that the Lord assigned to him and to which God has called him. This is the rule I lay down in all the churches” (1cor.7:17;cf. vv. 20-21,24). Yet rather than defending the status quo, “Paul felt,” as Peter Richardson notes, “that social institutions as institutions did not deserve first attention. He was interested in relationships , and [believed that] the effects of the chasm between freeman and slave could be bridged by the quality of personal and corporate relationships when both were ‘in Christ’.”, стр. 56.

<sup>243</sup> види, Roger Mohrlang, *op.cit.*, “In any case, here we see Christian behaviour governed not by legal prescriptions, but by quite other principles: conscience (Rom. 14.23; 1 Cor. 8.12; 10.28f), consideration for others (Rom. 14.13ff; 15.1ff; 1 Cor. 8.9-13; 10.24, 28f, 32f), and commitment to Christ as Lord (Rom. 14.6ff; cf. 1 Cor. 8.12; 10.31) – and it is these underlying motives that Paul is primarily concerned to stress.”, стр. 31.



христуетоса је љубав која се дарује верујућима као дар Духа Светога. Дарови Духа су дати на изграђивање Цркве и на добробит свих, а као последицу имају одговорност која је усмерена на остваривање јединства у различитости, а не деоба. Овакав став би могао да буде кључан у хришћанском разумевању људских права. У љубави коју је посведочио Христос према људима и творевини основ је наше одговорности за друге и сав свет. Победа над тиранијом смрти и последицама греха није у закону већ у Христу, што провејава готово кроз све Павлове посланице.

У Другој Посланици Коринћанима апостол Павле пише са израженијим емотивним набојем. За тему људских права, као законског концепта заштите човековог достојанства и вредности, важан је Павлов однос прама старозаветном Закону, са чиме завршава Прву и почиње Другу Посланицу Коринћанима. У обе веома вешто преплиће две нормативне агенде, римског и мојсијевог закона, и обе конфронтира са искуством сведочења јеванђеоских вредности. Римским законом се оправдава друштвено-статусни идентитет, мојсијевим заветни, а Павле силом Јеванђеља урушава и један и други. Објашњавајући до какве промене у начину постојања човека доводи васкрсење из мртвих, Павле тријумфалистички објављује *опиту* победу над смрћу<sup>244</sup> (1Кор15,42-58) ликујући над укидањем греха који је *жалац смрти*, и Закона који је *сила греха* (1Кор15,56)<sup>245</sup>. Теолошке последице овог става Павле даље развија у Другој Коринћанима када поредећи идентитет Коринтске Цркве (2Кор3,2-3)<sup>246</sup> са идентитетом старозаветног Закона, којем је и сам раније служио, а служење коме он назива службом смрти (2Кор3,7), поентира дајући преимућство служби Духа<sup>247</sup>, док законовање назива службом осуде (2Кор3,7-9)<sup>248</sup>. Називајући поштовање Закона службом осуде и смрти наш

---

<sup>244</sup> види, David G. Horrell, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence*, “Paul’s central conviction concerning Christ’s death and resurrection are set within a wider symbolic order. The one, true God has acted in Jesus Christ and, through the resurrection, has vindicated him and declared him to be Lord, κύριος.”, стр. 78.

<sup>245</sup> види, Roger Mohrlang, *op.cit.*, “Thirdly, we may say that the law is no longer experienced as the enslaving ‘power of sin’ (1 Cor. 15.56) in the Christian life. Because believers are no longer ‘under law’ but ‘under grace’, sin can no longer rule their lives with quite the same hand it once had (Rom. 6.14).”, стр. 32.

<sup>246</sup> *Ibid.*, “Paul knows that truly doing the will of God is not matter of mere legal compliance, but demands a radical, all-inclusive kind of response motivated on a much deeper level, activated by the Spirit from within one’s heart (2 Cor. 3.3). He therefore sharply contrasts life ‘under the ‘old written code’ with ‘the new life of the Spirit’ (Rom. 7.6).”, стр. 30.

<sup>247</sup> види, David G. Horrell, *op.cit.*, “For Paul the most important sign of the inauguration of this new age is the Spirit. The gospel is preached in power and in the Spirit (1 Cor2.4; 2 Cor 12.12); believers are baptized and ‘washed’ ‘in the Spirit’ (1Cor 6.11; 12.13); and receiving the Spirit is the essential mark of being in Christ (1 Cor 12.3; Gal 3.2; 4.6; Rom 8.9). The Spirit is active in the worship meetings of the believers (1 Cor 12-14) and should not be quenched (1 Thess 5.19). Believers should no longer live *κατὰ σάρκα*, ‘according to the flesh’, but *κατὰ πνεῦμα*, ‘according to the Spirit’, (Rom 8.1ff; Gal 5.13ff):...” , стр. 79.

<sup>248</sup> види, Roger Mohrlang, *op.cit.*, “From the viewpoint of the law, the whole world stands guilty before the judgement of God, for no one is - or ever can be, in his own strength – fully obedient to its demands. Thus, all

Апостол критички проблематизује однос према Закону и наговештава радикалан заокрет у односу на искуство законског оправдања човека пред Богом наспрам благодатног оправдања у Христу. Закон је био дар Божији узрокован грехом као болним присуством смрти у искуству свакога човека. Међутим, на парадоксалан начин управо Закон јесте овековечење греха, односно докле год је човековог оправдања у оквирима законског и нормативног искуства догле смрт и грех не могу бити побеђени. Благодат Божија дата кроз Исуса Христа ослобађа човека од потчињавања греху, али и од потчињавања Закону. Закон може да оправда, може донекле и да утеши, али грех остаје непобеђен. Дарови благодати се дају у циљу утехе у егзистенцијалним и социјалним патњама, а грех који проузрокује патњу истом благодаћу бива уништен. Прималац благодати и утехе не задржава дарове за себе већ испуњен искуством ослобођености од греха<sup>249</sup>, патње и смрти, дужан је да преноси и дарује исто искуство другима (2Кор1,3-5). А истинска утеха у свим човековим надањима, страховима, неправдама, патњама, болу и жртвама, по Павлу није у Закону већ у љубави Божијој која се кроз Исуса Христа у сили васкрсења дарује на оправдање и помирење са Богом (2Кор5,14-21).

Одраз оваквог Павловог става према значају Закона битно утиче и на теолошку интерпретацију нормативног оквира људских права који се поред своје моралне узоритости никако не показује и као консеквентно ефикасан будући да осуђујући сам чин угрожавања достојанства и права човека не успева и да искорени сам извор неправде, безакоња и зла. Спрега нормативног оквира људских права и самог безакоња, као ултимативно вредносно супротстављених константи друштвеног живота, остаје нераскинута, што отвара простор цикличног понављања и смењивања искуства у којем тријумфује зло и безакоње, а страда човек као апсолутна вредност, са искуством тријумфа законске правде која није кадра, по својој нормативној природи, да да утеху макар сразмерну страдању. Христолошки контекст оправдања у благодати, који апостол Павле развија кроз своје Посланице, а који ће у заокруженом виду бити посведочене у Посланицама Галатима и Римљанима, пружа нове могућности да се феномен људских права изнова сагледа не само као правно већ и као теолошки осмишљен.

---

who rely on their obedience to the law for their standing with God rely on a false hope, and stand unknowingly under a curse.”, стр. 28.

<sup>249</sup> *Ibid.*, “The Christian is no longer a δούλος but a υἱός – one who no longer lives under bondage to the law, but in the liberating power of the Spirit. In this sense, the Spirit may be said effectively to replace sin and the law as the dynamic force in the believer’s life.”, стр. 32.

### 3.2.4. Критика нормативизма - људска права посматрана из перспективе посланица Галатима и Римљанима

Павлова Посланица Галатима настаје недуго после Друге Посланице Коринћанима делећи са истом грозничавом настојања свештеног аутора да афирмише легитимност и истинитост своје јеванђеоске проповеди и мисије. У том процесу апостол Павле, врло искрено и самокритички интонирано, пролазећи кроз ослобађајући доживљај полемичког надилажења сопственог фарисејства и зилотског опита<sup>250</sup>, покушава да одбаци законске основе свог религиозног идентитета и да преутемељи свој однос према Богу, човеку, свету и себи на искуству вере и благодати који су му даровани Исусом Христом. Покушавајући да сачува и обнови плодове своје мисије и проповеди међу хришћанима Галатије, Павле се обрушава на принцип поштовања Закона као претпоставке учествовања у заветној заједници Бога и Израиља, постављајући свој лични пример фарисеја и ревнитеља у прогону Цркве као парадигму недовољне и егзистенцијално мањкаве успешности у том искуству. Павлов концепт оправдања вером, а не делима Закона, превазилази уже циљеве саме Посланице и постаје, у процесу свештене рецепције, прокламација *новога живота* у Христу и благодати вере као искуства праведности слободне од сваке примесе законитости (Гал2,21). Поједностављено, Павле изграђује нови идентитет заветне заједнице заснивајући га на праведности као вредносној одлици оних који су поседници привилегованог идентитета Божијег народа који чине поверовали у Христа. Он по први пут у критици Закона захвата дубље у старозаветно наслеђе и напуштајући законски концепт развија особени универзалистички вредносни систем<sup>251</sup> који почива на Христовој личности, Његовој крсној смрти и васкрсењу, а Које он корене налази у зачецима заветне историје, у Божијем обећању Авраму и Аврамовом обраћењу, вери и праведности (Гал3,5-14). Павле

---

<sup>250</sup> Ацухиро Асано (Atsuhiko Asano) у Павловом самопредстављању као некадашњег јеврејског ревнитеља и зилота види његов покушај наглашавања идентитета који је већ као превазиђен далеко из њега и као такав одбачен, што у виду вредносне матрице Павле нуди и Галатима као религиозни образац који морају да одбаце, као што га је и он одбацио, да би постали (конструктивно-идентитетски модел) народ Божији вером и благодаћу. Суптилно, на почетку Посланице Галатима, апостол Павле покушава да изврши преображајно идентитетско поистовећивање свога искуства и искуства кроз које морају да прођу Галаћани. Види, Atsuhiko Asano, *Community-Identity Construction in Galatians*, "Therefore, Paul's earlier life in Judaism and the Church are depicted as disjunctive, or rather, incompatible with each other.", стр. 83.

<sup>251</sup> Гагер (J. Gager) сматра да је Сендерс (Sanders) највише допринео формирању става у новозаветној науци да апостол Павле није негирао заветни идентитет Јеврејског народа већ да га је само проширио на незнабошце, напуштајући на тај начин партикуларистичку агенду старозаветног јеврејства мојсијевске традиције, а преузимајући универзалистичку аврамовског наслеђа, коју он додуше идентификује као „партикуларистичку другачијег типа“; Види, John Gager, *op.cit.*, "Paul opposes Jewish particularism, but interduces a particularism of another kind, elsewhere it is said 'Paul makes the church in theory universal'." стр. 46-48.

се бори да појму праведности<sup>252</sup> да нови и другачији идентитет, а самим тим и целој заједници, желећи да га отргне од искуства потчињености Закону, чега је обрезање само манифестација, и да га надогради на опит вере, што потврђује ауторитетом старозаветног откровења (Гал3,11; Авк2,4), а испуњење му лоцира у личности Исуса Христа и Његовом домостроју спасења. Павле је свестан да је улог велики и да уколико не успе да обраћене незнабошце из Галатије „накалеми“ на старозаветно наслеђе аврамовске традиције универзалистичког вредносног концепта, чинећи то кроз афирмацију оправдања делима вере а не делима Закона, сав његов труд у проповеди Јеванђеља био би узалудан, а што је далеко мањи проблем од примарније последице којом би предање *новога живота* у Христу у потпуности било потчињено законском концепту оправдања и као такво неистинито и неаутентично. Због тога Апостол Закону даје само педагошки смисао оспоравајући му потенцијал за праведност (Гал3,21) схваћену као меру уподобљености Богу кроз Онога у којем ће, по Божијем обећању које претходи Закону, бити благословени сви народи, а којег Павле препознаје у Христу<sup>253</sup>. Христос је за Павла носилац праведности и оправдање свим народима, а не само Јеврејима, што даје свима који верују идентитет усиновљених Богу у Христу (Гал3,26-27). Идентитетски конститутивно позиционирање вере, како је излаже Павле у Посланици Галатима, трансформише све природне и социјалне идентитете, оних који имају веру, у нов идентитет, како појединаца тако и целе заједнице, који почива у Христу, односно поистовећује се са Њим (Гал3,28). На овај начин Павле циља, на крају трећег поглавља Посланице Галатима, на саображавајућу припадност Христу вером и њену укорененост у аврамовској заветној традицији и на наслеђе у Божијем обећању, чиме својој заједници у Галатији трасира неспоран, легитиман и поуздан идентитетски правац који је дефинисан двома конституишућим одредницама, Аврамовим обраћењем и Христовим распећем и васкрсењем. Ово место је једно од централних у целокупном павловском свештеном предању јер у њему у потпуности тријумфује принцип оправдања вером чиме поверовали незнабошци постају легитимни наследници и

---

<sup>252</sup> Филип Еслер (Philip F. Esler) доказује у *Галатима (Galatians)* да појам праведности представља идентитетско размеђе и разликовну одредницу која раздваја Израил од незнабожаца. Тежња за праведношћу, у том смислу, израз је потраге за легитимизацијом идентитета Божијег народа те је као таква доминантна у опусу Апостола Павла, односно у његовој проповеди поверовалим незнабошцима. Види, Philip F. Esler, *Galatians*, стр. 143-144.

<sup>253</sup> Frank Thielman, *From Plight to Solution – A Jewish Framework to Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, “For Paul the law is necessary not only as a guide to Christian ethics but as a definition of Israel's (and the Gentiles') failure to keep the covenant and therefore of their need for God's eschatological, saving intervention.”, стр. 49.

поседници Божијег обећања у опиту Христове благодати<sup>254</sup>, односно постају Божији народ - Израил<sup>255</sup>. Ово је моменат када се свештено предање из партикуларистичких оквира јеврејског законског концепта потчињености Божијем ауторитету поново враћа у простор универзалистичких вредности слободног заједничарења са Богом у искуству благодати која се даје вером у Христово богосиновство, што је претпоставка изузимања концепта људских права из доминантног правно-нормативног оквира и покушаја његовог теолошког ишчитавања.

У петој глави Посланице Галатима апостол Павле се враћа на већ формиран став, који је раније изложио у Посланици Филиплјанима, да повратак на законски основ оправдања и етичког моделовања заједнице представља одвајање од Христа и губитак благодати (Гал5,1-5). Етос који Павле промовише у Цркви Галатије почива на идентитету другог, било да је то индивидуални идентитет појединца или корпоративни идентитет заједнице, и у том смислу их опомиње да су дужни да своју слободу пројављују као служење другоме, и то из љубави, а не као покоравање Закону.<sup>256</sup> Апостол незнабожаца Галатима указује да легитимност њиховог удела у Тајни Божијег обећања оствареног у Христу афирмативно кореспондира са њиховом одговорношћу на коју су својом вером и слободом обавезани. Одговорност за другог која почива на љубави представља испуњење Закона<sup>257</sup> (Гал5,14) чиме Павле не само да легитимизује заједницу, већ легитимизује и себе као аутентичног реципијента Христовог открочења потврђујући тако свој апостолски ауторитет и ауторитативност своје проповеди. На овај начин наш Апостол заокружује своје обраћање Галатима обједињујући истинитост своје проповеди Јеванђеља, које није примио од човека већ личним и директним открочењем Исуса Христа (Гал1,11-12), и истинитост идентитета заједнице коју отржући из потчињености Закону утемељује на слободи, вери и благодати. Служење другоме из љубави у циљу његове добробити за Павла представља пројаву закона *Христовог*

---

<sup>254</sup> Mika Hietanen, *Paul's Argumentation in Galatians – A Pragma-Dialectical Analysis*, "The question of the inclusion of the Gentiles in the emerging Church was a decisive question, not only for Paul, but for the future of Christianity.", стр. 79.

<sup>255</sup> P.F. Esler, *op.cit.*, "From this it is followed that a person could only be or become righteous by crossing the boundary separating Israelites from gentiles to join the House of Israel.", стр. 143.

<sup>256</sup> F. Thielman, *op.cit.*, "Paul, on this view, is not suddenly saying that the law has a place in Christian ethics (he has after all just forbidden the Galatians from practicing circumcision), but that Christian ethics overwhelm and, by overwhelming, supercede the Jewish law.", стр. 51.

<sup>257</sup> Френк Тилман сасвим јасно примећује амбивалентност и вишеслојност Павлове проповеди Галатима. Он наводи да поред тога што негира значај Закона као „пута“ оправдања, Павле га ипак и не искључује из искуства верујућих као етичку меру који испуњавају практиковањем љубави, „ходећи Духом“. Види, F. Thielman, *op.cit.*, "I hope to demonstrate that although Paul says that the law cannot be kept in "the present evil age", that it "encloses" humanity under sin, and that it pronounces a curse upon humanity for its disobedience, he affirms that in the eschatological age of deliverance from sin, believers keep the law by walking in the Spirit. Thus Paul does not argue against the law as the codified will of God, but against life "under law" – under the curse which the law pronounces on sin.", стр. 50.

(Гал6,2) као не само алтернативног старозаветном Закону, већ и егзистенцијално и етички усавршавајућег, чиме се обесмишљава било какво вредносно ревидирање значаја поштовања или непоштовања Закона у контексту Христове крсне жртве и васкрсења као метафора Његове егзистенцијалне одговорности за свакога човека и сав свет.

Каква би била рефлексија, оваквог Павловог односа према Закону, на однос хришћанских заједница према нормативно дефинисаном обрасцу људских права? Можда таква да хришћани као поседници друштвеног идентитета прихвате неопходност постојања законског модела којим се штите људска права и да га као грађани уважавају. Међутим, однос према нормама које афирмишу и штите људска права потребно је да ставе у контекст Христовог страдања и васкрсења, што имплицитно подразумева да друштвени и социјални етос хришћана надилази зацртани нормативни оквир људских права и да га својом харизматичношћу усавршава на тај начин да је други чија су права угрожена у фокусу љубави хришћана до мере њихове спремности на самопорицање<sup>258</sup>. То би значило да хришћани иду даље од прокламованих права у процесу заштите права и интереса другог.

После низа посланица које апостол Павле упућује Црквама које је установио у Малој Азији и на Балкану као последња у низу аутентичних долази и Посланица Римљанима у форми целовите и смеле рекапитулације ауторовог теолошког мишљења (Рим15,15). Посланица Римљанима је једина коју Павле шаље, око 58. године Хр.е., без конкретног корективног или васпитног мотива, као свеобухватну теолошку елаборацију *новога живота* у Христу који почива на вери, у циљу промоције своје визије Новог Израиља. Он „не зида на туђем темељу“ (Рим15,20), како сам каже, већ кроз своје обраћање Римљанима шаље поуку Црквама римске васељене утврђујући и своје и наслеђе других апостола на *Камени вере*<sup>259</sup>. Апостол као да жели да кроз поруку упућену хришћанима у престоници Римског царства, што би значило Цркви коју није установио и којој није дао вредносни профил и етичке критеријуме, униформише свештено предање и заувек затвори тему идентитета у праведности поверовалих незнабожаца и њиховог односа према јеврејском наслеђу, коју је тако радикално поставио у Посланици Галатима. Он

---

<sup>258</sup> Као потврда успешности оваквог етичког става унутар друштвене драме можемо навести као пример поступак св. Марије Париске која је видећи да Немци, неколико дана пре краја Другог светског рата, у концентрационим логорима убрзано одводе Јевреје на егзекуцију, врши замену својих идентификационих бројева са бројевима једне Јеврејке и уместо ње одлази у гасну комору, на тај начин претпостављајући живот другог свом који драговољно жртвује.

<sup>259</sup> Новозаветни теолози изражавају утемељен став да је Посланица Римљанима поред престонице Царства највероватније била упућена или је требало да буде упућена хришћанским заједницама у Ефесу и Коринту. Види, П. Драгутиновић, *op.cit.*, стр. 101.-102.

замагљује, до ишчезнућа, до тада познате „границе“ Божијег народа<sup>260</sup> и поставља нове проширене за број незнабожаца који су поверовали, што је *par excellence* конституишућа одредница којом се даје нови идентитет Израилју, сада више не као народу поштоваоцу Закона, што је била привилегија само Јевреја, већ народу препознатљивом по вери у Исуса Христа, чега су удостојени и поверовали из незнабожаца. Павле указује на последице дефинисања *новог* Божијег народа у погледу промене вредносних и етичких критеријума за његово идентификовање, у виду неопходности „новог Закона“ који се даје и испуњава у Христу, и нових егзистенцијалних циљева заједничарења, у вери или вером, са Богом кроз заједницу Његовог Сина, односно Цркву. Појам праведности и правде, као идентитетски веома сложен и богат термин, апостол Павле трансформационо везује за личност Исуса Христа и Његово Јеванђеље. Праведност, у контексту Христовог домостроја спасења, постаје лично искуство свакога, било Јеврејина било незнабошца, искључиво вером (Рим1,16-17).

У Посланици Римљанима апостол Павле изводи до крајности консеквенце универзалистичког концепта саодношења Бога и човека, који је у хронологији свештеног открочења човечанству био дарован кроз личност и веру праведног Аврама, а на који се он у својој апостолској проповеди осврће далеко раније у посланицама Филипљанима и Галатима и у мањој мери Другој Коринћанима. У обраћању Римљанима он надилази све ограничавајуће елементе које му намеће уоквиреност језичког израза и задатост тема који извиру из особености конкретних историјских ситуација у којима су се наведене Цркве којима пише налазиле. У Посланици Римљанима Павле је, неоптерећен унутарњом проблематиком заједнице којој се обраћа, слободан да неометано промовише универзалност Божијег открочења у Христу, којим се искључују све последице партикуларистичке идентитетске самосвести Јевреја засноване на Закону, али се не искључују и сами Јевреји, чега је он сам очигледан доказ, већ се прибрајају заједници оних који вером у Христа изграђују свој однос са Богом, што поред Јевреја подразумева и Јелине и остале незнабошце, „јер Бог не гледа ко је ко“ (Рим2,10-11). Апостол Павле обраћајући се Римљанима понавља универзалистички идентитетски образац припадања Божијем народу који се испуњава делима вере, а не делима Закона, формиран у Посланици Галатима, чиме отвара могућност равноправног саучествовања, како Јевреја тако и незнабожаца, у праведности која се дарује вером у Христа (Рим3,20-

---

<sup>260</sup> Jacob Taubes, *Pavlova politička teologija*, „За њега (Павла) је то страшно важно, јер путем Светог писма žели доказати да је сад наступио час за отварање поганима, за отварање Жидова – светог Бољјег народа- поганима. Тако да се тај свети Бољји народ трансфигурира, што значи да се границе старог народа замућују.“стр. 79.

25)<sup>261</sup>. Павле инсистира да је однос са Богом кроз Закон непотпун и да су дела законска недовољна јер грех остаје непобеђен и дистанца према Богу непремошћена. И Јевреји, као народ под Законом, и незнабошци, као они који су без Закона, показују се у истој егзистенцијалној и етичкој немоћи да се оправдају пред Богом, „јер су сви под грехом и нема ниједног праведног“ (Рим3,9-10, 12). Апостол незнабожаца на радикалан начин, али сасвим убедљиво са директним егзистенцијалним последицама, проповедајући Христа ослобађа сваког човека, и Јеврејина и оног који то није, од ауторитарности и идентитетске тоталитарности Закона који собом „затвори свака уста“ и у којем је „сав свет крив Богу“ (Рим3,19)<sup>262</sup>. Он се ослања на пророчким сведочењем вековима тињајућу аврамовску традицију унутар доминације мојсијевске партикуларистичке нормативне агенде симплификоване кроз Закон, у покушају да хронолошким сажимањем откровења промовише искуство оправдања пред Богом веровањем у обећање<sup>263</sup>, како Аврамовим тако и нашим, које прихватамо кроз догађај Христовог крсног страдања - ради наших грехова, и васкрсења - ради нашег оправдања (Рим4,23-25), што је остварење Закона или боље речено, исцељење немоћи Закона (Рим3,28-31). Универзалност аврамовске традиције испуњене Христовим васкрсењем, коју проповеда Павле, за последицу има превазилажење етичких консеквенци поштовања Закона наглашавањем сотириолошког аспекта преутемељења идентитета Израиља са законских основа на опит благодати „у коју приступамо вером“ (Рим5,2). Апостол Павле жели да укаже на реалност и трагичност смрти као суштински проблем који „мучи“ свакога човека и сву Творевину, а што је за њега основ свеукупне егзистенцијалне драме која доминира историјом и природом (Рим5,12-14), чему је Закон својом несавршеном пројавом само потврда. Због тога Павле наводи примере из Старог Завета који показују да се егзистенцијални проблем присуства смрти кроз грех не решава кориговањем етоса већ Христовим васкрсењем из мртвих. Као што Адам, као први, уводи у искуство смрти и оне који не сагрешеше, што значи упркос њиховој етичкој праведности (Рим5,15-19), тако и Христос,

---

<sup>261</sup> K. Barth, *A Shorter Commentary on Romans*, “But instead of that (instead to direct our attention to the Law, појашњење аутора), ‘without the Law’ we must and may look upon the Judge and hear from his lips that those who, according to the Law proclaimed and applied by him, are sinners and have no glory before God (3,24), have been justified because they cleave to him, because they believe to him. That however is purely a gift. It is not their merit – where could they have earned it? – but God’s grace, the free work of divine kindness and favor which they have in no way provoked, on which they have no claim whatsoever.”, стр. 27.

<sup>262</sup> *Ibid.*, “In his (Christ’s) death God has made the necessary angry end with the sinners. And so the guilt – not his guilt, but the guilt of his people, in whose place he has sacrificed himself- has been disposed of, so that there is now not one unjust person left among his people. Those who are his people – i.e. all those who believe on him – are righteous, innocent, and clean.”, стр. 27.

<sup>263</sup> *Ibid.*, “Paul wants to make it clear that, and to what extent, the manifestation of the divine verdict as the justification of all believers is not a new revelation, but (3,21) has been witnessed ‘by the Law and the prophets’, i.e. by the O(ld) T(estament), and is consequently merely the confirmation of the truth of the OT.”, стр. 28.



као последњи, својом смрћу и васкрсењем уноси у Творевину благодат којом се оправдавају сви људи, упркос њиховој етичкој недостатности. Користећи тезу о универзалним димензијама страдања, сачуваним у старозаветном сведочењу о *прародитељском греху* (Пост2,17; 3,19), наш Апостол хоће да као езистенцијалну антитезу понуди сотириолошку универзалност последица Христовог васкрсења којом се оправдава живот свих људи (Рим5,18)<sup>264</sup>. Наиме, по Павлу, егзистенција свакога човека, независно од његових природних и социјалних идентитета, добија смисао, изван оквира етичког или законског оправдања, у искуству бесмртности која се у Христу благодатно дарује свима. Раније споменута сотириолошка димензија преображаја појма праведности и оправдања из искуства законитости у опит облагодатености, како је она формулисана у Посланици Римљанима, такође има и веома наглашене антрополошке и космолошке последице које су за Павла очито од великог значаја будући да се сотириолошки аспект идентитетске трансформације показује као егзистенцијална реалност управо у начину и исходу постојања човека као створеног бића и у начину постојања целокупне Творевине.

У седмој и потоњим главама Посланице Римљанима, Павле отвара питање присуства зла у свету кроз грех као манифестацију човекове смртности. Идентитетска трансформација заједнице се одвија унутар човека као појединца, односно, најдиректније и најинтимније се дотиче његовог живота и његове смрти, и у том смислу Павле врши извесно поистовећивање последица трансформације заједнице као корпоративног Једног, са једне стране, и једнога као дела (члана) заједнице, са друге. Апостол парадигматично сведочи своју апсолутну немоћ која извире из његове телесности и смртности, и у томе види узрок неуспешности концепта оправдања поштовањем Закона. Закон је добар али је поштовалац закона - Јеврејин или било ко други, односно, сваки човек - без потенцијала (Рим7,12-25) да следећујући норми контекстуализује законску праведност као трајну и постојану заједницу са Богом, тако да упркос Закону зло остаје непобеђено, а смрт и даље тријумфује. Тако се Павлов универзални и свакоме припадајући доживљај греха, као антрополошки феномен, транспонује у форми зла присутног у порам друштвене заједнице у димензију социјалног и правног проблема, а такође и космолошког кроз искуство смртности

---

<sup>264</sup> James D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, "We may note at once, therefore, Paul's awareness that Adam (*adam*) denotes humankind. For in these verses Paul encapsulates all human history under the two archetypal figures (note the double "all" of 5.18) – Adam and Christ – as embodying, in effect, the only two alternatives which the gospel opens to humankind. This, we may say, is his own version of the epochal choice between death and life laid before Israel in the climax to the Deuteronomic covenant (Deut.30.15-20).", стр. 94.

унутар целокупне Творевине<sup>265</sup>. Тражећи решење за свепрожимајући проблем зла, греха и смрти Павле га не налази у Закону и зато га и поред његове светости он занемарује (Рим8,3). Апостол се окреће *новом Закону* (Рим7,22-25) који прима као благодатни дар Духа (Рим8,1-3). Цела осма глава Посланице Римљанима представља апологију новог и вечнога живота у Христу, који се свету и човеку дарује Духом Светим. Бесмртност као дар Христовог васкрсења претпоставка је испуњења законске правде следовањем трансформисаној вредносној матрици, не законској већ духовној (Рим8,4-6). Апостол незнабожаца тријумфалистички наглашава да је Христос остварење циља у вековној потрази Израиља за праведношћу, коју су као народ носилац откровењског предања препознавали у заједници са Богом кроз поштовање Закона. Павле није разочаран што до заједнице са Богом не долази кроз Закон, већ је усхићен, и такву поруку шаље и Јеврејима и незнабошцима, што кроз благодат васкрслога Христа та заједница, као живот у праведности (Рим8,10), постаје нераскидива и вечна. Оправдање и праведност у Христу, као манифестација ослобођености од греха и смрти, послужили су Павлу да успостави нови и постојани основ Народу Божијем указивањем на искуство усиновљења у Христу као духовни идентитетски дар Божије љубави (Рим8,32-39). Павле жели да, развијајући „идеју“ усиновљења Богу кроз Исуса Христа, доведе до крајности теолошке консеквенце формирања идентитета на вери у Божије обећање, о чему је писао још у Посланици Галатима, што употребљава, позивајући се на аврамовску традицију, у циљу дистанцирања од „идеје“ оправдања унутар Закона. Павлов поступак је преображајно револуционаран будући да *усиновљени народ Божији* као *Нови Израил* почива на новом Закону који Бог дарује у Христу, на новим вредностима које су плод вере, а не последица дела Закона (Рим9,32), а што је најважније, идентитетски основ Новог народа уместо Закона (Рим10,5) постаје Син Божији у коме се испуњава првобитно Божије обећање Авраму. Тиме се круг Божијег откривања и давања затвара афирмативним егзистенцијалним исходом – спасењем (Рим10,9-10), што постаје баштина свакога човека који верује (Рим10,12) и његов вечни идентитет. Ово је кулминација Павлове универзалистичке антропологије која у виду сотириолошки формулисаног концепта усиновљења доноси кључне промене у области уређења друштва и односа међу људима, што Апостол нуди као *парapolитички став* и као вредносно начело заједнице *изабраних*

---

<sup>265</sup> *Ibid*, “Death is the outcome of a (God’s) breakdown with creation. There is a two-sidedness to this state of affairs, involving both sin as a given of the social fabric of society and sin as an accountable action of individual responsibility. It is precisely this merging of the one into the other which makes it so difficult to determine the precise lines of responsibility – in contemporary society as well. Overall, however, this state is the consequence of humanity’s refusal to acknowledge God, of the creature’s attempt to dispense with the Creator. When humankind declared its independence from God, it abandoned the only power which can overcome the sin, which uses the weakness of the flesh, the only power which can overcome the death.”, стр. 97.

која постоји као сведочанство Божијег човекољубља у Христу. Друга сотириолошка последица Павлове универзалистичке антропологије изражава космолошке рефлексije и директно се односи на промену начина постојања природе која се ослобађа робовања пропадљивости и смрти *јављањем синова Божијих*, чиме наш Апостол, кроз искуство вере у Исуса Христа, ставља у међусобно егзистенцијално зависан однос постојање човека и постојање света, што је већ препознатљиви део вредносне агенде данашњих еколошких удружења и организација за заштиту људских права.

Начинивши јасну дистинкцију између праведности по Закону и праведности у вери, апостол Павле се до краја Посланице усмерава на формулисање последица идентитетског преображаја заједнице Божијег народа кроз опит новог етоса, новог структуралног обликовања заједнице као богослужбене стварности и новог искуства сведочења љубави према ближњима и према непријатељу. Преображајна матрица установљена на вери у Христово богосиновство и Његово васкрсење претпоставља поистовећивање верујућих са жртвеним давањем себе другоме по моделу Христовог самопредавања смрти ради свих људи. То је за Павла конституишућа одреднице за формирање, са једне стране, чврстог еклисијалног модела у виду заједнице многих обдарених различитим и компатибилним даровима Духа (Рим12,1-8), који изражава преносећи сопствени доживљај Цркве који је претходно већ био изложио у 1Кор12, а са друге, сведочења љубави како унутар заједнице тако и према онима ван (Рим12,9-21). Искуство љубави, како ју је Павле исказао у Посланици Римљанима, својом пуноћом се рефлектује у три егзистенцијална израза (правца): 1. онтолошки - љубав као пројава бесмртности у заједници са Богом и ближњима у христоцентричном „амбијенту“ Цркве (Рим12,1-16), 2. етички – кроз љубав према непријатељима као ближњима (Рим12,17-21) и 3. социјално-правни – кроз љубав према ближњем као изражај усавршености Закона (Рим13,8-12) и кроз лојалност политичкој заједници као манифестације поверења у Божије присуство у свету и Његово старање за Творевину (Рим13,1-7)<sup>266</sup>.

Идентитет *Новога Израиља*, који апостол Павле најцеловитије и најдоследније формулише у посланицама Галатима и Римљанима, пројављен кроз етос, еклисијалну свест и социјалну одговорност чланова заједнице пролазиће, у постпавловском периоду краја 1. и прве половине 2. века Хр.е., кроз више фаза свештене рецепције, што је обједињено садржано у девтеропавловским списима, делима апостолских ученика,

---

<sup>266</sup> Епископ Давид (Перовић) сматра да апостол Павле износи два непротивуречна става о последицама љубави: 1. да љубав укида Закон, и 2. да љубав утврђује Закон, чему он налази упориште у Павловој сложеној личности (његовој биполарности, како каже еп. Давид) која је истовремено испуњена Христом и прожета Законом којем је ревносно служио. Види, Давид Перовић, „Богословље 1/2013“, „Смисао љубави и њена веза са правдом у јеванђелској проповеди Светог Апостола Павла“, стр. 8-9.

Петровим Посланицама, и списима Апостола Јакова и Јуде, који снажно утичу на формирање етоса хришћана до данас и као такви битно одређују њихов однос према идеји људских права и друштву у којем живе и чије вредности деле. Пре него што се посветимо девтеропавловским списима неопходно је сагледати какав је преображујући вредносни потенцијал садржан у Јеванђељима, која и хронолошки претходе девтеропавловским посланицама, и какав је њихов одраз на анализу феномена људских права из хришћанског теолошког искуства.

### **3.3. Теолошки, социјални и правни појам права у Јеванђељу по Марку**

Настанак Јеванђеља је делимично обавијен велом историјске тмине тако да нису до краја истражени путеви њиховог формативног уобличавања. Поред неколико различитих хипотеза<sup>267</sup> које покушавају да одгонетну мистерију текстуалног уобличавања јеванђеоског штива, издваја се тзв. *Хипотеза два извора* као она која побуђује највише интересовања и у исагогичком контексту пружа најцеловитије одговоре на проблем настанка синоптичких Јеванђеља. По овој хипотези прво по настанку у низу новозаветних јеванђеоских текстова јесте Јеванђеље по Марку<sup>268</sup>. Сама проблематика развоја текстуалне грађе синоптичких јеванђеља није садржински пресудна за наше истраживање, и из тих разлога нећемо инсистирати на њој, осим што ће хронологија настанка утицати на распоред јеванђеља и посланица у анализи новозаветних елемената који суштински детерминишу феномен људских права сагледаван из перспективе Новог Завета.

Апостол Марко<sup>269</sup> је био Петров ученик и у својим списима преноси његово искуство и апостолску поуку. Марково Јеванђеље је настало између 65-70. године Хр. ере и највероватније је првобитно било намењено јеврејској заједници која је живела у хеленско-римском културном окружењу, о чему говори велики број арамеизама садржаних у самом тексту написаном на грчком језику, а такође и хришћанима из

---

<sup>267</sup> Последња два века у развоју Исагогике као науке довела су до формирања неколико хипотеза у покушају да се реши проблем настанка Синоптичких Јеванђеља. Као теоријски заокружена становишта искристалисале су се *Хипотеза Прајеванђеља*, *Хипотеза дијегеса*, *Хипотеза традиције*, *Хипотеза употребе*, *Хипотеза два извора* као и надограђујућа на њу *Хипотеза ступњева*; види, Кубат, Р., *Упоредни преглед – синопсис Еванђеља*, стр. 7-16.

<sup>268</sup> види, Кубат, Р., *ibid.*, стр. 26.

<sup>269</sup> У овој анализи се на бавимо исагогичком проблематиком у ужем смислу, као што је тема аутентичности ауторства, односно идентитета аутора неког новозаветног текста, тако да ћемо надаље изражавати став као да је Апостол и Јеванђелист Марко аутор Јеванђеља које му се приписује иако постоје основане сумње и претпоставке да је стварни аутор неко из многобоштва или неко од Јудеја из дијаспоре, што се очитује slabим познавањем географије и топонима Свете Земље. Исти став ћемо заступати и у случају других списа Новог Завета и њихових аутора.

многобоштва унутар исте средине<sup>270</sup>. У великој мери ово Јеванђеље транспонује црквено предање ране Антиохијске цркве. Вероватно је било упућено зачецима хришћанских заједница у оквиру јеврејског националног корпуса у Александрији и другим деловима северног Египта. Иако је текстуално најкраће, Јеванђеље по Марку је у описима догађаја из живота Господа Исуса Христа најопширније<sup>271</sup>. Готово сви елементи из Марковог Јеванђеља садржани су у тексту Јеванђеља од Матеја и Луке.

Идејна потка Марковог Јеванђеља би се најједноставније могла објаснити као благовест нове стварности која је одређена присуством Месије у историји и догађајима везаним за живот Израиља<sup>272</sup>. Проповед Марковог Јеванђеља је, вероватно због свог места у хронологији настанка новозаветних текстова, рудиментарна и не поседује развојну социјалну и вредносну контекстуализацију какву можемо запазити код осталих синоптичара и јеванђелисте Јована. Оно је натопљено фактографским сведочењем о догађајима у којима Господ Христос надилази постојећи религијско-традиционалистички, социјално-политички и етичко-нормативистички системски конструкт који се формирао превасходно у слојевима религијске и политичке елите, а који је последично укочио свест и одговорност Израиљаца. Марково Јеванђеље својом универзалношћу истовремено отвара простор за развој нове и преображене друштвене вредносне матрице која ће своју наративну и формативну структуралност задобити у последње две деценије првога века Хр. ере када настају остала јеванђеља и значајан број посланица<sup>273</sup>. Верска порука и поука Марковог Јеванђеља носи обележја првобитне хришћанске киригме у којој Христова чуда представљају носећу платформу благовештењског сведочења. У тексту овог Јеванђеља не акцентује се социјална издиференцираност тако карактеристична за јудејску заједницу на прелазу из старог у нови век, али се она ни не игнорише и као таква се може ишчитати из самог јеванђеоског штива. Указивање на подвиг сиромашне удовице која је ставила последње две лепте које је имала у храмовну благајну нема за циљ радикализовано и контрастно приказивање

---

<sup>270</sup> О адресатима Јеванђеља по Марку у Исагогици постоје различита становишта. Проф. Драгутиновић сматра да је ово Јеванђеље било упућено хришћанима из многобоштва, док смо ми ближи становишту да је оригинерно било намењено јеврејској популацији у многобожачком окружењу, а да је као такво било разумљиво и хришћанима из многобоштва због истоветности културног амбијента рецепијената. Претпоставка је да је било намењено хришћанима у великим многобожачким центрима као што су Рим или Александрија, а због великог броја арамеизама постоји и мишљење да је упућено Цркви у Антиохији у којој се налазио и велики број Јевреја.; упореди, П. Драгутиновић, *Увод у Нови Завет - Основи новозаветне науке I*, стр. 152. и 158.

<sup>271</sup> упореди, Кубат, Р., *op.cit.*, стр. 23-27.

<sup>272</sup> види, *ibid.*, „На уобличење еванђеоске поруке утицала је и просветитељско-мисионарска делатност првих проповедника. У таквим наступима Христова чуда имала су важну улогу. Она су потврђивала Христово месијанство.“, стр. 25.

<sup>273</sup> У виду имамо тзв. девтеропавловске посланице (2Сол, Кол, Еф, 1 и 2Тим, Тит, Јев), посланице Јована Богослова, Јаковљева и две Петрове.

социјалне мапе израиљског друштва нити вредносну диференцијацију унутар истог, већ представља корективни импулс за унутарњи преображај доживљаја вере у Бога код сваког појединца, како сиромашног тако и богатог. Овакав став је разумљив када приметимо да је усмереност Марковог Јеванђеља превасходно ка религиозном преображају појединаца, и последично свештене заједнице, без директних интересовања за социјалну рефлексију истог. Седма глава Јеванђеља по Марку нас најдиректније упућује на критички интонирану садржину Христове проповеди у односу на религијску индиферентност израиљског верског естаблишмента оличеног у ликовима фарисеја и књижевника. Конфронтација ауторитетом Христове личности оснажених заповести Божијих, са једне стране, и бесплодних обичаја религиозне и друштвене заједнице, са друге, актуелизује доживљај личне одговорности сваког појединца пред Богом насупрот доживљају колективне саодговорности у спрези са уопштеним религиозним предањем, социјално обојеним<sup>274</sup>. Повољан или, насупрот томе, неповољан друштвени статус појединца сам по себи не носи некакво јасно и прецизно вредносно одређење у Марковој јеванђеоској проповеди, већ су унутарња *атмосфера* свакога човека и његов *став срца*<sup>275</sup> наглашени као простор преображаја припадника и једног и другог статуса. Поунутарњење, или боље речено персонализација, поруке Јеванђеља се потврђује даље у тексту када се Господ Христос среће са женом Сирофеничанком (Хананејком)<sup>276</sup> која не поседујући формалну припадност народу верујућих пројављује веру изван традиционалног религиозно-друштвеног обрасца, односно као егзистенцијални став са директним импликацијама на њен живот, или боље речено, живот њене кћери. Порука је револуционарна и истовремено универзална са снажним преображајним потенцијалом не само на плану личности већ и целокупног друштва, иако то није у тексту експлицитно садржано, већ само интенционо.

Оваквих примера из Марковог Јеванђеља бисмо још могли навести много, али оно што нас занима јесте који су узроци могли утицати на чињеницу сведености и сажетости социјалне поруке овог Јеванђеља. Сама чињеница да је у периоду настанка првих усмених сведочења о животу Господа Исуса Христа новозаветна Црква била у процесу великих структуралних диференцијација и промена, при чему су многе службе бивале заоденуте новим еклисијалним идентитетом и оквиром пројављивања док су друге истовремено губиле своју улогу и постепено нестајале, за разлику од много јасније еклисијалне слике после само неколико деценија, средином 2. века Хр.е.. Затим,

---

<sup>274</sup> види, Мк 7,1-13;

<sup>275</sup> Мк 7,15-23;

<sup>276</sup> Мк 7,26-30;

религијским идентитетом, споља посматрано, непрепознатљивост и статусна утопљеност Хришћанске Цркве у постојећу јудејску заједницу, било у Јерусалиму и околини, било у Риму, Антиохији или Александрији, може представљати кључ за разумевање незаинтересованости Марковог Јеванђеља за ове теме. Поред тога, циљна група Маркове јеванђеоске проповеди су, независно од изворишних особености сваког од у Јеванђеље унетих сведочења и предања, Јевреји и хришћани Александрије или Рима, градова који су, као културни, привредни и политички центри Медитерана, својом социјалном стабилношћу и економском просперитетношћу увек одскакали у Римској империји, а што је конкретно могло представљати и социјални амбијент обе наведене заједнице у овим градовима. Наиме, само питање социјалне или друштвене правде, схваћене у ширем смислу, се у овим заједницама вероватно није ни постављало као темељно питање, док са друге стране, примарнија тема која би могла да окупира некога ко жели у таквој средини да проповеда Христово Јеванђеље свакако јесте искуство новог и васкрслога живота у Христу потврђено небројеним примерима из Христовог сведочења и Његовог односа како према припадницима јудејске заједнице, тако и према припадницима хеленско-римске културе или хананских домородачких нација. Акцент и првенство је, у таквом контексту, на универзалности јеванђеоске проповеди и на њеном егзистенцијално-спаситељном потенцијалу и прображајном сведочењу, а не на социјалном искупљењу и религијски утемељеном трансферу правде у свим смеровима сложене социјалне структуре јеврејске дијаспоре и Римског царства. Теодикеја схваћена као егзистенцијални став, али и као нови етос и нови живот свакога ко поверује у Христа, у Марковом Јеванђељу се превасходно пројављује као Христова присутност у искуству и догађајима личности, а не толико као опит друштвене заједнице. То је вероватно последица укореењености догађаја, које описује Јеванђелист Марко, у литургијско сведочење ране Цркве које има као крајњи циљ оприсутњење унутар заједнице новог егзистенцијалног искуства бесмртности у Христу, а не правну и социјалну трансформацију друштва<sup>277</sup>. Међутим, веома је важно нагласити да Марково Јеванђеље не гуши вредносно-социјални пребражајни потенцијал Христове присутности у историји, већ га само не развија. Због тога ће друга два синоптичка Јеванђеља, по Матеју и Луки, а са друге стране и по Јовану, иако структурално и киригматски другачије уобличено, моћи да искористе у њему постојећи наговештај

---

<sup>277</sup> Професор Кубат заступа тезу, коју још средином 20. века развија Жан Данијелу, о литургији ране Цркве као једном од најзначајнијих изворишта јеванђеоског материјала у случају свих Јеванђелиста, наглашавајући присуство ових извора нарочито у Марковом Јеванђељу (Мк 2,20; 6,32-44; 8,1-10; 9,29; 11,24-25;); види, Р. Кубат, *op.cit.*, стр. 25.

снажних друштвено-вредносних импликација Христовог сведочења, и да их формирају у социјалном и еклисијалном контексту хришћанских заједница којима се она обраћају.

### **3.4. Есхатологија Јеванђеља по Матеју као извориште настанка идеје људских права**

Матејево Јеванђеље настаје после трагичног окончања побуне Јевреја против римске тираније и разрушења Јерусалима, у периоду од 71. - 90 године Хр.ере. Иако упућено заједници истог етничког и религијског идентитета као и Марково Јеванђеље, Матејево Јеванђеље комуницира са том заједницом по сасвим другачијем културолошком обрасцу, превасходно у циљу отварања теолошког дискурса Христос - Стари Завет као теме подесне за преобржајно усмеравање јеврејског заветног тела, у ситуацији његове насилне отргнутости од аутентичног просторно-географског, религиозног и социјално-културног амбијента, ка новој реалности богочовечанског заједништва у личности Христовој. Родослов Господа Исуса Христа, којим почиње Матејево Јеванђеље<sup>278</sup>, има првенствено функцију увођења циљне групе рецепијената у *атмосферу* заветног односа између Бога и Израиља, афирмишући богонајављени догађај рођења Месије као човека унутар заједнице Заветног Народа и као испуњење религијског, али исто тако и културног наслеђа самих Јевреја. Међутим, поред религијско-културног аспекта, проповед о рођењу Господа Исуса Христа, на самом почетку Матејевог Јеванђеља, кулминира у суштински преображајном контексту који се поистовећује са самим спасењем Израиља<sup>279</sup> позивањем на ауторитет пророка Исаије и старозаветни цитат: „Ето, дјевојка ће зачети, и родиће сина, и надјени му име Емануил, што ће рећи: С нама Бог<sup>280</sup>.“ Целокупна почетна нарација текста Матејевог Јеванђеља као да тежи ка додатној дестабилизацији чврсто укоревеног социјалног и религиозног модела јеврејске заједнице с почетка 1. века Хр.ере, искушаног насилним прогоном из Јерусалима и Јудеје и рушењем Храма, увођењем источних мудраца у приповест о Христовом рођењу, што поред историчности догађаја актуелизује и његову метафоричност, односно метаисторичност, у сусретању, са једне стране древног старозаветног Валамовог

---

<sup>278</sup> Мт 1,1-17;

<sup>279</sup> Мт 1,18-21 „... Па ће родити сина, и надјени му име Исус, јер ће он спасти народ свој од грјеха њихових“;

<sup>280</sup> Мт 1,22-23;



пророчанства „изаћи ће звијезда од Јакова и устаће палица из Израиља,... , и владаће који је од Јакова,...“<sup>281</sup>, а са друге, културног миљеа Истока, што репрезентује универзалну прихватљивост и прображајну вредност Христовог присуства у историји света, односно других народа, а не само историји Израиља<sup>282</sup>. Наглашена Матејева тежња ка капитализацији благовештењске поруке Јеврејима о рођењу Спаситеља има продужену старозаветну аргументацију и у другим пророчким списима<sup>283</sup> у циљу њиховог свеобухватног *привлачења* у атмосферу новог и коначног приближавања Бога своје народу, али и свим другим народима, на које су по изгнању из Јерусалима далеко више били егзистенцијално упућени.

Искуство преиспитивања вредносних ставова за Јевреје није било некаква новост. Епоха која се уопштеним термином назива интертестаментарном обиловала је многим покретима, махом зилотске, а понекад и месијанске провенијенције, који су радикално суочавали етос етаблиране религиозне структуре јеврејске заједнице са својим покушајима аутентичног разумевања божанске објаве стандардизоване у списима Старога Завета. Заједница Есена, упркос свом културном изолационизму и секташкој организацији и оријентацији, била је један од успешнијих покушаја стварања алтернативног друштва са другачијим, афирмативнијим местом појединца у њему<sup>284</sup>. Међутим, ниједан од постојећих социјално реформски усмерених процеса није у толикој мери променио постојеће јеврејско друштво са почетка 1. века Хр.ере као што је то био покрет Јована Крститеља, који не само да је упућен на религиозно-морални преображај појединаца већ има наглашено христоцентричну димензију у којој се промена, било лична било свенародна, контекстуализује у догађајима присутности Исуса Христа, сада и овде у заједници Божијег народа, као испуњење *сваке правде* у смислу остварења воље Божије. Са таквом конотацијом догађај крштавања за покајање које је Јован спроводио

---

<sup>281</sup> Мт 2,2 / Број. 24,17-19:

<sup>282</sup> П. Драгутиновић, *op.cit.*, „Поред тога што тежи да систематизује предања (писмена и усмена) о Исусу, следећа карактеристика Еванђеља по Матеју је да је Исусово послање и послање његових ученика најпре ограничено на Израил, што се радикално мења у постваскрсној перспективи, када се у поруку Еванђеља укључују сви народи. Ово је тема која прожима целокупно Еванђеље, пошто се већ у почетку најављује универзална хришћанска мисија (уп. жене које нису Јеврејке Мт 1,3-6; мудраци са Истока Мт 2,2 ) и учешће незнабожаца у тајни спасења.“, стр. 160.

<sup>283</sup> Мт 2,4-6 / Мих 5,2; Мт 2,11/ Пс 72 и Ис 60,6; Мт 2,15 / Ос 11,1; Мт 2,16-17 / Јер 31,15;

<sup>284</sup> Јеремијас сведочи да се на основу Документа из Дамаска (Damascus Document-CD) и Дисциплинског правилника/приручника (Manual of Discipline-1QS), религијско-законских списа којима се организационо руководила есенска заједница не само у Кумрану и областима око Мртвог мора већ и у другим градовима и областима које су насељавали Есени, може закључити да је у тим заједницама владала високо развијена свест о једнакости и равноправности свих чланова унутар заједнице. Старешина заједнице се сматрао одговорним за духовни живот и материјалну добробит свих чланова и старао се да нико не буде изложен притиску, неправди и физичком насиљу; види, J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, стр.259-261. (Напомена: Документ 1QS, који припада групи списа са Мртвог мора пронађених у Кумрану, у литератури на енглеском језику се двојачко именује; као Manual of Discipline, као што је то нпр. код J. Јеремијаса, или као Community Rule, као што је то код Тимоти Линга и Ф. Еслера.)

на Јордану и Христово крштење, као испуњење Јованове пророчке киригме, у Матејевој јеванђеоској проповеди представљају наговештај ултимативног позива на преображај заједнице Божијег народа који је изгубио на аутентичности и у којем је божански појам правде и праведности, како је он био заступљен у Старом Завету, у потпуности избледео. Морални и вредносни преображај целе заједнице није само самопреиспитујуће искуство већ је и дело Божије у којем Бог твори Нови Народ. Јеванђелист Матеј покушава да нагласи онај аспект проповеди Јована Крститеља у којем он оспорава саму генеалогску припадност Аврамовом наслеђу јер је Бог *спреман* да изгради нови народ „и од камења“. Порука је субверзивна и дестабилизује лажну сигурност и уљуљканост прималаца завештања, јер *дрво које не рађа сече се и у огањ баца*, а затим долази Христос који ће *скупити тиеницу своју у житницу*, што су све метафоре новог почетка Бога са својим народом и пребацивање вредносног акцента на личност човека и његов начин постојања, односно на идентитет појединца или боље речено егзистенцијалну истинитост појединца у његовом историјском контексту, било религиозном, социјалном, породичном или правном. Догађај Христовог крштења има откровењски карактер који доноси радикалну промену после које више није могуће разумети Божију вољу изван личности Исуса Христа. То је за Јевреје била веома снажна порука коју је Матеј послао сасвим намерно и циљано. Он Заветној заједници, утопљеној у религиозно-социјална предања и протераној у узаврелу и аморфну римску друштвену климу, мења вредносни хоризонт и показује, наводећи Христов пример, да *човек не живи ни о самом хлебу, ни од самовоље, нити од идолопоклонства, већ од сваке речи која излази из уста Божијих, од послушности Богу и од служења Њему*. Ово су нови вредносни параметри које Јеванђелист Матеј нуди Јеврејима као Христов подвиг и Христово наслеђе<sup>285</sup>. До средине четвртог поглавља и до места где почиње Христова проповед позивом на покајање ради Царства небескога које се приближило, Јеванђелист Матеј врши неопходно прекомпоновање мапе религиозног ума Јевреја, јер дотадашња свештеничка, рабинска, фарисејска, садукеејска и свака друга друштвено етаблирана интерпретација старозаветног предања која долази из структура етаблишмента не препознаје сведочење

---

<sup>285</sup> види, Benno Przybylski, *Righteousness in Matthew and his World of Thought*, “Jesus demands that the righteousness of the disciples is to exceed that of the scribes and Pharisees. This does not mean that the disciples are to live according to a different law but that they are to live according to a different interpretation of the law, namely, an extremely meticulous and strict interpretation which appears to be based on a principle related to making a fence around Torah. The goal of this type of conduct is perfection. In this case perfection is not only to be understood in the qualitative sense of observing a different norm based on a more meticulous observance of the law, but also in the sense of the attainment of the highest rank. The disciples are to observe everything that Jesus commanded.”, стр. 87.

воље Божије изван искуства социјалне успешности<sup>286</sup>. Да би народ био спреман за Христа морао је да препозна и прихвати другачију парадигму сведочења која је могла бити и у радикалној супротности са циљевима друштвене елите и њених вредности, са једне стране, и народне заједнице која за њом следи, са друге. Тек од овог момента сведочење Матејевог Јеванђеља поприма конотације које могу имати одлучујуће рефлексије на тему људских права као нормативног система алтернативног позиционирања човека спрам доминантних друштвених структура и њихових интереса у којима се често појединац доживљава као средство за постизање циља, а не као сâм циљ.

### **3.4.1. Значај „Беседе на гори“ за новозаветно разумевање идеје људских права**

*Беседа на гори* представља јединствено наслеђе ране Цркве и хришћанске цивилизације које се као такво, чак ни у приближном виду, не може наћи ни у једној другој духовној традицији и култури која се на темељима те духовности изграђује. У облику у којем се налази код Јеванђелисте Матеја она представља целовиту изворну грађу која је највероватније ушла у корпус јеванђеоских текстова у форми првобитне ранохришћанске катихезе записане ради потребе увођења у литургијску заједницу првих хришћана. Она је дијалектички интонирана у односу на моралну поруку Старога Завета и у истрајном је критичком дискурсу са преовлађујућим вредносним системом јеврејске заједнице<sup>287</sup>. После низа субверзивно-дестабилишућих порука које апостол Матеј шаље у циљу преутемељења религиозних основа јеврејског морала са законског нивоа на ниво заповести о љубави, *Беседа на гори* је почетак конструктивног процеса увођења хришћана из јеврејства у тајну богочовечанског етоса који је присутан у искуству верујућих после Христовог васкрсења, и који у виду вредносне „извртне рукавице“ наглашава веровање у Христово крсно страдање и васкрсење као неопходно за њено разумевање. Њени циљеви су суштински усмерени према заједници верујућих, и као исход имају целовиту промену друштва које свој културни израз изворишно базира на религијским основама старозаветног јудаизма.

<sup>286</sup> види, Thomas Söding, *Više od knjige – Razumjeti Bibliju*, 3. Biblija kao putokaz za uspio život, стр. 169.

<sup>287</sup> види, Benno Przybylski, *op.cit.*, “When the antitheses are viewed from the latter perspective, it becomes evident that Matthew himself viewed them as being representative of a new interpretation of the old law.”, стр. 81

### 3.4.1.1. Блаженства као мотив за идеју оправдања (идеју људских права)

У сложеној структури *Беседе на гори* нарочито се истиче, снагом своје парадоксалности, али и суштински преутемељујуће вредносне ступњевитости, беседа о *Блаженствима*. Користећи извор који не постоји код Јеванђелисте Марка, и садржински потпунији извор од оног којим је располагао апостол Лука, Јеванђелист Матеј упућује Христову благовештењску поруку маргиналним скупинама друштвене заједнице, односно, усмерава је ка онима који су понижени, обесправљени, посрамљени, прогнани, оклеветани, неутешни, али исто тако и миротворцима и онима који су очували чистоту срца, кротост, смиреност. Смиленост њихових духовних али и социјалних околности је директно везана за Христово присуство у заједници, односно, за Царство небеско као егзистенцијалну реалност коју Христос оприсутњује као Син Божији. У *Блаженствима* по први пут популација са дна друштвене лествице постаје егзистенцијално и морално оправдана. Сама чињеница да је реалност Будућег века и Царства небеског основ њиховог оправдања не умањује историчност њихове наде и реалност утехе која им је дарована у Христу. Они којих су се сви гнушали и од којих су сви окретали главу, наједном постају Христу важни, баш такви какви јесу и управо због тога што су такви, и не само да Му постају важни, већ Он у њима препознаје оне вредности које их и у историји и у вечности оправдавају. По себи се намеће мишљење да уколико је неко хтео да на конкретном вредносном моделу изгради агенду људских права, да заштити права сиромашних, прогањаних по основу верске, расне или етничке припадности, да жртвама рата и осталих облика насиља сачува и поврати достојанство, да афирмише право на културну, идеолошку или политичку различитост, да нахрани гладне и оправда дистанциране од сваке културне вредности, онда је тај узор могао имати у Христовој беседи о блаженствима. Оно што је пресудно важно када говоримо о *Блаженствима* јесте то да она представљају наговештај новог друштва које се изграђује на темељу Христове Личности. Наравно, на овом месту је важно напоменути да *Блаженства* садрже у себи извесну исходну парадоксалност која би се могла објаснити као вид скепсе да је такав модел вредновања побројаних социјалних групација, какав је у њима (*Блаженствима*) наведен, могуће у потпуности остварити у оквирима историје. Наиме, упућујући адресате јеванђеоске поруке на Царство небеско као догађај остварења њихових вапаја за правом и правдом, оставља могућност и извесног неуспеха у историји. За правилно сагледавање егзистенцијалне наде која се промовише у поруци *Блаженства* неопходно је искуство вере у којем се сагледава

будуће као садашње, и које опитује оно што долази као да већ јесте. Као таква, порука *Блаженства* је христоцентрична и на трагу тог искуства она се суштински разликује од концепта људских права какав данас познајемо, иако је парадигматички снажно инспирисала њихову целокупну структуру, афирмишући човеково достојанство као апсолутну заштићену вредност. Наиме, Христос у Матејевој интерпретацији није јуридикан, он не наводи конкретна заштићена права и процедуре њихове заштите, већ указује да су вера и етос оних који тако социјално огољени и незаштићени стоје пред лицем Божијим претпоставка њиховог оправдања и наговештај свеукупног преображаја историјског друштва у Царство небеско. Матеј хришћанима из јудејства или самим Јудејима указује да се очима вере у Христа сагледава нови вид теолошки засноване културе који сâм живот човека вреднује на другачији и узвишенији начин него што га вреднује старозаветно религијско или римско друштво<sup>288</sup>. Наиме, он жели да покаже да у Христу свако вером може бити личносно оправдан, односно испуљен. Ова порука, тако експлицитно садржана у *Блаженствима* може бити обогаћујућа и за концепт људских права, који такође тежи ка новој култури разумевања човека и његовог достојанства немајући, истовремено, чврсто утемељујуће вредносно искуство какво је за хришћанство Христово васкрсење. Упркос томе, иако етос *Блаженства* Јеванђелист Матеј поистовећује са етосом Царства небеског, такав етос никако није непричастан историји, реалном човеку, савременом друштву и његовом нормативном вредносном изразу, већ напротив, хришћани су позвани да се потруде да га остваре већ сада и овде. Етички императив *Блаженства* постаје остварив само у заједници са Христом и може бити плод вере<sup>289</sup>, односно слободе и одговорности свакога човека, што последично собом носи ризик остваривости<sup>290</sup>, што је Матејева централна порука реципијентима, и то не само наведеног одељка о *Блаженствима*, већ целокупне *Беседе на гори*.

---

<sup>288</sup> П. Драгутиновић, *op.cit.*, „Најзначајнија контекстуализација Исусове личности у јудејску теологију и историју одвија се путем његовог односа према Тори и израилским (конкурентним) тумачима исте. Исус се представља као ауторитативни учитељ Торе, коју он схвата као израз Божије воље подложен тумачењу, тако да у његовом сопственом приступу Тори долази, како до њеног заоштравања и радикализовања, тако и до њеног превазилажења (уп. шест антитеза Мт 5, 21-48 као конкретизацију, у поређењу са „писмозналцима и фарисејима“, боље [или веће] правде у којој се огледа испуњење Торе, Мт 5, 17-20; 5, 48). Коначно, од пророка посведочена и од Исуса ученицима протумачена воља Божија (Мт 28, 19с) јесте љубав према Богу и према ближњем (Мт 7,12; 22, 37-40): Исус је уствари репрезент Торе у људском обличју (уп. његов говор о „јарму“, Мт 11, 28-30) и њених етичко-универзалних аспеката. Међутим, управо овај Исусов став релативизује и наново структурише јудејску теологију: предање о Исусу постаје референтан оквир за библијско предање.“, стр. 161.

<sup>289</sup> види, Thomas Söding, *op.cit.*, стр. 183.

<sup>290</sup> Погледати поруке које Христос упућује верујућима после *Блаженства* (Мт 5,13-48) када указује на согириолошки и етички значај њихове вере и идентитета који из ње проиходи: „Ви сте со земљи, ако со обљутави...“, „Ви сте свјетлост свијету; не може се град сакрити ....“, „Тако да се свијетли свјетлост ваша пред људима да виде ....“, итд.

После *Блаженства* у наставку *Беседе на гори*, до краја пете главе, писац Матејевог Јеванђеља наставља са излагањем етичких заповести, у којима Вишеславцев види нови систем вредности<sup>291</sup> саобразан реалности Христове присутности у догађајима и историји Божијег народа у виду дијалектичког односа, са једне стране, вредносне тезе садржане у исказу „Чули сте како је казано старима...“, што се у различитим варијантама понавља у тексту шест пута, и насупротив њој супериорне христоетичне антитезе по обрасцу „А ја вам кажем...“. Апостол Матеј поменути дијалектику узводи на ниво преображеног поимања појма правде (*ἡ δικαιοσύνη*)<sup>292</sup>, односно, идентитета праведности који са Христом добија узвишенију димензију него што ју је имао у разумевању и практиковању етоса Заветне заједнице код фарисеја и књижевника<sup>293</sup>, као што је исказано у стиху „Јер вам кажем да, ако не буде правда ваша већа него правда књижевника и фарисеја, нећете ућу у Царство небеско“ (Мт 5,20). Императив превазилажења законске правде благодатном правдом као христоромом<sup>294</sup> у искуству егзистенцијалног оприсутњења догађај(њ)а Небеског царства кулминира у заповести о љубави према непријатељима<sup>295</sup> и позивом на савршенство по узору на Оца Небескога, који је Бог и Творац свих, а не само верујућих<sup>296</sup>. Појам правде се развија, кумулативно са допуњујућим етичким вредностима, до појма љубави (*ἡ ἀγάπη*)<sup>297</sup> као одлике Божијег савршенства.

### **3.4.1.2. Љубав према непријатељима као егзистенцијални модел који надилази потребу за људским правима**

Заповести Старога Завета су у етичком смислу веома узвишене. *Не убиј* је темељна заповест која је као таква претпоставка живота у заједници са Другим.

<sup>291</sup> види, Б. Вишеславцев, *Етика преображеног ероса*, стр. 7.

<sup>292</sup> *ἡ δικαιοσύνη* се преводи као праведност или правда који су поистовећени са вером дарованим искуством недужности; види, Сенц, *Grčko-hrvatski rječnik*, стр. 215; Сам појам је како код Матеја тако уопште у Новом Завету веома дубок и вишедимензионалан, и у многим аспектима црпи значење које је имао у грчком преводу Старог Завета, Септуагинти (LXX), али се често наслања и на блиска значења која има у Кумранским списима, Документу из Дамаска или синхроној литератури насталој у јудејском религиозном амбијенту; види студије које су у целини посвећене овој теми - Benno Przybylski, *Righteousness in Matthew and his World of Thought*, и J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul – A Linguistic and Theological Enquiry*;

<sup>293</sup> види, Б. Вишеславцев, *op.cit.*, стр. 7.

<sup>294</sup> Мт 5, 45 „Да будете синови Оца својега који је на небесима“;

<sup>295</sup> Мт 5, 43-44 „Чули сте да је казано: Љуби ближњега својега, и мрзи непријатеља својега. А ја вам кажем: Љубите непријатеље своје, благосиљајте оне који вас куну, чините добро онима који вас мрзе и молите се за оне који вас вријеђају и гоне.“;

<sup>296</sup> Мт 5, 45(2) „...јер Он својим сунцем обасјаве и зле и добре; и даје дажд праведнима и неправеднима.“;

<sup>297</sup> *ἡ ἀγάπη* у Новом Завету има значење Божије, односно, Христове љубави према људима и творевини. Поред тога има и конотације на страхопоштовање, али и на понизну и делатну љубав према другоме; види, Сенц, *op.cit.*, стр. 3.

Међутим, из перспективе сведочења које Христос дарује човеку то није довољно, већ је неопходно волети Другога, што онемогућава постојање и самог гнева и било какве тешке речи упућене брату. Љубав је искуство помирености са одликујућим особинама ближњег, искуство прихватања Другог у тоталитету његове личности. Тако је и са заповешћу о нечињењу прељубе која је добра (заповест) за „старог човека“ али не и за „новог“ у Христу. Не погледај на жену ни са скривеном жељом срца, јер то није љубав већ прељуба из перспективе преображеног христотоса који не тражи од нас само да чувамо чистим своје срце већ и да метафорично одсечемо од себе сваки део нашег бића који скрнави *нову* заповест љубави. Закон је дозвољавао развод као и реципрочну освету *око за око, зуб за зуб*, али и то је грех против љубави. Христос нас позива да живимо у брачном заједништву и да се не противимо злу, не по слабости већ по врлини љубави. Љубити ближњег и оног који нас љуби је добро али недовољно да би се испунила правда Царства небескога. За то је неопходна љубав према непријатељима. Првобитни етос Закона афирмише праведност која се осмишљава у променљивим, често радикализованим друштвеним условима где је понекад неопходно показати социјалну беневољентност али исто тако и спремност на ултимативну заштиту свога идентитета свим средствима. Међутим, са Отеловљеним Логосом наше биће је похрањено у Њему, а пошто је то оно што нас апсолутно афирмише, апостол Матеј жели да нам каже да смо позвани не да штитимо себе већ да својом љубављу потврдимо и штитимо Другог<sup>298</sup>, који може у неком тренутку бити и наш непријатељ.

Последице заповести о љубави према непријатељима су незаобилазне у контексту теме о људским правима. Љубав мења идентитет онога кога волимо до те мере да он за нас постаје не само незаменљив, већ конститутиван, чак и ако је *непријатељ*<sup>299</sup>. Односно, тог тренутка он престаје за нас да постоји као *непријатељ* чак иако код њега није дошло ни до какве промене у односу према нама. Љубав личношћује и чини да другог идентификујемо као конкретно личносно биће које нам је неопходно да бисмо се самодефинисали као бића која су призвана да постоје на начин постојања Бога. Из ове перспективе посматрано, смисао *љубави према непријатељима* превазилази многа друштвено-морална питања која такав начин пројављивања љубави

---

<sup>298</sup> Мт 10,39 „Ко чува живот свој, изгубиће га, а који изгуби живот свој мене ради, наћи ће га.“;

<sup>299</sup> види, Willard M. Swartley, *The Love of the Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, “It is important to observe how the New Testament views love. Love is not fundamentally an emotional response; rather, it is seen as an act of will, thus the audacity to command it. Second, it involves simply an act for the good of the other, perceived as such. In a state of enmity one expects but one thing from the other: actions meant to hurt, sometimes to kill physically or emotionally. To love the enemy is to take the other by surprise and act as if the life of the other is so important to you that you seek to enrich it, to further it, and to improve it.”, стр. 5.

пред нас поставља<sup>300</sup>. Важност коју Христова заповест о љубави има за етос хришћана, али исто тако и за свет и међународни нормативни оквир људских права, веома је велика због тога што принцип одговорности за права свакога појединца враћа у посед личности, односно сваког човека понаособ, и измешта их из институционалне сфере у простор личног прегнућа. Оног тренутка када будемо успели да изградимо такав етос друштва у којем ће свако бити одговоран да чува права других као своја или чак упркос својих, сматрајући да тек тиме постаје истински човек, а не по нужности својих психо-физичких особености, и чинећи тако не присилом закона већ по слободи богоуподобљења љубављу према другоме који, притом, још може бити и *непријатељ*, тек тада можемо очекивати истинско поштовање људских права у друштву, или боље речено, утемељење људског друштва на принципима који гарантују права човека, не само институционално, већ персонално.

Последице љубави према непријатељима су у социјалној сфери такве да мењају саму структуру друштвеног етоса. Када, по заповести Христовој љубиш *непријатеља*, позван си и да га *благосиљаш када те проклиње, да чиниш добро ономе који те мрзи и да се молиш за оне који те вређају и гоне* (Мт 5,44). Модели социјалних односа, који се наводе у претходним стиховима Јеванђеља по Матеју, а који се љубављу превазилазе, изузетно су конфликтни и негирајући за онога ко је обавезан, заповешћу Бога којем верује и који га надахњује, да надиђе историјску реалност сукоба са *непријатељем* на начин који ће афирмисати и преобразити идентитет *непријатеља* у идентитет ближњега, што је плод љубави, иако у том тренутку он (*непријатељ*) тог начина постојања и тог идентитета не мора бити свестан. На тај начин онај који љуби *непријатеља* субверзивно оспорава начин постојања који је *непријатељ* изабрао и који пројављује, и омогућава му да постоји на начин на који Бог жели да он постоји, истовремено очувајући његову (*непријатељеву*) слободу и достојанство. У томе је и ризик љубави према *непријатељу* на који друштво, које није формирано на вери у Христа и на Његовим заповестима, није спремно и ради те неспремности сасвим оправдано развија, у форми супститута, читав систем нормативних диспозиција којима жели „наметнути“ свима заштиту права појединца у форми права Другог, који је искључиво правима, а не на пример љубављу, заштићен од свог хипотетичког или стварног непријатеља.

---

<sup>300</sup> Као што је питање да ли имамо право не реаговати на зло које се врши према недужнима, немоћнима и незаштићенима или како и којим средствима зауставити надлазеће зло уколико му је изложено целокупно друштво или једна групација издвојена некаквом *квазиразликовном* одликом из свеукупне популације.



Поред тога, љубављу према непријатељу хришћани потврђују и то да Бог воли њиховог непријатеља упркос томе што је изабрао начин постојања који је базиран на негацији Другог. Старозаветни социјални и етички модел је такве дисквалификовао, не толико због њиховог неморала израженог у облику непријатељства, већ више због доживљаја да их као такве презире сам Бог<sup>301</sup>. Принцип талиона је у свом најдубљем смислу израз управо оваквог културног модела заснованог на теолошким постулатима на основу којих је починилац недела (убиства, сакаћења, повређивања, наношења штете....) достојан Божијег презира и као, на тај начин, деперсонализован постаје објекат еквивалентне освете. Ради тога заповест Христова о љубави према непријатељима поново враћа ауторитет Божије воље и Његове љубави у међуперсоналне односе чиме се безусловно афирмише достојанство свих у друштвеној заједници.

На овај начин разумевајући Христову заповест о љубави према непријатељу морамо нагласити да јеванђеоска проповед суштински разликује два друштва: прво, Царство небеско, односно друштво оних који верују Христу и живе са Њим, што може бити искуство сваког, и друго, светско, односно историјско друштво, што јесте искуство сваког. Простор преламања ова два друштва је Црква и она у себи носи оба искуства, а њена одговорност, или боље речено одговорност њених чланова је пресудна јер су они дужни да у догађајима историјског друштва својим љубавним етосом оприсутне искуство *Будућег друштва*, односно Царства небеског. Опит љубави јесте сама садржина догађаја заједнице са Христом и у Христу<sup>302</sup>, и у том смислу идентитет *непријатеља* је непостојећи у заједници оних који су са Њим, док са друге стране тај исти идентитет је присутан у искуству историјског друштва и потребује превазилажење да би друштво могло да постоји. У том временско-морално-вредносном расцепу, између историјског друштва какво јесте и Цркве као друштва какво ће тек бити у Царству небеском, налази се простор за развој идеје и праксе људских права као неопходног правног и друштвеног механизма који има за циљ оправдање сваког људског бића и

---

<sup>301</sup> види, Thomas Söding, *op.cit.*, „U dubokom uvjerenju da na temelju milosti Božje pripadaju »sinovima svjetla«, koji su radikalno odvojeni od Bogu omraženih »sinova tame«, drugih Izraelaca, poimence saduceja, oni se smatraju ponajprije prema pravilu zajednice (IQS) od Boga vezanim zapovijedu: druge »sinove svjetla« tako ljubiti kao što ih Bog ljubi, a »sinove tame« naprotiv tako mrziti kao što ih mrzi Bog. ... Mržnja spram »sinova tame« strogo je nenasilna; ona se očituje samo u preziru i odbacivanju, u što je moguće radikalnijem prekidu kontakata sa »zlikovcima« - jer su vjerovali da ih i Bog prezire, da se okreće od njih i da ih prezire.“, стр. 186.

<sup>302</sup> Willard M. Swartley, *op.cit.*, “The command to love enemies is grounded ultimately in the nature of God and God’s actions toward humans (Sir. 18:8-14). Hebrew thought also affirmed that God had created both good and bad, but derived from that mainly skepticism (Eccl. 9:2-3), “for the same fate befalls every man,” good man and sinner alike (v.2). Jesus takes this typical experience and exhorts it to an insight at a productive level: “God is indiscriminately good.” God guarantees to everyone without exception the constant provision of elementary essentials for life prior to their human self-actualization into good or evil. People are to imitate this. If they do so, they become children of God, a salvation predicated of the just (Wisdom Sol. 2:18; Sir. 4:10).”, стр. 7.

њему иманентног достојанства. До тада ће Црква, којој идентитет дарује сам Христос и са њом се поистовећује, бити призвана да сведочи *љубав према непријатељима* као антиципацију *коначног тријумфа правде*<sup>303</sup>, стално ризикујући да се њено сведочење у историји пројави као страдање од *непријатеља*, односно као искуство историјског неуспеха. У сталном саодносу историјског неуспеха и есхатолошког успеха, Црква се, са једне стране, саображава телесној рањивости историјског Исуса Христа, а са друге Његовој васкрсној савршености којом се испуњава идеал савршености Оца небескога, на коју нас позива апостол Матеј (Мт 5, 48). До тог тренутка историјско друштво, не темељећи свој вредносни систем на христоцентричној релационој дијалектици неуспех (у историји) – успех (у есхатону), приморано је да принцип потврђивања људског достојанства као највише вредности штити ултимативно путем норме, не очекујући да ће непоштовање норме као један вид неуспеха норме, некада у будућности донети афирмацију њене диспозиције. Концепт људских права захтева да она морају бити заштићена *сада* и да норме које их штите такође морају производити последице *сада*, у противном људска права су већ повређена, а оно што остаје у процесу њихове заштите јесте изрицање санкције за преступ норме, што не мора нужно производити позитивне импликације на оскрнављено достојанство и права личности жртве.

Апостол Матеј представља другачији и последично радикалнији модел заштите достојанства који није јуридикан, већ је утемељен у есхатолошко искуство вере у том смислу што афирмацију достојанства жртве везује за Царство небеско, а у исто време је и историчан сагледавајући човека у његовом реалном социјалном контексту. Са друге стране, афирмацију личности *непријатеља* апостол Матеј условљава љубављу жртве, што не представља саглашавање и мирење са злом и насиљем, већ је метод ненасилног отпора у процесу ишчекивања егзистенцијалног<sup>304</sup> преображаја *непријатеља*<sup>305</sup> у ближњег. На парадоксалан начин у његовој јеванђеоској проповеди *непријатељ* за жртву није објекат њеног опирања злу, макар и у циљу самоочувања, већ је субјекат, односно, личност коју потребује да би постојала, наравно разумевајући ово у христолошко-релационом контексту.

Увођењем личности Оца као „усавршујућег начела“ на путу човековог преображаја, апостол Матеј додатно интензивира социјалну одговорност хришћана

---

<sup>303</sup> Мт 12, 18-21 „Гле, слуга мој, којег изабрах, Љубљени мој, који је по вољи душе моје: Метнућу Дух свој на њега, и суд незнабошцима јавиће. Неће се свађати ни викати, нити ће ко чути по трговима гласа његова. Трску стучену неће преломити и жижак тињајући неће угасити докле не доведе правду до побједе. И у име његово уздаће се народи.“;

<sup>304</sup> Егзистенцијалном преображају је иманентан и преображај етоса, и као такав се подразумева.

<sup>305</sup> Мт 5, 39-42;

измештајући њен циљ изван односа према потребитом у однос према Оцу. Етос Матејевог Јеванђеља нам указује на неопходност да будемо милостиви, побожни и молитвени, да праштамо и будемо скромни и благодарни, јер све ове одлике представљају трансфер божанских дарова кроз њиховог примаоца/пос(р)едника у простор друштва, а насупрот томе њега потврђују апострофирајући егзистенцијални значај *тајне* отворености за слободан пријем *јавних* благодати од Оца (Мт 6,4-6). Оно што Матејево Јеванђеље наглашава јесте примат *Царства небеског и правде његове* у етосу хришћана, док су социјалне импликације таквог етоса последичне и дар су Божији<sup>306</sup>. У саодношењу правде Царства небеског, са једне, и друштвене правде, са друге стране, за хришћане је ултимативан значај прве, што је веома важно за разумевање идеје људских права из искуства хришћанске антропологије и сотириологије. Ради тога Христос заповеда да се не суди другоме (или о другоме)<sup>307</sup> да не бисмо наметнули наше разумевање правде и да не бисмо нарушили поредак и хијерархију праведности које ће Он установити. Он нам императивно указује да правду као потврду достојанства личности *иштем* од Бога, јер се праведност не остварује као човеков (ра)суд већ као воља Божија присутна у историјским догађајима<sup>308</sup>. Као последица оваквог концепта долази закључак да људска права иако су далеко „чедо“ христуетоса нису и његов циљ. Апостол наглашава Христове речи: „Све, дакле, што хоћете да вама чине људи, тако чините и ви њима: јер то је Закон и Пророци.“<sup>309</sup>, што је старозаветна заповест која се не укида, али само творење воље Божије, што је истински смисао очовечења Сина Очевог, отвара Царство небеско<sup>310</sup>. На такав начин и људска права стоје у односу према хришћанском сведочењу Божије љубави, наиме, као нормативно-вредносни концепт усавршаван јеванђеоским виђењем другог човека, понекад и као *непријатеља* којег смо призвани да волимо, остварујући тиме императивни циљ уподобљења Оцу.

### **3.4.1.3 Милостивост као израз љубави – испуњење циља људских права**

Свети апостол Матеј на три места<sup>311</sup> наглашава да је милостивост пројава воље и љубави Божије и овај став снажно супротставља религиозној пракси, у том периоду доминирајућој у Израилу, која се задовољавала испуњавањем ритуалних форми. Отуда тако снажна критика хипокризије која није усмерена само према елити религиозне

<sup>306</sup> Мт 6,32;

<sup>307</sup> Мт 7,1-5;

<sup>308</sup> Мт 7,22-23;

<sup>309</sup> Мт 7,12;

<sup>310</sup> Мт 7,21;

<sup>311</sup> Мт 9,13; 12,7; 23,23;

заједнице Јевреја, већ према свеукупном националном телу<sup>312</sup>. Апостол изнова фаворизује метафорично интонирану парадигму о односу према *малима* и *праведнима*<sup>313</sup> као онима који пројављују вољу Божију. Употребом логичког парадокса Јеванђелист жели да укаже на почетак новог и другачијег друштва у чијем се *епицентру* налазе управо *мали* и *праведни* са идентитетом ближњих, јер се измешта критеријум за дефинисање ближњих не по основу друштвеног положаја, припадности религиозној заједници<sup>314</sup> или по сили сродства, већ по критеријуму творења Божије воље<sup>315</sup>. Однос према потребитима постаје образац за испуњавање заповести љубави и према Богу и према непријатељу као ближњем. Они који испуне ову заповест „*засјаће као сунце у Царству Оца свога*“ (Мт 13,43). Опитовање будуће реалности Царства небеског из перспективе верујућих неопходно потребује социјалну рефлексију, у противном сведочење опита је лажно и лицемерно. Код Матеја често коришћен израз *мали*<sup>316</sup>, само на једном месту има изразито радикалану егзистенијалну конотацију и то у Мт 18,10-11 када Христос позива да се не презре ниједан од *малих*, које већ у следећем стиху идентификује са онима који су „изгубљени“, односно од Њега удаљени, и ради којих и долази у свет. Позиције *најмањих*<sup>317</sup> од *малих*, као оних који су најудаљенији од Бога, немогуће је јасно утврдити на социјалној мапи ондашњег друштва. У сажетој и метафоричној форми у стиховима 25. главе Јеванђеља по Матеју сâм Христос открива у сажетом низу да су то они који су својом удаљеношћу изузети од учешћа у свештеној заједници и дистанцирани од благодатне утехе било да су болесни, гладни, убоги, било да су грешници, утамничени или странци, као симболички непријатељи<sup>318</sup>. Они су као такви у религиозној перцепцији експонената веровања старозаветног Израиља сматрани као и од Бога презрени, и управо такву перспективу осуђује Христос, у Мт 23., као

<sup>312</sup> Мт 15,8;

<sup>313</sup> Мт 10,40-42;

<sup>314</sup> Мт 8,5-13;

<sup>315</sup> Мт 10,34-39; 12,46-50;

<sup>316</sup> Од придева *μικρός*, мали (мален), кратак, слабашан, незнатан, ситан; компаратив *μείων* или *μικρότερος*; суперлатив *μικρότατος*. Иако су синоними израз *μικρός*, односно, *οί μικροί*, у мањој мери указује на социјалну „недораслост“ појединаца, односно на њихову дистанцираност од респектабилног социјалног идентитета него што је то случај са термином *ἐλαχύς*,

<sup>317</sup> Од придева *ἐλαχύς*, мален, незнатан; компаратив је *ἐλάσσων*, мањи, незнатнији, краћи, слабији, гори, лошији; суперлатив је *ἐλάχιστος*, односно у тексту *οί ἐλαχίστοι*, они који су најмањи, најнезнатнији, најслабији, најгори, најлошији и као такви последњи на социјалној лествици. *ἐλαχύς* = *μικρός* стим што *ἐλαχύς* има нешто израженије статусно значење, односно, изражава квалитет, друштвену недостатност, или недостатак вредности, док *μικρός* више изражава квантитет, односи се на физичку недораслост, маленост; Мт25,45;

<sup>318</sup> Мт 25,31-46; Набрајање *малих* као популације оних који су дистанцирани од Бога и утехе, у савременој контекстуализацији може ићи и шире обухватајући и оне групе унутар друштвене заједнице које у Новом Завету нису постојале, а такође су по неком од својстава обесправљене.

пројаву неаутентичног и лицемерног разумевања Божијег открочења Израилју присутног код фарисеја, књижевника и свештеника.

Рецепција и контекстуализација стихова 25. главе Јеванђеља по Матеју у савременом искуству заштите људских права су изузетно важни и због неопходности дубљег разумевања преображеног етоса који оваплоћује Христос оприсутњењем реалности Будућег века у заједници Народа Божијег. Одељак од 31. до 46. стиха у потпуности повезује и међусобно условљава есхатолошко искуство спасења са делима вере пројављеним у историји<sup>319</sup>. Међутим, важно је нагласити да су и они са десне и они са леве стране Оца чинили дела милосрђа према *најмањима* и маргинализованима који су у тексту Јеванђеља наведени. Очито је да сâм њихов однос према сопственим делима одређује и њихово будуће есхатолошко „место“. Наиме, они који су чинили милостињу потребитима из осећаја обавезности неће бити препознати као *благословени од Оца*, будући да у њиховим делима одсуствује љубав као аутентични и несебични, од егоизма ослобођен, мотив. Због тога су они и спремни да наброје своја „добра дела“ која заиста јесу учињена, док у Христовим очима она без љубави нису довољна. Добра дела не могу „купити“ спасење или га на било који начин условити. Тек чињењем дела љубави са осећајем дужности, која су исто тако добра као и дела учињена из осећаја обавезности, али ипак разликујућа у осећају егзистенцијалне неопходности њиховог чињења од стране верујућег, будући да, када некоме чини, верујући би требало то да чини из љубави према ближњем као према самом Христу. У овом случају верујући је ганут ослобађајућим осећајем дужности према љубави Христовој којој дугује своје постојање. За тему људских права овакав етички и егзистенцијални став је изузетно значајан јер је целокупни концепт људских права заснован на правном осећају обавезности да се штити живот, достојанство личности и социјални интегритет угроженог појединца или заједнице, и сам концепт је као такав добар и друштвено неопходан. Међутим, посматрано из перспективе хришћанског етоса посведоченог у Мт 25. саображавање таквом концепту заштите ближњег није довољно и за спасење, односно за оживотворење вере у Васкрслога Христа.

Хришћани су позвани да чине све оно што је заокружено изложено у међународним документима о људским правима не због обавезности самих докумената већ као плод њихове сопствене вере и љубави, као и ради спасења, и историјског и

---

<sup>319</sup> Овај вредносни модел ће касније бити преузет од Кападокијаца који су га штедро користилу у својим списима, којима су хтели да преусмере пажњу хришћана и шире друштвене јавности на проблем болесних, сиромашних, презадужних, гладних и свих других маргинализованих појединаца и заједница. О томе ћемо више у наредном поглављу.

есхатолошког, оних чија се права штите. Етос Цркве нас обавезује да идемо даље од прокламованих докумената у заштити друштвено *малих*, што наговештава и већу одговорност у заштити људских права. Чак бисмо могли доћи до закључка да уколико је хришћански етос темељ социјалног етоса, заштићеност права *малих* као ближњих, чак и уколико су нам непријатељи, би се подразумевала, односно била би саставни део свакодневног спонтаног искуства заједнице. Сама чињеница да се потреба за законском заштитом људских права појавила понајпре у друштвима хришћанске провенијенције говори о неукорењености хришћанског етоса у тим заједницама и последично указује на одговорност Цркве за неадекватну инкултурацију своје јеванђеоске проповеди у савременом друштву. Нажалост, дошло се до искуства да је законска заштита обесправљених поузданији гарант њиховог живота и достојанства од љубави хришћана која се слабошћу верујућих данас веома тешко пројављује. Јеванђеље по Матеју нам нуди сасвим другачије сведочанство од оног које доминира у савременом друштву и хришћанским заједницама.

### **3.5. Свештени етос Лукиних новозаветних списа и њихов одраз на идеју људских права**

Свети апостол Лука се крајем 1. века Хр.ере јавља као веома плодан писац чије сведочење постаје критеријум веровања и живљења не само члановима црквене заједнице којој упућује своје списе, него целокупној Христовој Цркви тада већ распрострањеној по свим већим урбаним центрима Римског царства. Поред уобичајене употребе протоМарковог Јеванђеља као текстуалног предлошка и издвојеног Q извора, што чини око половине текстуалног штива његових дела<sup>320</sup>, Јеванђелист Лука користи још исто толико за њега јединствених извора<sup>321</sup>, које не налазимо код осталих јеванђелиста, што његову интерпретацију Христовог Јеванђеља у социјалном контексту чини изразито особеном, а вредносном структуром нарочито богатом. Поред тога, Јеванђелист Лука у Делима Апостолским, као првом историографском штиву ране Цркве, сведочи о животу првих хришћанских заједница у годинама после Христовог васкрсења и о њиховом наглашено саборном социјалном ангажовању у циљу заштите најпотребитијих и најсиромашнијих. Целовитост сложене социјалне структуре друштвеног тела римских градова у медитеранском басену може се сасвим експлицитно

<sup>320</sup> види такође, П. Драгутиновић, *op.cit.*, стр. 166-167.

<sup>321</sup> види, Р. Кубат, *op.cit.*, стр. 27.

ишчитати и реконструисати из Лукиних новозаветних текстова, и због те чињенице његови свештени списи представљају аутентично сведочанство о преображеном делатном етосу хришћанских заједница у којима маргинализовани и друштвено непрепознатљиви појединац досеже и афирмише своје оспорено лично достојанство и надилази безнадежан социјални статус. Може се слободно рећи да Лукини списи, у поређењу са осталим новозаветним текстовима, имају израженији преображајни социјални контекст и наглашенију функцију образовања једног праведног *микродруштва* на начелима христоцентричне друштвене свести и из ње исходеће одговорности.

Најраспрострањеније мишљење међу новозаветним истраживачима је да су Лукина дела настала у осмој деценији 1. века<sup>322</sup>, док постоје заступници такође широко прихваћеног става да се време настанка новозаветног опуса овог јеванђелисте може временски мало померити на крај девете и прву половину десете деценије<sup>323</sup>. Проблем датирања времена настанка Лукиних списа не утиче на анализу рецептивности њихове благовештењске поруке која својом социјалном наглашеношћу представља особени пример<sup>324</sup>. Поред тога, проблем адресата којима је Лука упутио своје дело остаје до данас отворен, с тим што је код истраживача преовладао јединствен став да је та црквена средина, као претпостављена скупина рецепијената јеванђеоске поруке, морала бити позиционорана у неком великом граду са доминантном хеленском културном матрицом и римским социјалним и организационим профилем, и такође са значајним бројем Јевреја који су или инклинирали Цркви или су већ били њени чланови<sup>325</sup>.

Сам почетак Јеванђеља од Луке наглашава јеврејско откровењско предање у тежњи да примаоцима благовештењске поруке наговести укорененост у старозаветно религиозно наслеђе искуства новог живота у Христу који је васкрсао у Јерусалиму из мртвих и који је централна личност и циљ Лукиног списатељског подухвата<sup>326</sup>. Прва

---

<sup>322</sup> На овом месту имамо у виду махом научнике поникле из или упућене на немачку академску заједницу новозаветних истраживача; упореди са, П. Драгутиновић, *op.cit.*, стр. 166-167 и Р. Кубат, *op.cit.*, стр. 27..

<sup>323</sup> Еслер, као британски Ђак (иако је аустралијског порекла), износи ставове Британске и Америчке новозаветне школе која друштвени амбијент и специфичност тема карактеристичних за Лукине новозаветне текстове препознаје у последњим деценијама првога века Хр.ере; упореди, Р.Ф. Еслер, *op.cit.*, стр. 29.

<sup>324</sup> На самом почетку своје књиге “*Community and Gospel In Luke-Acts: The Social...*” Еслер ступа у критички дијалог са Концелмановим ставом који пренаглашава социо-политичку условљеност и мотивациону узрочност писања Лукиних списа, док са друге стране и сам наглашава значајну и битну заступљеност ових елемената у наведеним новозаветним текстовима; види, Р.Ф. Еслер, *op.cit.*, стр. 1-2.

<sup>325</sup> У литератури је, као покушај утврђивања аутентичног *Sitz im Leben* новозаветних списа Апостола Луке, најзаступљенији став да је управо престоница Царства, Рим, био тај урбани центар у којем се налазила популација рецепијената његовог новозаветног штива, мада постоје и мишљења да је то могла бити Антиохија, Александрија или неки од већих малоазијских градова какав је у 1. веку Хр.ере био Ефес. Као место настанка најчешће фигурира Ефес као најразвијенији урбани центар Мале Азије, иако постоји став да би то мигао бити и Рим.

<sup>326</sup> Лк1,1-4; ДАп1,1-11;

четири поглавља имају програмску концепцију афирмације Христовог спасоносног крсно-васкрсног сведочанства као органски изниклог из јеврејске старозаветне традиције са ауторитетом свештене предаје Јерусалимског Храма, са једне стране, док са друге инсистира се на дефинисању новог теолошког дискурса, заснованог на вери у Христово богосиновство и Његово васкрсење, као предодређеног популацији незнабожаца и отвореног за њихову инкорпорацију у свештено тело Цркве<sup>327</sup>. У Маријиној *доксолошкој* песни (Лк1,46-55) се већ назире критички интонирана социјално-политичка контекстуализација благовештењске киригме Лукиног Јеванђеља, у којој Бог открочења и милости показује „силу мишицом својом, разасу горде ..., збаци силне са престола, подиже понижене, гладне напуни блага и богате отпусти празне ...“.

У овом духу Јеванђелист Лука даје истоветну интонацију и Крститељевој проповеди о покајању, која само у његовој (Лукиној) интерпретацији има изразиту милосрдно-социјалну конотацију - „који има двије хаљине нека даде ономе који нема; и који има хране нека чини исто тако“ (Лк3,7-11). Врхунац егзистенцијалне и социјалне програмске контекстуализације Лукиних новозаветних списа имамо у Христовом егзегетском наступу у синагоги у Назарету када нам тумачећи пророка Исаију Господ представља две смисаоне димензије јеванђеоске поруке, од којих прва указује на њену укорененост у старозаветни етос, а друга наглашава њену универзалност и упућеност свим народима, при чему себе потврђује као ишчекиваног Месију и (до)носиоца Духа Господњег у циљу сведочења *благих вести сиромасима, исцељења скрушених у срцу, проповеди заробљенима о ослобођењу, о прогледању слепима, слободи потлаченима и пријатној години Господњој* (Лк4,17-19). Лука у наставку још више радикализује Христов егзегетски модел као социјално субверзиван везујући га за јудејском културном наслеђу препознатљиву приповест о пророку Илији и кроз њега посредованој благодати и милости двома, од Божијег открочења удаљеним личностима, удовици из Сарепте и Нееману из Сирије, као персонализованим носиоцима идентитета многих неукорених у старозаветно предање, а призваних и очекиваних рецепијената јеванђеоске поруке. Лука у наставку, до краја 4. и у 5. поглављу, да би поистоветио идентитет нове етичке матрице, Христовим присуством социјално оживотворене, са наведеним старозаветним предањем, наводи мноштво исцељења болесних као манифестацију љубавног искорака

---

<sup>327</sup> види, Лк1,78-79; „... Ради срдачне милости Бога нашега, којом нас је походио Исток с висине, да обасја оне који сједе у таму и сјени смрти;...“, такође, Лк2,30-32; „... Јер видјеше очи моје Спасење твоје, које си уготовио пред лицем свију народа, Свјетлост да просвјетљује незнабошце, и славу народа твога Израиља.“ И Лк2,34; „И благослови их Симеон, и рече Марији, матери његовој: Гле, овај лежи да многе обори и подигне у Израиљу, и да буде знак против кога ће се говорити.“



Божијег у сусрет најудаљенијима или последњима на социјалној лествици, што у античком друштвеном миљеу болесни и немоћни свакако јесу били.

Шеста глава Јеванђеља по Луки јесте пример осмишљеног и прецизног трасирања јеванђеоске поруке као социјално преображајне и за развој идеје људских права веома инспиративне, и као такве усмерене према сиромашнима, гладнима и обесправљенима. Очито имајући исти предложак који је користио и Матеј у свом Јеванђељу, Лука тенденциозно прилагођава текст и смисаону структуру која га прати, усмеравајући га ка рубним друштвеним скупинама, дајући му изразито социјални карактер. Сиромашни духом, како је скромне у друштвеним потребама назвао Матеј, код Луке постају само сиромашни што директно указује на њихов социјални статус и мења акценат који је Матеј ставио на унутарњи однос појединца према материјалним и друштвеним вредностима, што би подразумевало да би као *скрушени срцем* могли бити препознати и они који су богати уколико имају *скрушен* однос према богатству које поседују. Код Луке је таква интерпретација искључена. Од Матејевих *гладних (и жедних) правде* у Лукином Јеванђељу долазимо до буквално гладних<sup>328</sup>. Лукина интерпретација *Блаженства* не само да је сведенија већ је и критички много прецизније формулисана и усмерена према угледним и богатим члановима друштва. Код новозаветника је нарочито остало нерешено питање да ли се Лука обраћа искључиво хришћанској заједници у одређеном граду или области, што се свакако не може занемарити као аутентичан мотив писања Лукиних дела, или се посредно својим списима обраћа широј друштвеној заједници одређеног урбаног центра прослеђујући своју интерпретацију јеванђеоске поруке и етоса преко хришћана широкој популацији незнабожаца и синагогално организованог заједници Јевреја, са критичким освртом на њихову *социјалну мрежу*.

Хришћанска заједница која се назире као реципијент Лукине визије праведног друштва заснованог на сведочењу Христовог јеванђеоског подвига свакако је била дубоко социјално раслојена и подељена средина којој је очито био неопходан изврстан корективни импулс ради нивелације доступности земаљских *блага*, како богатима тако преко њих и сиромашнима. Међутим, да би порука била јасније прихваћена и да би продрла дубоко у етос целе заједнице, Лука јој даје и дискретан есхатолошки контекст егзистенцијалне неизвесности којом укорева богате, сите и социјално ухлебљене указујући на коначност дарова које су примили сада, а ради чега ће доћи у ситуацију да

---

<sup>328</sup> Лк6,20-21;

ће оскудевати у будућности у недефинисаном временском оквиру<sup>329</sup>. Праведност унутар хришћанске заједнице и доступност земаљских дарова свима унутар ње јесте тема која свакако на дубљи начин побуђује Лукино интересовања те јој се стога враћа и у Делима Апостолским када бележи о догађајима унутар младе Јерусалимске Цркве и о развијеној милосрдној делатности унутар ње која је директно апострофирана као пројава благодати Светога Духа, односно као саборно дело Цркве<sup>330</sup>.

У наставку своје верзије *Беседе на гори*<sup>331</sup> Апостол Лука се осврће и на императивни опит љубави према непријатељима као израз преображеног етоса верујућих хришћана искуством саживљавања васкрсом Христу, у чему је у потпуности сагласан са Матејем, док на самом крају *Беседе* Очевоу савршеност, као егзистенцијални циљ вере, идентификује као Очевоу милостивост<sup>332</sup> са којом поистовећује савршенство Очевог етоса, пројављеног у Историји и човековом искуству, са сведочењем христетоса. Љубав на коју указује Лука испољава се као делатна, као опипљива, и због тога, после низа поучних и преображајних метафора, - *о неосуђивању и праштању, о мери препуној, набијеној и стресеној и праведном мерењу, о слепцу и вођеноме од њега, о труну у оку брата и брвну у своје оку, о плоду доброг и злог дрвета, о доброј и злој ризници човековог срца*, - Лука поентира неопходношћу да се извршавају заповести Господње, и да се етос хришћана не изражава кроз слушање поуке већ кроз конкретан чин милосрђа<sup>333</sup>. Делатној љубави и милостивости као императивној дужности хришћана Лука се враћа када, критикујући фарисејску лицемерну осуду жене која је Христу помазала ноге миром (у кући Симона фарисеја), указује на неопходност праштања и милосрђа кроз пример, у то време веома болне теме дужничког статуса и ропства, у којем исти поверилац опрашта подједнако обојици дужника, и ономе који му је био дужан пет стотина динара и ономе који је био дужан „само“ педесет, и то не по њиховим заслугама већ искључиво по својој неузрокованој и безусловној милостивости

---

<sup>329</sup> Лк6,24-25;

<sup>330</sup> ДАп4,32-37; Разни облици старања о потребитима, гладнима, сиромашнима, болеснима и осталим категоријама социјално маргинализованих, постојали су, по сведочењу Јеремијаса, и унутар јерусалимске јеврејске заједнице и као такви су подразумевали дневну доставу хране, течности и одеће како онима који су били становници Града тако и онима који су долазили из околине само ради преузимања помоћи која им је била намењена. Вероватно је сличан облик помоћи потребитима постојао и у другим срединама које су насељавали Јевреји, мада не у тој мери ефикасан какав је био у Јерусалиму; види, J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, стр. 130-133

<sup>331</sup> Лк6,27-35;

<sup>332</sup> Лк6,36;

<sup>333</sup> Лк6,37-49; Лука врши велики утицај на развој хришћанског предања почетком 2. века кроз рецепцију његовог етоса, пројављеног на овом месту, у Посланици Апостола Јакова и списима који се на овај надограђују.

на коју смо, угледајући се на Бога, заповешћу Христовом сви призвани<sup>334</sup>, на чему Апостол недвосмислено инсистира.

У наставку Лукине јеванђеоске киригме приметно је израженије акцентовање милостивости<sup>335</sup> као највише вредности, чиме Апостол врши суптилно престојаване у односу на Матејево наглашавање праведности, унутар истог предања, дајући хришћанском етосу израженији релациони и социјални карактер који данас препознајемо у другој генерацији људских права. Лука уводи извесну критику друштвено привилегованих које поистовећује са богатима, не толико због њиховог богатства већ више због односа према сиромашнима. На великом броју јеванђеоских места он инсистира на нестицању и сиромаштву као социјалној врлини која отвара унутарњи простор свакога човека да прихвати проповедано Христово Јеванђеље. Догађај послања Христових ученика на проповед, прво дванаесторице (Лк9,3-6)<sup>336</sup>, а потом и седамдесеторице (Лк10,1-11)<sup>337</sup>, са снажном универзалистичком метафоричношћу, обележен је управо афирмацијом сиромаштва и нестицања, и спремношћу да се потребе задовољавају примањем милостиње (Лк10,7-11; 12,15-31). Апостол Лука врши извесно поистовећивање милосрђа, праведности и љубави, прво када одговарајући законнику на питање како да наследи вечни живот указује на Божије заповести о љубави, а као несвакидашњу метафору љубави наводи милостив однос једног Самарјанина који успут наилазећи на пребијеног човека, којег доживљава као себи ближњег, указује му своју милостиву љубав (Лк10,25-37), док на другом месту критикујући фарисејско законско лицемерје позива их да чине *милостињу изнутра*, и да задовољавајући се делима закона ипак *не обилазе правду и љубав Божију* (Лк11,40-54).

Однос апостола Луке према закону, како римском тако и старозаветном, по себи је веома опширна и инспиративна тема. Може се рећи да ниједан од свештених писаца новозаветних списа не уноси у њих толико законских елемената колико то чини наш

<sup>334</sup> Лк7,36-50;

<sup>335</sup> Иако и појам праведности (*ἡ δικαιοσύνη*) има тзв. релациони карактер, он смисаоно више изражава какво унутарње својство субјекта, његово морално стање, које свакако може постојати или постоји у односу на нешто ван субјекта што га чини релационим, мишљења смо да појам милостивости (*ἡ ἐλεημοσύνη*) по себи својственом смислу подразумева и захтева релациони карактер у односу на неког или нешто као неопходност постојања стварности на коју се сам појам односи, односно без постојања акта милосрђа према некоме сам појам нема садржину и губи смисаоност; *ἐλεέω*, жалити (*некога*), сажалити (*се*) (*на некога*), милостиво помоћи (*некоме*), смиловати (*се*) (*на некога*); *ὁ (τὸ) ἔλεος*, помиловање (*некога*), милост (*према некоме*), милосрђе (*према некоме*), сажалевање (*некога*); *ἡ ἐλεημοσύνη*, самилост (*на некога*), милостиња (*некоме*), подела (*некоме*); *ἐλεήμων*, милостив (*некоме*) (! неодређене заменице у загради су додаток аутора у циљу наглашавања релационог идентитета појма.)

<sup>336</sup> Лк9,2-5 „И посла их да проповиједају Царство Божије, и да исцељују болесне; И рече им: Ништа не узимајте на пут, ни штапа, ни торбе, ни хлеба, ни новца, нити по двије хаљине да имате. ...“;

<sup>337</sup> Лк10,1-11 „Идите; ево ја вас шаљем као јагањце међу вукове. Не носите ни кесу, ни торбу, ни обућу, и никога не поздрављајте на путу...“;

Апостол, што указује на његово велико познавање, како превасходно јеврејског друштва, тако и римског у ширем контексту, а поред тога и законских начела којима су наведена друштва уређена и правних последица по свакодневни живот људи, нарочито на њихов правни и социјални статус. Приврженост закону и потчињавање њему за Луку је уобичајена пракса која се од свакога очекује и која се подразумева, међутим он жели да нагласи тајна Христове љубави, праведности и милосрђа та која превазилази сваку законску правду. Иако је добро придржавати се закона, Лука нас позива да учинимо додатни подвиг и саобразимо се Оцу у Христу. Писац трећег Јеванђеља, можда наглашеније од осталих новозаветних писаца, Христову икономију спасења поистовећује са Мојсијевском социјално револуционарном и институционално утемељујућом традицијом, чиме новозаветни етос пореклом везује за Стари Завет, а потом га значењем и значајем од њега удаљава и вредносно разликује дајући новозаветном несразмерно већу вредност<sup>338</sup>.

До краја једанаесте главе Апостол Лука износи свеобухватну критику јуридикског духа фарисеја као персонификације, не толикој мери материјално богатих колико статусно моћних и друштвено етаблираних носилаца социјалне неправде која се још на примеру пророка у свештеној прошлости старозаветних Јевреја показала као препрека за прихватање Божије воље управо у случају оних који су били привезани за пролазне вредности, новац и статус. У истом духу наш Апостол наставља критику богатих приповешћу о безумном богаташу и бесмислености његове привезаности за богатство у контексту благовести вечнога живота (Лк12,16-31), те нам открива смисао нашег постојања у *богаћењу Богом, а не* (материјалним и земаљским) *благом* (Лк12,20-21). Због тога је за Јеванђелиста Луку одрицање од богатства свакоме поуздан пут за стицање Царства Божијег, и због тога хришћанској заједници помало збуњеној поруком о прихватању сиромаштва и одрицању од богатства у друштву огромних социјалних неправди и разлика какво је било римско, а унутар ње највероватније богатијим члановима, шаље утешну, охрабрујућу и социјално револуционарну поруку препуну наде: „Не бој се, мало стадо, јер би воља Оца вашег да вам даде Царство. Продајте што имате и дајте милостињу; начините себи кесе које неће овештати, ризницу на небесима која се неће испразнити, гдје се лопов не приближава, нити мољац квари. Јер гдје је благо ваше ондје

<sup>338</sup> Лк16,29-31; „Рече му Аврам: Имају Мојсеја и пророке, нека њих слушају. А он рече: Не, оче Авраме, него ако им дође неко из мртвих покајаће се. А он му рече: Ако не слушају Мојсеја и пророке, ако неко и из мртвих васкрсне, неће се увјерити.“;

види, C.G.Wilson, *Luke and the Law*, „... even though Luke is the only New Testament writer unambiguously to identify Jesus with the Mosaic eschatological prophet.“, стр. 3.; На ову тему погледати поглавље у овом раду - „Мојсијевска традиција – њене социјалне импликације и рефлексије на формирање појмова права и правде у вредносном систему старих Јевреја“.

ће бити и срце ваше.“ (Лк12,32-34). Само са оваквим обећањима и надањима је било могуће очекивати да се јеванђеоски модел социјалних и интерперсоналних односа, какав промовише Апостол Лука, оваплоти у малој и готово неприметној црквеној заједници унутар огромног римског друштва које почива на сасвим другачијим етичким и социјалним вредностима које су у супротности спрам јеванђеоских.

### 3.5.1. Статус „одбачених“ и „изгубљених“ у Лукином Јеванђељу – „ко“ (личност) као циљ људских права?

Ради јасније интерпретације и доследне рецепције јеванђеоске поруке апостол Лука често прибегава наглашено контрастираном приповедању у којем сучељава личности које су у потпуно супротним и удаљеним вредносним, моралним и социјалним позицијама. Ради прецизнијег позиционирања на социјалној и духовној мапи, Лука користи међусобно искључујуће појмове „одбачен“ и „изгубљен“<sup>339</sup>. Са једне стране су „одбачени“<sup>340</sup>, са којима се сам Христос поистовећује, док су са друге „изгубљени“<sup>341</sup>, односно, богаташи, фарисеји, судије, цариници и остали који имају отворен приступ богатству и друштвеном утицају, а које корективно Лука позива на христово подобно милосрђе и праведност. „Место“ сусрета припадника наведених социјалних скупина које се налазе у супротним крајностима за Луку је недвосмислено Царство Божије. Ту чињеницу он наводи као тачку пресека самог свештеног предања од које почиње са Христом нова и трајна реалност, - „Небо и земља ће проћи, а ријечи моје неће проћи“ (Лк21,33) или „Закон и Пророци су до Јована; од тада се Царство Божије благовијести и сваки се труди да уђе у њега. А лакше је небу и земљи проћи неголи једној цртици из Закона пропасти.“ (Лк16,16-17)

Апостол Лука на неколико места користи израз „одбачен“. У Лк17,25 писац указује да пре доласка Царства *Христу треба много пострадаати, и да ће бити одбачен од људи*. Такође у Лк20,17 наш Апостол поистовећује Христа са *Каменом који одбацише зидари, а који постаде глава од угла*. Поред споменутих примера директне употребе израза „одбачен“, Лука наводи и типолошке примере одбачених, односно оних који су

<sup>339</sup> И код Јеванђелисте Матеја израз „изгубљен(и)“ има исту конотацију која указује на удаљеност од Бога по било ком основу.

<sup>340</sup> ἀποδοκιμάζω, или јон. ἀποδοκιμάω, избацивати, одбацивати, одбити, докинути, закинути, кривцу одузети част, изгубити статусну част (државну, војничку).

<sup>341</sup> ἀπόλλυμι или ἀπολλύω, погубити, изгубити, упропастити, уништити, убити, смакнути, кидисати, разорити, затрти; или од медијалног облика глагола, ἀπόλλυμαι или ἀπολλύομαι, погинути, пропасти, упасти у несрећу, изродити се, изгубити се, нестати, ишчезнути.

свима далеки и према којима у заједници нико нема обавезу, нити гаји љубав према њима. Када поучава фарисеја милосрђу (Лк14,12; 16-24) Христос му указује на *сиромаше, богаље, хроне и следе* као циљну групу, јер њих препознаје као заједницу одбачених. Приповест о убогом Лазару и немилосрдном богаташу (Лк16,19-31), о десеторици губавих (Лк17,11-19), о незаштићеној удовици и њеној молби охолом судији (Лк18,2-8), о исцељењу слепога у Јерихону (Лк18,35-43), и многи други примери из Лукиних списа говоре о његовом наглашеном интересовању за промену и преображај статуса „одбачених“ као пројаве милосрдне воље Божије. „Одбачени“ су неприхваћени од заједнице у којој живе, и Христос се у најдубљем и буквалном смислу са њима идентификује као „одбачен“ од својих до саме смрти. „Одбаченост“ у сфери социјалних односа, онако како сам Лука поставља наведену проблематику, такође и за жртве одбачености представља смртну претњу.

Са друге стране термин „изгубљен“ Апостол Лука више користи да укаже на оне који су својом изгубљеношћу далеки Богу, односно врлини, макар им земаљска блага и социјална моћ били обилато доступни. Када у приповести о *Блудном сину* (Лк15,11-32), који у описани јеванђеоски догађај улази са изразитим потенцијалом приступности обилном очевом благу, а који се нашао у статусу самодистанцираног од ичије милости, апостол Лука на два места користи израз „изгубљен“ он жели да преваходно нагласи чињеницу његовог (само)удаљавања од оца, а не његово безнадежно стање у које је сам себе увео. Даље, у епизоди о царинику Закхеју (Лк19,2-10) одлучност наведеног цариника и његову мотивисаност на покајно милосрђе Христос наводи као догађај спасења до тог тренутка „изгубљеног“ и његовог повратка аутентичној Аврамовској свештеној традицији и социјалном етосу. Метафора са изгубљеном овцом и загубљеном драхмом (Лк15,4-10), која претходи епизоди о блудном сину, симболично нас уводи у јеванђеоски контекст неопходности моралног и социјалног преображаја човека и заједнице који су засновани на онтолошкој промени у начину постојању човека након очовечења личности Логоса – Исуса Христа, што Лука жели нарочито да нагласи – „Јер Син Човечији дође да потражи и спасе изгубљено“ (Лк19,10). Последице императивне неопходности преображаја свакога човека у Христу су у најдубљем смислу егзистенцијалне, што апостол Лука покушава да нам покаже примером трећег слуге који примивши кесу злата од свога господара није умножио дар, већ га је *држећи га завезаног у убрусу* вратио, и на тај начин се самодистанцирао од свога господара као дародавца и нашао се у статусу трајно „изгубљеног“ (Лк19,12-27), што се у значењском смислу контрастира са примером *неправедног управитеља* који се *богатством*

*неправедним*, које се парадигматично изражава кроз његово милосрђе имовином свога господара (Лк16,1-13), нашао изван групације „изгубљених“ због способности да изврши *неправедни* трансфер вредности према „одбаченима“. У отварању „изгубљених“ према „одбаченима“, и преузимању одговорности за њихову судбину налази се суштина Лукиног преображајног социјалног и етичког програма, јер искорак према обесправљенима, гладнима, злостављанима, немоћнима, болеснима, што у његовој интерпретацији Христовог Јеванђеља заузима централно место, представљен је као опит новог живота у Христу и као искуство спасења, односно оприсутњења Небеског Царства<sup>342</sup>. Егзистенцијална дијалектика, коју Лука антиципира у тренутку доласка Сина човечијег у Лк17,30-37<sup>343</sup> када ће статус „одбачених“ и „изгубљених“ добити свој есхатолошки епilog, превазилази се искључиво љубавним милосрђем које су „изгубљени“ дужни да учине „одбаченима“ у којима препознају самога Христа. Искуство егзистенцијалног преображаја „изгубљених“ и социјалног преображаја „одбачених“ догађа се сада и овде, у нашем реалном времену, а има несагледиве и неисправљиве последице по наш начин постојања у вечности, на исти начин на који су молитва фарисеја и молитва цариника трајно одредиле есхатолошки статус њихових личности (Лк18,7-14).

### **3.5.2. Персонална и еклисијална димензија преображене социјалне одговорности у Лукином Јеванђељу у светлости друштвене улоге система људских права**

Лукина јеванђеоска проповед се простире на два нивоа сведочења са којих се рефлектује и осветљава тематика људских права. На првом нивоу он наглашава значај и неопходност личног преображаја свакога од верујућих у Христа са конкретним и одлучујућим последицама по социјални статус потребитих и искуство доступности правде обесправљенима, док на другом, по догађају силаска Духа Светога на апостоле, читав контекст социјалне трансформације појединца и друштва еклисијално

<sup>342</sup> види, Лк14,13-15; „Него када чиниш гозбу, зови сиромаше, богаље, хроне, слијепе; И блажен ћеш бити што ти они немају чиме вратити; него ће ти се вратити о васкрсењу праведних. А када то чу неки од оних што сјеђаху с њима за трпезом, рече му: Блажен је онај који буде јео објед у Царству Божијем!“, такође и Лк14,16-24;17,23-26;

<sup>343</sup> види, Лк17,30-37; „Тако ће бити и у онај дан када се појави Син Човечији. У онај дан ко буда не крову, а покућство његово у кући, нека не силази да га узме,; а тако и онај у пољу, нека се на враћа натраг. Сјеђајте се жене Лотове. Ако неко настоји да сачува живот свој, изгубиће га; а који га изгуби, оживјеће га. Кажем вам: У ону ноћ два ће бити на једној постељи, један ће се узети а други оставити; Двије ће мљети заједно, једна ће се узети а друга оставити; Два ће бити на њиви, један ће се узети а други ће се оставити. И одговарајући рекоше му: Гдје Господе? А он им рече: Гдје је труп ондје ће се и орлови сабрати.“

конкретизује као искуство и делатност целокупне свештене заједнице, што имамо недвосмислено посведочено у Делима Апостолским. Апостол Лука жели да нагласи не само постојаност у вери и милосрђу првобитне Јерусалимске црквене заједнице, већ нам говори и да је унутар те заједнице све што су поседовали било заједничко<sup>344</sup>. Да опит првобитне социјалне нивелације унутар заједнице није био плод стихијског ентузијазма и првобитног одушевљења новообраћених чланова Јерусалимске Цркве говори чињеница да су нови хришћани своју *тековину и имање продавали и раздавали* потребитима<sup>345</sup> што је морало бити плод осмишљеног и плански изведеног процеса који је од стране оних који у њему учествују морао бити схваћен као Божија воља, односно као делатност Духа у циљу изграђивања Цркве<sup>346</sup>. Са друге стране посматрано, јединствено и непоновљиво искуство Јерусалимске Цркве није морало имплицитно подразумевати исту такву социјалну нивелацију унутар других црквених заједница касније установљених, нити у сфери друштва као најширег социјалног оквира, као што нам остали списи, нарочито апостола Павла, потврђују. Међутим, истрајно сведочећи о искуству прве црквене заједнице у Јерусалиму апостол Лука нам показује да је благодатна делатност свих апостола, а понајвише Петра и Јована, била усмерена ка популацији обесправљених, болесних, сиромашних, гладних и незаштићених<sup>347</sup> као групацији друштвено маргинализованих и социјално угрожених, али не само са тежњом ка њиховом избављењу из социјалних неприлика, што свакако јесте била пратећа последица, већ превасходно са циљем прослављања, непосредно пре тих догађаја страдалог и васкрслог у Јерусалиму, Исуса Христа (ДАп3,1-26). Темељ сваког добротинства, милосрђа, правде и исцељења је за првобитну апостолску проповед, по Лукином сведочењу, био Христос (ДАп4,7-13) који је делатношћу Духа Светога оприсутњаван унутар заједнице, не само чудима (ДАп4,30) већ и новим социјалним етосом у којем није постојало индивидуално власништво над имовином, већ је све било

---

<sup>344</sup> ДАп2,44 „А сви који вјероваше бијаху на окупу и имаху све заједничко“;

<sup>345</sup> ДАп2,45 „И тековину и имање продаваху и раздаваху свима како је коме било потребно“;

<sup>346</sup> Овде би требало споменути да искуство равноправности и једнакости унутар једне религијске заједнице, и њена извесна „комунијска“ организација, није била непозната античком свету, нарочито не одређеним јеврејским заједницама, као што је била есенска, која не само да је формирала унутар себе процедуре праведног и једнаког трансфера добара, већ је и на плану личних права достигла висок степен равноправности својих чланова независно од њиховог порекла, статуса, пола, узраста, итд. Равноправност прозелита са другим припадницима есенске заједнице могла је бити добар модел и за формирање функционалног облика инкорпорације велике популације хришћана из јелинско-паганског културног миљеа у првобитну црквену заједницу у Јерусалиму, о чему Дела Апостолска наглашено говоре; види, J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, стр. 330-331

<sup>347</sup> У групу незаштићених свакако морамо убројити удовице које су у раној Цркви, али исто тако и у вековима који следе, биле под израженим покровитељским старањем целе свештене заједнице; види, ДАп6,1;



заједничко, стављено на располагање Цркви, што је резултирало, бар за прво време, искорењивањем крајњег сиромаштва и оскудице.

Овај моменат из Дела Апостолских, који наводимо, веома је значајан за правилну перцепцију људских права данас из перспективе хришћанског веровања, будући да нам Апостол Лука недвосмислено показује да је првобитна пројава божанске благодати по силаску Духа Светога на апостоле била усмерена на изграђивање једне социјално специфичне заједнице – Цркве, која би се радикално дистанцирала од окружујућег друштва начином уређивања унутарњих односа међу самим члановима на начин који је био препознат као пројава Христове месијанске службе и Његове спаситељне и страдалне љубави. Црква је у списима апостола Луке представљена, вредностима које баштини и испуњујућим етосом, као алтернативно друштво, односно као заједница која унутар себе искључује постојање онога што одликује свет<sup>348</sup>, али на супрот томе може у себе да инкорпорира исти тај свет и да га преобрази, због чега од самог почетка претендује на дијалог и ступа са њим у не мало радикалан конфликт.

Размишљање о појму људских права из перспективе хришћанског веровања је, ради напред наведеног, веома комплексно и у појединим случајевима болно искуство будући да вредности, које макар и као правни феномен поседују људска права, истовремено нису пројава благодатно-преображајног опита Цркве нити су усмерене ка њој, односно ка Богу и Његовом Царству, или другачије речено немају тако јасно, прецизно и егзистенцијално неопходно дефинисано место у етици и правном изразу савременог друштва, као што вредности хришћанског етоса имају у искуству хришћана. У том смислу непоштовање људских права јесте директан атак на живот и достојанство човека, што на парадоксалан начин, иако вредносно катаклизмично искуство, последично не доводи до структуралног урушавања друштва<sup>349</sup>, док са друге стране непоштовање заповести Божијих, што има и директне социјалне импликације, у потпуности негира заједницу љубави са Христом и ближњима и на тај начин онемогућава спасење и разара Цркву као заједницу и као *алтернативно друштво*, како је напред поменуто.

---

<sup>348</sup> Случај Ананије и Сапфире као радикалан пример одсецања етоса света из искуства Цркве. (ДАп5,1-10)

<sup>349</sup> На много трагичних начина се у историји показало да еклатантна кршења људских права, чак и у периоду када она нису била феноменолошки, па ни теоријски ни нормативно уобличена, нису довела до урушавања и нестанка друштва која су им прибегавала. (Случај геноцида над Јерменима у Турској, над Србима у НДХ, над Јеврејима у нацистичким режимима Европе, итд...)

### 3.6. Традиција јовановских списа и људска права

У опусу новозаветних текстова јовановски списи својом особеношћу већ вековима побуђују нарочиту пажњу истраживача. Својом структуром и јединственим садржајем изложеним на специфичан и нестандардан начин, извесно веома различит од оног који запажамо у синоптичким јеванђељима<sup>350</sup>, јовановски новозаветни списи представљају израз нарочитог теолошког сензибилитета и доживљаја Христовог присуства у историји. Са друге стране, управо због њихове сложености и слојевитости, побуђују на закључак да су у већој мери плод доживљаја вере једне посебне и заокружене заједнице која је на себи својствен начин живела и пројављивала искуство новог живота у Христу и тиме се разликовала од свих других религијских заједница и од друштва које га окружује. За правилно разумевање социјалног етоса црквене заједнице која је изнедрила четврто Јеванђеље, дистанцирање од ширег друштвеног окружења и формирање сасвим јединственог самоспознајног идентитета, што као мотив и порука доминира у јеванђеоском тексту, представља једну од најзначајних и неопходних чињеница<sup>351</sup>.

Списи који се приписују Светом Апостолу Јовану Зеведејевом написани су међу последњима у хронолошком низу настанка новозаветних текстова. Сматра се да се њихов настанак може сместити на крај 1. века Хр.ере и почетак 2. века. Сам текст нам не говори о аутору иако постоји посредна алузија на ауторство Љубљеног Христовог ученика у којем је црквена традиција препознала Апостола Јована, а што са друге стране темељнија егзегетска истраживања не потврђују<sup>352</sup>. Контекст догађаја из живота Исуса Христа у четврто Јеванђељу је доминантно везан за Јудеју и Самарију, а не за Галилеју као код Синоптика. Христос у Јовановом Јеванђељу три пута борави у Јерусалиму у време празновања Пасхе, а већи део описаних догађаја збива се у широј области Јудеје или конкретно у јудејском селу Витанији, надамак Јерусалима. Ови елементи указују да је и аутор најизгледније пореклом из Јерусалима или околине и да друштвене прилике, јеврејску религијску проблематику и социјални амбијент познаје изнутра. Због тога се приликом писања и не фокусира на објашњавање спољашњег контекстуалног оквира самих догађаја из живота Исуса Христа које описује, вероватно их сматрајући за по себи разумљиве. У толикој мери је фокусиран на локалну јерусалимску заједницу и

<sup>350</sup> види, Philip F. Esler, *The First Christians in Their Social Worlds*, "The dualism found in the Community Rule and Johannine Gospel is not easily paralleled in other Jewish or Christian documents from the first century CE.", стр. 69.

<sup>351</sup> Еслер сматра да за разлику од есенске заједнице у Кумрану која је и физички била издвојена и изолована од свог јеврејског културног и религијског окружења и идентитета, јовановска Црква се развијала унутар неког од већих центара медитеранског Истока сепаратишући се „митом, симболизмом и идеологијом.“; види, P.F. Esler, *ibid.*, стр. 82.

<sup>352</sup> упореди, П. Драгутиновић, *op.cit.*, стр. 176.

њено шире социјално окружење да као средиште Христове јеванђеоске делатности, сасвим јединствено и противречно Синоптичарима, апострофира Јудеју<sup>353</sup> наводећи је и као Христову постојбину (Јн4,1-4; 43-44)<sup>354</sup> која је затворена да прими Његову пророчку проповед.

Овај моменат отвара и питање какво је порекло и ко су реципијенти благовештењске поруке четвртог Јеванђеља. Веома је тешко из самог текста Јеванђеља, који има изражену теолошку структуру и који оскудева у дефинисаним и препознатљивим социјалним елементима којима бисмо могли да одгонетнемо адресате и реципијенте јеванђеоске киригме, открити социјални амбијент у којем се налази и у којем се креће наш новозаветни „писац“. Међутим, постоје индиције и посредна указивања која откривају највероватнију друштвену и социјалну постојбину Јовановог Јеванђеља. Чињеница да се највећи број догађаја из Христовог живота, које описује наш Јеванђелист, збива или у Витанији и Самарији, или самом Јерусалиму<sup>355</sup>, говори да је и сам „писац“, схваћено у смислу корпоративног ауторства већег броја појединаца у дужем временском трајању, из ове социјалне средине<sup>356</sup>. Оно што у социјалном контексту обједињује Витанију и Самарију јесте њихово сиромаштво, са једне стране, док са друге обе заједнице негују дистанцу и чак нетрпељивост према јудејском религијском моделу промовисаном од стране храмовних свештеника у Јерусалиму. У Самарији су насељени прозелити којима никада није било допуштено да успоставе органско јединство са јеврејском религијском заједницом тако да су вековима, будући сматрани нечистима, били у изолацији, на шта нам индикативно указује дијалог између Христа и Самарјанке (Јн4,5-26). Витанија је са друге стране била једно од три насеља која су надомак Јерусалима била одређена за живот отцепљених или одсечених од

---

<sup>353</sup> Догађај позивања првих ученика у Јовановом Јеванђељу смештен је у Витанију „са оне стране Јордана“ (Јн1,28) а не у Галилеју. Први ученици нису рибари, као код Синоптичара, већ ученици Јована Претече (Јн1,35-50). Порекло првих ученика Андреја, Симона/Петра, Филипа и Натанаила је из Галилеје, из Витсаиде, али из самог текста је нејасно да ли се разговор са Филипом и Натанаилом збио у Јудеји или у Галилеји. Вероватнија могућност је да се збио у Јудеји јер у Јн1,43 изражава се само намера Христова да оде у Галилеју којом приликом наилази на Филипа, али прецизан географски контекст изостаје.

<sup>354</sup> У јеванђеоском сведочењу Христос напушта Јудеју и одлази за Галилеју, међутим на том путу мора да прође кроз Самарију и тада се збива сусрет са Самарјанком на Јаковљевом извору. По напуштању Самарије Господ наставља према Галилеји и на том месту у 44. стиху 4. главе Јеванђеља писац нам наводи да је сам Христос посведочио „да пророк у својој постојбини нема части“ чиме се надовезује на 3. стих исте главе којим се наговештава Његово напуштање Јудеје: „... И остави Јудеју и отиде опет у Галилеју.“; види, Timothy J.M. Ling, *The Judean Poor and the Fourth Gospel*, стр. 168.

<sup>355</sup> упореди, П. Драгутиновић, *op.cit.*, стр. 178.

<sup>356</sup> види, Timothy J.M.Ling, *The Judean Poor and the Fourth Gospel*, “This idiosyncratic Johannine feature suggests that it will remain a valid and necessary enterprise to seek to understand Johannine social origins. This section will therefore proceed to argue that the sectarian social thesis has neglected the Gospel’s particular witness to a distinct social world, evident in its striking geographical focus on Judaea. It outlines the relative importance for the Gospel of this region, of Jerusalem and of Bethany. Indeed, it argues that the Gospel predominantly presents Judaeian social world from the perspective of an insider.”, стр. 166-167.

заједнице Јерусалимског храма, било ритуално нечистих, болесних или грешних, било секташким мотивима дистанцираних заједница<sup>357</sup>. Једна од многих заједница Есена, који су умногоме обележили религиозни живот јеврејског народа у последња два века пре Христа, управо је насељавала Витанију и њену околину.

Да је особену црквену заједницу јовановске традиције могуће лоцирати у ширем социјалном контексту есенских насеобина<sup>358</sup> у околини и унутар Јерусалима потврђује и сасвим особена конфронтаност те заједнице, која је својствена и есенском културном и социо-психолошком моделу, у односу према званичној јудејској организацији и друштву уопште, у виду наглашене дуалистички уобличене конфликтности симболички изражене вредностима<sup>359</sup> које одликују ауторитетну заједницу која је изнедрила четврто Јеванђеље<sup>360</sup>, у виду светлости, живота, добра и истине, насупротив таме, смрти, злу и лажи<sup>361</sup> које се приписују јудејској заједници Јерусалимског храма и свету као реалности која не учествује у догађају Христа, што је као мистириолошко искуство искључиво у поседу и искуству саме црквене заједнице јовановске традиције. Дистанца, просторна или искуствена, између „аутора“ Јеванђеља и прималаца свештених списа, која је приметна код Синоптичара или код Апостола Павла у односу на рецепијенте њихових списа, у Јовановом Јеванђељу се не примећује. Наиме, из самог текста пре се може извести закључак из какве религијске и социјалне средине нам долази спис него

---

<sup>357</sup> *Ibid.*, “In Bethany, we appear to have the location of an Essene community house. The ‘Temple Scroll’ from Qumran prescribes that the tree villages to the east of Jerusalem should be set aside for those ritually unclean who could not enter the city (1QTemple 46.16-17).”, стр. 177.

<sup>358</sup> *Ibid.*, “However, the scrolls (Dead Sea Scrolls, дописао аутор) acted as a catalyst for recognising the thoroughly Jewish character of Johannine theology and led to the current acknowledgement of the (Fourth, дописао аутор) Gospel as the one which is most engaged with Judaism. They have also provided the opportunity for comparative studies which have identified numerous thematic parallels with the Johannine literature, particularly its ethical and eschatological dualism. The identification of such parallels has led to numerous theories postulating some kind of influence upon the Johannine literature, either direct or indirect.”, стр. 161.

<sup>359</sup> *Ibid.*, “The Qumran and Johannine communities’ distinctive dualism is said to be a product of their social circumstances, which are characterised by the sharp division between their communities and the world. Whilst the community at Qumran had fled the world, literally to the desert, the Johannine community found itself estranged from its world, excluded from the synagogue. The dualism which is common to both allegedly reflects this sectarian detachment. It gives meaning to the social situations in which the two groups find themselves.”, стр. 161-162.

<sup>360</sup> види, П. Драгутиновић, *op.cit.*, „Ауторитетно ми у Јн21,24 јавља се као експонент јовановске заједнице.“, стр. 185.

<sup>361</sup> Линг поред става да јовановска традиција изражава изванредан паралелизам у употреби дуалистичких симболичких представа и појмова са сличним мотивима у есенској литератури, такође и наводи ставове који такве закључке не оспоравају директно и коначно али их доводе у питање, или бар њихове богословске импликације, као што је мишљење Vauckham-a.; види, Timothy J.M.Ling, *op.cit.*, “Furthermore, Vauckham, who differentiates between the two types of image in which the Gospel’s dualism is evident, has forcefully questioned the apparent parallels with dualism in the Gospel of John. These are spatial imagery: ‘from above’ and ‘from below’ (Јн8,23); ‘not from this world’ and ‘from this world’ (8,23; 18,36); ‘not from the world’ and ‘from the world’ (Јн15,19; Јн17,14; Јн16); and the imagery of light and darkness (Јн1,4-9; Јн3,19-21; Јн8,12; Јн9,4-5; Јн11,9-10; Јн12,35-36, 46; 1Јн1,5-7; 2,8-11;)” стр. 164.

коме је намењен и са којом сврхом<sup>362</sup>, с тим што смо слободни да закључимо да је вероватно иста заједница која одашиље и која прима поруку списа, што би могао бити одговор на приметно одсуство ближих и прецизнијих одредница социјалног и теолошког контекста њиховог настанка.

Иако је у новозветној науци дуго доминирало мишљење да су списи настали у Малој Азији или прецизније у Ефесу, савремена истраживања показују да је изгледније да је Јудеја географска, религијска и социјална постојбина Јовановог Јеванђеља и посланица, и у ширем просторном контексту Палестина или Јужна Сирија. Будући да су списи настали три или четири деценије после разорења Јерусалима и Храма и протеривања становништва, постоји могућност да је корпоративно ауторство јовановских списа дело хришћанске заједнице која је формирана у близини или унутар неке од расељених ригористичких јеврејских поткултурних насеобина, вероватно Есена<sup>363</sup>, која је установљена на локалитетима у ширем и неприступачном простору Јудеје, Сирије и Трансјорданије. Дистанца од окружујућег друштва, од Јудејске заједнице, од других религијских заједница и од других хишћанских заједница/Цркава, и изолованост коју пројављују јовановски списи у односу на културни миље који доминира у Светој Земљи у периоду с краја 1. и почетка 2. века Хр. ере, са доминантним интроспективним сагледавањем свога аутентичног искуства у опитовању Христа као Спаситеља света (Јн3,16-17), указује да је ова црквена заједница настала у ригидним социјалним условима и да је баштинила тешко наслеђе сиромаштва, оскудице, одбачености, обесправљености, из којег је излаз видела у свом јединственом теолошком изразу вере и живота у Христу, што као искуство поистовећује са љубављу, а не у каквим социјалним рефлексијама истог искуства. Сматрамо да је то превасходни разлог за тако мало присуство социјалне тематике у јовановским списима, што је са друге стране компензовано снажним сведочењем Христове љубави која, у свега неколико усамљених примера, указује да њена друштвена пројава неминовно подразумева и садржи свест о одговорности целе заједнице и сваког њеног члана за онога који је у невољи (1Јн3,17-18), односно, према обесправљеном, гладном, сиромашном и болесном.

---

<sup>362</sup> *Ibid.*, “Whilst the Gospel may not have been written *for* a community, its internal witness strongly suggests that it was written *from* a community (Јн21,23).”, стр. 166.

<sup>363</sup> Еслер уочава изван социјални и културолошки паралелизам у развоју есенске и јовановске црквене заједнице, и тај чинилац сматра пресудним за извесна поклапања у социјалном позиционирању и сведочењу обе заједнице, а не у некаквом органском утицају есена на хришћане јовановске традиције; види, P.F. Esler, *op.cit.*, “As we have seen, the introversionist nature of the two communities was manifested in a profound separation between members and non-members, the community and the world. Dualism at the level of ideology and symbolism is plausibly to be explained as an inevitable reflection of the fact that the fundamental social reality for both groups was a marked division between themselves and the outside world. In such a context, dualism comes naturally.”, стр. 88.

### 3.6.1. Однос према обесправљенима, болеснима, сиромашнима и гладнима у Јовановом Јеванђељу и Посланицама

Будући да смо на становишту да су јовановски списи настали унутар заједнице која је себе разумевала као маргинализовану, отуђену од социјалних привилегија и добара, и да списи нису били намењени некој другој и другачијој средини већ су више доприносили унутарњој кохезивности свештене заједнице и формирању њеног правилног и јасног доживљаја сопственог идентитета и односа према социјалном и религијском окружењу, онда и став према сиромашнима, гладнима, у болестима немоћнима и обесправљенима, који пројављују ови списи, представља у већој мери једно аутентично сведочанство о поступцима превазилажења слабости које су их тишtile, а који су били засновани на постојећим социјалним механизмима контекстуализованих вером у Христово Божанство и Његову наглашену спаситељну улогу у животу заједнице којом су били прожети сви сегменти њеног постојања, него програмска матрица која би као проверено искуство била ауторитативно прослеђена другим црквеним заједницама и препоручена за рецепцију као универзални модел. Ова заједница се идентификује са Христом који је дошавши у свет био *од својих неприхваћен и одбачен* (Јн1,11) или својим географским пореклом стављен под дискредитивну сумњу (Јн1,46)<sup>364</sup>. Јовановски списи нам указују да су чланови заједнице, у којој су сами списи настали, по многим основама дистанцирани од богатства, статуса и привилегија, и вером у Христа истрајавају у оскудици, немаштини и незадовољеним потребама. Свадба у Кани (Јн2,1-11) дискретно указује да Христос не само што благосиља брак, што је доминантна егзегетска одредница смисаоног уграђивања свештеног догађаја у црквено искуство, већ својим присуством и благодатним претварањем воде у вино разрешава прикривени социјални оквир у којем је оскудица, која је пратила ступање у брак очигледно сиромашног *женика*, претила да угрози свадбу недостатком вина, што је од стране ученика, као препознатљивих персонализованих експонената јовановске заједнице, доживљено као пројава Христове божанске славе и основ за Његово прихватање вером.

Назирући социјалну атмосферу јовановске заједнице и присуство у њој мноштва сиромашних и гладних, не треба да нас чуди што је у Јовановом Јеванђељу контекст употребе хране и пића<sup>365</sup> веома чест медијум кроз који се пројављује божански

<sup>364</sup> види, Timothy J.M. Ling, *op.cit.*, стр. 172.

<sup>365</sup> На овом месту, сасвим свесно, наглашавамо само социјалну димензију метафоре о храни и пићу које Бог дарује своме народу, а која је иначе веома честа, како у старозаветним тако и у новозаветним списима, указујући по преимућству на поступак трансфера благодати од Бога ка свету и људима у циљу формирања или потврђивања заједништва, са наглашеним идентитетом укореењеним у будућности или у есхатону као коначној будућности.

идентитет Христове Личности и открива сотириолошки смисао Његовог послања. Током Христовог разговора са Самарјанком ученици купују храну коју му на послетку нуде, а коју он одбија да узме указујући, за њих збуњујућим исказом, да *Он има јело за које они не знају* (Јн4,31-34), које (јело) у наставку поистовећује са творењем воље Божије. После чудесног храњења пет хиљада људи свештени писац наглашава да није чудо основ човекове потребе и потраге за Христом, већ чињеница да су *хлеб*, који им је дао, *јели и наситили се* (Јн6,26). Овај незнатни детаљ је само увертира у кључни смисао благовештењске проповеди четвртог Јеванђеља којим се открива сâм Христос као утеха и задовољење свих *гладних* у својим социјалним и егзистенцијалним немоћима, у виду јела које не пролази и остаје за живот вечни (Јн6,27), односно Хлеба Истинитог који је народу дарован *са неба* од Оца небеског (Јн6,31-35). У овом одељку се наглашено открива евхаристијско надахнуће самих списа<sup>366</sup>, што је очито било доминантно искуство заједнице која је читав контекст своје социјалне маргинализованости и изгледне пауперизованости, покушавала и успевала да осмисли кроз искуство прослављања Христа у виду Његовог светодуховског оприсутњења унутар догађаја приношења, благосиљања, ломљења и окушања хлеба и вина, односно *Христовог тела и крви* као истинског јела и пића<sup>367</sup>. Оваква форма контекстуализације односа прама храни и пићу допуњена је наговештеном могућношћу испијања *воде живе* као метафоричног израза егзистенцијалне пуноће и савршенства у Јовановом Јеванђељу, а који се јавља на два места, прво приликом Христовог разговора са Самарјанком (Јн4,10-15), а потом у полемици са Јудејима када позива да *ко је жедан дође* к Њему *и пије*, и сведочи да *који верује у Њега из утробе његове потећи ће реке воде живе* (Јн7,37-38).

У горе описаним догађајима вештим приповедачким поступком дошло је до органског прожимања аутентичног социјалног миљеа јовановске заједнице и ефикасног посредовања јеванђеоске поруке кроз Христово оприсутњење у ултимативном искуству глади и жеђи као крајњим и граничним изразима материјалне недовољности и недостатка, са једне, и егзистенцијалне оспорености, како онтолошке због искуства

---

<sup>366</sup> Христо Јанарас, *Азбучник вере*, „Бог је Онај Који човеку дарује храну, односно претпоставку живота, Онај Који приноси сваки плод и семе „за храну“. Свако примање хране је дар Божији, „благослов“ Божији, односно остварење *односа* са Њим – остварење живота као *односа*. Рајски однос човека са Богом није неки етички и религијски однос: не остварује се, наиме, директно поштовањем некаквог закона или узношењем молитава и жртава. То је сâм живот човека, који се остварује као однос и заједница са Богом, непосредно остваривање живота, односно примање хране, једење и пијење. Исту ту истину са првих страница *Постања* изнова налазимо у црквеној пракси Евхаристије, где однос човека са Богом – онако како је успостављен као однос живота „у Телу“ Христовом – бива поново остварен саборно, кроз догађај једења и пијења: човек опет узима храну – основне видове хране, а то су хлеб и вино – као фактор заједнице, сада већ ипостасне богочовечанске заједнице; узима Тело и Крв Христову. ... Човек не црпи живот из хране саме по себи, него из хране као односа и заједнице са Богом.“, стр. 115-116.

<sup>367</sup> Јн6,48-58;

греха и смрти тако и статусно-социјалне као последице друштвене маргинализованости са друге стране, у којима су чланови заједнице живели.

О извесној социјалној и културној изолованости јовановске заједнице говори за Синоптике неуобичајено помињање истеривања из синагоге као радикалне мере одмазде јудејске заједнице према онима који су поверовали у Христа. Наглашавање конфронтације са искључивим и искључујућим последицама има смисао у тежњи специфичне групације поверовалих у Христа, која је формирана унутар постојећег јеврејског религиозног и културног амбијента, за легитимизацијом сведочења егзистенцијалне истине поистовећене са *светлошћу*<sup>368</sup>, које је у Јовановом Јеванђељу увек социјално радикализовано, а контекстуализовано је потпуном друштвеном изолацијом и маргинализацијом. Догађаји каменовања блуднице (Јн8,3-11), исцељења слепога од рођења (Јн9) и пројава вере код јудејских старешина (Јн12,42) на изразито контрастиран начин приказују, са једне стране, Христово сведочанство истинске светлости и живота које дарује свету а, са друге, ултимативну одлучност јудејске заједнице да свако ко се супротстави окошталом религијском систему конституисаном око свештеника Јерусалимског храма буде одлучен од синагоге и као такав дискриминисан, обесправљен или убијен – „Изгониће вас из синагога ; Али долази час када ће сваки ко вас убије мислити да службу Богу приноси. И то ће чинити јер не познаше Оца ни мене.“ (Јн16,2-3)<sup>369</sup>. Христос преузима улогу најпрогоњенијег, најобесправљенијег и најмаргинализовананијег чиме у потпуности и трајно осмишљава тескобну и мучну друштвену позицију заједнице која је поверовала у Њега, и са друге стране даје пример, перући ноге својим ученицима уочи Тајне вечере, да се само служењем другима у љубави може следовати и уподобити Оцу и задобити обећано блаженство. Поимање блаженства као целовитог прихватања новог живота дарованог свету од Бога у Христу у Јовановим списима има дубљу егзистенцијалну конотацију него што је има код Синоптичара и подразумева потпуну преданост вољи Божијој и спремност да се живи по заповестима које када се творе заједно са Христом *нису тешке* (1Јн,5,3). Христос као извор блаженства у јовановском опусу није избавитељ од социјалних неправди, сиромаштва и изолованости тако што оне који верују у њега лишава тог непријатног искуства, већ напротив, улази дубоко у њихову стварност, унутар ње се поистовећује са њима и изнутра је осмишљава као опит подвига и трпљења

---

<sup>368</sup> Христос као *Светлост* је особена и препознатљива метафора списатељског израза јовановске школе. Од прве главе Јеванђеља па кроз читав његов ток провејава мотив Светлости која се ипостасно поистовећује са Христом; види Јн1, Јн8, Јн9

<sup>369</sup> види још, Јн8,36-51; Јн10,22-39;



који врхуне у љубави као егзистенцијалној пуноћи. Христос оне који га љубе припрема кроз опитовану социјалну изолацију за Царство Божије, а за то је довољно Његово присуство у њиховом искуству и њихова вера да је са Њим већ сада присутан и доступан живот бесмртни. У доживљају јовановске заједнице неправда се коригује вером у Христа и љубављу, што имплицитно подразумева и социјалну рефлексију као иманентну делима љубави.

### **3.6.2. Љубав и правда у јовановским новозаветним списима и њихова рефлексија на идеју људских права**

Спецификујућа одредница јовановске заједнице је христовозаповеђена љубав међу њеним члановима (Јн15,17). У искуству прображеног христотоса љубити брата може само онај ко љуби Христа јер само тако се може посведочити снага и истинитост Његових дела, проповеди (Јн14,23) и васкресења<sup>370</sup>. Међутим, свештени „писац“ у самом Јеванђељу поставља, антитетски спрам црквене заједнице љубави, свет као друштвену и социјалну заједницу која опитује мржњу, - „Ако вас мрзи свијет, знајте да је мене омрзнуо прије вас. Кад бисте били од свијета свијет би своје љубио, а како нисте од свијета него вас ја изабрах од свијета, зато вас мрзи свијет“ (Јн15,18.19). Искуство мржње којом је окружена јовановска заједница представља за „писца“ извор њене социјалне одбачености и изолованости. Тако маргинализованој црквеној заједници он „нуди“ Христа и Његову љубав као алтернативу, а не уподобљавање свету у смислу некаквог поистовећујућег измирења са светом као предуслова промене конкретне социјалне ситуације њених чланова. Због тога у наставку *Опроштајне беседе* Јеванђелист преноси Христове оптимистичне и охрабрујуће речи – „... а свијет ће се радовати; и ви ћете жалосни бити, али ће се ваша жалост окренути на радост“ (Јн16,20). Ехо присуства обећане, очекиване и трајне радости нема само есхатолошку димензију већ се остварује и у историји (Јн16,22). Наиме, доживљај радости ће увек бити њихово искуство у сусрету са Христом, када су пред лицем Његовим и када су са Њим, а то се збива увек када учествују у евхаристијском заједништву, - „Што год заиштете од Оца у име моје, даће вам. До сада не искасте ништа у име моје; иштите и добићете, да радост ваша буде испуњена“

---

<sup>370</sup> види, David Rensberger, “Love for One Another and Love for Enemies”, *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley, “We may conclude from these considerations that the love commandment passages in John 13 and John 15 are at home both theologically and socially in the context of the Johannine community’s conflict with the synagogue authorities. The community’s mutual love served as part of its testimony to the divinity of Jesus and also an essential factor in the group’s survival against the hatred it perceived itself as experiencing as a consequence of the testimony.”, стр. 301.

(Јн16,23-24). Јованово Јеванђеље наглашава веру у Христа и љубав према Њему као претпоставку заједнице људи са Богом и основ богодаривања<sup>371</sup>. Међутим, радост је еманација вере и љубави и она не укида друштвену стварност, већ је Јеванђелист види као егзистенцијални модел за унутарње превазилажење спољашње социјалне дискриминације и неправде којој су изложени чланови црквене заједнице, јер се дијалектика *жалост у свету – радост у Цркви* не може превазићи до коначног укидања смрти – „али не бојте се, ја сам победио свијет“ (Јн16,32-22). Ради тога љубав као начин постојања Тројичног Бога, односно као сам Бог, за живот људске заједнице нема само онтолошки значај, или боље речено не може имати само ту егзистенцијалну димензију, а да истовремено не изображава свест о неопходности милостивости према ближњима, тежњу ка искорењивању неправде<sup>372</sup> и афирмацију њиховог личног достојанства<sup>373</sup>.

У Првој саборној посланици јовановских списа проналазимо извесно појмовно преклапање или боље речено поистовећивање човековог искуства праведности, које је по угледу на Христа, оваплоћену Праведност (1Јн2,29), и љубави према браћи, односно, ближњима – „Сваки који не твори правду није од Бога, ни који не воли брата свога“ (1Јн3,10) – са вечним животом (1Јн3,14.15)<sup>374</sup>. Творење правде је императивна задатост свакоме човеку да живи онако како је Христос живео (1Јн2,6 и 1Јн3,7), и призивање да љуби брата, не апстрактно<sup>375</sup> већ у конкретности његових егзистенцијалних и социјалних прилика, које су поједностављено именоване невољама (1Јн3,17). Затворити срце за брата у невољи одсуство је љубави, присуство смрти, мржња је према брату, одсуство живота, и супротно је заповести да „Који љуби Бога, да љуби и брата свога“ (1Јн4,21).

Из перспективе људских права посматрано Јованово Јеванђеље није у толикој мери „есхатологизовано“ и „онтологизовано“ да не би изражавало јасно дефинисане оквире

---

<sup>371</sup> *Ibid.*, “It may be that the decision to love and the decision of faith are so inseparable that one simply cannot distinguish from the other. Our motion of love acting for the good of the other in need may be the same motion as our motion of faith in response to the Word of God. Augustine remarks in commenting on John 15:12 that where there is love of neighbor there must be love of God also, for no one can love without believing: “nemo diligit, qui non credit (*In Joh. Ev.* 83.3)”.”, стр. 303.

<sup>372</sup> 1Јн2,29;

<sup>373</sup> Као пример наводимо чињеницу да тријадологија у значајној мери одређује Молтманову теологију људских права. Божанска тројичност као модел социјалних односа.

<sup>374</sup> види, Pheme Perkins, “Apocalyptic Sectarianism and Love Commands – The Johannine Epistles and Revelation”, *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley, “Separation from ‘the world’ is part of the Johannine heritage. A second element in the ethical tradition by the author of the epistles is the soteriological motivation of the love command. Love of fellow Christians is grounded in the exemplary death of Christ (1Jhn 3:16). Love requires material assistance to needy Christians (1John 3:17). It is associated with separation between the community and the world, a place of hatred and death. (1 John 3:14-15). Since persons ‘born of God’ are the objects of love, it is evident that the Johannine epistles have severely restricted the sense in which ‘neighbor’ is understood. The love command refers only to persons within the church (e.g., 1 John 2:9-11; 4:20-21).”, стр. 289.

<sup>375</sup> 1Јн3,18;

пројављивања љубави Божије дароване свету у Христу<sup>376</sup>, која се испољава у друштву и свакодневном искуству ближњих као израз праведности и социјалне рефлексије богопознања, што је у доживљају јовановске заједнице ултимативно поистовећено са међусобном љубављу чланова заједнице и опитовањем божанске вечности као Христом искључиво њима дароване реалности (Јн17).

### **3.7. Одроз теолошког дефинисања појма праведности и права на идеју људских права у првом таласу рецепције апостолског предања у искуство хришћанских заједница крајем 1. и почетком 2. века Хр.е.**

Крајем 1. и почетком 2. века Хр.е. идентитет црквених заједница расутих по целом Римском царству и вредности које су оне апсорбовале из богатог наслеђа апостолске проповеди добија јасно профилисану еклисијалну контекстуализацију. Цркве се више не „боре“ да дефинишу свој идентитет у односу на религијски и социјални амбијент друштва којим су окружене, већ је њихов живот прожет напетом аутентичног испољавања вере и етоса наглашеније усмереног унутар заједнице него ван ње<sup>377</sup>. Овај моменат чини израженијом есхатолошку<sup>378</sup> свест Цркве, односно осећај живог Христовог присуства унутар саме заједнице и у искуству сведочења. У том контексту и разумевање правде и права у раној Цркви формира се у директној вези са све профилисанијим веровањем у Христово Царство. Оно што је у апостолској проповеди предлагано на усвојење као етички критеријум и као *par excellence* израз вере у Васкрслога Христа, већ у другој генерацији хришћана се доживљава као већ прихваћено и иманентно њиховом животу у Христу, што проблем сведочења љубави у односу према ближњем, непријатељу, потребитом, гладном, сиромашном, прогањаном додатно радикализује, будући да се неаутентичност у њеном испољавању директно рефлектује на опит јединства заједнице и учествовања свакога члана у „догађајима“ *Последњег дана* који су испуњени Христом и Његовом благодаћу. Погледајмо на који начин се у девтеропавловским списима испољава „програм“ заштите угрожених и очувања

<sup>376</sup> Пројаву љубави Христове међу *браћом* и ближњима, а као апсолутну негацију мржње која је одлика света, имамо посведочену и у 1Јн2,3-6;

<sup>377</sup> Акцент у сведочењу вере Цркве није више на диференцијацији у односу на Јудејску религиозну праксу или социјални етос Јелина већ на изобличавању изопачених учења о Исусу Христу, спасењу, Васкрсењу, хришћанском моралу, што је већ почело да се јавља унутар заједница у виду докетских заблуда, гностичких учења, итд.

<sup>378</sup> τὸ ἔσχατον, темпорално: последње, крајње, оно што је на крају – у хришћанској терминологији τὸ ἔσχατον се односи на Царство Божије (Христово Царство).

њихових „права“ која директно упућују на њихову егзистенцију, живот у Цркви и спасење.

### 3.7.1. Девтеропавловски списи у контексту људских права

Девтеропавловски списи настају у периоду од осме деценије 1. века Хр.е. до средине треће деценије 2. века<sup>379</sup>. Ови списи представљају сведочанство прве фазе рецепције теолошког учења и црквеног предања апостолског периода, а нарочито *учења* Апостола Павла иза чијег имена се крију стварни аутор као појединац или ауторитетна заједница, који су се, сасвим извесно, духовно формирали под утицајем његовог апостолског ауторитета и унутар његове „школе“ вере и предања.

Девтеропавловске посланице снажно изражавају есхатолошку пуноћу Христовог Царства као стварности већ сада иконично присутне и доступне свим члановима Цркве. Верујући су већ *избављени из власти таме и пренесени у Царство Сина љубави (Божје)* (Кол1,12-13). Наглашава се љубав као „начин“ Христовог присуства у историји унутар Цркве. Христос је *испуњење свега постојећег и на небесима и на земљи, и видљивог и невидљивог* (Кол1,16-17). Он је Творац и Циљ свега постојећег, међутим, Циљ који је екзистенцијално пројављен, као Христова заједница са многима, односно Христос као многи. Писац Посланице Колошанима прави вешту појмовну „игру“ указујући, са једне стране, на Христа као Прворођенога (од Бога Оца ) пре сваке твари, наглашавајући Његово божанство које онтолошки претходи стварању света (Кол1,15), и са друге, као на Прворођенога из мртвих васкрсењем, чиме се круг стварања затвара у Њему и као Творцу и као Спаситељу (Кол1,18). Овај моменат је важно нагласити јер писац посланице Колошанима и као прималац и као проводник Павлове јеванђеоске поуке полазећи од наведених егзистенцијалних премиса заузима кључан етички став да је у Христу измирено све што је претходно било међусобно супротстављено и да су они који су некада били *отуђени* и далеки Богу и *свесно непријатљи у злим делима* (Кол1,21), измирени са Њим Христовом жртвом и васкрсењем (Кол1,20; 22) и као такви оспособљени да плодносе у добрим делима, што је поистовећено са сâмим познањем Бога (Кол1,10). Измирење свих супротстављености у Христу свештени писац универрализује и види у свим међуличним и друштвеним односима. Он види Христа присутног у свим реалностима човековог живота наглашавајући, на неколико места, да је сва пуноћа божанства - божанске благодати и премудрости - садржана у Њему

---

<sup>379</sup> Посланица Колошанима настала је вероватно у осмој деценији 1. века (70.>80.г. Хр.е.), Ефесцима у деветој или десетој деценији 1. века (80.>100.г. Хр.е.), када и Друга Солуњанима, док Пастирске посланице настају у другој и трећој деценији 2. века (110.>140.г. Хр.е.).

(Кол1,19;2,3; 9-10)<sup>380</sup>. Будући да је Христос као човек носилац божанске пуноће, последице вере у Христа се транспонују кроз верујуће у Њега и на земаљску социјалну реалност као и на план небеских стварности. Зато писац посланице Колошанима инсистира да се чланови Цркве чувају *људских предања* и мудрости, *филозофије* и *празне преваре* (Кол2,8), што види као повратак свету и пропадљивости и доживљава као напуштање Христа (Кол2,19-23). Вера као идентитетски темељ нове заједнице у Христу, на чему инсистира Павле у својим посланицама, у девтеропавловским списима добија конкретизацију у прецизним етичким упутствима које облике понашања треба одбацити као људима неприличне и припадајуће *старом човеку* који свој живот управља по „светским наукама“ (Кол3,4-9), а које вредности треба прихватити и практиковати јер долазе из искуства заједничарења са Христом (Кол3,12-15). Последице заједнице са Христом су такве да се апстрахују све природне, социјалне и религијске карактеристике које раздвајају и супротстављају њихове носиоце и ствара се свет универзалних вредности које баштине сви који верују, а који почива на Христу (Кол3,10-17). Не само да „нема више Јудејца и Јелина, обрезања и необрезања, роба и слободњака“ (Кол3,11)<sup>381</sup>, што писац преузима из Посланице Галатима (3,28), већ Христова љубав преображава и најинтимније односе супружника, као и родитеља и деце (Кол3,18-21), а пројављује се и у сфери статусно-правних неравноправности анулирајући несразмерну разлику у друштвеним и правним могућностима роба и господара<sup>382</sup> (Кол3,22-4,4). Корекцију сфере социјалних односа и вредности на којима почивају интерперсоналне релације унутар црквене заједнице али и односи према онима споља, на начин како је она пројављена у Посланици Колошанима, можемо пратити и даље кроз остале девтеропавловске списе, Ефесцима, Другу Солуњанима, обе Тимотеју и Титу.

Општа одлика девтеропавловских списа јесте њихова универзална усмереност према добробити свих, како оних у Цркви тако и оних споља. Осећај одговорности чланова Цркве за све, односно за целокупну друштвену заједницу које је популација хришћана само део, доживљава се као њихово сведочење Христове љубави која је крсно-васкрсно пројављена ради спасења свакога човека у историји, а што представља израз апсолутно испољеног Христовог универзализма и, последично, хришћанског

<sup>380</sup> Кол1,19; „Јер (Отац) благоизволи да се у Њему настани сва пуноћа“.

Кол2,3; „У коме (Христу) су сакривена сва блага премудрости и знања“.

Кол2,9-10; „Јер у Њему обитава сва пуноћа божанства телесно, и ви сте испуњени у Њему, који је глава свакога началства и власти“..

<sup>381</sup> Посланица Колошанима се на овом месту директно наставља на теолошко предање Посланица Римљанима (Рим10,12) и Галатима (Гал3,28).

<sup>382</sup> види, Richard N. Longenecker, *New Testament Social Ethics for Today*, “His (Paul’s) proclamation is a message of freedom and equality that has both spiritual and social dimensions, both vertical and horizontal implications.”, стр. 75.

старања за сав свет, које повезује последњу и прву временску тачку историје, Царство Божије и Стварање. У том смислу Посланице Ефесцима и Друга Солуњанима, наглашавајући есхатолошко упориште и исходиште црквеног идентитета, везују етос хришћана за вредности које се остварују у заједници са Христом у виду дарова Духа Светога (2Сол1,7-11;2,1-8;). Када говоримо о црквеном етосу који је превасходно упућен на другог, његову добробит, права и егзистенцију, нарочито треба обратити пажњу на усавршавајућу димензију харизми<sup>383</sup> које су дароване хришћанима ради изграђивања Цркве као заједнице спасења свих (1Тим.2,4). Уочљиво је да се и пројава хришћанског етоса на плану социјалних односа, као што су односи у породици, између супружника, родитеља и деце, однос према старијима, према робовима и робова према робовласницима, који су нормативно обухваћени како обичајним предањем тако и законом, доживљава као плод благодати Светога Духа и као таква се ставља у контекст сведочења вере у Христа<sup>384</sup>. Они који не сведоче веру у васкрслога Христа делима у сфери друштвених односа и одговорности доживљавају се као они *који не примише љубав истине да би се спасли* (2Сол2,10), односно то су они који нису били кадри да приме дарове Духа (Еф5,9). Врлине социјалног живљења се захтевају од хришћана тако да оне постају конститутивни део њиховог еклисијалног идентитета, а то не би никако могло бити да се наведене врлине не разумевају као плод дејства Духа Светога унутар Цркве (Еф5,15-33;6,1-10;Тит3,8). Одсуство дарова доводи у сумњу морални кредибилитет врлином „сиромашног“ хришћанина и проблематизује његов црквени статус. Међутим, са друге стране, код оних који јесу „богати“ врлином (1Тим6,11-19) њихово богатство се од њих „одузима“ и приписује се Христу, односно, Духу Светоме<sup>385</sup>, јер је човеку немогуће да из себе пројави начин постојања који се испољава као љубав према Другоме, према ближњем, према непријатељу или према свету као творевини, на тај начин да се персонализовани објекат љубави апсолутно егзистенцијално афирмише (Еф3,14-21), а да се самозанемаривање и екстатичко исцрпљивање до самонегације онога

---

<sup>383</sup> Еф4,1-13; 2Тим2,19-22; 2Сол2,13;

<sup>384</sup> види, Richard N. Longenecker, *ibid.*, “Jesus Christ, as the letter to the Ephesians says, “has destroyed the barrier, the dividing wall of hostility” that existed between Jews and Gentiles, and he now presents both Jews and Gentiles “to the Father by one Spirit” (2:11-22). This being so, by only a slight extension of the principle we may also say that the gospel lays on Christians the necessity of treating all people impartially, regardless of race and culture, with a view to their present good and their eventual redemption. The cultural mandate of the gospel expressly excludes all human notions about respecting people because of race, culture, or merits, whether earned or assumed. Nor does it ask that people be treated as their common humanity deserves. Rather, the cultural mandate of the gospel lays on Christians the obligation to measure every attitude and action toward others in terms of the impartiality and love with God expressed in Jesus Christ, and to express in life such attitudes and actions as would break down barriers of prejudice and walls of inequality, without setting aside the distinctive characteristics of people.”, стр. 34.

<sup>385</sup> О значају и пореклу врлине и порока у хришћанском искуству погледати (1Тим1,9-10;3,2-13; Тит1,6-10;).

који воли испољи као живот (2Тим4,5-8). Овакав вид условљене коегзистенције врлине и љубави који се испољава већ сада и овде као опит вечности, за хришћане је искључиво дар Духа Светога у Христу, односно у Цркви (Тит2,11), и као такав није израз њихових природних особина или социјалног сатуса и правних потенцијала, већ је искључиво плод вере и благодати(Еф4,20-32;Тит3,4-7).

Први талас рецепције апостолске проповеди који је пројављен кроз тзв. девтеропавловске списе изазива реакцију која се може схватити као покушај теолошке контекстуализације претходног предања у циљу онемогућавања сваког облика погрешног разумевања и њему следујуће праксе. У том смислу треба разумети потоњи настанак посланица апостола Јакова и Петра, као последњих изданака најранијег хришћанског учења пројављеног у форми апостолског предања и искуство њихових следбеника

### **3.8. Еклицсијална контекстуализација одговорности и права у Првој Посланици Апостола Петра**

Прва Петрова посланица је упућена Павловим Црквама паганске провенијенције које су махом груписане у централним и северним деловима Мале Азије. Настала је као псеудограф почетком 2. века Хр.е.<sup>386</sup>. Структуром и садржајем се наслања на предање апостола Павла, делимично на Матејево и јовановско наслеђе, и Јаковљеву Посланицу. Малоазијске Цркве су у процесу страдања и мученичког сведочења, а писац хоће да их оснажи у искуству преображеног христотоса<sup>387</sup> који се изражава молитвом за непријатеље и љубављу према њима, као и радошћу у страдањима, јер на тај начин аутентично сведоче веру у Страдалог и Васкрслог Христа<sup>388</sup>.

---

<sup>386</sup> Прва Петрова Посланица је настала почетком 2. века у Малој Азији; види, П. Драгутиновић, *op.cit.*, стр. 210-211.

<sup>387</sup> види, Andrew Chester, Ralph P. Martin, *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*, "The chief reason for the letter is directly related to this need – to encourage the harrassed believers to stand firm in God's grace.", стр. 88.

<sup>388</sup> види, Mary H. Schertz, "Nonretaliation and he Haustafeln in 1 Peter", *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley, "In doing good, the reader, as an 'insider', has been aligned both with Christ, who modeled this type of behavior, and with God, who is pleased by this type of behavior. Now, suddenly, in the third line of this hymn, the perspective shifts. Because Christ suffered, the readers are reminded that Christ's nonretaliatory behavior – suffering unjustly, not returning a curse for a curse – is that which has brought *them* near to God. In other words, in the terms of the epistle, the readers, who were once outsiders themselves, once not aligned with God, have been 'put to shame' and are now able to 'glorify God' precisely because Christ chose to suffer unjustly. The readers themselves thus become their own best testimony to the missionary effectiveness of this nonretaliatory behavior to which they are being summoned. This effectiveness is then celebrated in the last two lines of the hymn as the terms death/flesh are juxtaposed with life/spirit. In the terms of this epistle the transformation from death to life involves a transformation from enmity to brotherhood and sisterhood expressed as the expected outcome of the solicited, nonretaliatory behavior and as experienced in the lives of those brought near to God through Christ.", стр. 277.

Учествовање у страдањима Христовим се наглашава чак четири пута<sup>389</sup>, од тога два пута у контексту есхатолошког оправдања и спасења<sup>390</sup> (1Пт3,14;4,13). Циљ њиховог етоса, по писцу Прве Петрове Посланице, јесте да изграђују Цркву. Све харизме које су им дароване у поседу су целе заједнице и не могу се индивидуализовати (1Пт4,8-11). Не само да су хришћани обавезни да се међусобно „даривају“ плодовима љубави већ су дужни да то чине и у смеру ван Цркве, према свету који им није нимало наклоњен и у којем страдају (1Пт4,14). Етички систем који писац Посланице заступа и реторички „експлоатише“ је принципијелно павловски, а оно што је ново јесте искуство заједнице у континуираном страдању и покушај аутора да га христолошки осмисли и категорише привилегијом оних који су облагодатени Духом Божијим. Кључни елементи социјалног контекста девтеропавловских списа су заступљени у Првој Петровој: легитимизација вере у Христа унутар паганског социјалног миљеа<sup>391</sup>, есхатолошки идентитет Цркве као популације поткултурног миљеа, поједностављени хијерархијски субординационизам, христоцентрични етос усмерен на изграђивање црквене заједнице и, коначно, иманентна еклисијална инклузивност, односно, отвореност за свет, са једне стране љубавна благонаклоност према њему, а са друге, истовремени трпељиви отпор злу које је својствено свету.

Када говоримо о значају ове посланице у контексту сведочења преображеног етоса и покушавајући да кроз то искуство „проценимо“ савремену вредносну рефлексију на феномен људских права, морамо нагласити да Прва Петрова етос оправдања вером искључиво сагледава као искуство добробити која је упућена и дарована другоме, којег свакако препознајемо као члана црквене заједнице, али исто тако други може бити неко ван заједнице или „непријатељ“. Искуство подвига и сведочења вере, које ова Посланица транспонује до наше савремености, на изванредан начин указује на ограничене домете правне заштите људских права која и поред законске санкције не обезбеђују поузданост њиховог поштовања, а са друге стране, враћа нас на неопходност инкултурације и социјализације хришћанског етоса као претпоставке заштите права или

---

<sup>389</sup> 1Пт2,19;3,14;17;4,13;

<sup>390</sup> види, Andrew Chester, Ralph P. Martin, *op.cit.*, “Peter’s basis for this exhortation is hope, itself based on the resurrection of Jesus. Paul’s usual word for one’s response to God’s love seen in the resurrection is faith, but, for Peter, the two terms, hope and faith, overlap.”, 88-89.

<sup>391</sup> *Ibid.*, “By a common participation in the messianic blessing realized in Christ and the new age and through a shared study of ancient scriptures, both first generations Christians (represented by Peter the apostle the fountainhead) and any subsequent generation of responsive believers stand together as on the same ground. Perhaps it is this conviction that gives to 1Peter its timeless appeal and Christian character as a witness-bearing document. It invites us to look at it as binding together Christians in varying circumstances, different cultures, and diverse backgrounds as those who, with access to Christ mediated through the scriptures, discover his contemporary presence, and find in him God’s strength to help in time of social adjustment, painful acculturation, and religious change.”, стр. 99.



трпељивог подношења друштвене неправде и кршења права у контексту поверења у Божији промисао. Посланица афирмише етос страдања које не доживљава као инцидент у искуству верујућих већ као пројаву њима уобичајеног стања подвига, односно усмерености ка Христу и Његовом Царству, и у том смислу се прихватање страдања препоручује као метод којим се превладава грех (1Пт4,1-2), опитује слава Божија (1Пт4,13) и предокуша есхатолошко блаженство (1Пт4,14)<sup>392</sup>. Доследно павловској социјалној контекстуализацији етоса вере и из Прве Петрове одсуствује сваки покушај правне, односно, законске легитимизације друштвеног положаја верујућих. То наравно не значи дистанцирање од нормативних вредности друштва, већ указује да нормативни систем нема потенцијал да идентитет и права целовито заштити. У светлости наведеног, Прва Петрова нас враћа супериорности аутентичног хришћанског подвига, што није негација правних поступака заштите већ њихова надградња. Поред тога, вредности које жели Посланица да нагласи пројављују се личносно, односно кроз достојанство и сведочење, често и у виду мучеништва, сваког верујућег хришћанина појединачно (1Пт4,15-16), а не промовишу се у виду колективних права заједнице која би јој била припадајућа као препознатљивом социјалном телу, будући да се заједница и сваки њен члан позиционирају у друштву као они који су своја права и постојање положили на Бога (1Пт4,19;5,6-7), а не на нормативни „механизам“ друштвеног оправдања.

Ова Посланица на извешан начин указује на два правца у будућем развоју хришћанске епистоларне и апологетске књижевности 2. века: 1. усмерење ка свеобухватнијем и темељнијем унутарњем моралном и вредносном преиспитивању хришћана, 2. развој отворенијег полемичког дискурса са нормативним и моралним вредностима античког политеистичког друштва и Римске империје, који ће бити пројављен кроз дела Апологета средином 2. века Хр.е..

### **3.9. Апологетска књижевност половином 2. века и њена рефлексија на људска права: Дидахи, Јермин „Пастир“, списи Јустина Философа (Мученика), Посланица Диогнету**

Списи који су настали средином 2. века Хр.е. изражавају настојања црквених заједница расутих по целој територији Римског царства да после бурног периода унутрашње

---

<sup>392</sup> *Ibid.*, “Finally, 1Peter’s main contribution to the theology of suffering is its recourse to theodicy, which is an attempt to explain how God’s plan is at work in and through human pain, misery, and affliction. At the end of the history this plan will be fully known (1.5-9; 4.7; 5.10).”, стр. 90.

консолидације изађу у сусрет свом друштвеном и социјалном окружењу у покушају да контекстуализују своје харизматично искуство живота у заједници Духа Светога, које је изван аутентичног опита само по себи свету неразумљиво.

а) Ранохришћански спис *Дидахи* (*Διδαχή* - *Учење дванаесторице апостола*) карактеристичан је по етичком учењу које говори о два пута: путу живота и путу смрти (*Дидахи* I,2)<sup>393</sup>. Први део списка је у највећој мери рекапитулација јеванђеоског етоса инспирисана сведочењем Матејевог Јеванђеља<sup>394</sup>. Писац *Учења* указује на љубав према Богу, ближњима и према непријатељима као опит истинског живота (*Дидахи* I,3). Позива на трпељивост и смиреност према прогонитељима, а посебно апострофира милостивост као вољу Божију да се од Његових дарова Цркви прослеђује онима којима је то неопходно за живот (*Дидахи* I,4). Афирмише се култура давања потребитима и скромност као врлина која узводи до спасења (*Дидахи* I,5). У наставку се даље указује на врлине породичног и друштвено одговорног живота које су још у Старом Завету биле заступљене, а посебно се осуђује двоједушност, пристрасност, односно, лицемерје и мржња (*Дидахи* II,2-7). До краја првог дела, у којем се говори о друштвеном и црквеном моралу хришћана, развија се саборна димензија социјалне одговорности при чему све што поседују хришћани сматрају даром Божијим и својином заједнице, тако да је харизма милосрђа еклисијално изражена као поступак трансфера Божанских дарова према свима.

У исту групу сврставају се списи настали деценију или две после *Учења...*, који имају наглашен апологетски карактер и у којима њихови писци воде полемички дијалог са актуелним и етаблираним друштвеним поретком. Хришћанска заједница тек у овом периоду постаје друштвено препознатљива и идентитетски издвојена од свог јеврејског религиозног порекла и паганизованог социјалног окружења. Поред већег броја списка из овог периода, као они који носе препознатљиву вредносну поруку, који апострофирају проблем праведности и равноправности као феномен истинитог веровања и исповедања, и у којима се изражава снажна социјална осетљивост, издвајају се Јермин *Пастир*,

<sup>393</sup> види, Cyril C. Richardson, *Early Christian Fathers*, "The Didache or Teaching (fo that is what Greek word means) falls into two parts. The first is a code of Christian morals, presented as a choice between the way of life and the way of death. ... Recent study, however, has conclusively shown that, in the form we have it, it belongs to the second century.", стр. 161.; Ричардсон сматра да је учење о два пута, поред својих јеврејских основа, уствари аутентичан катихетски модел који се у ранохришћанској књижевности налази у неколико списка и исто толико варијанти, а да је овај из списка *Дидахи* последњи у низу јављања.

<sup>394</sup> *Ibid.*, "The first five chapters of the Teaching, then, represent a late form of an original catechism into which the Didachist has inserted en bloc and not veryneatly some distinctively Christian sayings. They betray a knowledge of Matthew and Luke, and one is clearly derived from the Shephard of Hermas.", стр. 162-163.; \*напомена: глагол 'to betray' овде има значење разоткрити или открити неку идеју, знање или осећање, а не изневерити или издати некога или нешто.

Јустинове *Апологије* и *Дијалог са Трифоном*, као и *Посланица Диогнету*. Наведене списе одликују многа текстуална и појмовна преузимања из старијих текстуалних предлогака, што је иначе био развијен и легитиман манир ранохришћанске књижевности. Јасна и чврста етичка профилисаност је допринела њиховој популарности и распрострањености, што говори о њиховом великом ауторитету у хришћанским заједницама и о значајном утицају на образовање свакодневне животне праксе.

б) *Пастир* (*Ποιμήν*) је дело настало у Риму око 140.год. Хр.е.<sup>395</sup>. Писац је Јерма, којег истраживачи и проучаваоци ранохришћанских списа поистовећују са братом Римског епископа Пија<sup>396</sup> или са једним од Седамдесеторице Апостола који је био ученик апостола Павла<sup>397</sup>. Спис је чврсто укореењен у свештено наслеђе Римске Цркве које изражава и Климентова посланица Коринћанима, а има и доста текстуалних преузимања из списа Дидахи. Јерма стоји на становишту да је Божија воља да се Његови дарови учине доступним свима (види Дидахи). Онај који даје праведан је и невин, и његова је „служба (*διακονία*) славна пред Господом“, док је свако ко прима дарове морално и егзистенцијално одговоран за оправданост посезања за њима (Паст. XXVII,4-7)<sup>398</sup>. У Пастиру се наставља „експлоатисање“ библијског учења о два пута, од којих је један пут праведних, којим се Јерма труди да ходи, док је други пут криви који је „штетан онима који њиме иду“ (Паст. XXXV,3). Целокупну палету врлина и добрих дела која треба да одликују хришћанина Јерма узима из првог дела списа Дидахи (Паст. XXXVIII,7-12). У трећем делу Пастира, -Приче- (*παραβολαί*), Јерма уграђује у свој спис вредносну агенду Павлових Посланица конфронтацијом Закона света и Закона благодати, од којих је први доминирајући у простору државе и друштвених односа, а други у заједници са Богом и у искуству држања Његових заповести. Хришћанинова дилема пред понуђеним Законима је идентитетски и егзистенцијално искључива. Уподобљавање Закону света представља окретање од Закона благодати и обратно. Јерма упућује хришћане на поштовање Божијег Закона који је вечан, који у свет уноси праведност и који се пројављује кроз доброту, врлину и милостивост према сирочади, удовицама и убогима (Паст. L). Закону благодати писац се враћа у једном од наредних

<sup>395</sup> Патролози се не слажу око датирања времена настанка списа *Пастир*. А. Јевтић је на становишту да је спис настао око 140. год., док Ц. Ричардсон сматра да је написан око 100. године. Из овога следе и неслагања око редоследа преузимања идентичног материјала. Јевтић тврди да је Јерма преузимао од писца списа Дидахи док Ричардсон мисли да је поступак трансфера ишао обрнутим смером од *Пастира* ка Дидахи.; види, А. Јевтић, *op.cit.*, стр. 93. и Cyril C. Richardson, *op.cit.*, стр. 163.

<sup>396</sup> Епископовео у Риму од 140-155. г.

<sup>397</sup> Види, А. Јевтић, *op.cit.*, стр. 93.

<sup>398</sup> Дидахи I,5;

поглавља поистовећујући га са Законом Христовим (Паст. LXIX,1-8). Следовање Христовом Закону испуњава свет врлином и праведношћу што последично изграђује Цркву (Кулу), док нарушавање тог Закона отуђује од живота и удаљава од праведности, Бога, благодати и Цркве. Богаташ и сиромаш су, за Јерму, као у Првој Климентовој, у егзистенцијално узајамном и зависном односу тако да богаташ као дародавац и сиромаш као благодарник један другом дају оно чиме их је Бог задужио, богаташ материјална добра и милостивост, а сиромашни благодарност, скрушеност срца и молитвеност (Паст. LI,5-10 ). Дарови Божији припадају свима и хришћани су дужни да их учине свима доступним. Све што добијемо од Господа дужни смо да поделимо са другима који су сиромашни, обесправљени, гладни, убоги, немоћни, болесни (Паст. LV)... Поделити дарове Божије са другима постаје код Јерме критеријум врлине и мера подвига као средства којим се уподобљава Божијем милосрђу и праведности (Паст. LVI,5-9). Ускођење у врлини, милостивости и праведности ради добробити потребитих треба да представља непрекинути процес јер се само на тај начин изграђује црквена грађевина, само се тако сваки хришћанин као следбеник закона Христовог уграђује у „Кулу“ праведности, дајући онолико „колико је ко добио од Господа“ (Паст. CXIV)<sup>399</sup>.

Јерма је дубоко укорењен у црквено искуство. За њега етос није сам себи циљ већ је манифестација истинитости живота у јединству са Христом<sup>400</sup>. Он ни лични ни друштвени преображај не види изван Цркве као заједнице. Његово сведочење је сасвим лично и аутентично. Из сопственог искуства наводи покајање као почетак сваког моралног преображаја. Црква у свету је за њега колевка друштвених вредности и социјалних врлина<sup>401</sup>.

---

<sup>399</sup> На овом месту се контекстуално разуме да се не мисли само на материјална давања већ на љубав као пуноћу Божијег давања људима у Христу, благодаћу Светога Духа.

<sup>400</sup> види, А. Јевтић, *op.cit.*, „Реалност Цркве Божије управо и јесте оно што је главно у целокупном виђењу и учењу Јермином. Он говори о вери и врлинама, о братској солидарности свих људи, он сведочи о покајању и мучеништву, али је окосница његове књиге несумњиво план Божанског спасоносног домостроја који је Црква. Црква Христова и као предвечна замисао Божија и као садашња стварност у свету, тј. као живи организам верних људи Божијих у свету, а такође и као есхатолошка заједница Светих у Духу Божијем. Живо осећање реалности Цркве Христове у свету и осећање активног присуства Духа Божијега у њој јесте оно што представља потку и основу ове чудне и чудесне првохришћанске књиге.“, стр. 97.

<sup>401</sup> *Ibid.*, „Јерма у *Пастуру* заиста је покајник и сведок спасоносног покајања, и још – неопходности свеопштег покајања за све који су у Цркви, укључујући и црквену јерархију. Кроз веру и покајање он постаје карактеристичан хришћански оптимиста, који на крају доживљава да види и искрено покајање своје породице, чиме се подвлачи тесна повезаност, солидарност и јединствоцелокупне хришћанске заједнице. На личном примеру себе, као обичног слабог човека, Јерма сведочи и проповеда човекољубље Божије и спасоносност покајања и новог живота у Цркви Христовој, а то је и порука читаве књиге *Пастура*.“, стр. 96.

в) Апологетски списи Јустина Философа имају нешто дугачију структуру и циљ од претходно наведених дела. Јустин користи хришћанско предање, етос, систем вредности и богослужбену праксу да би оправдао сáмо постојање хришћана и хришћанских заједница, у *Апологијама* у односу на власт Римског царства, а у *Дијалогу са Трифоном* у односу на јеврејску заједницу и њено теолошко наслеђе<sup>402</sup>. Вредност Јустиновог дела није само у покушају легитимизације хришћанског веровања као целовитог етичког и религијског система који је социјално адаптибилан у мери која не нарушава вредносни систем Римског друштва него га, напротив, својим постојањем чини узвишенијим и достојнијим човека<sup>403</sup>, већ у покушају, и ту му припада прво место, да изврши извесну асимилацију хеленског етичког система уносећи у њега појам Логоса (ὁ λόγος) као ипостасне Речи Божије која надахњује дело грчких философа, а у највећој мери Сократа<sup>404</sup>. У Јустиновим делима Христос није само остварење пророштва Старога Завета већ и испуњење мудрости философа, чиме отвара простор за рецепцију хришћанског етоса и од стране поклоника грчког мишљења<sup>405</sup> као њиховом начину

---

<sup>402</sup> види, Cyril C. Richardson, *op.cit.*, “Justin comes logically next in the series (of Apologists); his distinguishing feature among the Apologists is the scope of what he tries to include - a reply to the legal and moral attacks and an exhibition of the Old Testament basis of the Gospel.”, стр. 225.

<sup>403</sup> Јустин Философ, „*Сабрана дела*“, Апологија I, 5 „Ми тврдимо да не чинимо ништа противно закону, нити исповедамо безбожна учења, а ви не отварате правоваљану истрагу, него обузети неразумним страстима и под утицајем злих демона, кажњавате управо нас – без имало гриже савести и трезвености.... Јер не само да је то Реч изобличила међу Јелинима, кроз Сократа, него је то учинила и међу варварским народима – Реч која је узела видљиво обличје, постала човек и назвала се Исус Христос.“, стр. 14., Хришћанска мисао, Београд 2002.

<sup>404</sup> *Ibid.*, Апологија II, 10 „Дакле, наше учење је узвишеније од било којег човечанског умовања и учења, јер Христос који се нас ради јавио у свему беше Реч тј. и по телу и по Речи и по души. И све добро које философи и законодавци било када учинише или рекоше, све то учинише у саобразној мери свога созерцања и проналажења Речи, а пошто они нису познали сва својства Речи Божије, са тог разлога су врло често говорили противно сами себи. Сви који живљаху до Христа, пре Његовог оваплоћења, уколико су покушали било шта да истраже и побију Речју Божијом, беху предавани суду као дрски и нечастиви људи. Најпостојанији међу њима - Сократ, беше окривљен за исту ствар као и ми; набедили су на њега да уводи неке нове богове, а не признаје оне које су сви грађани поштовали као богове. А он, прогонећи из државе Хомера и друге поете, учио је људе да избегавају зле демоне – зле и све који чине оно што су поете описивали, заповедајући да се обрате познању непознатог им Бога истраживањем свог разума, говорећи им: “Оца и Створитеља свега није лако наћи, нити је безопасно, кад Га нађеш, да Га благовестиш.“ Ипак, наш Христос је све то учинио силом својом. Сократу нико није веровао да је спреман да умре за то учење; напротив, Христу кога је Сократ делимично познао – јер Он беше и јесте Реч која се налази у свему и која предсказује будуће, било кроз пророке, било кроз себе када је постала као и ми људи и када нас је учила томе – повероваше не само философи и учени људи, него и занатлије, па чак и сасвим необразовани и прости људи, презревши и славу, и страх, и смрт, због тога што то све производи сила неизрецивог Оца, а не моћ човековог разума.“, стр. 63.-64.

<sup>405</sup> види, Јован Зизјулас, „Истина и заједница“, „*Беседа 1-4-/ 93*“, „Добро је познато да је замисао о *логосу* у рукама Филона постала средство за усаглашавање грчке космологије са Старим Заветом (Пост1, свет је створен *логосом* Божијим). Примењујујући ову идеју на Христа, на основу Пролога Јовановог Јеванђеља, св. Јустин је положио темељ са којег је Грцима могао да саопшти став да је Христос истина. Али, иако је овим отворена могућност да се грчка мисао преобрати у хришћанство чинећи све хришћане дужницима апологета, ипак овај покушај био је бременит опасностима по хришћанско Јеванђеље.“, стр. 54.

живота већ блиског вредносног концепта<sup>406</sup>. За њега је Реч Божија (Логос) критеријум истинског добра, на основу које треба вредновати сваки закон, норму, и свако дело<sup>407</sup>. Позивајући се на многобројне старозаветне цитате, узимајући Јеванђеља као критеријум сведочења о праведности хришћана, Јустин Философ развија у својим делима још три веома значајна вредносна става: 1. евхаристијску димензију хришћанског етоса (Аполог. I, 66), 2. вредносни универсализам Христовог закона (Триф. 11.; 96.), и 3. родну равноправност у достојанству мушкарца и жене као нов феномен, до тада потпуно стран грчко-римском античком свету (Триф. 23.). У другој половини 2. века својим делом Јустин Философ и Мученик ствара простор за отворен и полемички дијалог јеванђеља са наслеђем јелинске и јудејске традиције на тему друштвених и личних вредности, што ће у вековима који следе бити једна од основних одлика хришћанских мислилаца, њихова духовна и интелектуална преокупација и доминантна тема њихових списа<sup>408</sup>. То ће пресудно утицати на инкултурацију хришћанског етоса у културу античког света и стварање хришћанске цивилизације као носиоца јеванђеоских вредности и етоса.

г) Посланица Диогнету најдиректније се упушта у разматрање реалног и свакодневог живота хришћана унутар грчко-римског друштва. Анонимни писац Посланице Диогнету покушава и успева да представи хришћане као ни по чему разликујућу популацију од својих суграђана и сународника. Својим начином одевања, говора и осталим одликама друштвеног живота они се не издвајају од свог окружења, већ само својим начином веровања и владања (понашања) по тој вери. Писац жели да нагласи извесну дистанцу коју имају у односу на вредности друштва којем припадају, односно, да укаже да све оно што је искуство њихове социјалне реалности они својом вером превазилазе тражећи постојане идентитетске темеље у Личности Христовој. Због тога писац Посланице Диогнету набрајајући особине и врлине хришћана, које у највећој мери преузима из Павлових Посланица, указује и да се они „покоравају постојећим законима, али да својим животом превазилазе законе“, „да воле све људе и да их сви

---

<sup>406</sup> Јустин Философ, „Сабрана дела“, Апологија II, „И следбеници стоичког учења беху прогоњени и убијани, јер беху прекрасни у својој моралној системи, исто као и поете у неким својим поставкама, због семена Речи (Логоса) насађене у свеколиком роду човечанском: такав је био и Хераклит, као што већ рекох, и наш савременик Мусоније, и други.“, стр. 62.

<sup>407</sup> *Ibid.*, „Истинита Реч, када је дошла међу људе, показала је да нису сва мишљења и сва учења добра, него једна су добра, а друга су рђава.“, стр. 63.

<sup>408</sup> У 3. веку са Иринејем Лионским, Иполитом Римским, Климентом Александријским, Оригеном, Кипријаном Картагинским и Тертулијаном, а потом нарочито у 4. веку са Александријским и Кападокијским Оцима на Истоку, те Августином и Амвросијем Миланским на Западу, списатељска делатност хришћанских отаца ће добити на замаху и суштински одредити развојни ток хришћанске теолошке, антрополошке и етичке мисли до данас; види, Георгије Флоровски, „Хришћанство и цивилизација“, „Беседа 1-4 / 93“, 15-27.

гоне“, „да их презиру, и осуђују; и убијају их, а они оживљују“, „да их понижавају, а да се они у понижењима прослављају; да их клеветају, а да се они показују као праведни“ (Посл. Диогн. V)... Он не види смисао човековог постојања у акумулацији друштвене власти и доминацији, нити у богаћењу и чињењу насиља, већ у емпатичном „преузимању бремена свога ближњега“ и „у даривању потребитих из ризнице изобилних дарова Божијих“, јер само тиме постајемо слични Богу, односно Његови подражаваоци (Посл. Диогн. X)<sup>409</sup>. У наставку писац Посланице доводи у корелацију поистовећивање са Христом у подражавању Његових дела са прихватањем крста и страдања, што сведочи као живу реалност хришћана и искуство њиховог обожења и спасења.

### 3.11. Резиме

У покушају да сагледамо допринос новозаветних списа афирмацији човекове личности у социјалном и правном контексту упустили смо се у анализирање како јеванђеоских текстова тако и Павлових посланица које им хронолошки и теолошки претходе, као и девтеропавловских и пастирских посланица као првих видова рецепције и ране артикулације преображене вредности човековог идентитета унутар античког римског друштва. Такође смо се охрабрили на анализу првих постапостолских текстова ранохришћанских списа Пастир, Дидахи и Посланица Диогнету, као и Јустиновог одважног апологетског и исповедничког дијалога, како са јеврејском религиозном, тако и са јелинско-римском философском традицијом.

Догађај Христовог очовечења и његове егзистенцијалне и социјалне рефлексије, како је на разноврсношћу богат и социјалним и културним контекстом слојевит начин описан у новозаветним текстовима и делима ранохришћанских писаца, радикално мења разумевање човековог места и улоге у историји. Томе су новозаветни списи и дела хришћанских мислилаца 2. века јединствени сведоци, што последично и суштински исправља вредносну скалу којом се човекова личност позиционира унутар друштва, посматрајући је из перспективе верујућих. Већи број списа радикализује однос јеванђеоских вредности и нормативног поретка друштва. Павлове теолошке опсервације о односу закона благодати и Закона, који у његовом конфликтном списатељском маниру

---

<sup>409</sup> Посл. Диогн. X, „Бити срећан не састоји се у владању над ближњима, нити у хтењу да се надмаше слабији, нити у богаћењу и чињењу насиља нижима (од себе), нити кроз све то може неко подражавати Богу, јер је све то изван Његовог величанства (*τῆς μεγαλειότητος*). Него онај који узима на себе бреме ближњега, ко оним чиме је изобилнији жели да чини добро другоме који то нема, ко оно што је од Бога добио и што има, раздаје то потребитима, (чиме) постаје бог онима који добијају (од њега) – Тај је подражавалац Бога.“

има значење и старозаветног и римског, суштински одређују вредносни систем раних хришћанских заједница и њихов однос према друштвеним вредностима. Теолошко наслеђе прва два века хришћанства представља чврст и поуздан основ даљем развоју хришћанске теологије и антропологије, што ће довести, како до идејне револуције 4. века тако и до сазревања свести о непроцењивој јединствености људске личности, њеном достојанству и несводивости ни на какве друге вредности. Радикалност новозаветне поруке може имати снажне корективне импликације на наше савремено поимање људских права. Такође може утицати и на обнову свести да присуство Божије у историји и животу друштва кроз нашу еклисијално контекстуализовану веру има идентитетски одлучујуће последице и да мења, не само нас, већ и све примаоце Божанске благодати која се свету дарује врлином и делатношћу хришћана, а што је неизоставно спојено са искуством крста и страдањем. Савремена рефлексија новозаветних текстова не искључује потребу за институционалним признањем и заштитом неутуђивих, непроменљивих и универзалних права човека, доживљавајући систем људских права „нормативном протезом“ која надомешта неаутентичност моралног сведочења хришћана данас.



## 4. Друштвена одговорност Цркве у контексту односа христологије и људских права – 4. век Хр.е.–

Покушавајући да из хришћанског доживљаја Бога, човека, света, како живе тако и неживе природе<sup>410</sup>, сагледамо и анализирамо идеју људских права неопходно је да „заронимо“ у *Тајну* Божијег очовечења и опит присуства Христове личности у људима<sup>411</sup>, и догађајима који одређују ток нашег историјског трајања. Истина као егзистенцијални доживљај присуства Христовог у заједници Божијег народа, како је пројављена кроз светописамске текстове и списе апостолских ученика и отаца 2. века, како смо раније описали, наставља да обитава у Цркви као богочовечанској заједници и да надахњује речи и дела оних који су свој живот утемељили на благовести васкрсења и ишчекивању обећаног и завештаног Небеског царства, до данас.

Хришћанско разумевање историје, и нашег постојања и трајања унутар ње, поседује извесну противречност која се најпрецизније да објаснити доживљајем да је истинитост нашег бића, као и бића целога света, пројављена у садашњем опиту богодароване бесмртности, утемељена у будућем догађају Божијег Царства које светотајински антиципирамо и које се Христовом икономијом и делатношћу Светога Духа актуелизује као литургијско заједничарење верујућих у задатом времену, на конкретном месту, у дефинисаној култури и јединственом друштвеном и социјалном *амбијенту*<sup>412</sup>. Унутар „временског простора“ одређеног са једне стране Божијим Царством, што значи крајем и исходом, а са друге стварањем, односно, почетком, догађа се *драма* наше егзистенције која се испољава и као искуство наше друштвености<sup>413</sup> у

---

<sup>410</sup> Када користимо конструкцију *живот неживе природе* желимо да нагласимо егзистенцијални парадокс да се живот пројављује не само кроз жива бића већ у целокупној творевини.; \*види, Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology – vol. 2.*, The Dignity and Misery of Humanity, “Only from the standpoint of the religiously and biblically grounded awareness of their destiny of fellowship with God, the author of the universe, can we say assuredly, however, that all creation culminates in humanity. To say this, we must (1) be able to look at the world as a whole, notwithstanding the openness of nature; (2) show that humans stand in a unique relation to the origin of the universe; and (3) assume that in them the purpose of finite life is both comprehended and fulfilled.”, стр. 175.

<sup>411</sup> *Ibid.*, “Only in the light of the incarnation of the eternal Son as a man, however, can we say that the relation of creatures to the Creator finds its supreme and final realization in humanity. The relation of the Son to the Father cannot be transcended by any other form of relation to God. As the eternal God took form in a man and through him made acceptance as children of God accessible to all other men and women, the relation of the creature to the Creator has found in principle the highest fulfillment that we can possibly imagine.”

<sup>412</sup> види, Максим Василевић, *Вера и живот – између трансценденности и контекстуалности*, Који је главни ерминевтички контекст за сваку епоху?, „Горњи пример нас подсећа на теолошку истину да је Омега (или Есхатон) својеврсни „архи“ или почетак ипостаси Цркве и њене праксе, почетак који конституише Цркву дајући јој идентитет, опстанак и надахнуће. Па ипак, свесни смо да је то један од многих збуњујућих парадокса који данас срећемо у теолошкој науци.“, стр. 14

<sup>413</sup> види, Wolfhart Pannenberg, *op.cit.*, The Author of a New Humanity, “Paul’s view of Jesus Christ as the new eschatological or last Adam has a social reference oriented to human community.”, стр. 304.

оквиру које се пројављује и наша оптерећеност грехом, слабостима, незнањем, гордошћу и мржњом и, коначно, самом смрћу. Будући да је, из перспективе верујућих, сваки тренутак унутар овог омеђеног „временског простора“ такође одређен Божијим промислом и Његовом присутношћу, *друштвена драма* је исто тако обогаћена врлином, љубављу, саосећајношћу, самопожрвованошћу и предокушаном бесмртношћу, као благодатним даровима. Прожетост споменутих опречних и искључујућих искустава која се рефлектују и на наш живот унутар друштва, човека чини како најузвишенијим тако, у исто време, и најтрагичнијим бићем у Божијој творевини<sup>414</sup>. У распону наведених, како егзистенцијалних тако и етичких крајности, јавља се потреба за људским правима као нормативним вредносним моделом који постоји са циљем превазилажења присуства зла у свету и репресије коју су људи кадри међусобно пројавити до тачке потпуног поништавања достојанства, интегритета личности и живота *оног* другог.

У овом одељку желимо да појаснимо на који начин су се оци Цркве односили према трауматичним и драматичним догађајима друштвеног живота који доводе у питање човеково постојање и његово боголико достојанство, у времену позне антике када је Црква већ добила извештан друштвено препознатљив лик, када је ушла у интензиван процес инкултурације и почела да убрзано изграђује сопствене институције, да се организационо и вредносно прилагођава друштвеном окружењу и да конфронтира своје јеванђеоске вредносне моделе са римском цивилизацијом на њеном врхунцу, али исто тако и да их преузима. Поред тога, настојаћемо да сагледамо у којој мери њихово теолошко наслеђе одређује однос теологије и црквене праксе према људским правима у 20. веку.

---

<sup>414</sup> Greg. Naz. Theol., Περὶ φιλοπτωχίας., ΛΟΓΟΣ ΙΔ', (De pauperum amore, orat.14), TLG 2022:27, MPG 35:857909 (Cod:8,551: Orat.) «Τίς ἢ περὶ ἐμὲ σοφία; καὶ τί τὸ μέγα τοῦτο μυστήριον; Ἡ βούλεται μοῖραν ἡμᾶς ὄντας Θεοῦ, καὶ ἀνωθεν ῥεύσαντας, ἵνα μὴ διὰ τὴν ἀξίαν ἐπαιρούμενοι καὶ μετεωρίζόμενοι καταφρονῶμεν τοῦ κτίσαντος, ἐν τῇ πρὸς τὸ σῶμα πάλη καὶ μάχη πρὸς αὐτὸν ἀεὶ βλέπειν, καὶ τὴν συνεζευγμένην ἀσθένειαν παιδαγωγίαν εἶναι τοῦ ἀξιώματος· ἵνα εἰδῶμεν οἱ αὐτοὶ μέγιστοί τε ὄντες καὶ ταπεινότατοι, ἐπίγειοι καὶ οὐράνιοι, πρόσκαιροι καὶ ἀθάνατοι, κληρονόμοι φωτὸς καὶ πυρὸς, εἴτ' οὖν σκότους, ὁποτέρως ἂν νεύσωμεν; Τοιοῦτον τὸ κράμα ἡμῶν, καὶ διὰ ταῦτα, ὡς γοῦν ἐμοὶ καταφαίνεται, ἵν' ὅταν ἐπαιρούμεθα διὰ τὴν εἰκόνα, διὰ τὸν χοῦν συστελλώμεθα.» TLG 2022:27, 35:865.31-35:857.44.; \*види, Gregory of Nazianzus, Oration 14<sup>th</sup> “On Love of the Poor”, 7. “What wisdom lies behind my constitution? What is this great mystery? Is it God’s will that since we are part of him, drawn in an upward stream, we should always look towards him from the midst of a fight and struggle with the body, so that we might not be lifted up by our own dignity and think ourselves do high that we begin to look down on our creator? Is this weakness with which we are joined a kind of training for the dignity, making us aware that we are both the greatest and the most lowly of creatures, earthly and heavenly, temporal and immortal, heirs of both light and fire, or even of darkness, depending on which way we may lean? Such is the blend of our nature, and for the reason, it seems to me, whenever we are exalted in spirit because of the image [of God], we are humbled because of the earth.”, у Brian E. Daley, *Gregory of Nazianzus*, стр. 79.

## 4.1. Преображајни потенцијал теологије и пастирског сведочења Кападокијских Отаца

У другој половини 4. века Хр.е. по први пут су се стекли услови да Црква на један целовит и аутентичан начин преузме одговорност за велики број друштвених појава којима се унижавало достојанство човека и доводио у питање његов живот. Глад, сиромаштво, болести, немаштина, презадуженост, социјална изопштеност, и други облици друштвене маргинализованости доминирају античким светом, а Црква почиње да дефинише и изражава своје бићу иманентну инклузивну свест да је њена мисија да се даје свету, да му служи, да га спасава од зла и смрти, и на тај начин контекстуално посведочи о неизрецивој Божијој љубави испољеној кроз догађај Христовог очовечења<sup>415</sup>. У том процесу који је трајао неколико деценија немерљив допринос су дали Кападокијски Оци: Василије Велики, Григорије Назијанзин (Богослов) и Григорије Нисијски. Уколико бисмо желели да код ранохришћанских писаца пронађемо тематску агенду која се највише приближава савременом концепту људских права, онда би то свакако могли да учинимо у делима Кападокијских Отаца<sup>416</sup>. У њиховим делима је на јединствен и за свакога од њих особен начин пројављено прожимање, са једне стране, аутентичног хришћанског човекољубља и грчке античке филантропије (ή φιλανθρωπία) са сасвим препознатљивом еклисијалном контекстуализацијом бриге за конкретног човека, његове материјалне и духовне потребе<sup>417</sup>, а са друге, специфичног

---

<sup>415</sup> види, Максим Васиљевић, *op.cit.*, „Богословље је несумњиво отпочетка носило временско-просторни печат и на то жели да укаже реч *контекст*. Оци Цркве нису говорили ван контекста, ни у вербално семантичком ни у друштвеном смислу.“, стр. 19.

<sup>416</sup> Сузана Холман је на истом становишту сагледавајући у језику Кападокијских отаца контекст еклисијалних и социјалних овлашћења и дужности или антиципиране идеје људских права; види, Susan Holman, *The Hungry are Dying – beggars and bishops in Roman Cappadocia*, Poverty and Entitlement in Christian Cappadocia, “Much of the language the Cappadocians use to appropriate the poor into the citizenship and gift-dependency dynamics of Christian city and liturgy might be viewed, if somewhat cautiously, in the context of entitlement or “human rights” language in these sermons. While the modern understanding of “human rights” is anachronistic to Roman antiquity, both Basil and the Gregories’ sermons contain distinct argument and rationale for granting traditional civic entitlements to hitherto disenfranchised outcast. This language is most evident in the Gregories’ *Peri philoptochias* sermons, and a brief discussion is in order here. When the Cappadocians are considered in relation to the history of religious dialogue about human rights relevant to the poor and sick, usually only Basil’s purported relief activities are cited. The ideological argument found in the Gregories’ texts deserves more attention.”, стр. 148.

<sup>417</sup> Василије Велики врши извесну поредбenu конфронтацију хришћанског и јелинског човекољубља у својој осмој беседи „У време глади и суше“ (Basilius Theol. Caesariensis, *Hom. 8, Homilia dicta tempore famis et siccitatis, MPG 31:304-328*) желећи да код хришћана произведе осећај постиђености и свест о неопходности преображаја њихове моралне одговорности према гладнима и потребитима. Јелинску праксу човекољубља (ή φιλανθρωπία) наводи као успешан пример старања целокупне заједнице о гладнима и потребитима, што као афирмативну реторичку манипулацију додатно оснажује позивањем на примере првобитне хришћанске заједнице у Јерусалиму, како је наведено у Делима Апостолским; види, Basilius Theol., *TLG 2040:24; MPG 31:304-328* (Cod: 4,344: Homilet.) «Καὶ προβάτων ἀγέλαι ἐν καὶ τὸ αὐτὸ

облика човекостарања које има дефинисану социјалну димензију, као израз усмерености целокупне друштвене заједнице ка потребитом у циљу његовог избављења из социјалне немоћи и враћања личног достојанства које му глад, болест, статусна дискриминација или сиромаштво угрожавају<sup>418</sup>.

#### 4.1.1. Трансформација друштва и права на основу хришћанских вредности - Василије Кесаријски (Велики)

Василије Велики (330-379.г. Хр.е.) је један од црквених отаца који је својом пастирском и богословском активношћу у највећој мери допринео развоју каритативне, милосрдне и заступничке делатности унутар Цркве у корист социјално слабих и маргинализованих. Био је сведок свих слабости које оптерећују друштво позне антике унутар слабо насељених и пауперизованих станишта централне Кападокије и Понта. Опште сиромаштво, похара коју су производили глад и заразне болести, социјална несигурност, незапосленост, дужничко ропство, статусна и правна дискриминација сиромашних, робова и странаца, итд., узроковали су Василијево ангажовање, по преузимању епископске катедре у Кесарији 370. године, на пословима уређења друштва и његових социјалних институција, као што су сиротишта, јавне кухиње, домови за старе особе и странце, болнице<sup>419</sup>, а често се стављао и на страну незаштићених и угрожених

---

καταβόσκονται ὄρος ἵπποι δὲ παμπληθεῖς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν κατανέμονται πεδιάδα· καὶ πάντα τὰ καθ' ἕκαστον οὗτος ἀλλήλοις ἀντιπαραχωροῖ τῆς ἀναγκαίας τῶν χρειῶν ἀπολαύσεως· ἡμεῖς δὲ, ἐγκολπιζόμεθα τὰ κοινὰ, τὰ τῶν πολλῶν μόνοι ἔχομεν. Αἰδεσθῶμεν Ἑλλήνων φιλόνητρα διηγήματα. Παρὰ τισιν ἐκείνων νόμος φιλόνητρος μίαν τράπεζαν, καὶ κοινὰ τὰ σιτία, μίαν ἐστίαν· σχεδὸν τὸν πολυάνθρωπον δήμον ἀπεργάζεται.» (TLG Vol. 31., p. 325., l.4.); У преводу Сузана Холман на енглески језик наводи се другачија нумерација текста омилије под бројем *MPG 31:303-328*. види, Susan Holman, *op.cit.*, “Flocks of sheep pasture on the same mountain and multitudes of horses graze on the same plain, each permitting the others all the natural enjoyment of the necessities. But we lock up what is common.; we keep for ourselves the things that belong to everyone. That which the Hellenes call philanthropy puts us to shame! Among some of them the law of philanthropy is fulfilled by large community sharing one table, common bread, and one hearth.”, стр. 191.

<sup>418</sup> Ово су три облика личне немоћи која је друштвено контекстуализована, а која Сузана Холман (Susan Holman) препознаје као изразе социјалне недостатности (*poor*) појединаца и група, у виду глади, сиромаштва и болести, унутар Римског царства у другој половини 4. века. Ауторка студије се осврће на многе аспекте значења именице ἡ πτωχεία = *poverty* или придева πτωχός = *poor* које налази у литератури, а који поред недвосмислено социјалних имају такође и религијско- еклисијалне, односно духовне конотације. Шири обим значења даје још и Грчко- Енглески речник - Лампе (A Patristic Greek Lexicon – G.W.H. Lampe). Грчко- Енглески речник – Лидл/Скот πτωχός, ἡ, ὅν преводи са *beggar*, а ἡ πτωχεία са *beggary* и *mendicity*; \*види, Susan Holman, *op.cit.*, “Placing the poor”, стр. 3-30., а такође и G.W.H. Lampe – A Patristic Greek Lexicon, стр. 1205-1207., као и Liddell/Scott, A Greek-English Lexicon, стр. 1550.

<sup>419</sup> види, Johannes Quasten, *Patrology, Vol. 3.*, “After Eusebius died in 370., he became his successor as bishop of Caesarea, metropolitan of Cappadocia and exarch of the civile diocese of Pontus. As such he soon won the love

тражећи за њих извесно право, милост или привилегију од државних органа власти. Основ његовог труда у корист оних који су били социјално и правно незаштићени и угрожени било је његово схватање човека као иконе Божије и недољива одговорност за човечије лично и социјално достојанство. Његова одговорност происходи из одговорности Цркве за свакога човека и сав свет, а он је у својству њеног предстојатеља персонално пројављује као своју, али је назначује и као одговорност свих чланова Цркве. То најупечатљивије показује на посредан начин обраћајући се писмом вернима Неокесарије (TLG 2040:4), поводом смрти њиховог епископа, када се Велики Кападокијац осврће на социјалну проблематику која оптерећује друштвене и црквене односе, мудро величајући врлину упокојеног епископа који је знао да се са тим изазовима суочи. Он контекстуално наглашава велики потенцијал Цркве и њених предстојатеља који су позвани да се поистовете са страдалницима, те својим подвигом, као теолози, и примером, као епископи, а што јесте било сведочење упокојеног неокесаријског епископа Мусонија, покажу како, подражавајући павловску преданост и ревност у служењу свима ради спасења, треба помагати гладнима у потребама, младима пред изазовима и искушењима, бити утеха народу и подршка народним представницима<sup>420</sup>. Василије у својој *Беседи о глади и суши* (TLG 2040:24; PG 31.304-328)<sup>421</sup> даје специфичну квалификацију и контекстуализацију човековог достојанства. Наводећи све понижавајуће околности које прате сушу и глад као њен исход, он категорију личног достојанства препознаје код оних који управо трпе последице природне непогоде, док одсуство достојанства као последице греха проналази код оних који су своју пажњу, љубав и базичну људску и хришћанску обавезу према ближњем ускратили потребитима и приклонили се сопственој похлепи и страсној љубави за

---

of his people. He established hospitals for the sick and victims of contagious diseases, homes for the poor and hospices for travellers and strangers, so the Gregory of Nazianzus speak of an entire 'new city'.”, стр., 205.

<sup>420</sup> Basilius Theol., *ΤΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΝΕΟΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ, ΠΑΡΑΜΥΘΗΤΙΚΗ*, TLG 2040:4, vol.1., Epistulae 28, (Cod:137,631: Epist.) «Νῦν ἀπὴνθηκέ σοι κόσμος ὁ κάλλιστος· Ἐκκλησία δὲ μέμυκε καὶ σκυθρωπάζουσι πανηγύρεις καὶ τὸ ἱερόν συνέδριον τὸν κορυφαῖον ἐπιποθεῖ, λόγοι δὲ μυστικοὶ τὸν ἐξηγητὴν ἀναμένουσιν, οἱ παῖδες τὸν πατέρα, οἱ πρεσβῦται τὸν ἡλικιώτην, οἱ ἐν τέλει τὸν ἔξαρχον, ὁ δῆμος τὸν προστάτην, οἱ βίου δεόμενοι τὸν τροφέα· πάντες ἐκ τῶν οἰκειοτάτων αὐτὸν ὀνομάτων ἀνακαλούμενοι, ἐπὶ οἰκείῳ πάθει οἰκείον αὐτῷ καὶ προσήκοντα ἕκαστος τὸν θοῆνον αἰρουσιν.», 66.2.22.- 66.2.30. ed. Y. Courtonne; Писмо је упућено ради утехе неокесаријској Цркви поводом смрти епископа Мусонија. Писмо претходи две године Василијевом рукоположењу за епископа кесаријске Цркве.; \*види, Basil of Caesarea, *Letters vol.1*, стр. 164-165.; \*види такође, Ioannes Karayannopoulos, “St. Basil’s Social Activity: Principles and Praxis”, *Basil of Caesarea: Christian, Humanist and Ascetic – A sixteen hundredth anniversary symposium*, стр. 376., као и фн.4. на истој страници.

<sup>421</sup> Беседу ΟΜΙΛΙΑ ΡΗΘΕΙΣΑ ΕΝ ΛΙΜΩ ΚΑΙ ΑΥΧΜΩ (*Homilia dicta tempore famis et siccitatis*) Свети Василије Велики је написао у време велике суше и глади 369. године док је још био свештеник у Кесарији кападокијској. Ову велику временску и социјалну непогоду спомиње и Григорије Назијанзин у својој Погребној беседи Св. Василију (Беседа 43.); \*види, Ioannes Karayannopoulos, “St. Basil’s Social Activity: Principles and Praxis”, *Basil of Caesarea: Christian, Humanist and Ascetic*, стр. 375.

богатством које не желе да поделе са сиромашнима и гладнима<sup>422</sup>. Василијева делатност је са једне стране усмерена према Цркви, моралном освешћивању њених чланова и ка њеним институционални потенцијалима, уз Светитељево непрестано подсећање на Божија добротина која су самим чином стварања, као квинтесенцом даривања, намењена свима, док са друге стране, он шири оквире своје милосрдне активности на цело друштво покушавајући да подстакне врлину милосрђа код оних који своју одговорност према потребитом заснивају на јелинском поимању филантропије као амалгама социјалних врлина који од житеља једног полиса (насеља) чини органски повезану заједницу међусобно зависних и одговорних појединаца<sup>423</sup>. Наиме, Василије жели да се два тока његовог сведочења, црквени и друштвени, слију у један који би као такав био детерминисан хришћанском индивидуалном љубављу према ближњем и обавезношћу целе заједнице, као обликом друштвено пројављене еклицсијалне свести о узајамној повезаности свих у Христу, како у онтолошком смислу, што производи кључне егзистенцијалне и есхатолошке импликације, тако и у социјалном, што доводи до последица на нивоу постојања друштва у временским оквирима. Тако посматрано Василијево пастирско старање се не завршава са задовољавањем само материјалних недостатака код потребитих, већ је његов циљ да се конкретна неповољна и понижавајућа околност као акт Божије педагогије употреби на духовно преображење како оних који страдају због немаштине тако и оних који можда још и више страдају због свог уживања у похлепи и изобиљу<sup>424</sup>. Василијев став би, сагледаван из савремене перспективе, био сматран за веома подстицајан у процесу унапређивања односа државе и Цркве, и афирмације црквене мисије и њених институција унутар савременог друштва.

---

<sup>422</sup> Basilus Theol., *ΟΜΙΛΙΑ ΠΗΘΕΙΣΑ ΕΝ ΛΙΜΩ ΚΑΙ ΑΥΧΜΩ* (TLG 2040 024; MPG 31:304-328) (*Homilia dicta tempore famis et siccitatis*) (Cod:4,344: Homilet.); «Τίς οὖν ἄρα τῆς ἀταξίας καὶ τῆς συγχύσεως ἡ αἰτία; τίς ὁ νεωτερισμὸς τῶν καιρῶν; Ἐρευνήσωμεν, ὡς νοῦν ἔχοντες· ὡς λογικοὶ, λογισώμεθα. Μὴ ὁ κυβερνῶν τὸ πᾶν οὐκ ἔστι; μὴ ὁ ἀριστοτέχνης Θεὸς ἐπελάθετο τῆς οἰκονομίας; μὴ ἀφῆρέθη τῆς ἐξουσίας καὶ τῆς δυνάμεως; ἢ τὴν ἰσχύν μὲν τὴν αὐτὴν ἔχει, καὶ τοῦ κράτους οὐ παρελύθη· παρηνέχθη δὲ εἰς σκληρότητα, καὶ τὸ λίαν ἀγαθόν, καὶ τὸ περὶ ἡμᾶς κηδεμονικὸν εἰς μισανθρωπίαν μετέβαλεν; Οὐκ ἂν εἶποι τις σωφρονῶν ἀλλὰ φανερὰ καὶ δηλὰ τὰ αἴτια δι' ἃ συνήθως οὐ διοικούμεθα. Λαμβάνοντες ἡμεῖς, ἄλλοις οὐ παρέχομεν· τὴν εὐεργεσίαν ἐπαινοῦμεν, καὶ ταύτης ἀποστεροῦμεν τοὺς δεομένους. Δοῦλοι ὄντες, ἐλευθεροῦμεθα, καὶ τοὺς ὁμοδούλους οὐκ οἰκτείρομεν· πεινῶντες τρεφόμεθα, καὶ τὸν ἐνδεῆ παρατρέχομεν. Ἀενδεῆ χορηγῶν καὶ ταμίαν Θεὸν ἔχοντες, φειδωλοὶ ἐγενόμεθα καὶ ἀκοινωνῆτοι πρὸς τοὺς πένητας. Πολύτοκα ἡμῶν τὰ πρόβατα, καὶ οἱ γυμνοὶ τῶν προβάτων πλείους. Αἱ ἀποθήκαι τῶ πλῆθει τῶν ἀποκειμένων στενοῦνται, καὶ τὸν ἐστενωμένον οὐκ ἐλεοῦμεν. Διὰ τοῦτο ἡμῖν ἀπειλεῖ τὸ δίκαιον κριτήριον. Διὰ τοῦτο καὶ ὁ Θεὸς οὐκ ἀνοίγει τὴν χεῖρα, ἐπειδὴ τὴν φιλαδελφίαν ἡμεῖς ἀπεκλείσαμεν. Διὰ τοῦτο ξηραὶ αἱ ἀρουραὶ, ἐπειδὴ ἡ ἀγάπη ἐψύγη.» MPG 31:309.1-31:309.26;

<sup>423</sup> види, Ioannes Karayannopoulos, *ibid.*, “It is necessary to give liberally in order to support those in need, he declares, and in another place he emphasizes that the duty of every Christian, and much more of every monk, is to care for the sick, help comfort the needy and support the *ptochotropheia* and other philanthropic institutions.”, стр. 377.

<sup>424</sup> *Ibid.*, стр. 375.

Он је Христову Цркву видео као ону институцију која је најпозванија у друштву да препозна непоновљиву и непроцењиву вредност свакога човека и покуша да му обезбеди право на минимум достојанственог живота. Због таквог става наш Светитељ је небројено много пута предузимао заступничке интервенције пред световним властима у корист сиромашних и потребитих, странаца и слугу који трпе неправду, што је посведочено код Григорија Богослова<sup>425</sup> и у сачуваним Василијевим писмима<sup>426</sup>. У свом 94. писму гувернеру Илији (TLG 2040 004), управитељу области Кападокије, Василије на веома леп начин показује тенденцију да усклади и обједини црквено настојање према потребитима са истим таквим ангажовањем од стране државних институција. Своју бригу за сиромашне и болесне, коју испољава градњом болница, објеката јавног смештаја и сиротињских кухиња, он презентује као част и достигнуће целине друштва, као и самог управитеља, видећи у томе његов (управитељев) одговор на призивање да у друштвеној и социјалној реалности оваплоти дела која су плод аутентичног доживљаја вере<sup>427</sup>. На изванредан начин Василијев ангажман у корист социјалне и друштвене правде представљао је *борбу* за идентитет целокупне друштвене заједнице која је у другој половини 4. века у централним деловима Мале Азије још увек била доминантно паганска. Институционално пројављена љубав према угроженима и обесправљенима за великог Кападокијца је представљала *оружије* мисије и поступак христијанизације јелинске социјалне културе.

---

<sup>425</sup> Greg. Naz. Theol., *ΕΙΣ ΤΟΝ ΜΕΓΑΝ ΒΑΣΙΛΕΙΟΝ ΕΠΙΣΚΟΠΟΝ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΚΑΠΠΑΔΟΚΙΑΣ ΕΠΙΤΑΦΙΟΣ*, (Funerary oratio in laudem Basili Magni Caesareae in Cappadocia episcopi, orat.43) TLG 2022:006, (Cod:17,970: Encom., Orat.) «Τῆς δὲ περὶ τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ ἀνδρὸς κηδεμονίας καὶ προστασίας, πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα γνωρίσματα· παρηγορία πρὸς ἄρχοντας τοὺς τε ἄλλους καὶ τοὺς δυνατωτάτους τῆς πόλεως· διαφορῶν λύσεις οὐκ ἀπιστούμεναι, ἀλλ' ὑπὸ τῆς ἐκείνου φωνῆς τυπούμεναι, νόμῳ τῷ τρόπῳ χρώμεναι· προστασίαι τῶν δεομένων, αἱ μὲν πλείους πνευματικαί, οὐκ ὀλίγαι δὲ καὶ σωματικαί· καὶ γὰρ καὶ τοῦτο πολλάκις εἰς ψυχὴν φέρει δι' εὐνοίας δουλούμενον· πτωχοτροφίαι, ξενοδοχίαι, παρθενοκομίαι· νομοθεσίαι μοναστῶν, ἐγγραφοί τε καὶ ἀγραφοί· εὐχῶν διατάξεις, εὐκοσμίαι τοῦ βήματος, τὰ ἄλλα οἷς ἂν ὁ ἀληθῶς ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ καὶ μετὰ Θεοῦ τεταγμένος λαὸν ὠφελήσειεν», 34:1.1 – 34:2.7

<sup>426</sup> Видети још 309, 314, 316, 317. и 319. писмо (као и многа друга) Св. Василија Великог.

<sup>427</sup> Basilii Theol., *ΝΑΙΑ ΑΡΧΟΝΤΙ ΤΗΣ ΕΠΑΡΧΙΑΣ*, TLG 2040 004, (Cod: 137,631: Epist.) Epistulae 94, vol.1., ed. Y. Courtonne, «Τίνα δὲ ἀδικοῦμεν καταγῶγια τοῖς ξένοις οἰκοδομοῦντες, οἷς ἂν κατὰ πάροδον ἐπιφοιτῶσι καὶ τοῖς θεραπείας τινὸς διὰ τὴν ἀσθένειαν δεομένοις, καὶ τὴν ἀναγκαίαν τούτοις παραμυθίαν ἐγκαθιστῶντες, τοὺς νοσοκομοῦντας, τοὺς ἰατροῦντας, τὰ νοτοφόρα, τοὺς παραπέμποντας; Τούτοις ἀνάγκη καὶ τέχνας ἔπεσθαι, τὰς τε πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίας καὶ ὅσαι πρὸς εὐσχήμονα βίου διαγωγὴν ἐφευρέθησαν, οἴκους πάλι ἐτέρους ταῖς ἐργασίαις ἐπιτηδείους, ἅπερ πάντα τῷ μὲν τόπῳ κόσμος, τῷ δὲ ἀρχοντι ἡμῶν σεμνολόγημα, ἐπ' αὐτὸν τῆς εὐφημίας ἐπανιούσης. Ὅς γε οὐδὲ τούτου ἕνεκεν πρὸς τὴν ἐπιστάσιαν ἡμῶν ἐξεβιάσθη, ὡς μόνος ἐξαρκῶν τῷ μεγέθει τῆς γνώμης τὰ τε κατεργηκότα τῷ χρόνῳ ἀναλαβεῖν καὶ οἰκίσαι τὰς ἀοικήτους καὶ ὅλως εἰς πόλεις τὰς ἐρημίας μετασκευάσαι. Τὸν οὖν εἰς ταῦτα συνεργοῦντα ἐλαύνειν καὶ ὑβρίζειν, ἢ τιμᾶν καὶ περιέπειν ἀκολουθότερον ἦν; Καὶ μὴ οἰηθῆς, ὧ ἄριστε, λόγον εἶναι μόνον τὰ παρ' ἡμῶν ἦδη γάρ ἐσμεν ἐν τῷ ἔργῳ, τὰς ὕλας τέως συμποριζόμενοι.», TLG 94:1.35-94:1.53



Свети Василије је одлично познавао правну и социјалну неравноправност, као и статусну неједнакост, који су темељно одређивали положај појединаца у римском друштву. Он се није либио да у обезбеђивању права и афирмацији достојанства иде изван или чак насупрот законских одредби, што се најбоље може видети у његовом 21. као и 53. канону. У првом (21.)<sup>428</sup> он се критички осврће на правну неједнакост жена пред законом којом је омогућено мужу да отпусти жену у случају њене прељубе, док би у супротном случају жена морала да остане у браку приликом истог таквог преступа свога вионог мужа. Иако Василије канон формира у контексту наведених законских ограничења, он експлицитано указује на елементе правне и статусне неравноправности који су, посматрајући из перспективе личносног достојанства које је подједнако присутно у сваком људском бићу<sup>429</sup>, дубоко неправедни. Стављајући наведену примедбу у канон наш Светитељ отвара могућност другачијег и у основи праведнијег расуђивања и одлучивања о овом проблему, како унутар Цркве тако и из перспективе антиципираног христијанизованог друштва.

У 53. канону<sup>430</sup> Василије такође врло одважно иде даље од законских ограничења желећи да да статусну афирмацију правно непризнатој и законски непрепознатљивој ропкињи, која нема потенцијал (*conubium*) да ступи у брак, већ искључиво у тзв. *contubernium*, што представља животну заједницу коју чине мушкарац и жена у ропском положају. Бавећи се њеном животном заједницом која је настала као последица законски

---

<sup>428</sup> Basilus Theol., Κανὼν κα' τοῦ Μεγάλου Βασιλείου. *Περὶ ἐγγάμου ἀνδρὸς ἐλευθέρου συμφυθέντος.* «Ἀνὴρ γυναῖκα συνοικῶν, ἐπειδὴν μὴ ἀρκεσθεῖς τῷ γάμῳ, εἰς πορνείαν ἐκπέσῃ, πόρνον κρίνομεν τὸν τοιοῦτον καὶ πλεῖον αὐτὸν παρατείνομεν ἐν τοῖς ἐπιτίμοις. Οὐ μέντοι ἔχομεν κανόνα τῷ τῆς μοιχείας αὐτὸν ὑπαγαγεῖν ἐγκλήματι, ἐὰν εἰς ἐλευθέρου γάμου ἢ ἀμαρτία γένηται, διότι ἡ μοιχαλὶς μὲν μαινομένη, φησί, μιανθήσεται, καὶ οὐκ ἀναστρέφει πρὸς τὸν ἄνδρα αὐτῆς καὶ ὁ κατέχων μοιχαλίδα, ἄφρων καὶ ἀσεβής. Ὁ μέντοι πορνεύσας, οὐκ ἀποκλεισθήσεται τῆς πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ συνοικίσεως. Ὅστε ἡ μὲν γυνή, ἀπὸ πορνείας ἐπανιόντα τὸν ἄνδρα αὐτῆς, παραδέξεται, ὁ δὲ ἀνὴρ τὴν μιανθείσαν τῶν οἰκῶν ἑαυτοῦ ἀποπέμψει. Τούτων δὲ ὁ λόγος οὐ ῥάδιος, ἡ δὲ συνήθεια οὕτω κεκράτηκεν.»

<sup>429</sup> На сличним позицијама се налази шеснаест векова касније и протестантски теолог Волфхарт Паненберг (Wolfhart Pannenberg) који покушава да својом христовошким утемељеном антропологијом актуелизује василијевско разумевање боголиког достојанства људске личности које (достојанство) види трајно присутним и неопштењем код оних који страдају живећи у понижавајућим околностима. За њега је, као и за Василија Великог, достојанство личности неуништиво спољашњом патњом, бедом и отуђеношћу од материјалних и социјалних добара, будући да оно као темељна егзистенцијална вредност почива на заједници са Богом, а не на неким другим одређујућим друштвеним елементима, и да се, поред тога, „не може зарадити, не може се преузети (примити) од неког другог, нити нам га било ко може одузети“ (без наше сагласности, прим. аут.); \*види, Wolfhart Pannenberg, “A feature of the dignity that accrues to us by virtue of our being destined for fellowship with God is that no actual humiliation that might befall us can extinguish it. In a special way, because they have nothing else that commands respect, the faces of the suffering and humbled and deprived are ennobled by the reflection of the this dignity that none of us has merit, that none of us can receive from others, and that no one can take from us.”, стр. 177.

<sup>430</sup> Basilus Theol., Κανὼν νγ' τοῦ Μεγάλου Βασιλείου. *Περὶ χήρας δούλης, δεύτερον γημαμένης.* «Ἡ χήρα δούλη, τάχα οὐ μέγα ἔπτασεν ἐλομένη δεύτερον γάμον ἐν σχήματι ἀρπαγῆς. Ὅστε οὐδὲν τούτου ἔνεκεν ἐγκαλεῖσθαι χρή, οὐ γὰρ τὰ σχήματα κρίνεται, ἀλλ' ἡ προαίρεσις. Δῆλον δὲ ὅτι τὸ τῆς διαγαμίας μένει αὐτῆ ἐπιτίμιον.»



строго забрањене и санкционисане отмице, Свети Василије даје брачни статус, како њеној претходној животној вези, ословљавајући ропкињу удовицом, а тако и актуелној, називајући је браком<sup>431</sup> иако правно она то није могла бити.

У контексту разматрања Василијеве осетљивости на питања људског достојанства и њихову заштиту унутар канонског поретка Цркве као алтернативног нормативног система законском, неопходно је осврнути се и на његов 34. канон<sup>432</sup> у којем се бави проблемом епитимије којој подлеже жена у случају почињене прељубе. Иако је грех који разматра наш Светитељ велики и подразумева вишегодишње јавно покајање, будући да је за ово дело законом прописана смртна казна, он искључује из процеса покајања елемент јавности да би заштитио њен живот и њено боголико достојанство<sup>433</sup> које ју је одликовало и после тако тешког и неморалног дела. Наиме, на примеру овог канона се најбоље може видети са каквим уважавањем богоиконичности човекољубље Цркве гледа свакога човека, и праведника и грешника. Сматрајући законску санкцију неправедном и престојом Свети Василије успева да у оквиру канонског поретка Цркве очува интегритет и достојанство личности, како духовно тако и физички заштићеним.

На напред наведеним примерима најбоље се може видети да Црква заиста може да мења друштвени вредносни хоризонт, и да на посредан и ненаметљив начин, кроз своју унутрашњу организацију и праксу, понуди свету агенду социјалних и моралних врлина које почивају на богооткривеној истини о значају и достојанству човекове

---

<sup>431</sup> *Conubium* је представљао правни и статусни потенцијал за брак. Робови нису поседовали *conubium* већ су могли ступати, као правно непризнати и обесправљени, само у тзв. *contubernium*. Статус удовице је представљао законску и статусну привилегију која је била правно легитимисана. Назвати некога удовицом значило је признати јој, или дати јој законом предвиђена права. У том смислу ропкиња није могла, формално-правно посматрано, бити названа удовицом, као што и њена животна заједница настала отмицом такође није могла бити названа браком, и то по основу две чињенице: 1. у Римском царству робови нису могли склопити брак, 2. цар Константин је 326. године донео закон којим се најстрожије забрањује отмица као облик ступања у брак. Сви који би учествовали у отмици, па и сама жртва отмице, сматрани су кривим и забрањено им је смртном казном или доживотним прогонством. Отмице су често договорно организоване да би се превазишла статусна неједнакост која је онемогућавала да двоје ступе у легалан и легитиман брак. Константин је желео да искорени овакву праксу, док ју је Василије Велики сматрао у појединим случајевима, као што је овај из 53. канона, легитимном.; \*види, Evans-Grubbs, J., „Abduction Marriage in Antiquity: A Law of Constantine (CTh IX.24.I) and Its Social Context“, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 79. (1989), pp. 59–83.

<sup>432</sup> Κανὼν Ἀδ' τοῦ Μεγάλου Βασιλείου. «Τὰς μοιχευθείσας γυναῖκας καὶ ἐξαγορευούσας δι' εὐλάβειαν ἢ ὀπωσοῦν ἐλεγχόμενας, δημοσιεύειν μὲν ἐκώλυσαν οἱ Πατέρες ἡμῶν, ἵνα μὴ θανάτου αἰτίαν παράσχωμεν ἐλεγχθείσαις, ἴστασθαι δὲ αὐτὰς ἄνευ κοινωνίας προσέταξαν μέχρι τοῦ συμπληροῦσθαι τὸν χρόνον τῆς μετανοίας.»

<sup>433</sup> Јавност у процесу покајања је пројављивала на начин присуства у издвојеној заједници оних који се кају. Они би у првом делу литургије боравили или у припрати или испред цркве и не би смели да учествују у животу црквене заједнице до истека процеса покајања. Смисао оваквог процеса јесте да се код грешника/покајника разгори жудња за повратком у светотајински живот Цркве, а не казнено искључење које би онемогућавало морално поправање.

личности, што је и идејна претпоставка самог појма људских права Оно што у основи постоји као морални императив пројављен кроз свакодневни живот Цркве и њен унутарњи етос, у једном тренутку може постати друштвено прихваћена вредност која се може нормативно изразити и штитити. У том смислу су настојање и труд Светога Василија неисцрпан извор надахнућа и мотива да се Црква и данас на сличан начин ухвати у коштац са савременим друштвеним проблемима који темељно урушавају или угрожавају достојанство и интегритет људске личности. Наиме, Василије Велики је изразити пример социјалног и друштвеног активизма Цркве и њених представника који, можда не може тренутно, али у дужим временским периодима може поуздано да доведе до преображаја друштва на основу хришћанских вредности, што данас имамо, нажалост, далеко израженије у свести протестантских и римокатоличких него код православних заједница, као органских настављача теологије и праксе Источне Цркве чијег је предања Свети Василије Велики најрепрезентативнији представник.

#### **4.1.2. Врлина као мера друштвене одговорности и основ људских права - Григорије Назијанзин (Богослов)**

Григорије Назијанзин (Богослов) (330-390(389)) је, слично Василију Великом, покушавао да основне вредности и истине хришћанског веровања учини социјално присутним и друштвено прихватљивим, тежећи да на тај начин моделује друштво на темељу искуства Цркве и њеног бескомпромисног човекољубља. Као велики хуманиста<sup>434</sup>, Григорије Богослов се највише истакао пишући и беседећи о многим проблемима друштвеног живота који су указивали на веома лош положај који су појединци имали унутар правног и социјалног поретка позноантичког друштва. Његово поимање човекове личности и равноправности која је припадајућа сваком људском бићу долази од његовог разумевања Христовог искупитељског подвига, очовечења и васкрсења, који се егзистенцијално рефлектују на сва људска бића и целокупну творевину. Посматрајући из такве перспективе, Свети Григорије Богослов најстрожије осуђује правну и статусну неједнакост која је у његово време постојала између мушкараца и жена. У својој 37. беседи он указује на неправедност и погубност такве дискриминације сагледавајући узроке неравноправности у културном наслеђу којим вековима доминирају

---

<sup>434</sup> види, Johannes Quasten, *Patrologia*, vol.3., "He might be called the humanist among the theologians of the fourth century in so far as he preferred quiet contemplation and the union of ascetic piety and literary culture to the splendor of an active life and ecclesiastical position.", стр. 236.

мушкарци<sup>435</sup>. О надахнутости и пророчкој димензији његових ставова говори и чињеница да је било потребно да прође петнаест векова да би се стекли услови да друштвена и индивидуална свест појединих заједница досегне до идеје родне равноправности и социјалне и правне једнакости мушкарца и жене, што је за Григорија било својствено богоустановљеном поретку творевине и друштва, а да, са друге стране, ни до данас таква свест није заживела у искуству великог броја народа<sup>436</sup>. Величајући врлину као оваплоћени израз вере, Григорије Богослов нарочито истиче милосрђе и љубав према свима. Он, не правећи узрочно разликовање и степеновање немаштине и потребитости, обавезује верујуће на милост и љубав према удовицама и сирочићима, прогнанима и онима под терором властодржаца, дужницима, жртвама разбојника, као и онима којима је одузета имовина због дугова или су из истог разлога постали робови, или онима који су доживели какву животну несрећу<sup>437</sup>. Већи део наставка своје

<sup>435</sup> Greg. Naz. Theol., ΛΟΓΟΣ ΑΖ'. *Eis to rhoton tou Euvangelion*. «Ότε έτέλεσεν ο Ιησους τους λόγους τούτους,» και τὰ έξής. (In dictum evangelii: Cum consummasset Jesus hos sermones, orat.37) TLG 2022:045; MPG 36:281308 (Cod: 4,366: Exeget., Orat.) «Θ'. Το έρώτημα, ο έρώτησας, τούτο σωφροσύνην τιμᾶν μοι δοκεῖ, και άπόκρισιν άπαιτεῖν φιλόανθρωπον· σωφροσύνην, περι ήν ορώ τους πολλους κακως διακειμένους, και τον νόμον αυτών άνισον, και άνώμαλον. Τί δήποτε γάρ, το μὲν θήλυ εκόλασαν, το δε άρρὲν επέτρεψαν; Και γυνή μὲν κακως βουλευσαμένη περι κοίτην άνδρὸς μοιχᾶται, και πικρα έντεϋθεν τὰ τῶν νόμων επιτίμια· άνηρ δε καταπορνεύων γυναικὸς, άνεύθυνος; Ου δέχομαι ταύτην τήν νομοθεσίαν, ουκ έπαινω τήν συνήθειαν. Άνδρες ήσαν οί νομοθετούντες, δια τούτο κατά γυναικῶν ή νομοθεσία· έπει και τοῖς πατράσιν ύπ' έξουσίαν δεδώκασι τὰ τέκνα, το δε ασθενέστερον, άθεράπευτον είασαν. Θεὸς δε ουχ ούτως· αλλά, Τιμα τον πατέρα σου και την μητέρα σου, ήτις έστιν έντολή πρώτη, ίνα εϋ σοι γένηται, εν επαγγελίαις κειμένη. Και, Ό κακολογών πατέρα ή μητέρα, θανάτω τελευτάτω. Όμοίως και το αγαθόν έτίμησε, και το κακόν εκόλασεν. Και, Εϋλογία πατρός στηρίζει οίκους τέκνων· κατάρα δε μητρός εκριζοῖ θεμέλια. Όρατε το ίσον της νομοθεσίας. Εἰς ποιητής άνδρὸς και γυναικὸς, εἰς χους άμφοτέρου, είκῶν μία, νόμος εἰς, θάνατος εἰς, άνάστασις μία. Όμοίως εϋ άνδρὸς και γυναικὸς γεγόναμεν· εν χρέος παρὰ τῶν τέκνων τοῖς γονεϋσιν όφείλεται. Ζ'. Πως οϋν συ σωφροσύνην μὲν άπαιτεῖς, ουκ άντεισφέρεις δε; πως, ο μη δίδως, αιτεῖς; πως όμοίτιμον σώμα ὦν, άνίσως νομοθετεῖς; Εἰ δε τὰ χείρω σκοπεῖς· ήμαρτεν ή γυνή, τούτο και ο Αδάμ· άμφοτέρους ο όφισ ήπάτησεν. Ου το μὲν ασθενέστερον εύρέθη, το δε ισχυρότερον. Αλλά τὰ βελτίω λογίζη; άμφοτέρους σώζει Χριστός τοῖς πάθεσιν. Υπερ άνδρὸς σαρξ εγένετο; τούτο και υπέρ γυναικὸς. Υπερ άνδρὸς άπέθανε; και ή γυνή τῷ θανάτῳ σώζεται. Εκ σπέρματος Δαβιδ όνομάζεται τιμᾶσθαι ίσως οἰε τον άνδρα; αλλά και εκ Παρθένου γεννάται, τούτο και υπέρ γυναικῶν.» 36:289.9-36:289.48

<sup>436</sup> У Индији, Кини, Арапским земљама, као и у већини афричких земаља и даље је присутна отворена правна и социјална обесправљеност и дискриминисаност жена. У појединим европским државама жене су добиле право гласа тек после Другог светског рата, или радну равноправност тек 70их година 20. века, као што је то било у Великој Британији.

<sup>437</sup> Greg. Naz. Theol., *Περι φιλοπτωχίας.*, ΛΟΓΟΣ ΙΑ'. (De pauperam amore, orat.14), TLG 2022:27, MPG 35:857909 (Cod:8,551: Orat.) «Εἰ δε δεῖ Παύλω και αυτῷ Χριστῷ πειθόμενον, πρώτην τῶν έντολῶν και μεγίστην, ως κεφάλαιον νόμου και προφητῶν τήν αγάπην ύπολαμβάνειν, ταύτης το κρατίστον εύρίσκω φιλοπτωχίαν, και τήν περι το συγγενές ευσπλαγχνίαν τε και συμπάθειαν. Ουδενι γάρ ούτω τῶν πάντων, ως έλέφ, Θεὸς θεραπύεται, οτι μηδὲ οικειότερον άλλο τούτου Θεῷ, οϋ έλεος και αλήθεια προπορεύονται, και ῶ προσοιστέον τον έλεον προ της κρίσεως· ουδὲ άλλω τινι μάλλον, ή φιλανθρωπία το φιλόανθρωπον άντιδίδοται παρὰ του δικαίως άντιμετροϋντος, και τιθέντος εν ζυγῷ και σταθμῷ τον έλεον. Θ'. Πᾶσι μὲν δη πτωχοῖς άνοικτέον τὰ σπλάγχνα, και τοῖς καθ' ήντιναοϋν αίτιαν κακοπαθοϋσι, κατά τήν, χαιρειν μετα χαιρόντων, και κλαίειν μετα κλαιόντων, κελεύουσιν έντολήν· και προεισενεκτέον άνθρώπους όντας άνθρώποις τον έρανον της χρηστότητας, είτε δια χηρείαν χηρίζοιεν ταύτης, είτε δι' όρφανίαν, είτε αποξένωσιν πατρίδος, είτε ωμότητα δεσποτῶν, είτε αρχόντων θράσος, είτε φορολόγων άπανθρωπίαν, είτε ληστῶν μαιφονίαν, είτε κλεπτῶν άπληστίαν, είτε δήμευσιν, είτε ναυάγιον· πάντες γάρ όμοίως έλεινοι, και ούτω βλέποντες εις τὰς

четрнаесте беседе Григорије посвећује лепрознима и, указујући на све телесне и друштвене последице које та болест собом носи, позива на човекољубље и милост према њима као одсјају оне утехе и наде којима је Христос умирио страх и бол свих умирућих. Григорије сагледава егзистенцијалне размере свеопштег јединства људског рода, како у богостварању тако и у христооваплоћењу и васкрсењу, и то искуство рефлектује на план социјалних односа и узајамне одговорности. Он сматра да је наша дужност да се старамо једни о другима, а нарочито према болеснима и потребитима јер, наглашава Григорије, природна одељеност људи је само привидна тако да она суштински не постоји, посматрано из есхатолошке перспективе и Христове реалности, већ да смо сви јединствени делови Његовог Тела, а Он је Глава саборном телу верних – Цркви, тако да је *тело брата и наше тело, и болест нашега брата наша болест*<sup>438</sup>. Поред јединства у Христу, Григорије јединство људи види и у запечаћености једним истим Духом, у јединству Закона и заповести Божијих, у јединству светих тајни, и истоветности Царства које нам је завештано<sup>439</sup>. Међутим, он не пренебрегава јединство у природи, слабостима и смртности што нас као искуство, како сматра Григорије Богослов, подстиче на састрадавање и саосећајност, као особених израза хришћанског човекољубља и побожности<sup>440</sup>.

---

ἡμετέρας χειρας, ὡς ἡμεῖς εἰς τὰς τοῦ Θεοῦ, περὶ ὧν ἂν δεώμεθα· καὶ τούτων αὐτῶν οἱ παρ' ἀξίαν κακοπαθοῦντες, τῶν ἐν ἔθει τοῦ δυστυχεῖν ὄντων ἐλεεινότεροι», 35:864.25-35:865.7;

<sup>438</sup> *Ibid.*, «Ἡ. Νυνὶ δὲ, ὃ μοι λέγειν ὁ λόγος ὥρμησε, τῶν ἐμῶν περιαλοῦντι σαρκῶν, καὶ τῆς ἐμῆς ἀσθενείας ἐν ἀλλοτριῶσι πάθεσι, θεραπευτέον, ἀδελφοί, τὸ συγγενὲς καὶ ὁμόδουλον. Εἰ γὰρ καὶ ὡς ἐχθροῦ κατηγορήσα διὰ τὸ πάθος, ἀλλὰ καὶ ὡς φίλου περιέχομαι διὰ τὸν συνδήσαντα· καὶ θεραπευτέον οὐχ ἦττον τὰ τῶν πλησίον, ἢ ἕκαστον τὸ ἑαυτοῦ, τῶν τε ὑγιαίνοντων, καὶ τῶν ὑπὸ τῆς αὐτῆς νόσου δαπανωμένων. Πάντες γὰρ ἔν ἐσμεν ἐν Κυρίῳ, εἴτε πλούσιος, εἴτε πένης, εἴτε δοῦλος, εἴτε ἐλεύθερος, εἴτε ὑγιαίνων, εἴτε πονηρῶς ἔχων τοῦ σώματος· καὶ μία κεφαλὴ πάντων, ἐξ οὗ τὰ πάντα, Χριστός· καὶ ὅπερ ἐστὶν ἀλλήλοις τὰ μέλη, τοῦτο ἕκαστος ἐκάστῳ, καὶ πᾶσιν ἅπαντες· οὐκ οὐκον περιοπτέον, οὐδὲ ἀμελητέον τῶν προεμπεισόντων εἰς τὴν κοινὴν ἀσθένειαν· οὐδὲ ἀγαπητέον μᾶλλον, ὅτι εὐ ἡμῖν ἔχει τὰ σώματα, ἢ πενθητέον, ὅτι ἀθλίως τοῖς ἀδελφοῖς· καὶ ἡγείσθαι μίαν ἀσφάλειαν εἶναι τῶν ἡμετέρων σαρκῶν καὶ ψυχῶν, τὴν εἰς ἐκείνους φιλανθρωπίαν· σκοπῶμεν δὲ οὕτως.» 35:868.3 – 35:868.22;

<sup>439</sup> *Ibid.*, «ἸΔ'. Οὗτοι μὲν οὖν ταῦτα, καὶ πολλῶ γε ὧν εἶπον ἀθλιώτερα, οἱ κατὰ Θεὸν ἡμῶν ἀδελφοί, κὰν μὴ βούλησθε, οἱ τὴν αὐτὴν ἡμῖν λαχόντες φύσιν, οἱ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ διηρητισμένοι, ἐξ οὗ τὸ πρῶτον γεγόναμεν, οἱ νεύροις καὶ ὀστέοις ἐνειρμένοι παραπλησίως ἡμῖν, οἱ δέρμα καὶ κρέας ἐνδεδυμένοι πᾶσιν ὁμοίως, ὡς πού φησιν ὁ θεῖος Ἰωβ ἐμφιλοσοφῶν τοῖς πάθεσι, καὶ διαπτύων ἡμῶν τὸ φαινόμενον· μᾶλλον δὲ, εἰ χρη τὸ μεῖζον εἶπεῖν, οἱ τὸ κατ' εἰκόνα καὶ λαχόντες ὁμοίως ἡμῖν, καὶ φυλάσσοντες ἴσως ὑπὲρ ἡμᾶς, εἰ καὶ τὰ σώματα διεφθάρησαν· οἱ τὸν αὐτὸν ἐνδεδυμένοι Χριστὸν κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, καὶ τὸν αὐτὸν ἡμῖν πιστευθέντες ἀρράβωνα τοῦ Πνεύματος· οἱ τῶν αὐτῶν ἡμῖν μετασχόντες νόμων, λογίων, διαθηκῶν, συναξέων, μυστηρίων, ἐλπίδων ὑπὲρ ὧν Χριστὸς ὁμοίως ἀπέθανεν, ὁ παντὸς αἵρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου· οἱ συγκληρονόμοι τῆς ἄνω ζωῆς, καὶ εἰ παραπολὺ τῆς ἐνταῦθα διήμαρτον· οἱ συνθαπτόμενοι Χριστῷ, καὶ συνανιστάμενοι εἴτερ συμπάσχουσιν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶσιν.» 35:876.1-35:876.21;

<sup>440</sup> *Ibid.*, «Τί οὖν ἡμεῖς, οἱ τοσοῦτον εὐσπλαγχνίας καὶ συμπαθείας λαβόντες ὑπόδειγμα· τί διανοησόμεθα περὶ τούτων, καὶ τί ποιήσομεν; Περιοψόμεθα; παραδραμούμεθα; Καταλείψομεν ὡς νεκροῦς, ὡς ἐβδελυγμένους, ὡς ἐρπετῶν καὶ θηρίων τὰ πονηρότατα; Μηδαμῶς, ἀδελφοί· οὔτε πρὸς ἡμῶν ταῦτα, τοῦ Χριστοῦ θρεμμάτων, τοῦ ἀγαθοῦ Ποιμένου, τοῦ τὸ πλανώμενον ἐπιστρέφοντος, καὶ τὸ ἀπολωλὸς

Григоријева теолошка мисао и из ње исходећа социјална пракса дубоко су укорене у библијско искуство. Суочавајући се са патњом болесних, сиромашних, гладних, обесправљених, Свети Григорије препознаје узрок њиховој трагедији у *греху првостворених када је дошло до изопачења људске природе и њој својствене доброте, до појаве зависти, раздора међу људима и до доминације зла, када је покидано природно и духовно сродство међу људима*. Отуђеност, која је завладала међу људима заједно са љубомором, довела је *помоћу закона* до потпуног заборављања на благородно порекло свих људи, односно на њихову боголикост. Због тога он позива све да се уподобе *Закону Творца* који изражава првобитну јединственост, једнакост и равноправност свих, а не закону друштвених односа утемељених на неправди и нејединству. Помоћ гладнима, болеснима, обесправљенима и осталим потребитима он види као начин превазилажења последица првобитног греха којим је заражен сваки човек и целокупна друштвена стварност<sup>441</sup>. У контексту идеје људских права, која се данас доминантно изражава нормативистички кроз законе, Григоријева мисао пружа могућност да се ова драгоценна идеја сагледа изван јуридичких оквира као искуство човекољубља које је својствено сваком људском бићу самим стварањем и да је неопходно, да би се она на такав начин пројавила, у сваком обесправљеном и потребитом појединцу видети самога Христа. Он нас враћа јеванђеоском сведочењу да се Бог у историји крије у делима милосрђа, а не у речима или самооправдавајућем „подвигу“ у којем није присутан други као наш циљ и као скривени Христос<sup>442</sup>.

---

ἐκζητοῦντος, καὶ τὸ ἀσθενὲς ἐνισχύοντος· οὐτε πρὸς τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, ἢ τὸ συμπαθὲς ἐνομοθέτησεν, ἐκ τῆς ἰσῆς ἀσθενείας μαθοῦσα τὸ εὐσεβὲς καὶ φιλόανθρωπον.» 35:876.34-35:876.46;

<sup>441</sup> *Ibid.*, «Ἀπ' ἀρχῆς δὲ, φησὶν, οὐ γέγονεν οὕτως· ἀλλ' ὁ πλάσας ἀπ' ἀρχῆς τὸν ἄνθρωπον, ἐλεύθερον ἀφῆκε καὶ αὐτεξούσιον, νόμῳ τῷ τῆς ἐντολῆς μόνῳ κρατούμενον, καὶ πλούσιον ἐν παραδείσῳ τρυφῆ· τοῦτο καὶ τῷ λοιπῷ γένει τῶν ἀνθρώπων βουλευθεὶς τε καὶ χαρισάμενος δι' ἑνὸς τοῦ πρώτου σπέρματος. Ἐλευθερία δὲ καὶ πλοῦτος, ἢ τῆς ἐντολῆς μόνῃ τήρησις ἦν· πενία δὲ ἀληθὴς καὶ δουλεία, ἢ ταύτης παράβασις. ΚΘ'. Ἀφ' οὗ δὲ καὶ φθόνοι, καὶ ἔριδες, καὶ ἡ δολερὰ τοῦ ὄψεως τυραννίς, αἰεὶ τῷ λίχνῳ τῆς ἡδονῆς ὑποσύρουσα, καὶ ἐπανιστῶσα τοῖς ἀσθενεστέροις τοὺς θρασυτέρους, ἐρῶράγη τὸ συγγενὲς εἰς ὀνομάτων ἀλλοτριότητα, καὶ τὸ τῆς φύσεως εὐγενὲς πλεονεξία κατέτεμε, προσλαβοῦσα καὶ νόμον, τῆς δυναστείας ἐπίκουρον. Ἀλλὰ σὺ βλέπε μοι τὴν πρώτην ἰσονομίαν, μὴ τὴν τελευταίαν διαίρεσιν· μὴ τὸν τοῦ κρατήσαντος νόμον, ἀλλὰ τὸν τοῦ κτίσαντος. Βοήθησον κατὰ δύναμιν τῇ φύσει, τὴν ἀρχαίαν ἐλευθερίαν τίμησον, αἰδέσθητι σαυτὸν, συγκάλυψον τῷ γένει τὴν ἀτιμίαν, ἐπάρκεσον τῇ νόσῳ, τὴν ἔνδειαν παραμύθησαι· ὁ εὐρωστῶν, ὁ πλουτῶν, τὴν τοῦ νοσοῦντος, τὴν τοῦ πενομένου· ὁ μὴ προσπταίσας, τὴν τοῦ πεσόντος καὶ συντριβέντος· ὁ εὐθυμῶν, τὴν τοῦ ἀθυμοῦντος· ὁ τοῖς δεξιοῖς εὐθηνούμενος, τοῦ τοῖς ἀριστετέροις κάμνοντος.» 35:892.9-35:892.34;

<sup>442</sup> *Ibid.*, ΛΘ'. «Ἰδοῦμαι δὲ καὶ τὸ Χριστοῦ γλωσσόκομον, ὁ πρὸς πτωχοτροφίαν ἡμᾶς παρακαλεῖ· καὶ τὴν Παύλου καὶ Πέτρου συμφωνίαν, ὅτι τὸ Εὐαγγέλιον διελόμενοι, τοὺς πτωχοὺς κοινωνοὺς ἐποίησαντο· καὶ τὴν τοῦ νέου τελείωσιν ἐν τῷ τὰ ὄντα δοῦναι πτωχοῖς ὀρισθεῖσάν τε καὶ νομοθετηθεῖσαν. Οἶμι μὴ ἀνάγκην εἶναι σοι τῆς φιλανθρωπίας, ἀλλ' αἴρεσιν; μὴδὲ νόμον, ἀλλὰ παραίνεσιν; Σφόδρα καὶ αὐτὸς ἐβουλόμην τοῦτο, καὶ ὑπελάμβανον· ἀλλὰ φοβεῖ με ἡ ἀριστερὰ χεὶρ, καὶ οἱ ἔριφοι, καὶ ἅ παρὰ τοῦ στήσαντος ὀνειδίζονται· οὐχ ὅτι διηπάκασι, οὐθ' ὅτι σεσυλήκασι, ἢ μεμοιχεύκασι, ἢ ἄλλο τι τῶν ἀπηγορευμένων πεποιήκασι, ταύτην τὴν τάξιν κατακριθέντες, ἀλλ' ὅτι μὴ Χριστὸν διὰ τῶν δεομένων τεθεραπεύκασι. Μ'. Εἰ τι οὖν ἐμοὶ πεῖθεσθε, δοῦλοι Χριστοῦ, καὶ ἀδελφοί, καὶ συγκληρονόμοι, ἕως ἐστὶ καιρὸς, Χριστὸν ἐπισκεψώμεθα, Χριστὸν θεραπεύσωμεν, Χριστὸν θρέψωμεν, Χριστὸν ἐνδύσωμεν, Χριστὸν συναγάγωμεν, Χριστὸν τιμήσωμεν· μὴ

### 4.1.3. Григорије Нисијски

У опусу Григорија Нисијског (335-394. год. Хр.е.) нема много списа које је посветио социјалним и друштвеним темама. Због тога издвајамо само два који се баве проблемом социјално незбринутих, маргинализованих и обесправљених, као и одговорношћу Цркве и друштва за њихову судбину<sup>443</sup>. Оба списа су настала у другој половини осме деценије 4. века, под снажним утицајем социјалне мисли Григорија Богослова<sup>444</sup>. Вероватно је то разлог што се данас памте као два списа *О љубави према сиромашнима*, као што је наслов и Назијанзиновог дела, иако су аутентично насловљени *О добротинству* и *Када учинисте једноме од ових, мени учинисте*<sup>445</sup>. Сами наслови говоре да је Нисијски био инспирисан Матејевим Јеванђељем и његовом веома уверљивом представом страшнога суда у 25. поглављу.

Развијајући се под јаким утицајем брата Василија и најбољег пријатеља Григорија (Богослова), Григорије Нисијски социјалне рефлексије свога хришћанског етоса темељи на две теолошке премисе: створености човека и Христовом оваплоћењу и васкрсењу. Импликација човекове створености коју Нисијски жели да транспонује у сферу друштвених вредности јесте једнакост свих по природи. Сама чињеница да су сви људи створени изједначава их у достојанству и вредностима које су засноване на човечанској природи. Јединство у природи људе чини сроднима што за последицу треба да има одговорност код сваког човека за другог и бригу о његовим потребама<sup>446</sup>. Григорије Нисијски покушава да надиђе данашњу међусобну одаљеност и отуђеност

---

τραπέζη μόνον, ὡς τινες· μηδὲ μύροις, ὡς ἡ Μαρία· μηδὲ τάφῳ μόνον, ὡς Ἰωσήφ ὁ Αρριμαθαῖος· μηδὲ τοῖς πρὸς τὴν ταφὴν, ὡς Νικόδημος ὁ ἐξ ἡμισείας φιλόχριστος· μηδὲ χρυσῷ καὶ λιβάνῳ καὶ σμύρνῃ, ὡς οἱ μάγοι πρὸ τῶν εἰρημένων· ἀλλ' ἐπειδὴ ἔλεον θέλει καὶ οὐ θυσίαν ὁ πάντων Δεσπότης, καὶ ὑπὲρ μυριάδας ἀρνῶν πιόνων ἢ εὐσπλαγχνία, ταύτην εἰσφέρωμεν αὐτῷ διὰ τῶν δεομένων, καὶ χαμαὶ σήμερον ἐρόμιμμένων, ἵνα, ὅταν ἐνθένδε ἀπαλλαγῶμεν, δέξωνται ἡμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς, ἐν αὐτῷ Χριστῷ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.»; 35:909.10-35:909.42

<sup>443</sup> види, Susan Holman, *The Hungry are Dying – Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, "... , and Gregory of Nyssa, apparently an able and willing bishop and diplomatic ambassador for the Nicene party, wrote little on the poor apart from these two sermons.", стр. 136.

<sup>444</sup> *Ibid.*, "Gregory of Nyssa probably wrote his two sermons on the poor with Nazianzen's *Oration 14* in mind or even in hand. Yet the occasion and, therefore, the precise date of all three sermons is unknown. Nazianzen's *Oration 14* is usually dated between 365 and 372, while Gregory of Nyssa probably wrote his two sermons on the poor between 372 and 382.", стр. 145.; Будући да се у беседи помињу странци и избеглице и све остале жртве рата претпоставка је да је Нисијски беседу написао 377. године или касније када је била актуелна велика војна опсада Мале Азије од стране Гота.; видети о томе код Сузане Холман на стр. 147.

<sup>445</sup> Григорије Нисијски (De pauperibus amandis i и ii) или прво дело *О добротинству* (De beneficentia) (Περὶ εὐποΐας) TLG 2017:10, а друго *Када учинисте једноме од ових, мени учинисте* (Qantenus uni ex his fecistis mihi fecistis) (Ἐφ' ὅσον ἐνὶ τούτων ἐποιήσατε, ἐμοὶ ἐποιήσατε) TLG 2017:011

<sup>446</sup> Greg. Nyss. Theol., Ἐφ' ὅσον ἐνὶ τούτων ἐποιήσατε, ἐμοὶ ἐποιήσατε (Qantenus uni ex his fecistis mihi fecistis) TLG 2017:011, «Μὴ ἀντιβαίνειν τῇ διατάξει τοῦ πνεύματος· αὕτη δὲ ἐστὶ τὸ μὴ ἀλλοτριῶσθαι τῶν κοινωνούντων τῆς φύσεως μηδὲ μιμεῖσθαι τοὺς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ κατηγορηθέντας ἐκείνους, τὸν ἱερέα λέγω καὶ τὸν λευῖτην, ἀσυμπαθῶς παραδραμόντας τὸν ἐλέους δεόμενον ἐκείνον, ὃν φησι τὸ διήγημα ὑπὸ τῶν ληστῶν ἡμιθανῆ γενέσθαι.» 9:114.3-9:114.8

људских бића указујући прво на јединство које су људи опитовали у првобитном рају<sup>447</sup>, а потом и на јединство које им је даровану у Христу учествовањем у животу Небеског Царства. Он друштвене односе покушава да успостави на принципима узајамне одговорности и солидарности. Поседници друштвеног угледа, моћи и богатства су дужни да потребитима указују љубав на тај начин што ће им помагати у њиховим социјалним недаћама. Нисијски посебно апострофира болесне и гладне као групацију потпуно изопштених појединаца чији положај изражава не само отуђеност унутар друштва већ извештан облик социјалне смрти. Он за њих тражи милост код оних који су слободни од егзистенцијалних тескоба и немаштине. Указује, још, да су у смртности, која је по природи, такође сви исти и да је неопходно, управо из тих разлога, да богати и здрави помажу сиромашнима и болеснима, јер без обзира на тренутно место на друштвеној лествици и једни и други деле исту пропадљивост и непостојаност. Нисијски подвлачи да оно што поседујемо није наше већ га треба доживети као Божији дар који смо дужни да делимо са осталима<sup>448</sup>. Бог је сувéрен који нам дарује оно што је неопходно за живот свих, али тако да они који добију више поделе са онима који су у недостатку не би ли на тај начин и они, као дародавци, учествовали у Божијој доброту и милосрђу<sup>449</sup>. Да би се на такав начин учествовало у Божијој љубави према човеку и свету Нисијски препоручује пост и уздржавање као аскетске вештине за уједначавање у доступности дарова и њихову вредносну нивелацију и трансмисију кроз све друштвене слојеве<sup>450</sup>. Григорије Нисијски развија и сотириолошки аспект милосрдне делатности. Доследно се позивајући на Матејеву (Мт25) визију коначног суда када ће Христос оделити *јагњад* од *јаради* по критеријуму љубави и милосрђа које су показали у животу

<sup>447</sup> види, Susan Holman, *op.cit.*, "... , both Nazianzen and Nyssen emphasized the universal nature of God's goodness to all creation. It is precisely in these references to divine identity where we find the language of 'human rights' in the Gregories: terms referring explicitly to equality, rights and freedom. ... Both authors link this justice with a return to Eden.", стр. 150.

<sup>448</sup> Greg. Nyss. Theol., *Περί εὐποιίας* (De beneficentia) TLG 2017:10 «Ὅρισατε μέτρα τῆ χρήσει τοῦ βίου. μὴ πάντα ἡμέτερα, ἀλλὰ μέρος ἔστω καὶ τῶν πενήτων τῶν ἀγαπητῶν τοῦ θεοῦ· πάντα γὰρ τοῦ θεοῦ, τοῦ κοινοῦ πατρὸς· ἡμεῖς δὲ ἀδελφοὶ ὡς ὁμόφυλοι· ἀδελφοὺς δὲ τὸ μὲν ἄριστον καὶ δικαιοτέρον κατ' ἰσομοιρίαν μεταλαγχάνειν τοῦ κλήρου· ἐν δὲ τάξει δευτέρα, κὰν τὸ πλέον εἷς ἢ δεύτερος σφετερίσῃται, τὸ γοῦν μέρος κερδανέτωσαν οἱ λειπόμενοι. εἰ δὲ τις καθόλου κύριος εἶναι τῶν πάντων ἐθέλοι καὶ αὐτῆς τῆς τρίτης ἢ πέμπτης μοίρας ἐξείρωγιν τούτους ἀδελφούς, οὗτος πικρὸς τύραννος, βάρβαρος ἀδιάλλακτος, θηρίον ἄπληστον, μόνον ἡδέως περιχαίρων τῆ θοίνῃ, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτῶν ἀγριώτερος τῶν θηρίων» 9:103.21 – 9:104.6

<sup>449</sup> *Ibid.*, «Μὴ τὰ πάντα τῆ σαρκί· ζήσωμέν τι καὶ τῷ θεῷ. τρυφή μὲν γὰρ ἐπεισελθοῦσα δι' ἀπολαυσέως ὀλίγον τῆς σαρκὸς μόριον θεραπεύει, τὴν φάρυγγα· τῆ γαστρὶ δὲ τὰς ὕλας ἐνσήψασα τέλος ἔχει τὸν ἀφεδρῶνα. ἔλεος δὲ καὶ εὐποιία θεῷ τέ εἰσι πράγματα φίλα καὶ, ὥπερ ἂν ἐνοικήσωσιν ἀνθρώπῳ, θεοῦσιν αὐτὸν καὶ πρὸς μίμησιν ἀποτυποῦσι τοῦ ἀγαθοῦ, ἴν' ὑπάρχη εἰκῶν τῆς πρώτης καὶ ἀκηράτου καὶ πάντα νοῦν ὑπερβαίνουσης οὐσίας.» 9:103.5-9:103.12

<sup>450</sup> *Ibid.*, «Ἐστὶ τοίνυν καὶ ἀσώματος νηστεία καὶ ἄυλος ἐγκράτεια, ἣ περὶ ψυχὴν στρεφομένη ἀποχὴ τῶν κακῶν καὶ δι' ἐκείνην ἡμῖν καὶ αὕτη ἐνομοθετήθη ἡ ἀποχὴ τῶν βρωμάτων. νηστεύσατε τοίνυν ἀπὸ κακίας· ἐγκρατεύσαθε ἀπὸ τῆς τῶν ἀλλοτρίων ἐπιθυμίας· ἀπόσχεσθε κέρδους ἀδίκου· λιμοκτονήσατε τοῦ μαμωνᾶ τὴν φιλαργυρίαν· μηδὲν ἐπὶ τῆς οἰκίας ἔστω κειμήλιον ἐκ βίας καὶ ἀρπαγῆς.» 9:94.6-9:94.12



према немоћнима и болеснима, у којима су препознавали самога Господа, тако и Нисијски светитељ у делима милосрђа види оваплоћење Божије љубави и залог вечности и спасења од смрти<sup>451</sup>.

## 4.2 Резиме

Кападокијски оци су показали да се вредносни систем хришћанског етоса може транспоновати до немоћног и потребитог појединца и до сваке угрожене заједнице. Константинова „револуција“ у 4. веку је по први пут омогућила да хришћанство преображајно утиче на развој друштвеног морала. Кападокијски оци су искористили пружену прилику и дали огроман теолошки допринос развоју црквене каритативне делатности сагледавајући је као аутентичан израз њеног искуства живота у Христу. Изградња црквених болница, прихватних домова за странце и сиромашне, развој милосрдне делатности према лепрознима, заступништво удовица, сирочади и социјално немоћних, одличан су пример на који начин се Црква може укључити у процес суочавања са увек присутним социјалним проблемима, и како може своју делатност прилагодити потребама друштва и поделити одговорност са његовим институцијама. Са друге стране све то јесте израз њеног есхатолошког идентитета, теолошке самосвести и пастирске одговорности којима утажује немоћ потребитих и бол болесних, а васпитно утиче и на цело друштво уобличавајући га спонтано вредностима које је у свет донео Син Божији својим оваплоћењем. Кападокијци су посведочили да је вредност непоновљивог Христовог лика у свакоме човеку апсолутна и да целокупна институционална делатност Цркве и дела хришћана појединачно треба да буду усмерени на заштиту његовог достојанства и светости. Они развијају читав низ аскетских поступака којима хришћанин себе ставља у службу другога зарад његове социјалне утехе и сопственог спасења. Њихово сведочанство је одличан модел на који начин Црква данас може утицати на промену вредносне скале савременог друштва и на који начин може допринети развоју идеје људских права.

---

<sup>451</sup> Greg. Nyss. Theol., Ἐφ' ὅσον ἐνὶ τούτων ἐποιήσατε, ἐμοὶ ἐποιήσατε (Qantenus uni ex his fecistis mihi fecistis) TLG 2017:011, «Τί οὐκ ἐμπορευόμεθα τὴν καλὴν ἐμπορίαν, ἣν συμβουλεύει ὁ θεῖος ἀπόστολος; Τὸ ὑμῶν περισσεύμα, φησὶν, εἰς τὸ ἐκείνων ὑστέρημα, ὡς ἂν τὸ περισσὸν τῆς ἐκείνων ἀνέσεως ἐν τῷ μετὰ ταῦτα βίῳ καὶ ἡμῖν πρὸς σωτηρίαν ἀρκέσειεν. εἰ τοίνυν βουλόμεθα λαβεῖν τι χρηστόν, προλαβόντες παράσχωμεν· εἰ ἀνεθῆναι μετὰ ταῦτα, νῦν ἀναπαύσωμεν. εἰ δεχθῆναι παρ' αὐτῶν εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς, νῦν αὐτοὺς ἐν ταῖς ἡμετέραις καταδεξώμεθα· εἰ θεραπευθῆναι τῶν ἀμαρτιῶν τὰ τραύματα, τοῦτο καὶ αὐτοὶ τοῖς σώμασι τῶν κεκακωμένων ποιήσωμεν. Μακάριοι γὰρ οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.» 9:123.19-9:123.29



## 5. Рецепција људских права у хришћанској цркви

Препознавање вредности људских права и њихова рецепција унутар теолошког наслеђа и праксе хришћанских цркава има вишедеценијску традицију. Сама идеја, а потом и процес вредносног формирања и доношења *Универзалне декларације о људским правима ОУН* имали су јудео-хришћанским разумевањем човека мотивисану иницијативу. Поред тога у самом процесу доношења *Декларације* учествовало је неколико значајних представника хришћанске теолошке мисли који су својом делатношћу и сведочењем у значајној мери допринели развоју идеје људских права какву данас познајемо. Пре свега би требало нагласити допринос Жака Маритена (Jacques Maritain)<sup>452</sup>, француског филозофа римокатоличке провенијенције и Фредерика Нолдеа (Frederick Nolde)<sup>453</sup>, представника протестантске (лутеранске) теолошке традиције који је у периоду после доношења *Декларације* постао први председавајући Канцеларије Светског савеза цркава (ССЦ) у ОУН. Будући да је сама идеја да се донесе једна декларација о људским правима која би морално обавезивала све чланице светске заједнице потекла у круговима америчке политичке елите<sup>454</sup> треба нагласити и, у овом процесу, немерљив допринос протестантског (реформацијског) теолога Рејнхолда Нибура (Reinhold Niebuhr)<sup>455</sup> који је трансформацијом деветнаестовековног теолошког

<sup>452</sup> Gerd-Rainer Horn, *Western-European Liberation Theology*, “Jacques Maritain” pp. 89-95.: “Christians should devote their energies to work ‘towards a transformation of the temporal order’. And ‘this transfiguration should extend really, and not only figuratively, to the social structures of humanity and so bring about – in the degree to which that is possible here on earth in given historical circumstances – a veritable socio-temporal realisation of the Gospels’. Up to this point, *Humanisme intégral* squarely fitted into the *Zeitgeist* of apostolic Catholicism in the age of Pius XI. And, indeed, Jacques Maritain had appropriated much of the conceptual apparatus and in language of inter-war Catholicism – e.g.: ‘The words “the Church” denote “the Mystic Body of Christ”’ – but the signal contribution of Jacques Maritain lay in the concretization – and radicalization – of the contours of this New Christendom. ... Concretely, Maritain called on Christians to concentrate their efforts on making ‘this world, according to the historical ideal called for by the varying epochs and, if I may say so, as moulded by the latter, the field of a truly and fully human life, i.e. one which is assuredly full of defects, but is also full of love, whose social forces are measured by justice, by the dignity of human personality, by brotherly love’.”, стр. 92-93.

<sup>453</sup> Фредерик Нолде је био најближи сарадник Елеоноре Рузвелт као идејног иницијатора доношења *Декларације* и прве председавајуће Комисије за људска права ОУН; видети опширније о улози Ф. Нолдеа у тексту Дениса Фрадоа „Учешће цркава у људским правима – кратка дискусија“ у зборнику *Европске цркве и људска права* у издању Комисије за цркву и друштво Конференције европских цркава који је приредила секретарица Комисије мр Елизабета Китановић.

<sup>454</sup> Фрадо износи став да је концепт неутуђивости људских права, као једна од најзначајнијих одлика свременог концепта људских права, директна последица америчког политичког естаблишмента и вредносних преиспитивања америчког друштва тридесетих и четрдесетих година 20. века; види, Денис Фрадо „Учешће цркава у људским правима – кратка дискусија“ у зборнику *Европске цркве и људска права*, стр. 66.

<sup>455</sup> Анализирајући однос индивидуалног и друштвеног морала, првог који се испуњава у несребичности и другог који се изражава кроз императив праведности, Рејнхолд Нибур се критички осврће на друштвену и социјалну ефикасност хришћанског максималистичког етичког идеализма указујући да овакав аспект вере

либерализма, унутар протестантске теолошке мисли, у концептуализоване оквиру хришћанског социо-политичког реализма и прагматизма, представљао водећег идејног предводника и инспиратора послератне социјалне и политичке етике америчког друштва.

Готово истовремено са развојем ОУН, њених комисија и радних тела, уобличава се и структура екуменске хришћанске организације Светског савеза цркава (ССЦ) која ће својим хришћански мотивисаним интересовањима и харитативним ангажманом на плану решавања социјалних и политичких криза у свим деловима света следити вредносну агенду *Универзалне декларације*. Овакав вид активности ССЦ указује на нарочиту заинтересованост протестантских заједница, као бројно доминантних чланица ове организације, да кроз њену делатност афирмишу и теолошки оснаже идеју људских права.

Са друге стране, ангажованост Римокатоличке цркве на плану афирмације и заштите људских права постаје очевидна од почетка 60их година 20. века, да би у осмој деценији попримила сасвим јасне структуралне обресе који, са једне стране, инклинирају ОУН и њеним институционалним ресурсима, док са друге, тежи ка извесном доктринарном и декларативном (*ре*)дефинисању људских права из перспективе римокатоличког теолошког наслеђа.

Процес развојно сличан и циљевима готово истоветан одвија се и у оквиру екуменске заједнице Конференције европских цркава (КЕЦ) која од свог настанка, а нарочито од времена образовања Организације за европску безбедност и сарадњу (ОЕБС) 1974-5. године своју делатност на пољу промоције и заштите људских права усмерава и синхронизовано изводи у сарадњи са овом међународном политичком организацијом и њеним организационим телима<sup>456</sup>.

---

има само духовну и самооправдавајућу димензију која се не рефлектује на животну стварност других појединаца или заједнице. Он као одговор нуду вредносни утилитаризам и социјални активизам, као и правни интервенционизам, којима се друштво обликује у жељеним и претпостављено вредносно супериорним моралним, организационим и структуралним обресима чиме индивидуалне моралне вредности сагледава као неопходне за формирање чврстих и дефинишућих интерперсоналних односа и веза које почивају на љубави, док у сфери друштвених односа он не види простор за човеково самопревазилажење и алтруизам већ неопходност циљаног, системски организованог и осмишљеног супротстављања деструктивним поривима егоизма и себичности као једином начину да се оствари тежња друштвене моралности ка правди, иако у том процесу се жртвују дарови личне љубави и врлине.; види, Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, "Pure religious idealism does not concern itself with the social problem. ... It may believe, as Jesus did, that self-realisation is the inevitable consequence of self-abnegation. But this self-realisation is not attained on the level of physical life or mundane advantages. ... Nothing is clearer than that pure religious idealism must issue in a policy of non-resistance which makes no claims to be social efficacious. It submits to any demands, however unjust, and yields to any claims, however inordinate, rather than assert self-interest against another...." стр. 114.

<sup>456</sup> О овој теми постоји исцрпан извештај мр Елизабете Китановић, секретарице за људска права и комуникацију Комисије за цркву и друштво КЕЦ-а, у чланку „Заједнички напор европских цркава на пољу

Иако покушаји хришћанских цркава да на теолошком плану успоставе везу са секуларним појмом људских права испољавају мноштво конфесионалних различитости и историјско-мисаоних колизија које донекле оптерећују унутархришћански дијалог на ту тему, морамо констатовати и висок степен сагласности и једномислености са којим представници различитих хришћанских теолошких традиција успевају да препознају идеју људских права као инхерентну и иманентну њиховом разумевању човека, његове слободе, достојанства и историјско-социјалног призивања. Све хришћанске заједнице тему људских права сагледавају из перспективе свога антрополошког учења и етичког искуства дајући, на тај начин, снажан афирмативан став, теолошким језиком исказан, у правцу њиховог прихватања, промоције и заштите.

Оно што се може без устручавања закључити јесте чињеница да Православна Црква није учествовала у процесу почетног формулисања основних принципа људских права и да је, из сасвим објективних разлога, из тог процеса била изузета све до почетка 80-тих година 20. века. Са друге стране, учешће православних у раду ССЦ доприноси њиховој континуираној упућености у тему људских права и процес њихове теолошке елаборације, што је за последицу имало пасивну и посредну заинтересованост Православних цркава<sup>457</sup>, као потенцијалних „објеката“ њихове заштите. Активна улога православних у процесу теолошког вредновања људских права, уз веће и мање отпоре, траје до данас, и то кроз аутономну и узајамно неускалађену делатност Васељенске и Московске Патријаршије и, у далеко мањој мери, Српске православне Цркве (СПЦ), кроз делатност појединих професора Православног богословског факултета Универзитета у Београду.

Детаљније о процесу рецепције људских права унутар хришћанског наслеђа и искуства рећи ћемо у наредним поглављима.

---

људских права“ у зборнику *Европске цркве и људска права* у издању Комисије за цркву и друштво (КЦД) КЕЦ-а и Фондације Конрад Аденауер.

<sup>457</sup> види, Robert Traer, сегмент књиге *Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle*, chapter “Liberal Protestants”, “The WCC includes Orthodox as well as Protestant churches, but initiatives for human rights within the ecumenical body have come largely from its Protestant membership.”, Washington, DC: Georgetown University Press, 1991. објављено на сајту [www.religionhumanrights.com/Religion/Christian/Protestant/wcc.fhr.htm](http://www.religionhumanrights.com/Religion/Christian/Protestant/wcc.fhr.htm) Доктор Роберт Треп (Ph. D. Robert Traer) је био извршни директор Међународне асоцијације за верске слободе од 1990. до 2000. године. Професор Треп је ангажован на студијама на даљину (online studies) Доминиканског универзитета у Калифорнији.

## 5.1. Протестантска теологија и људска права

У оквирима протестантске теолошке мисли већ средином 20. века јављају се прве искре развоја једног теолошки заснованог етичког концепта<sup>458</sup> који ће се непуну деценију касније развити у вредносни и правни систем људских права. На социјалном плану делатност америчких протестантских теолошких кругова на челу са браћом Рејнхолдом и Хелмутом Ричардом Нибуром<sup>459</sup>, 40их и 50их година 20. века, а у потоњем периоду европских мислилаца реформаторске провенијенције предвођених Карлом Бартом и нешто касније Јиргеном Молтманом, немерљиво доприноси формирању дефинисане свести унутар хришћанских категорија мишљења да су људска права у својој правној и друштвеној појавности сродна хришћанском разумевању човека и његове историјске и социјалне улоге. Општа одлика послератне протестантске теологије, било европске персонификоване у личности Карла Барта<sup>460</sup> или америчке пројављене кроз делатност браће Нибур, јесте отвореност према секуларном свету, дијалог са вредностима модерне и спремност да се са савременим друштвом успостави прожимајући однос који би допринео изграђивању друштвене заједнице, поред осталог, и на начелима хришћанских вредности. Овакав концепт развоја протестантске теологије је, свакако, укључивао и теолошку евалуацију феномена људских права.

---

<sup>458</sup> Овде мислимо пре свега на отпор ксенофобији, расизму и антисемитизму, који се јавља унутар протестантских цркава у нацистичкој Немачкој, а којем су водећи предводници били водећи протестантски теолози Карл Барт и Дитрих Бонхефер као и тзв. Исповедничка црква која је формирана као вредносни, морални и теолошки антипод официјелној Немачкој евангелистичкој цркви поробљеној нацистичком идеологијом.

<sup>459</sup> Х.Р. Нибур развија особени вид социјалне етике и друштвене одговорности појединца која се заснива на егзистенцијалним (онтолошким) и социјалним претпоставкама идентитета личности као израза бивствовања (живљења, обитавања, постојања) у заједници са другим личностима што представља његов кључан допринос у развоју појма личности и достојанства, а последично и одговорности, у западном (америчком) теолошком и социолошком дискурсу, а самим тим и идеје човекових (људских) права.; види, Helmut Richard Niebuhr, *The Responsible Self*, "The fundamental form of human association, it is seen, is not that contract society into which men enter as atomic individuals, making partial commitments to each other for the sake of gaining limited common ends or of maintaining certain laws; it is rather face-to-face community in which unlimited commitments are the rule and in which every aspect of every self's existence is conditioned by membership in the interpersonal group. ... To say the self is social is not to say that it finds itself in need of fellow men in order to achieve its purposes, but that it is born in the womb of society as a sentient, thinking, needful being with certain definitions of its needs and with the possibility of experience of a common world. It is born in society as mind and as moral being, but above all it is born in society as self.", стр. 73.

<sup>460</sup> Барт развија „неоортодоксни“ теолошки систем који је дијалогски отворен и критички усмерен према модерни вреднујући њене феномене незастаривим критеријумом Библије и у контексту библијског сведочења историјске свесности; види, Trutz Rendtorff, "Barth responded to this (Reinhold Niebuhr's) criticism by claiming that he, too, noticed the contrast between Anglo-Saxon and Continental theology. But he countered the irony of Niebuhr by claiming that Anglo-Saxon theology fails to acknowledge "the authority of the Bible as a timeless authority and as found in the exclusive history of God's revelation"... And here they are, the familiar concept of contrast between ethical pragmatism and historical consciousness.", стр. 483. "The Modern Age as a Chapter in the History of Christianity – or The Legacy of Historical Consciousness in Present Theology", *The Journal of Religion*, Vol.65., No. 4. (Oct., 1985.), pp. 478-499., The University of Chicago Press, stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1203066> accessed: 27/06/2009 15:06

Поред изузетног утицаја протестантске теологије на формирање хришћанског концепта људских права важно је нагласити њихов допринос развоју како црквених тако и друштвених институција које за свој превасходни циљ имају промоцију и заштиту људских права. Као последицу таквог прегнућа протестантских заједница данас Светски савез цркава (ССЦ) и Конференција европских цркава (КЕЦ), као водеће екуменске организације, имају лидерску улогу у локалном и глобалном процесу промоције људских права са позиција хришћанске одговорности за свакога човека и сав свет.

Неопходно је напоменути да се процес категоризације људских права унутар протестантског теолошког дискурса може пратити на неколико развојних нивоа. Први се одвија на плану теолошког дијалога унутар протестантизма који својом мноштвеношћу и организационом разуђеношћу омогућава плурализам приступа, како из перспективе лутеранских и калвинистичких (реформаторских) теолошких основа, тако и из перспективе осталих протестантских деноминација (методистичких, анабаптистичких, презбитеријанских, пентакосталних..., која се често своди на синкретизам доминантна два првопоменутога). Други план јесте рефлексивна прва и изражава се кроз званична и службена декларативна обраћања протестантских заједница, појединачно или скупно, у форми свеобухватног појмовног прихватања, елаборације људских права и практичног апликовања конкретних мера у циљу њихове заштите. Трећи план представља сведочанство друштвене одговорности и социјалне свести протестантских заједница које у садејству са међународним, регионалним и локалним институцијама за заштиту људских права наступају као промотери хришћанског светоназора и антрополошког оптимизма укореваног у јеванђеоско сведочење цркава и искуство Христовог присуства у историји.

Најдинамичнији и одлучујући период у развоју хришћанског концепта људских права који је максимално ангажовао теолошке и еклисијалне потенцијале, како РКЦ тако и протестантских заједница, збио се током 70их година 20. века и не случајно се подударио са процесом апсорпције и инкултурације другог „таласа“ људских права који је наступио 1966. године доношењем два Међународна пакта, о грађанским и политичким као и о социјалним, економским и културним правима, а који се завршио 1976. године њиховом ратификацијом и ступањем на снагу. Драматика тада актуелних идеолошких сукобљавања, нарастајућа економска раслојеност Савара и Југа, земаља Првог и Трећег света, као и неопходност прецизнијег хришћанског одређења о феномену људских права, усмерила је активности протестантских заједница ка процесу теолошки заснованог појмовног и вредносног преузимања међународног правног

концепта људских права у тежњи ка остварењу два циља: 1. њихове еклектизације и 2. деидеологизације. Од 70их година 20. века, из перспективе протестантских цркава посматрано, људска права, поред тога што су универзална, постају глобална што последично доводи до њиховог наглашеног промовисања у земљама тзв. „Трећег света“, а такође постају интегрални део њихове мисије и њиховог моралног и социјалног сведочења. Такав развој односа протестантизма према људским правима доводи и до увођења питања људских права у сферу политичког ангажовања, односно отвара проблем политичке одговорности хришћана и трасира пут развоју концепта *политичке теологије*<sup>461</sup>, а посредно и рефлексивно *теологије ослобођења*, као критичких форми сведочења хришћанске свести и одговорности унутар савременог друштва и његових институција.

### 5.1.1. Протестантска теологија људских права

Као што смо већ навели, први ниво теолошког промишљања људских права из перспективе протестантске традиције изражава се кроз унутарконфесионални полемички дискурс тематски уоквирен кључним аспектима протестантске теолошке идеје: развој социјалне етике у сагласности са Светим Писмом, христоцентричност човекове вредности и достојанства, оправдање вером и благодаћу, питања социјалних слобода и њихова друштвена рефлексивност... Живети у Христу вером и то сведочити као норму општих (друштвених) вредности постаје императив протестантске етике, што последично опит вере и моралну праксу као лично искуство везује за динамику друштвене заједнице и отвара питање вредности на којима друштво почива. Отуда тако жива и структурама заједница иманентна заинтересованост протестантских цркава за суштинска питања друштвених слобода и права која се делимично и њиховом унутарњом црквеном динамиком од комунитарних права заједница развијају у 18. веку у права индивидуа<sup>462</sup>. Сам историјат протестантских заједница и њихова деценијска борба за легитимизацију својих права и вредносних принципа у контексту сукоба са

---

<sup>461</sup> види, Jürgen Moltmann, *God for a Secular Society*, “The new political theology presupposes the public testimony of faith, and freedom for the political discipleship of Christ, not just discipleship in private life and in the church. It has no desire to ‘politicize’ the church, as its critics claim; its aim is to Christianize the political existence of the churches and of Christians, and to do so by applying the yardstick of the discipleship shown us in the Sermon on the Mount: the culture of non-violence. Politics is the widest context of every Christian theology. This must be critical towards political religion and religious politics, and affirmative towards the specific, practical commitment of Christians to ‘justice, peace and integrity of creation’.”, стр. 44.

<sup>462</sup> Уколико бисмо Хуга Гроцијуса, Лас Касаса и Ф. Де Виторија, сматрали предводницима концепта рудиментарног облика људских права као социјалних, односно, комунитарних права, онда бисмо Џ. Лока, Т. Хобса, Ж.Ж. Русоа, Џ.С. Мила могли сматрати родоначелницима људских права схваћених у савременом концепту као права индивидуа.

римокатолицизмом и овим сукобом детерминисаног развоја европских народа и њихових држава објашњава осетљивост протестантских цркава на питања друштвених слобода, схваћених и на индивидуалан и на комунитаран начин, као и питања социјалне правде, легитимности правног поретка, слободе вероисповедања, приговора савести, политичког организовања и томе слично, што припада примарном каталогу људских права, како је он формулисан *Универзалном декларацијом* и њој следујућим документима међународног права. Међутим, готово од самог почетка протестантска традиција црпи свој идентитет из два теолошка и идејна извора, лутеранског и калвинистичког, који поред значајних истоветности баштине и спецификујуће и идентификујуће разлике које препознајемо и у њиховом односу према савременим друштвеним феноменима као што су људска права.

### 5.1.1.1 Традиција лутеранизма

Почетне идеје Лутерове реформе имале су искључиво црквену димензију. Он је тежио ка структуралном и моралном преображају Римокатоличке цркве<sup>463</sup>. Последице су се обилно прелиле ван оквира црквене заједнице и радикално су условиле и одредиле развој европског друштва у трајању од пет векова. Политички контекст који је био одређен негативним односом немачких владара према папином ауторитету додатно је радикализовао последице Лутерове „револуције“. То је узроковало непходност његовог теолошког позиционирања не само према Риму већ и према немачком цару Карлу V и локалном племству. 1520. године Лутер пише спис који је насловио - *Преузвишеном, највеликомоћнијем царском величанству и хришћанском племству немачке нације*<sup>464</sup> у којем, желећи да дефинише своје анти-римске теолошке ставове кроз оспоравање папског ауторитета наглашеном критиком католичког клерикализма који је испољавао поражавајућу социјалну и моралну рефлексију, успева да дефинише свој однос према реалности друштвених прилика као узрокованих и вођених вољом и одговорношћу световних власти са несумњивим божанским ауторитетом. Наиме, Лутер у циљу доследног теолошког позиционирања у виду еквилибристе и од папе у Риму и од немачког цара формира концепт цркве и друштва као два одвојена и независна феномена управљана Божијом харизматичном интервенцијом која је, са једне стране, ауторитативно поверена клири за руковођење црквом и, са друге, цару и племству за

<sup>463</sup> види, Charles Villa-Vicencio, *A Theology of Reconstruction – Nation Building and Human Rights*, стр. 138.

<sup>464</sup> види, Martin Luther, *Temeljni reformatorski spisi*, svezak prvi, Demetra, Zagreb, стр. 197.

управљање државом и друштвом<sup>465</sup>. У духовном „забрану“ цркве световне власти се потчињавају духовним властима, док у сфери ауторитета владара и државних власти предводници цркве су они који су дужни да се покоре, што доводи до афирмације суверености оба облика власти. Модел је довољно постојан и усклађен равнотежом харизматичних ауторитета клира и владара да онемогућава, како појаву цезаропапизма тако и формирање папоцезаризма у форми клерикалне теократије, по речима Ј. Молтмана<sup>466</sup>. На овај начин Лутер дефинише два света - историјски и вечни, односно, два друштва или два царства<sup>467</sup> - световно и духовно, која се на извештан начин дивергентно развијају иако оба почивају на Христовом богочовечанском ауторитету и благодати<sup>468</sup>. Духовно царство је светотајински руковођено црквом док је световно управљано законима и владарским ауторитетом ради супремације добра над злом унутар историје<sup>469</sup>. Са једне стране је сведочење јеванђеља толико снажно и постојано да је за Лутера кроз Писмо духовно царство већ било присутно у животној реалности оних који верују, док је са друге искуство човекове непоправљиве грешности било толико искуствено доминантно да је друштвену и социјалну реалност трајно искључивало из „простора“ свештености. За Лутера јеванђеље обзнањује Божије Царство и не даје одговоре на сложена питања друштвене и политичке стварности која је дата у одговорност човеку<sup>470</sup>. У Лутеровом теолошком концепту човек је веза ова два царства<sup>471</sup> као онај који је грешник, али истовремено и праведник у Христу – *simul justus*

---

<sup>465</sup> *Ibid.*, „Dakle, mrim da je ovaj prvi papirnati zid položen, budući da je svjetovna vlast postala član Tijela kršćanskoga; i premda posjeduje telesnu službu, ipak je ona duhovni stalež. Poradi toga njena služba treba biti slobodno i neometano vršena u svim udovima cijeloga Tijela.“, стр. 206.

<sup>466</sup> J. Möltmann, *On Human Dignity: Political Theology and Ethics*, стр. 70-71. (преузета фн. 53. из С. Villa-Vicencio, *op.cit.*, стр. 140.)

<sup>467</sup> Када се има у виду Лутеров теолошки концепт, вере, спасења, друштва, политике, права и других облика и садржаја човековог живота онда се у науци доминантно користи термин „Два царства“, небеско и земаљско, вечни и пролазно... О теолошким, сотириолошким, социјалним, правним и политичким последицама Лутеровог учења о „Два царства“ видети у студији Џона Вита (John Witte Jr.) *Law and Protestantism – The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, Cambridge University Press, 2004., у поглављу „A mighty fortress: Luther and the two-kingdoms framework“, стр. 87-117.

<sup>468</sup> види, Martin Luther, *op.cit.*, „Krist nema dva tijela ili dvije vrste tijela, jedno svjetovno, a drugo duhovno. On je jedna Glava i ima jedno Tijelo.“, стр. 205.; види, John Witte Jr., „... Luther believed that the two-kingdoms (*Reiche*) were ruled by two authorities or governments (*Regimente, Stände*). In his early years, Luther viewed these two authorities primarily through his favorite binocular of the Law and the Gospel. The earthly kingdom was governed by Law. The heavenly kingdom was governed by Gospel. Both the Law and the Gospel were ultimately forms of God’s authority and revelation. But they had to be carefully distinguished.“, *Law and Protestantism – The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*, стр. 91.

<sup>469</sup> Charles Villa-Vicencio, *op.cit.*, „A balanced reading of the doctrine suggests that the ‘spiritual kingdom’ (which is the concern of the church) and the ‘temporal kingdom’ (which is the concern of civil authorities) are both manifestations of the ‘kingdom of Christ’ over against the ‘kingdom of the devil’.“, стр. 139.

<sup>470</sup> *Ibid.*, „For him (Luther) there was no blueprint in scripture or special insight among Christians which provided a specifically ‘Christian’ answer to the complexities of political reality“, стр. 140.

<sup>471</sup> John Witte Jr., *op.cit.*, „The earthly kingdom is the realm of creation, of natural and civic life, where a person operates primarily by reason and law. The heavenly kingdom is the realm of redemption, of spiritual and eternal life, where a person operates primarily by faith and love. These two kingdoms embrace parallel forms of



*et peccator*<sup>472</sup>. Човек-грешник је упућен на овај свет, а човек-праведник је вером и благодаћу већ у Будућем. Вера, на чему Лутер инсистира, јесте вододелница која чини ова два феномена исходишно различитим. Верник је упућен на сопствену савест која је просветљена истином Јеванђеља, а грађанском лојалношћу потчињен аутритету владара. Вером у чистој савести служи духовном царству, док послушношћу властима служи оном световном. У овоме је основ човековог религиозног и друштвеног активизма унутар Лутеровог теолошког система<sup>473</sup>. Вером је активан у сфери религијског искуства, а политичком вољом у сфери друштвеног живота. Отуда постоји у лутеранизму отвореност за тему људских права и остале актуелне друштвене теме, али са увек присутном дистанцом да је то сфера световног и секуларног док је религиозно и духовно од тог искуства трајно дистанцирано<sup>474</sup>. На овакав став лутеранизма највише утиче учење о благодати којом се човек неусловљено сопственим настојањима, већ само вером, оправдава и спасава, што последично доводи до сумње да људска права као човеков допринос праведном развоју друштва могу изградити друштвено контекстуализовани доживљај вере будући да се на тај начин пренаглашава човеково дело у односу на значај благодати у процесу оправдања, што урушава целокупни систем оправдања вером и благодаћу какав постоју у Лутеровом теолошком учењу. Људска права остају у сфери етички промишљеног политичког деловања заснованог на разуму и друштвено одговорном поступању, док вера у јеванђеље изграђује духовну стварност<sup>475</sup>. Два света су у Лутеровом концепту раздвојена, што на плану социјалне теологије ствара

---

righteousness and justice, government and order, thruth and knowledge. They interact and depend upon each other in a variety of ways. But ultimately remain distinct. The earthly kingdom is distorted by sin, and governed by the Law. The heavenly kingdom is renewed by grace and guided by the Gospel. A Christian is a citizen of both kingdoms at once and inevitably comes under the distinctive government of each.”, стр. 105.

<sup>472</sup> Charles Villa-Vicencio, *op.cit.*, стр. 140.

<sup>473</sup> види, Svend Andersen, “Faith is the acceptance of the benefits inherent in Jesus’ life and death. If a human being accepts these, he or she is thereby justified before God. This means that human actions are freed from the function of bringing to order the relation to God. Neighbour love does not serve a religious purpose. But neighbour love is a necessary consequence of religious faith. Neighbour love contains two essential elements: it manifests itself both in beneficent or altruistic acting, and in self-sacrifice. But how can neighbour love be practised in this world? This is the question that leads to Luther’s distinction between the two kingdoms. The good news about Jesus’ fate as God’s justifying act – the Gospel – belongs according to Luther to the *spiritual* sphere. This means that in this context God alone acts or reigns, without the involvement of human power.”, “Human Rights and Christianity – A Lutheran Perspective”, *Human Rights Democracy & Religion - In the Perspective of Cultural Studies, Philosophy and the Study of Religion*, стр. 99. eds. Lars Binderup & Tim Jensen, The Institute of Philosophy, Education, and Study of Religions, University of Southern Denmark, Odense 2005.

<sup>474</sup> Charles Villa-Vicencio, *op.cit.*, “All this means, of course, that from a Lutheran perspective the human rights debate is a part of the temporal or secular agenda.”, стр.140.

<sup>475</sup> види, Cristopher Marshall, “The Lutheran tradition has employed its typical ‘two kingdoms’ schema for apprehending human rights. Viewed through this lens, human rights are secular norms belonging to the relm of law and illumined by reason rather than by distinctively Christian norms belonging to the relm of gospel. Human rights thus lacks a uniquely Christian foundation, though Christian analogies exist and the gospel motivates Christian to work for justice and empowers them to exceed the minimal levels achievable in he world.”, у “A Little Lower Than the Angels”, *Human Rights and the Common Good: Christian Perspective*, стр. 28., eds. Bill Atkin and Katrine Evans, Victoria University Press, Auckland, New Zealand.

феномен деистичког расцепа између света и божанских стварности које су ван њега<sup>476</sup>, док их управо то искуство одвојености на извешан начин чини подударним. Виља-Вићенцио сматра да као што милост и благодат Божија, у лутеранизму, у процесу изграђивања духовног света поседују вредносну универзалност и апсолутност која не искључује ниједног грешника, тако и световни модел људских права као етички и политички конструкт својом универзалношћу не искључује ниједног човека<sup>477</sup>. У том смислу лутеранизам даје снажан допринос развоју идеје људских права као нормативном и вредносном моделу који чини свет бољим и праведнијим, док са друге стране чува асиметричну вредносну ексклузивност јеванђеоског сведочења о Божијем Царству као достижном и опитном само кроз доживљај вере и благодати чиме искључује искуство световног човековог ангажовања као конститутивног за етичко оправдање и егзистенцијално спасење. Пуно искуство вере и благодати, из лутеранске теолошке перспективе, чини људска права излишним. Она су неопходна само у сфери још увек присутне и благодаћу непоразене грешности којом је оптерећена друштвена стварност. Када надвладају вера и благодат престаје потреба за људским правима. До тада, човек је позван да развија идеју људских права као етички императив којим не надомешта значај и утицај Јеванђеља, већ поправља и уређује свој животни простор унутар друштва који је загађен грехом и његовим последицама.

Виља-Вићенцио уочава да се унутар Светске лутеранске федерације (СЛФ) данас одвија интензиван дијалог о томе на који начин артикулисати теолошке ставове о људским правима, а не подлећи искушењу искључивости и теолошке ексклузивности. У сваком случају ова интерна дебата се креће у распону од ставова који делатност цркве виде као усмерену на остварење јеванђеоских вредности и Божијег царства, док сферу друштвеног ангажовања препуштају човековој социјалној и моралној одговорности пројављеној кроз секуларну активност политичара као *par excellence* јавних делатника, и са друге стране, ставова који подстичу ангажовање цркве на пољу афирмације и заштите људских права са наглашеним уверењем и очекивањем да је једино кроз практиковање јеванђеоских вредности и врлина човеку могуће да досегне благостање и допринесе

---

<sup>476</sup> John Witte Jr., *op.cit.*, "By separating the two kingdoms, Luther highlighted the radical separation between the creator and the creation, and between God and humanity. For Luther, the fall into sin destroyed the original continuity and communion between the creator and the creation, the tie between the heavenly kingdom and the earthly kingdom. There was no series of emanations of being from God to humanity.", стр. 106.

<sup>477</sup> Charles Villa-Vicencio, *op.cit.*, "He identifies a parallel between the concept of human rights and the Christian doctrine of justification by faith. In the same way that the doctrine of justification by faith affirms God's unconditional acceptance of the sinner, human rights must be conferred on all people unconditionally. The actual task of defining these rights, however, remains a secular phenomenon.", стр. 141.

остварењу социјалне правде<sup>478</sup>. Оба става имају за циљ да очувају „простор“ јеванђеоског етоса неокрњеним и изузетим од друштвеног хаоса и вредносног метежа који карактерише живот света, а последица су и пројава човековог греха.

Овакви теолошки ставови су пројављени и у званичном документу Светске лутеранске федерације (СЛФ) под називом *Теолошке перспективе људских права* који је објављен 1977. године. Иако разложно разматра оправданост присутности лутеранске етике унутар света и друштва, документ СЛФ о људским правима доследно лутеранској теолошкој традицији наглашава значај Јеванђеља за опитовање оправдања вером истичући, посредно, суштинску недостатност људских права која почивају на искуству слободе, једнакости и праву учествовања свакога човека у животу друштва и његових институција. Сама чињеница да су ове суштинске одлике људских права утемељене на хришћанском етосу не мења њихову секуларну контекстуализацију, тако да се о људским правима у документу *Теолошке перспективе људских права* и о вредностима овог световног феномена говори само у аналогијама и алузијама на вредности Јеванђеља. Ова два искуства се изричито не поистовећују већ се концепт људских права као недостатан употпуњава сведочењем јеванђеоске љубави према ближњем и према непријатељу чиме Документ СЛФ остаје доследан вредносној асиметрији лутеранске теолошке традиције коју афирмише теорија о два царства.

### 5.1.1.2. Традиција калвинизма (црква реформације)

Калвинистичка традиција унутар породице протестантских цркава изражава далеко интензивнију, него што је то случај код лутеранизма, заинтересованост и ангажованост у питањима социјалне правде, друштвеног развика, образовања индивидуалног и колективног морала из перспективе библијског сведочења, што производи имплицитне, а често и директне последице на саме институције друштва и на формирање политичких ставова, одлука и поступака. Тако посматрајући, ова традиција је својим унутарњим теолошким динамизмом, којем је својствено да стреми ка социјалној и институционалној афирмацији, у највећој мери допринела формирању хришћанског,

---

<sup>478</sup> *Ibid.*, “By requiring the church to focus on the postulates of the faith, while recognising that human endeavour can never be more than sinful, the urgency of the human rights struggle has been seriously undermined. In its most extreme forms this approach has led to the church confining itself to the saving of souls, content to leave politics to the politicians. The other reading of Lutheran ethics (which is at the centre of the contemporary Lutheran human rights studies) requires *serious commitment to the best human rights proposals possible, while affirming that it is through the gospel alone that ultimate human harmony is achieved.*”, стр. 143.

теолошки заснованог, вредносног концепта људских права<sup>479</sup>. Калвинистичка теолошка мисао као социјално изразито ангажована тежи да на критеријумима јеванђеоског сведочења заснује друштвену стварност моделовану и саображену, благодаћу Божијом, лику очекиваног Христовог Будућег царства<sup>480</sup>. Циљ реформистичких цркава је перманентно настојање да се савремени човек, његово друштво и институције инклузивном еклесијалном контекстуализацијом поистовете са њиховом мисијом и да се јеванђеоски етос из оквира свештене заједнице прелије на сав свет као Божију творевину и простор Његовог благодатног дејства<sup>481</sup>.

Ова (калвинистичка) теолошка традиција је у 20. веку добила импозантну друштвену контекстуализацију у виду христоцентричног хуманизма реформистичке мисли К. Барта<sup>482</sup> која кроз процес конфронтације тежи да се измири са доминирајућим хуманизмима, међу којима је у савременом друштву најпродорнији онај секуларни епохе Просветитељства<sup>483</sup>. Барт се не упушта у дијалог са феноменом људских права. То није његова тема, као што ће то бити Молтманова коју деценију касније. Међутим, Барт развија теолошки концепт који ће бити претпоставка формирању доктринарних ставова реформистичких цркава о људским правима. Он се враћа заветном идентитету, као темељном библијском концепту, који у форми христолошки детерминисаног „Божијег хуманизма“<sup>484</sup> ствара снажне рефлексije на живот целог друштва. Бартово разумевање заветног идентитета, као кључног елемента јеванђеоског хуманистичког концепта, који почива на слободној и безусловној милости Божијој, у сагласности је са најчистијом

---

<sup>479</sup> *Ibid.*, “Responding to the freedom of the gospel as understood by Luther, Calvinists developed the claim of God on their lives within an organised, disciplined and political ethic that has made Reformed theology a significant ingredient in the struggle for human rights within the western political tradition.”, стр. 145.

<sup>480</sup> *Ibid.*, “The unifying theme within the Reformed tradition is freedom through the grace of God to share in building a society that reflects the values and ideals of the gospel.”, стр. 145.

<sup>481</sup> *Ibid.*, “Within the context of Geneva and Puritan Anglo-America, both of which demanded participation in the process of nation- and community-building, the appropriation of biblical symbols (the Exodus, the covenant, a calling to be saints and an obligation to share in building the Kingdom of God on Earth) seemed a natural and obvious development.”, стр. 145.

<sup>482</sup> Вилја-Вићенцио сматра да се теолошка традиција Евангелистичких реформских цркава калвинистичке провенијенције може уско везати за теологију Карла Барта и његове радикалне критике савремених друштвених институција; види, С. Villa-Vicencio, *op.cit.*, “Affirming the absolute freedom of God in the building of human community and the reestablishing of the Kingdom of God on Earth, Evangelical Calvinism has in recent times come to be associated with the theology of Karl Barth and its radical critique of all existing social structures, as an incentive for what Paul Lehmann has referred to as Barth’s theology of ‘permanent revolution’.”, стр. 144-145.

<sup>483</sup> К. Barth, „*Sâm čovjek, istinski čovjek, jest utoliko što živi Bog jest za njega i s njim – njegov početak i kraj. Istinski čovjek, dakle, jest u toj povjesti. To je osnova polazeći od koje se kršćanska poruka može izmiriti s klasičnim ili bilo kojim drugim humanizmom – a možda i ostati u sukobu sa njima.*“, стр. 12., *Teološki eseji*, Ex libris, Rijeka, Hrvatska 2008.

<sup>484</sup> „*Божји хуманизам*“ је Бартов термин којим жели да изрази Божију љубав према човеку и Божије милосрђе који су савršено пројављени кроз личност Исуса Христа, односно кроз његову смрт на крсту и васкрсење.

протестантском традицијом<sup>485</sup>. Христоцентричност заветног идентитета за Барта представља тачку укрштања теоцентричног и антропоцентричног хуманизма, човековог вертикалног и хоризонталног егзистенцијалног простирања, са једне стране ка Богу, а са друге ка човеку, друштву и природи<sup>486</sup>. Христоцентрични хуманизам заветне традиције је за њега пут за превазилажење индивидуалистичког хуманизма Запада и колективистичког хуманизма Истока, идолатризације либерално-капиталистичког индивидуализма и социјалистичко-комунистичког колективизма<sup>487</sup>, која је обележила 20. век. Бартов „Божански хуманизам“ баштини развијену традицију Божије суверености<sup>488</sup>, не само у сфери црквеног сведочења већ у простору светског друштва<sup>489</sup>. У том искуству је основ широке отворености Реформских цркава за област секуларног деловања човека као што су законодавни интервенционизам, политичке партије, финансијске институције и томе слични феномени, будући да за њихову религиозну свест ови процеси и институције никако не могу бити схваћени као издвојени и независни од Божијег промисла и суверености Његовог милосрђа. Бартов теолошки хуманизам за свој центар има цркву али као циљ узима сав свет ка којем тежи да се распростре милост Божија која у цркви перманентно обитава. У том контексту хуманизам калвинистичке теолошке традиције се пројављује као универзалистички теолошки концепт који превазилази оквире хришћанске заједнице верујућих и

<sup>485</sup> K. Barth, *Teološki eseji*, „Božje čovjekoljublje, tj. temeljni odnos između Boga i čovjeka, koji se prema kršćanskoj poruci uspostavlja u Božjem humanizmu odnosno u Isusu Kristu – sukladno spomenutoj spoznaji Boga – jest čovjekoljublje slobodne, izabiruće *milosti*. ... Slobodna, izabiruća Božja milost jest ono što moramo imati u vidu ako želimo kršćanski govoriti o Bogu, a tako i o čovjeku.“, стр. 10.

<sup>486</sup> *Ibid.*, „Ljudskost je sučovječnost. Što nije sučovječnost, to je nečovječnost. Ljudi smo utoliko što smo zajedno, što se vidimo kao ljudi, čujemo kao ljudi, govorimo kao ljudi jedni sa drugima, pomažemo si kao ljudi – dakako, ukoliko to činimo rado i stoga slobodno. U zrcalu Isusa Krista, Onoga koji jest za sve druge, ljudski bitak, promatran vertikalno, uistinu jest samo u povijesti koja se odvija između Boga i čovjeka, a promatran horizontalno, on je nužno povijest koja se odvija među ljudima.“, стр. 12.

<sup>487</sup> *Ibid.*, „Ovdje se nalazimo pred pitanjem koje, iz gledišta kršćanske poruke, valja postaviti svim individualističkim odnosno kolektivističkim humanizmima starijeg i novijeg datuma. Ona ne isključuje individualizam niti kolektivizam. I ona je usredotočena na pojedinca, kao i na zajednicu. No ona pojedinca uvijek misli u konkretnoj sučeljenosti s drugim pojedincem, kao što zajednicu uvijek misli kao utemeljenu u uzajamnoj i uzajamno slobodnoj odgovornosti. Ona dakle štiti svezu, nasuprot Nietzscheu, i slobodu, nasuprot Marxu. Ili pak danas: nasuprot Zapadu ona štiti socijalističku, a nasuprot Istoku personalističku istinu. Ona je neumorni prosvjed, kako protiv čovjeka-gospodara tako protiv čovjeka mase. Ona vidi čovjekovo dostojanstvo, dužnost i pravo jedino u okviru spoznaje da je bitak istinskog čovjeka slobodni subitak sa bližnjim.“, стр. 12.

<sup>488</sup> Ivan Šarčević, „Barthova se teologija može označiti kao mišljenje potpuno u službi Božjega suvereniteta. Dok u svojoj dijalektičkoj fazi Barth naglašava Božju suverenost, pa Boga kao suca svega ljudskog, u kasnijem, drugom razdoblju, razdoblju dogmatike (od 1930.) brani suverenost milosrdnoga Boga, ili kako sam veli: *die Menschlichkeit Gottes*.“, „Karl Barth (1886-1968) – pozitivizam objave i „božanski“ Bog“, у *Teološki eseji*, омаж Карлу Барту и његовој теолошкој оставштини, стр. 115.

<sup>489</sup> K. Barth, *Teološki eseji*, „No ovo je ključni izraz hrišćanske poruke: upravo taj čovjek, koji je otuđen od vlastite zbilje te beskonačno i nepopravljivo ugrožen, koji je jednostavno zao i izgubljen, upravo njega Bog (Bog koji je istiniti Bog, i kao takav postao istinskim čovjekom) *podržava*. Čovjek je nevjeran, ali je Bog *vjeran*. Smrt Isusa Krista nije samo Božja optužba čovjeka niti tek Njegova presuda nad njim. Ona je također – štoviše, ponajprije i nadalje – pobjeda i uspostava pune vlasti Njegove *milosti*.“, стр. 14.

вредносно се простире на светско друштво<sup>490</sup>, што није могло а да не остави трага у процесу теолошког разматрања идеје људских права. Барт јасно стоји на становишту, које је у сагласности са његовим доживљајем Божије суверености у свету, да је Божија љубав пројављена у Исусу Христу извор свих људских права и људског достојанства<sup>491</sup>, што ће се рефлектовати на потоњи развој теолошке концепције људских права унутар Светског савеза реформистичких цркава (ССРЦ), а особито у Молтмановој теологији људских права. Барт на посредан начин полемише са модерним хуманистичким концепцијама аутономног и утилитарног антропоцентризма које у крајњим појмовним консеквенцама сумњичи за безбожност и идолопоклонство<sup>492</sup>. Он им супротставља јеванђеоски хуманизам којем види изразито дефинисану еклисијалну сврху која се осмишљава у служењу целоме свету<sup>493</sup>. Зато је било неминовно да се временом, у реформистичком теолошком систему, појам људских права, као *par excellence* хуманистички концепт, препозна као њему иманентан, за шта је било неопходно претходно га ослободити од наслага аутономног антропоцентризма, што је на плану протестантске теологије започео К. Барт, а наставио Ј. Молтман. Реформистичка теологија људских права, која је у највећој мери, можда и нежељено, чедо Бартове теолошке мисли, заснива се на три кључна концепта: Божијој благодати, заветном односу Бога и *Новог Израиља* и искупљењу, односно спасењу, у *догађају* Исуса Христа<sup>494</sup>. Развијајући даље ове Бартове базичне претпоставке теолошког конципирања

---

<sup>490</sup> *Ibid.*, „Napokon, sâm Bog bio je (na njihovom mjestu, na našem mjestu, za nas) istinskim čovjekom, čovjekom sa čijeg smo puta zalutali. Sâm Bog izrekao je time riječ oproštenja, riječ nove poruke, riječ o uskrsnuću tijela i novome životu. Ovdje se nedvosmisleno pokazuje kako je Njegova milost čista, slobodna i nezasluzena. No još je važnije ono drugo: ovdje se zasniva i očituje to da Božja milost ostaje, pobjeđuje, vlada i važi. Božji je humanizam ta slobodna i važeća milost, a Crkva mjesto gde se ona prepoznaje i navješta. No ona se tiče svih ljudi, ona se tiče svijeta. Ona je istina od koje, i ne znajući, žive i Židovi i pogani, i mlak i bezbožnik i čovjekomrzac. To nije nikakva 'vjerska' nego univerzalna istina. Ona je *condition humaine* koja predleži svima drugima.“, стр. 14.

<sup>491</sup> *Ibid.*, „Ja sam i sâm u Ženevi – upravo kako bih se držao teme skupa, ali svjesno prilagodivši povijesni i apstraktni smisao toga pojma – govorio o 'Božjem humanizmu'. Pod tim nisam mislio na nekakvu čovječnost koju je sâm čovjek zamislio i pokrenuo, već na Božju ljubavnost prema čovjeku, kao izvor i normu svih ljudskih prava i svega ljudskog dostojanstva.“, стр. 107.

<sup>492</sup> *Ibid.*, „Iz gledišta Evandjelja, sve njih (različite oblike humanizma, прим. аут.) moguće je razumjeti, a dobar dio i prihvatiti kao važeće. ... No, iz gledišta Evandjelja, mora se na koncu suprotstaviti i svim humanizmima, upravo zato što su humanizmi, apstraktni programi. Teologija se sa njima ne natječe. Ona njima ne treba suprotstavljati ništa istovjetno ni slično. Ona naravno može preuzeti pojam humanizma, premda je ovaj izvorno stvoren mimo nje, štoviše – protiv nje. No ona ne može preuzeti odgovornost za njegovu definiciju. Ona ne može prešutjeti da se neće iznenaditi ako se definicija humanizma na koncu pokaže neprovedivom. Ta on malo miriše na bezbožnost i idolopoklonstvo.“, стр. 107.

<sup>493</sup> *Ibid.*, „No Evandjelje nije ni načelo ni sustav ni svjetonazor ni moral, nego je ono Duh i Život, Radosna vijest o Božjoj nazočnosti i djelu u Isusu Kristu. Isto tako, ono ne tvori nikakav front ni partiju – pa ni u korist nekog određenog poimanja čovjeka – već ono tvori zajednicu, a ovu na službu svim ljudima.“, стр. 106.

<sup>494</sup> Christopher Marshall, *op.cit.*, „The Reformed tradition, together with many non-conformist churches, grounds human rights in the sphere of redemption. Human Rights are not given in the laws of nature, but gifted by God in creation and covenant relation. It is only by means of Christian revelation that human rights can be accurately

људских права, Ј. Молтман иде још више напред у покушају да теолошким језиком елабориран став о људским правима учини разумљивим и прихватљивим људима другачијих, хришћанству страних, културних и цивилизацијских традиција. Молтман тежи ка извесној универзализацији и глобалној инкултурацији људских права, формирајући њихов вредносни садржај теолошки отвореним и за људе нехришћанског цивилизацијског, културног и религијског искуства.

#### **5.1.1.2.1. Молтманова теологија људских права**

Угледни професор систематске теологије, Јирген Молтман (Jürgen Moltmann), велики део свога мисаоног стваралаштва посвећује људским правима, чиме заслужује да га смело назовемо творцем тзв. *теологије људских права*. Овај теолошки концепт је код Молтмана развијан као део ширег теолошког приступа у разматрању феномена савременог друштва кроз призму *Политичке теологије*. Седамдесете и осамдесете године 20. века су најплоднији период у Молтмановом бављењу људским правима, када је написао тзв. *Хришћанску декларацију о људским правима* у виду теолошког предлошка *Теолошким основама људских права* Светског савеза реформистичких цркава (ССРЦ) и *О људском достојанству (On Human Dignity: Political Theology and Ethics, 1983.)* у којој на теолошки, философски и социолошки исцрпан начин елаборира појам достојанства човекове личности и њен значај за постојање појединаца и целих заједница, а у контексту идеје људских права. Деведесетих година прошлог века Молтман пише још једну значајну књигу, *Бог за секуларно друштво (God for a Secular Society)*, у којој се аналитички и самокритички осврће на вишедеценијско наслеђе политичке теологије и теологије људских права.

Подстакнут иницијативама које су се појавиле у оквирима ССЦ, а нарочито после скупа ССРЦ у Најробију 1970. године, Молтман у периоду од пет година остварује задатак да за ССРЦ формира теолошку агенду људских права, што би представљало основу за доношење званичног документа о људским правима ове светске реформистичке организације<sup>495</sup>.

---

known and fully respected (though common grace enables some discernment of human rights by unbelievers.)”, стр. 28.

<sup>495</sup> У преамбули *Теолошких основа људских права* ССРЦ указује се на допринос Јиргена Молтмана формирању ове реформистичке декларације о људским правима. Он је на консултативној седници извршног комитета ССРЦ, која је одржана у Лондону од 18-21. фебруара 1976. године, предочио своју теолошку студију о људским правима, која је представљала конгломерат ставова које су изнели представници свих реформских цркава чланица ССРЦ, која је као таква придодата званичном документу *Теолошке основе људских права*.

Он у свом предлошку<sup>496</sup> *Теолошким основама људских права* полази од становишта да хришћанска теологија има за циљ да људска права утемељи на Божијем праву које се простире суверено на свакога човека и целокупно човечанство, подразумевајући нарочити одраз Божијег старања за човека у неповредивости достојанства сваке људске личности, односа које изграђује и одговорности која се просторно-временски протеже на сву природу света и његову будућност<sup>497</sup>. Молтман у идеји ослобођења, која снажно инспирише његово разумевање људских права као нормативног механизма којим се сваки човек ослобађа од стега социјалне и друштвене неправде, проналази непрекинуту везу са наслеђем старозаветне и новозаветне заједнице Изабраног народа који у свом заветном идентитету баштини искуство ослобођености, како од репресије других народа и од *терора* сопственог безверја и малодушности, тако и од греха, закона и смрти као последњих непријатеља човекове егзистенције и личносног достојанства<sup>498</sup>. Контекстуализацијом искупљења целокупног човечанства, које хронолошки транспонује од времена мојсијевске заветне традиције преко Христове жртве на крсту и васкрсења до савременог искуства цркве, Молтман гради веома чврсту теолошку структуру система људских права сажимајући предање од тренутка стварања човека као иконе Божије до тајне усиновљења свих у Исусу Христу као догађају остварења првоназначеног подобја<sup>499</sup>. Заветни аспект хришћанског теолошког наслеђа и искуство ослобођења од свих облика егзистенцијалне заробљености, како спољашње

---

<sup>496</sup> Предлог који је Молтман поднео као идејну основу за формирање *Теолошких основа људских права* ССРЦ неконвенционално добија назив *Хришћанска декларација о људским правима*. Може се пронаћи на сајту Светског савеза реформских цркава (скраћеница на енглеском WARC) [www.warc.ch/dt/erl2/01a.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01a.html)

<sup>497</sup> J. Moltmann, *A Christian declaration on human rights*, chapter - Human rights and the tasks of the church and theology, "The specific task of Christian theology in these matters is grounding fundamental human rights on God's right to, ie his claim upon human beings, their human dignity, their fellowship, their rule over the earth, and their future.", [www.warc.ch/dt/erl2/01a.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01a.html)

<sup>498</sup> *Ibid.*, chapter – "God's claim upon human beings", "According to the Old Testament, Christian theology reflects the liberation of Israel from slavery in Egypt, the covenant of the liberating God with the liberated community, and the rights and duties of the people of God which are implied in the covenant of freedom. Liberation, covenant, and the claim of God are the basic content of the biblical witness of the Old Testament and indeed they are found in this order. They have decisive directional power for Israel and Christianity in particular, and exemplary significance for all human beings and nations. The human rights to freedom, to community, to dominion, and to the future are inseparable constituents of God's claim upon human beings and the whole creation; they make up the inalienable dignity of human beings living in a covenant relation with God.", [www.warc.ch/dt/erl2/01a.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01a.html)

<sup>499</sup> *Ibid.*, „ According to the New Testament, Christian theology reflects the liberation of human beings from sin, law and death through the coming, the sacrifice and the resurrection of Jesus Christ. In the lordship of the crucified Son of man, the vicious circle of evil, "which must bear ever greater evil", is broken through, and the freedom of the children of God begins to appear. Liberation through the vicarious death of Christ, the new covenant in his blood, and the new rights and duties of the fellowship which is composed of "slaves and freemen, Jews and gentiles, men and women" (Gal 3.28) are the basic content of the biblical witness of the New Testament. Because in his coming, his sacrifice, and his resurrection, Christ is "the visible image of the invisible God", human beings in his fellow- ship become his brothers and sisters, and set out on the way towards the realization of their human destiny as the image of God in the world. Herein lie his grace and their dignity.", [www.warc.ch/dt/erl2/01a.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01a.html)



тако и унутрашње, Молтман рефлектује на савременог човека и његов свет који у ишчекивању Царства Божијег<sup>500</sup> потребује благодат која се пројављује кроз личност (личност) и њено сведочење ослобођености, достојанства, љубави и одговорности, као Божијих дарова<sup>501</sup>. Међутим, Молтманов систем људских права се не ограничава оквирима заветне заједнице већ свој историјски партикуларизам превазилази универзалистичком отвореношћу за сав свет, и као творевину и као друштво, тежећи да у токове предања који се транспонују у сферу друштва и социјалних односа укључи целокупно човечанство, будући да он (Молтман) наглашава да је Бог не само Творац већ и егзистенцијално испуњење целокупне историје, што врхуни у нади и ишчекивању Божијег Царства које се дарује свима<sup>502</sup>. Његова нада у есхатолошко оправдање човека као личносног бића и света као творевине је холистичка пројава прожетости и испуњености свега постојећег Богом. Присуство Бога у свету за Молтмана представља преосмишљавање света како у садашњем тренутку тако и у сваком прошлом или будућем догађају, односно у његовој историјској свеобухватности<sup>503</sup>. За њега људска права представљају бљесак христолошки пројављене наде у есхатолошко испуњење света које рефлектује егзистенцијалне и етичке последице на нашу савременост делимично и у виду људских права као модерног етичког и правног феномена<sup>504</sup>.

---

<sup>500</sup> Молтманова теологија људских права је прожета *надом* као централном мишљу његове зреле теолошке фазе која је у најдиректнијој вези са афирмацијом есхатологије којом се изражава стварањем и Христовим оваплоћењем назначен циљ и сврха човека и целокупног света. Уочавајући Молтманово мисаоно кретање од миленијаристичке (рана и средња фаза) ка апокалиптичној есхатологији (позна фаза), Мирослав Волф стоји на становишту да је ова прва препознатљивија за Молтмана и да значајније одређује његов теолошки опус; види, Miroslav Wolf, „Nakon Moltmanna: promišljanja o budućnosti eshatologije“, *Bog pred križem* – zbornik u čast Jürgena Moltmanna, приредио Zoran Grozdanov, Ex libris, Rijeka, Hrvatska 2007., стр. 17-22.

<sup>501</sup> J. Moltmann, *A Christian declaration on human rights*, chapter - “God's claim upon human beings”, “By reflecting the liberation, the covenant, and the claim of God according to biblical witnesses, Christian theology also discovers the freedom, the covenant, and the rights of human beings today, and therefore brings out the pain caused by their present inward and outward enslavements, as well as the struggle for their liberation from these enslavements, towards a life of dignity, rights, and duties in fellowship with God. In a world which is not yet the kingdom of God, Christians cannot leave any area of life without witness to the divine liberation, the covenant of God, and the dignity of human beings.”, [www.warc.ch/dt/er12/01a.html](http://www.warc.ch/dt/er12/01a.html)

<sup>502</sup> *Ibid.*, “The universal purpose of Israel's and Christianity's particular experience of God is found in the reality that the God who liberates and redeems them is the fulfiller of the history of the world, Who will bring his claim upon, his creation to realization in his kingdom.”, [www.warc.ch/dt/er12/01a.html](http://www.warc.ch/dt/er12/01a.html)

<sup>503</sup> види, J. Moltmann, *The Coming of God – Christian Eschatology*, “None of us are given hope just for ourselves. The hope of Christians is always hope for Israel too; the hope of Jews and Christians is always hope for the peoples of the world as well; the hope of the peoples of the world is always also hope for this earth and everything that lives in it. And hope for the whole community of creation is ultimately hope that its Creator and Redeemer will arrive at his goal, and may find in creation his home.”, SCM PRESS LTD, London, UK1996., стр. xiii

<sup>504</sup> Молтманова есхатологија снажно утиче на теолошку интерпретацију људских права коју он формира у контексту разумевања историје цивилизације као развојног тока који је човековим настојањима прогресиван и који нас својом вредносном напредношћу, детерминисаном Божијим присуством у свету, узводи до егзистенцијалне кулминационе тачке, односно, до Божијег Царства. Мирослав Волф ће овакав концепт Молтманове есхатологије дефинисати као *миленијаристички*, и на тај начин диференцирати од *апокалиптичног* који не претпоставља било какав облик прогресивног историјског развоја, нити га

У процесу формулисања темељних људских права, Молтман доводи у условљавајућу везу права и дужности, са једне стране, и личносно достојанство као Божије призвање које је поверено сваком људском бићу, са друге, обједињујуће дефинишући оба феномена искуством човекове боголикости<sup>505</sup>. По Молтману, многе су последице богоиконичности и све се испољавају кроз колоплет личних односа, обавеза и одговорности које уочавамо у друштвеној сфери у области економије, политике и културе. Човекова личност, као темељна претпоставка за разумевање свих наведених друштвених реалности, носилац је потенцијала да се буде делатан у складу са Божијим промислом о човеку и о свету. Из ове чињенице Молтман изводи закључак да су људска права, будући заснована на човековој личности и њеном достојанству, неотуђива и недељива, те као таква морају бити препозната и поштована у свим аспектима човековог живота<sup>506</sup>. Молтман даје вредносну предност човековој личности у односу на све пројаве људске егзистенције указујући да достојанство, као и права и обавезе који из њега проистичу, претходе држави, *политичком* друштву, праву и економији, односно постоје пре њиховог конституисања и претпоставка су њиховог постојања<sup>507</sup>. У том смислу он сматра да је слобода савести предуслов слободног друштва, а не обрнуто, што се пројављује као приметак свести о потенцијалној дефинисаној друштвеној одговорности и

---

искључује, већ подразумева радикалан и коначан продор Божије благодати у историјски ток стварајући, на тај начин, *Нову Свет* или нову стварност која се не може поистоветити са било којим историјским искуством. Критику Молтманове есхатологије имамо код В. Паненберга (Wolfhart Pannenberg) у књизи *The Historicity of Nature, – Essays on Science & Theology*, part 2 chapter 5: Providence, God, and Eschatology.

<sup>505</sup> J. Moltmann, *A Christian declaration on human rights*, chapter – “Fundamental human rights”, “By fundamental human rights we mean those rights and duties which belong essentially to what it means to be truly human, because without their being fully acknowledged and exercised, human beings cannot fulfil their original destiny of having been created in the image of God.”, [www.warc.ch/dt/erl2/01a.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01a.html)

<sup>506</sup> *Ibid.*, chapter – “The image of God is human beings in all their relationships in life”, “Human beings in the fullness of their life and in all life's relationships - economic social, political, and personal - are destined to live "before the face of God", to respond to the Word of God, and responsibly to carry out their task in the world implied in their being created in the image of God. They are persons before God and as such capable of acting on God's behalf and responsible to him. As a consequence of this, a person's rights and duties as a human being are inalienable and indivisible. Economy, society, and the state have to respect this dignity and responsibility of human beings, for their role as human beings, with rights and duties, comes before any constituting of society and government.”, [www.warc.ch/dt/erl2/01a.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01a.html)

<sup>507</sup> Молтманово инсистирање на недељивости људских права је део шире дебате која се води од средине 70тих година 20. века о односу политичких и грађанских права као израза индивидуалних права, са једне стране, и културних, економских и социјалних права као форме колективних права, са друге. Будући да је расправа имала одлучујућу идеолошку обојеност и да се водила у контексту нарастајућег конфликта на релацији Исток-Запад, Молтман тежећи, што је могуће више, ка избалансираном ставу и желећи да избегне тзв. *марксистичко искушење* којем Барт није одолео, даје извесну вредносну предност индивидуи иако ће убрзо, како дијалог буде напредовао, његови ставови постати уједначени до те мере да савремени

изразитом егзистенцијалном и социјалном ризику свакога човека<sup>508</sup>. Последице човекове икониčnosti се у Молтмановом теолошком систему људских права пројављују и у законодавном потенцијалу демократских друштава где сваки појединац део своје личне суверености преноси на ниво заједнице која доноси законе у њих уграђује персоналне вредносне моделе појединаца који збирно чине организовано друштво, што подразумева да донети закони морају бити према свима једнаки, односно, да се њима морају *гарантовати темељна људска права свих грађана*<sup>509</sup>.

Поред неопходности заштите индивидуалних права, што је наслеђе епохе Просветитељства, Молтман се осврће и на Западу недовољно прихваћен концепт заштите човекових комунитарних права, будући да човек као личност своје призивање да се уподоби Богу остварује као биће у заједници, у односу са многим другим личностима. Човекова слобода, по Молтману, афирмише и своју социјалну страну при чему човек заједницу види не као замку и простор у којем губи себе, већ превасходно као искуство у којем се ослобађа сопственог егоизма и у којем проналази и остварује своје богомдано назначење<sup>510</sup>, односно, сарађује у Божијем домостроју спасења и испољава у потпуности одговорност пред Богом што доводи до тога да су човекова социјална права неодвојива од његових индивидуалних права<sup>511</sup>. У корелационој условљености индивидуалних и социјалних права, односно, индивидуалних и социјалних слобода, Молтман види претпоставку остварења човековог богоиконичног достојанства.

---

концепт људских права, који следе цркве реформације а заснива се на Молтмановој теологији, има изразито комунитарну димензију.

<sup>508</sup> J. Moltmann, *A Christian declaration on human rights*, chapter "The image of God is human beings in all their relationships in life", "Economy, society, and the state have to respect this dignity and responsibility of human beings, for their role as human beings, with rights and duties, comes before any constituting of society and government. Respect for freedom of conscience is the foundation of a free society.", [www.warc.ch/dt/erl2/01a.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01a.html); Две деценије касније Молтман ће, пишући књигу *Бог за секуларно друштво*, не изванредно ревидирати своје ставове о односу индивидуе и заједнице, односно, индивидуалних и колективних права и у значајној мери их вредносно и онтолошки изједначити. О томе ћемо опширније нешто касније.

<sup>509</sup> Молтман оваквим ставом у великој мери преузима Локову и Русову теорију друштвеног уговора, односно, грађанске суверености која се прећутним консензусом преноси на изборну власт која, на томе заснивајући свој легитимитет, доноси и спроводи законе у интересу свих грађана као аутентичних поседника суверености; види, *Ibid.*, "Human beings do not exist for the sake of rule; rule rather exists for the sake of human beings. From this follows the democratization in principle of every kind of rule by human beings over others. The rulers and the ruled must be recognizable in like manner, and in common as being human. This is possible only when there is an equality under the law for all citizens. A constitution (the covenant) must guarantee the fundamental human rights as basic rights of the citizens. It must bind together those who are ruling and those who are ruled.", [www.warc.ch/dt/erl2/01a.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01a.html)

<sup>510</sup> *Ibid.*, chapter – "The image of God is human beings together with others", "It is the error of liberalism to overlook the social side of freedom and it is the failure of individualism to overlook the social consciousness that must correspond to the human personality. It is not against his or her fellow human beings, nor apart from them, but only in human fellowship with them and for them, that the individual can correspond to his or her destiny as created in the image of God.", [www.warc.ch/dt/erl2/01a.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01a.html)

<sup>511</sup> *Ibid.*, "In fellowship before God and in covenant with others, the human being is capable of acting for God and being fully responsible to him. As a consequence of this, the social rights and duties of the human community are just inalienable and indivisible as persons' individual rights and duties.", [www.warc.ch/dt/erl2/01a.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01a.html)

Поред индивидуалних и колективних права човекова богоиконичност, по Молтману, се рефлектује и на одговорност сваке личности према сопственом природном окружењу, односно, поистовећује се са Божијим призивањем из Књиге Постања (Пост 2,15) да се одговорно стара о свету који је Бог створио. Молтман истиче да се поистовећивањем човекове одговорности за сав свет са Божијом вољом о свету актуелизује ауторитет Творца унутар творевине коју нам је даровао ради нас и нашег постојања. У том смислу човекова богодарована доминација над светом и у свету подразумева човекову заједницу како са Богом којем је сличан, тако и са светом са којим дели створеност и исту природу. Такав егзистенцијални став човека, по Молтману, чини сваки облик експлоатације, искоришћавања, злоупотребе природног окружења и његових ресурса негацијом људских права и достојанства<sup>512</sup>. У оваквом односу човека према свету он види извор економских права, као и права на власништво и на привредни развој што подразумева симбиотичку везу људске заједнице и природног окружења. Нарушавање наведеног симбиотичког баланса доводи или до друштвених конфликта, базичне недовољности животних потрепштина, појаве немаштине, глади и сиромаштва, што може изнедрити и социјалне сукобе, или до изабљивања природе и урушавања биолошке и климатске равнотеже глобалних размера. Он сматра да посезање за економским и социјалним правима неминовно отвара питање одговорности за природно окружење и природу света уопште, што последично доводи до свести о међусобној лимитираности комунитарних права и богодароване одговорности за глобално друштво и сав свет<sup>513</sup>.

Теолошко промишљање људских права из перспективе човекове богоиконичности одводи Молтмана много даље од конвенционалне агенде људских права која је пројављена кроз међународне декларације. Он уводи категорију права будућих генерација као аспекта одговорности ове савремене, сагледавајући историју човечанства у непрекинутом континууму од стварања човека до остварења очекиваног

---

<sup>512</sup> *Ibid.*, chapter – “Being created in the image of God is the basis of the right of human beings to rule over the earth and of their right to community with the non-human creation.”, “Only where human dominion over the earth corresponds to the creator's lordship over the world do human beings fulfil their creation in the image of God. Plundering, exploitation, and the destruction of nature contradict their right and dignity. Therefore human dominion over the earth includes a sense of community with the earth.”, [www.warc.ch/dt/erl2/01a.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01a.html)

<sup>513</sup> *Ibid.*, “The human struggle for survival and world domination cannot be carried out at the expense of nature, since in that case ‘ecological death’ would anyway prepare the way for the end of human life altogether. Economic human rights should therefore be brought into line with the basic cosmic conditions for the survival of humanity in its natural environment. These rights can no longer be realized through uncontrolled economic growth, but only through the growth of economic justice within the ‘limits of growth.’”, [www.warc.ch/dt/erl2/01a.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01a.html)

Божијег Царства<sup>514</sup>. Тако посматрано генерацијски егоизам, који је можда најизраженију у нашој савремености, може се пројавити као баријера достојанственом животу и развоју будућих генерација. Молтман увиђа да експлоатација природних ресурса, генетски инжењеринг и претња нуклеарним оружјем више него икада представљају претњу људском опстанку и у том смислу јесу искуства флагрантног кршења темељних права будућих генерација. Овакав егзистенцијални став је у несагласности са Божјим призивањем да се одговорно старамо о Његовом свету и као такав представља радикално кршење како права тако и Божије заповести. Наиме, управо на овом примеру Молтман жели да покаже у којој мери је Божија љубавна наклоност према човечанству суштински компатибилна са појмом људских права, односно, у којој мери људска права кореспондирају и базирају се на Божијим заповестима и Његовој животодавној и спаситељној вољи. Егзистенцијално одговоран став према данашњим изазовима Молтман доводи у везу са човековом одговорношћу према будућности и будућим генерацијама, чему основ и теолошко оправдање види управо у хришћанској нади усмереној ка остварењу Христовог Царства.

Контекстуализација одговорности за садашње и за будуће у Молтмановом систему људских права се рефлектује на: 1. све животне односе које људска бића остварују у најопштијем смислу, 2. на друштво, односно, заједницу коју остварују са другим људима, и 3. на заједницу коју људи имају са својим природним окружењем<sup>515</sup>. Проблем који поставља Молтман је дубоко етички заснован на откровењском разумевању историје што подразумева да је човек дужан да своју слободу уподоби Божијој слободи и да своју делатност на пољу цивилизацијског напретка усклади са потребама свих, тако да се не фаворизује савременост на уштрб будућег нити да се жртвује садашњост ради будућности, јер као хришћани искрено верујемо да кроз свој промисао о свету Бог показује да је љубавно одговоран према свакој људској генерацији

---

<sup>514</sup> види, J. Moltmann, *The Coming of God – Christian Eschatology*, “What do we really and truly hope for? We hope for the *kingdom of God*. That is first and foremost a hope for God, the hope for that God will arrive at his rights in his creation, at his peace in his sabbath, and at his eternal joy in his image, human beings. The fundamental question of biblical eschatology is: when will God show himself in his divinity to heaven and earth? And the answer is to be found in the promise of the coming God: ‘the whole earth is full of his glory’(Isa.6.3).”, стр. xvi

<sup>515</sup> J. Moltmann, *A Christian declaration on human rights*, chapter – “Being created in the image of God is the basis of the right of human beings to their future and their responsibility for those who come after them”, “People can only make use of their right to this future and their responsibility to the present if they attain the freedom of responsibility and the right to self-determination. Self-determination and responsibility to the present in the face of the future relate to human beings: 1. in all their relationships in life, 2. in community with the others, 3. in community with the non-human creation. This is an important dimension in the basic individual, social, economic, and ecological human rights and duties. There are no human rights in the present without the right to self-determination and one's own responsibility in the face of the future, for people live personally, collectively, economically, and ecologically in time and history.”, [www.warc.ch/dt/erl2/01a.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01a.html)

и да наше уподобљавање том плану омогућава складан развој како наше тако и свих будућих генерација<sup>516</sup>.

Суочавајући се са савременим светом Молтман назначује да је људски грех највећи непријатељ човековог достојанства и људских права. Грех је по њему основ нехуманости, репресије, тортуре, злочина и свих облика нечовечног поступања којима се негирају и поништавају људска права. Молтман наглашава значај *Универзалне декларације о људским правима ОУН* и других међународних докумената у процесу освешћивања целокупног човечанства о размерама непоштовања и угрожавања људских права и у којој мери су такве праксе погубне за живот савременог човека и друштва. Он уочава да сама декларативна афирмисаност људских права није довољна већ је неопходно створити свест и етос којима се штите и гарантују људска права, те на том пољу види значајну улогу хришћана и хришћанских цркава. Догађај Христовог очовечења, Његово страдање на крсту и васкрсење, за Молтмана представљају опит коначне и апсолутне афирмације људског достојанства и зачетак *нове човечности*<sup>517</sup> која се дарује свима *не гледајући ко је ко* социјалним, расним или етничким пореклом, друштвеним и образовним статусом, полом, узрастом, политичким убеђењем или којом другом идентификујућом одликом. Етос људских права, као претпоставка обнове човечанства и сваке људске личности понаособ, за Молтмана је садржан у Христовом Јеванђељу и неусловљеној благодати која се кроз јеванђеоско искуство вере излива на сав свет, тако да је опит обновљеног достојанства и човечности дубоко и суштински повезан за процес рецепције Јеванђеља и његово оживотворење у савременој друштвеној реалности, ма колико она била обременјена људским грехом и страдањем<sup>518</sup>. На тај начин улога хришћана и хришћанских цркава је за Молтмана незаобилазна у борби за

---

<sup>516</sup> *Ibid.*, “Human beings become free and affirm their rights and duties as their true and eternal future gains power over them in hope, and conditions their present. Thus, in accord with this future, they will stand up for the right to a temporal future and the right to life of those who come after them. They will struggle not only for justice in the world of their own generation, but also for the support and preservation of justice in generations that will follow. There exists not only a personal and a collective egoism, but also an egoism of the generations. Thus people should not exploit their present at the expense of the future, just as there is no obligation to sacrifice their present to the future. Rather, they will work for a just balance between the chances of life and freedom in the present and in the future generations.”, [www.warc.ch/dt/er12/01a.html](http://www.warc.ch/dt/er12/01a.html)

<sup>517</sup> *Ibid.*, chapter – “The justification and renewal of human beings”, “The Christian faith recognizes and proclaims that God through Jesus Christ justifies unjust human beings and renews them to their true humanness. Through the incarnation of Christ, God restores to human beings who want to “be like God” their true humanity which they had abandoned. Through the death of Christ, God takes the judgment of people’s sin on himself and reconciles them to himself (2 Cor 5.19). Through the raising of Christ from the dead, God makes real his claim upon people in that He justifies them (Rom 4: 25).”, [www.warc.ch/dt/er12/01a.html](http://www.warc.ch/dt/er12/01a.html)

<sup>518</sup> *Ibid.*, “God’s claim upon human beings in this world of sin and inhumanity is revealed to Christians through the gospel of Christ (Rom 1.16-17). Because the divine right of grace is proclaimed to all people through this gospel, the God-given dignity of each and every person is proclaimed in conjunction with it. But where this human dignity is revealed, fundamental human rights are also made to come in force. Their realization is made possible and becomes therefore an undeniable commitment.”, [www.warc.ch/dt/er12/01a.html](http://www.warc.ch/dt/er12/01a.html)

промоцију и заштиту људских права, како од угрожавања тако и од злоупотреба, манипулација, идеолошких утилитарних контекстуализација које имају за циљ да (зло)употребе људска права у своје себичне и ускогруде циљеве, оспоравајући њихову универзалност и недељивост.

Двадесетак година после писања *Хришћанске декларације људских права* Молтман је много храбрији у сагледавању значаја људских права за савременог човека и целокупну светску заједницу, али исто тако и више критички настројен према постојећем појмовном оквиру. Он сматра да људска права, како су конципирана до сада, изражавају извесну недовољност и мањкавост које, уколико се не учини њихово појмовно проширење и преусмерење, могу довести до разарања света у којем живимо. Молтман превасходно ову опасност види у партикуларним вредностима и интересима које промовишу верске заједнице, политичке и финансијске интересне групације, нације, као и доминирајући облици културе<sup>519</sup>. Ради тога, Молтман у циљу бољег разумевања теолошке агенде људских права, на крају 20. и почетком 21. века, предлаже неопходна усмерења будуће појмовне развојности људских права. Он сматра да се појам људских права мора усмерити на: 1. дефинисање темељних права човечанства, и 2. уграђивање људских права у корпус права целокупне планете Земље и других живих бића<sup>520</sup>. Овакав даљи разитак људских права је за Молтмана историјски ултимативно условљен опстанком човечанства, као што је и досадашњи, од краја Другог светског рата до данас, такође условљен дивергентним друштвено-политичким и привредно-економским развојем различитих подручја што је довело и до различитог акцентовања оних вредности људског постојања које потребују заштиту унутар међународног правног система људских права. Посматрајући из наведене перспективе Молтман је извршио извесну диференцијацију људских права на основу заштићених вредности на: 1. заштитна права, 2. права на слободу, 3. социјална права и 4. права на активно учествовање у животу друштвене заједнице<sup>521</sup>. Сви наведени облици људских права, по Молтману, заснивају се на људском достојанству које је једно и недељиво, што таквим

---

<sup>519</sup> J. Moltmann, *God for a Secular Society*, “The recognition and realization of human rights for all human beings is going to be *the* factor which decides whether a global human community, in harmony with the cosmic living conditions of the earth, develops out of this divided and perilous world, or whether human beings destroy themselves in this earth. Because of the extreme danger of the present situation, the authority of human rights must be placed above all particularist interests of nations, groups, religions and cultures. Today, the religious claims to particularist absoluteness and the ruthless implementation of particularist political interests are a threat to the continued existence of humanity itself.”, стр. 118.

<sup>520</sup> *Ibid.*, “The existing formulations of human rights are in themselves inadequate. We have to work to expand them if human rights are not themselves to be a factor in the destruction of our world. As I see it, human rights must be expanded in two directions: 1. in the formulation of fundamental *rights of humanity*; and 2. in the incorporation of human rights into the *rights of the earth and other living things*.”, стр. 118.

<sup>521</sup> *Ibid.*, “The divisions and categories of human rights already emerge from their history.”, стр. 119.

чини и сама људска права<sup>522</sup>. Истовремено, дајући утемељујући значај достојанству личности за формирање појма људских права, Молтман уочава и извесне слабости и ограничења таквог концепта људских права, која он препознаје у наглашеном антропоцентризму. Молтманова критика антропоцентризма људских права полази од става да такав концепт искључује, или бар занемарује, све друге аспекте постојања унутар света схваћеног као Божија творевина. У том смислу он наглашава да је неопходно да се људска права ставе у контекст и прилагоде правима природе у којој човек остварује своју богодаровану егзистенцију. Он сматра да људско достојанство не уздиже човека изнад окружујуће природе или других бића која живе унутар ње, већ да се појам достојанства правилно може схватити и практиковати само уколико се он разуме као начин постојања који је кроз човека дарован целокупној природи и свим Божијим створењима<sup>523</sup>. За Молтмана, људско достојанство није егзистенцијални елемент који људска бића раздваја од окружујуће им творевине већ чинилац њихове хармонизације са целокупном природом и бићима у њој. На овај начин Молтман људска права ставља, не само у контекст постојања човека као појединца, људског друштва или целокупног човечанства, већ у корелацију са животом живе и неживе природе, планете Земље и целокупног универзума. Из овог закључка он изводи још једну системску поделу људских права која инклинира ка њиховој појмовној међузависности и универзализацији. Молтман чврсто стоји на становишту да људска права не могу постојати без најширег концепта свесности о правима целокупне творевине као Божијег дара човеку, да индивидуална људска права не могу постојати без социјалних права, економска без еколошке свести о правима природе, као и да људских права нема без права човечанства на заштиту од масовног уништавања, генетских промена и генерацијског опстанка<sup>524</sup>.

Тежња ка глобалној промоцији и рецепцији људских права и њиховом вредносном универзализму суштинска је одлика Молтманове теологије људских права.

---

<sup>522</sup> *Ibid.*, “The rooth of different human rights and the bond uniting them is termed *human dignity*. Human rights exist in the plural, but human dignity is simply and solely singular. Human dignity is one and indivisible. ... Because the dignity of human beings is one and indivisible, human rights are also a single whole, and cannot be expended or restricted at will.”, стр. 119.

<sup>523</sup> *Ibid.*, “Human rights must be brought into conformity with the rights of nature – the earth from which, with which and in which human beings live. Human dignity is not something that elevates men and women above all other living things. It is merely a special instance of the dignity of all natural life – in Christian terms, the dignity of each of God’s creatures.”

<sup>524</sup> *Ibid.*, “Let us now try to arrive at a systematic survey, in the form of a spiral of human rights in which the one points to the other, and the whole thrusts towards universality. 1. No individual human rights without social human rights, 2. No human rights without the right of humanity to protection from mass annihilation and genetic change, and to survival in the sequence of the generations, 3. No economic human rights without ecological obligations towards the rights of nature, 4. No human rights without the rights of the earth.”, стр. 121.



У жељи да да садржајан, језгровит и целовит доктринарни предложак заседајућој Консултативној комисији (Извршног комитета) ССРЦ у Лондону 1976. године, Молтман у својој *Хришћанској декларацији људских права* наведене суштинске елементе не развија у оној мери у којој ће то учинити неколико година касније када, са неопходном временском дистанцом, средином деведесетих година 20. века, много отвореније и храбрије апелује на хришћанске заједнице да у циљу остварења универзалних вредности људских права и њихове глобалне сврховитости, која се тиче свакога човека у историји и целокупне природе света, уђу у дијалог са осталим светским религијама полазећи од става да је опстанак људског друштва и човечанства у целости у најдиректнијој вези са поштовањем људских права<sup>525</sup>. Када размишља у правцу утемељења људских права на религијском искуству, као најраширенијем и најзаступљенијем планетарном феномену, Молтман долази до закључка да је неопходно прилагодити вредносне поруке садржане у свештеним списима свих важнијих светских религија и учинити их комуникативним са традицијом људских права. У противном, изостајање оваквог вредносног компромиса он види као увод у велику трагедију човечанства при чему ће управо религијски вредносни партикуларизам постати највећи непријатељ људске врсте. Његова размишљања у овом правцу иду још даље при чему он доводи у комплементарну позицију откровењске религије аврамовске традиције (јеврејство, хришћанство и ислам), са њиховим одређујућим антропоцентризмом, са природним религијама Истока и Африке<sup>526</sup>. У односу историјски прогресивистичких религија јудео-хришћанске традиције и ислама, са једне стране, и религија које изражавају хармонијски начин постојања човека и друштва у сагласности са природом и њеним законитостима, са друге, Молтман увиђа потенцијал да се индивидуална и социјална права измире са правом на здраво природно окружење, да се начини склад између друштвеног прогреса и социјалне равнотеже, између људске историје и природе, и превазиђе конфликт између постојања на начин личности и на начин природе. У неопходности међурелигијског дијалога који је усмерен на разматрање горе наведених егзистенцијалних питања савременог човечанства у контексту људских права Молтман види наду како за саме религијске заједнице тако и

---

<sup>525</sup> *Ibid.*, “Because our present life and the future survival of the human race are dependent on the observance of human rights, the rights of humanity and the rights of nature, the world religions too must subordinate themselves to the preservation of this world.”, стр. 133.

<sup>526</sup> *Ibid.*, “Up to now, formulations of human rights have been based on the tradition of modern Western humanism. This, for its part, developed in the context of the Judaeo-Christian religion – a culture with a strongly anthropocentric stamp. Judaism, Christianity and Islam have therefore been termed ‘religions of history’, over against the Asian and African ‘nature religions’. And it is true that they are concerned with human hope and historical progress, whereas the nature religions cultivate the wisdom of equilibrium and equivalence.”, 133.-134.

за човечанство у његовој природној *једности* и целовитости, као и историјском континуитету<sup>527</sup>.

#### **5.1.1.2.2. Теолошке основе људских права – документ ССРЦ о људским правима**

*Теолошке основе људских права*, као званична декларација ССРЦ о људским правима, инспирисана је, како смо већ објаснили, у највећој мери политичком теологијом Јиргена Молтмана. Донет две године после римокатоличке декларације „Црква и људска права“ овај документ жели да насупрот натуралистичком утемељењу људских права, заснованом на томистичкој традицији, понуди аутентичнији протестантски концепт људских права који почива на Божијем обећању и завештању (Завету) човеку и човечанству, као и цркви и свету. Неповредивост и недељивост људских права реформистички документ препознаје у догађају Христовог васкрсења и делатности Светога Духа<sup>528</sup>. На овај начин цркве реформације дају снажну еклисијалну контекстуализацију људским правима, што последично омогућава њихово касније инкорпорирање у оквире свештеног предања и црквене мисије.

Други значајан аспект реформистичке декларације јесте инсистирање на јеванђеоском разумевању човековог живота у целовитости пројављивања његовог бића кроз тзв. комплементарне, односно, допуњујуће релационе (односне) различитости: мушкарац – жена, појединац – заједница (друштво), људски живот и очување природе<sup>529</sup>. Будући да људска права заснивају на достојанству личности реформисти наглашавају једнакост у достојанству мушкарца и жене и њихову узајамну зависност, једнаку вредност и узрочно-последичну везаност личних и колективних права, као и једнакост у достојанству савремене и будућих генерација и њихову међузависност. Из овога следи да човеков заветни однос према Богу рађа одговорност према целокупном друштву и

---

<sup>527</sup> *Ibid.*, “However we may define the differences in these general terms, as far as the ecological problem of modern society is concerned, the balance between progress and equilibrium, the harmony between human history and nature, and the concurrence between person and nature are vital concern. Today interfaith dialogue will be directed towards these questions, which are of such vital concern for the human race, if that dialogue is to be meaningful and useful for the Western and Eastern religions, and for the humanity as a whole.”, стр. 134.

<sup>528</sup> види, *Теолошке основе људских права ССРЦ (WARC - Theological basis of human rights)*, “This is to say that human rights are ultimately grounded not in human nature; nor are they conditioned by individual or collective human achievements in history. They reflect the covenant of God's faithfulness to his people and the glory of his love for the church and the world. No earthly authority can legitimately deny or suspend the right and dignity of being human. It is in the light of this covenant as fulfilled in the cross and resurrection of Jesus Christ and in the power of the Holy Spirit outpoured upon all flesh that Christians express solidarity with all those who bear a human countenance, and more particularly, a willingness to stand up for those whose fundamental rights and freedom are robbed.”, [www.warc.ch/dt/erl2/01.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01.html)

<sup>529</sup> *Ibid.*, “2. Our biblical faith commits us to a view of human life in its wholeness expressed in three basic complementarities: male and female, the individual and society, human life and its ecological context.”, [www.warc.ch/dt/erl2/01.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01.html)

природи, што последично доводи до свести о вредносној једнакости „мојих“ права и права ближњег, као и о једнаком значају и условљавајућој зависности људских права и дужности.

Као трећи теолошки аспект људских права, документ *Теолошке основе људских права* ССРЦ изражава извесну амбивалентност у процесу њихове промоције и заштите. Сведочећи жалосну чињеницу да се људска права тако обилато крше у савременом свету, реформисти закључују да то није случај само приликом злоупотреба и негирања нечијих људских права, већ и да њихово дељење, селективна заштита и арбитрарност у одређивању њихове угрожености такође производе трагичне последице. Наиме, они инсистирају на вредносној избалансираности и усклађености људских права што би омогућило да се афирмација права појединца или нације не чини на штету другог појединца или друге нације, да нарастајућа моћ државе не оспорава права својих грађана или права грађана других држава, да се економски раст једне не јавља као узрок осиромешења друге нације или уништења природе. У том смислу они констатују *функционалну* дводимензионалност људских права, као оних вредносних критеријума којима се може чинити добро, али исто тако и зло, што за последицу има чињеницу да уколико се она парцијално и неусклађено штите доводе до великих неправди, односно, оспоравања и угрожавања права других појединаца и заједница<sup>530</sup>. Тек њиховом усклађеношћу и свеобухватом заштитом реформисти сматрају да људска права могу донети истински бољитак и напредак сваком појединцу и целокупном човечанству.

Последњи, четврти идентификујући елемент људских права из перспективе реформских цркава јесте њихово христоцентрично утемељење на искуству ослобођености твари Христовим очовечењем и васкрсењем од условљености природом (смрћу) и грехом, као и на благодатном служењу Цркве у процесу обнове човековог достојанства и целокупног људског друштва<sup>531</sup>. Аутори документа изражавају свест о неопходности да се људска права афирмишу и заштите кроз конфликт супротстављених социјалних скупина (богатих и сиромашних, друштвено моћних и маргинализованих и обесправљених), са једне стране, или појединца и заједнице (појединац у тоталитарном друштву, индивидуа и државне институције као носиоци системске неправде и

<sup>530</sup> *Ibid.*, “3. ... Human rights suffer not only from their denial and abuse but from their partisan and polarized fulfilment. Witness the demonic compulsion of one human being or ethnic group to achieve self-confirmation by the dehumanization of others. Witness the demonic compulsion of states to tyrannize their citizens and exercise imperial dominion over other states. Witness the demonic compulsion of the powerful to implement their economic aggrandizement at the expense of nature, the power of the earth and the future of humanity. As a result we must confess that the exercise of human rights participates fully in the ambiguity of human life and can be destructive as well as creative, demonic as well as holy.”, [www.warc.ch/dt/erl2/01.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01.html)

<sup>531</sup> *Ibid.*, “4. We boldly confess the liberating power of Jesus Christ and affirm the church's ministry of reconciliation and grace.”, [www.warc.ch/dt/erl2/01.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01.html)

корупције), са друге<sup>532</sup>. Обједињујућа улога људских права, која врхуни у покушају стварања праведног друштва за све његове чланове, поистовећује се са обједињујућом мисијом Цркве која својом свештеном делатношћу има за циљ да сједини све са Христом и да донесе човеку и целокупном човечанству победу над злом, неправдом и смрћу. На том путу Црква је позвана да сведочи тајну Крста Христовог, као и радост Јеванђеља које јој је поверено, упркос доминацији слабости, греха, страсти, неправде и смрти у искуству нашег историјског трајања. Реформске цркве инсистирају на теолошком утемељењу људских права будући да теолошки концепт отвара простор за продор благодати у сферу друштва и социјалних односа као искупљујуће и обједињујуће Божије силе која се не може надоместити никаквим људским напорима и стремљењима. На такав начин посматрано, ангажовање хришћана на пољу промоције и заштите људских права се не може схватити као самооправдавајући принцип већ више као чин самопредавања у корист другог и покајног доприноса остварењу правде и слободе као последица неусловљене Божије благодати, а не наших прегнућа и настојања<sup>533</sup>. Документ *Теолошке основе људских права* ССРЦ изражава свест да тек у том духовном и социјалном опиту Божија праведност и љубав постају једно и недељиво у нашем историјском искуству, чему суштински доприноси идеја људских права схваћена и практикована као израз вере хришћана у спаситељну, помирителјну и уједињујућу делатност Исуса Христа кроз Цркву унутар људског друштва.

Наведена четири теолошка аспекта људских права, које су реформски теолози препознали као кључне у теолошком дефинисању појма људских права, производе одређене последице како на живот хришћана тако и на начин организовања и сведочења целих хришћанских заједница. Ове последице су, са једне стране, усмерене на унутарњи живот цркава, док истовремено са друге, детерминишу однос цркава према спољашњим облицима људског организовања на нивоу друштва, културе, државних институција и међународних организација. Документ ССРЦ се обраћа свим црквама чланицама ове међународне организације која обједињује реформске хришћанске заједнице да унутар својих организација изграде односе који ће бити засновани на поштовању људских

---

<sup>532</sup> *Ibid.*, “4. ... In the struggle for human rights, there is no way to avoid conflict between different groups, particularly between the rich and powerful and the poor and powerless. The message of reconciliation, which must always be faithful to God's act of reconciliation in which his justice and love issue inseparably in action, does not obviate these conflicts.”, [www.warc.ch/dt/erl2/01.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01.html)

<sup>533</sup> *Ibid.*, “4. ...The theological affirmation of God's right to, i.e. his claim upon human beings, as the foundation of human rights, opens the perspective of God's free grace as the ultimate perspective, transcending all our achievements and failures. This is particularly important for our struggles in the areas of human rights. ... At the same time, it prevents our involvement in the struggle for human rights from becoming a self-righteous justification by works, rather than a thorough-going repentance and self-giving investment in justice and freedom as a response to our having been justified by God's grace alone.”, [www.warc.ch/dt/erl2/01.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01.html)

права. У циљу егземпларне афирмације људских права документ позива да се обрати нарочита позорност на права индивидуа, права целокупне друштвене заједнице, на верске слободе, на права која се односе на природно окружење и на права долазећих генерација. Такође се у документу подстицајно вреднују напори појединаца који су спремни да се заложу у борби за поштовање људских права и даје се снажан допринос јачању свести да обнова достојанства личности чија су права угрожена и оспорена почиње препознавањем њеног достојанства у контексту Христове личности као релационо Другог и као свима Ближњег. На тај начин се Црква пројављује и изражава као свету *алтернативно друштво*<sup>534</sup> у којем би свако људско биће требало да може да испољи и оствари пуноћу човечности и достојанства као и све своје потенцијале, и индивидуално и као члан заједнице, будући да је Црква знаменована Христовим Царством као својим исходиштем и циљем<sup>535</sup>. Поред тога, поштујући достојанство и права својих чланова реформистичке црквене заједнице су позване да промовишу њихову персоналну међузависност са одлучујућим егзистенцијалним последицама на њихов лични живот, живот заједнице и целог друштва. Писци документа стоје на становишту да се само на тај начин Црква може пројавити као Божије *ново творење* којем се у потпуности реафирмише човеково лично достојанство као икона и подобје самога Творца<sup>536</sup>.

Теолошки засновани принципи људских права садржани у документу ССРЦ рефлектују се и на однос црквених заједница реформистичке традиције према широј друштвеној заједници, доминирајућим културним моделима, према држави и међународним институцијама. У документу се очекује да се протестантске заједнице активно укључе у борбу против дискриминације на основу расног, етничког, верског, језичког, полног, социјалног и статусног разликовања унутар друштва и државних органа, и да се нарочита пажња посвети равноправности жена како у друштву тако и унутар црквених институција<sup>537</sup>. Поред осталог, реформистичке хришћанске заједнице очекују од својих чланова да се активно укључе у борбу за заштиту људских права и да

---

<sup>534</sup> Види одељак који се односи на социјалне и вредносне рефлексије Лукиног Јеванђеља.

<sup>535</sup> *Ibid.*, Principles relating to the internal life of the churches, “d. In this way the Christian communities should strive for a realization of that kind of ‘alternative society’, characterized by the marks of the kingdom of God, in which people can individually and collectively achieve their full human potential. The church will thus be a sign to the world of true human existence under the reign of Jesus Christ.”, [www.warc.ch/dt/er12/01.html](http://www.warc.ch/dt/er12/01.html)

<sup>536</sup> *Ibid.*, “e. By faithfully respecting the dignity and rights of their fellow Christians the churches will promote that interdependence among themselves which is integral to a faithful representation of the new creation in which the image of God is being restored (Col 3.10-11). Only thus can the witness of the church in the world become more credible and effective.”, [www.warc.ch/dt/er12/01.html](http://www.warc.ch/dt/er12/01.html)

<sup>537</sup> Овако схваћен и практикован концепт полне равноправности изван контекста црквеног предања и двехиљадугодишње традиције, довео је до тога да данас многе протестантске и англиканске заједнице рукополажу жене како за службу свештеника тако и за службу бискупа (епископа).

покажу личну и грађанску одважност, која је утемељена на Христовој жртви и сведочењу, када је неопходно супротставити се носиоцима друштвене и политичке моћи и институционалне неправде у циљу заштите немоћних и обесправљених<sup>538</sup>. Поред већ споменутих, импликације теолошких принципа људских права сагледавамо и у сфери међународних односа. У годинама ратификације два Међународна пакта о грађанским, политичким, као и културним, социјалним и економским правима, документ ССРЦ указује на њихову мањкавост у погледу отворености да сагледају права будућих генерација као темељних права на живот и опстанак човечанства као и на права животне средине, односно, дужности ове као и свих будућих генерација да се одговорно односе према свом природном окружењу<sup>539</sup> и ресурсима неопходним за живот целокупног човечанства у његовој природној разноврсности и временском континуитету који се испуњава доласком Божијег Царства. Претњу позитивном исходу историје и опстанку човечанства аутори *Теолошких основа људских права ССРЦ* виде и у распрострањеном и непрекинутом развоју нуклеарног оружја, све већег наоружавања у регионалним и локалним оквирима што узрокује мноштво мањих ратних конфликта као и у све агресивнијем геостратешком позиционирању између суперсила, на релацији Исток-Запад, са директним негативним последицама на безбедност малих народа и њихових држава. Решење се у реформистичким заједницама препознаје у подстицању разоружања и одустајању од политике силе у решавању међународних локалних и регионалних сукоба. Поред осталог, аутори документа доводе у питање интервенционизам у циљу „афирмације права“ који се спроводи насиљем, макар он био и легалан, као облику угрожавања и оспоравања творевине Божије и људских бића створених по лику и подобију свога Творца и позваних да своју егзистенцију пројаве у „слободи Божије благодати“<sup>540</sup>.

---

<sup>538</sup> види, *Теолошке основе људских права ССРЦ* (WARC - *Theological basis of human rights*), Principles relating to the external life of the churches, “b. It should be observed that the Reformed tradition makes specific provision for the right, and even the duty to resist, when human governments violate the purposes for which they were appointed. The Christian community must be willing to become an offence to powers in its support of the powerless and deprived. Christian resistance against oppressive powers is grounded in Christ's offering of his life for the redemption of the world (Phil 2). It is thus the expression of the Christian's love for his neighbour, and not of self-concern. Our discipleship of Christ can take different forms in different situations: 1. active and constructive resistance, 2. passive resistance and civil disobedience, 3. suffering and silent resistance, 4. martyrdom.”, [www.warc.ch/dt/er12/01.html](http://www.warc.ch/dt/er12/01.html)

<sup>539</sup> *Ibid.*, “c. Following the existing Covenants on Human Rights of 1966 there would seem to be the need for a further Human Rights' Covenant, a covenant relating to environmental rights. Such a covenant would be concerned with the responsible use of land and nature, and the capital resources of the world, the limitation within appropriate bounds of the development of industrial plants, etc.”, [www.warc.ch/dt/er12/01.html](http://www.warc.ch/dt/er12/01.html)

<sup>540</sup> *Ibid.*, “c. The churches should take note of the escalation of violence and the development of destructive weapons in the world. It should be observed that ‘although there has been no direct military confrontation between the superpowers since World War II, some hundred wars have been fought, causing the deaths of more than ten million people in about sixty countries’ (The Armaments Situation, WCC Fifth Assembly 1975). These

### **5.1.2. Међународне црквене организације (Светски савез цркава-ССЦ и Конференција европских цркава-КЕЦ) и људска права**

Протестантске заједнице од завршетка Другог светског рата предњаче у процесу изграђивања чвршћих и садржајнијих односа међу хришћанима и црквеним организацијама. Један од кључних аспеката њихове тематске и вредносне агенде јесте проблем кршења људских права у савременом свету. Питање заштите људских права је постало доминантно за све чланице Светског савеза цркава (ССЦ) и Конференције европских цркава (КЕЦ). Као идејну и теолошку платформу за организован приступ проблему кршења људских права ове међународне институције користе документа и декларације које су донете на нивоу ОУН и других међународних организација као и унутар црквених тела чланица. Иницијатива да се донесе једна екуменска, односно, свехришћанска декларација о људским правима појавила се већ 1974. године на Консултативном састанку представника чланица ССЦ у Сент Пелтену (St. Pölten) у Аустрији на тему „Људска права и одговорност хришћана“<sup>541</sup>. Иако до таквог заједничког декларативног става није дошло, ССЦ на Скупштинама у Најробију (1975.) и Ванкуверу (1983) одлучно стаје иза *Универзалне декларације о људским правима ОУН*, дајући теолошку утемељеност у њој садржаним формулацијама о људским правима<sup>542</sup>. Поред осталог, консултације из Сент Пелтена преусмеравају пажњу хришћанских заједница од проблема кршења људских права као последице према друштвеним чиниоцима који их узрокују, које идентификују у друштвеним структурама којима је

---

facts raise serious questions about any easy assumptions regarding just violence and unjust violence. The use of power to destroy people with apparent legality and impunity is a direct violation of that creation which has been made in the image of God and which has been called to live in the freedom of his grace.”, [www.warc.ch/dt/erl2/01.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01.html)

<sup>541</sup> Консултације ССЦ у Сент Пелтену 1974. године, Јирген Молтман види као прекретницу у односу хришћанских цркава према људским правима јер се на тој конференцији по први пут чула реч представника *Трећег света*, тако да ће од тог тренутка ССЦ и остале међународне верске организације више пажње поклањати проблематици људских права у овим друштвима која имају доминантну социјалну димензију; види, Jürgen Moltmann, *God for a Secular Society*, “The ecumenical consultation in St. Pölten , Austria, in 1974 was a milestone in the history of discussions in the Christian churches about human rights, because there representatives of people in the Third World spoke, and were listened to, for the first time.”, стр. 120-121.

<sup>542</sup> види, World Council of Churches /International Affairs, Peace & Human Security/, *Human Rights and the Churches : New Challenges - A Statement by the International Ecumenical Consultation*, Morges, Switzerland, 23-27 June 1998., “We celebrate the churches’ continuing commitment to the cause of human rights as expressed through the World Council of Churches from its first assembly in 1948, the year in which the Universal Declaration of Human Rights was adopted. The churches’ commitment to the principles of the Declaration has been enunciated in theological terms by subsequent assemblies. The Nairobi Assembly in 1975 stated: “God wills a society in which all can exercise full human rights. All human beings are created in God’s image, equal, infinitely precious in God’s sight and ours”. The Vancouver Assembly, under the theme, “Jesus Christ, the Life of the World”, reaffirmed the churches’ commitment “to work even more fervently for the elimination of all forms of inhumanity, brutality, discrimination, persecution and oppression”.”, [www.wcc-coe.org/wcc/what/international/hirchall.html](http://www.wcc-coe.org/wcc/what/international/hirchall.html)

иманентна неправда према сиромашнима, обесправљенима, гладнима, необразованима итд<sup>543</sup>. Због своје веће ангажованости у земљама *Трећег света* међународне екуменске организације све више стају иза програмског концепта заштите социјалних, економских и културних права увиђајући да приоритетно инсистирање на индивидуалним правима без решавања комунитарних и статусних питања заједнице не доноси резултате у пракси промоције и заштите људских права<sup>544</sup>. Ради тога Скупштина ССЦ у Најробију прокламује са једне стране вредносну агенду грађанских и политичких права којима се штите право на живот, на самоодређење и културни идентитет, на учествовање у процесу одлучивања, на приговор савести, на лично достојанство и слободу вероисповести<sup>545</sup>, док са друге афирмише агенду комунитарних права у виду права жена, деце, избеглица и миграната, народа на самоопредељење, староседелаца и домородачких народа, подстиче на уклањање свих облика дискриминације, економске и социјалне неправде, мучења, отмица, смртне казне, некажњавања за злочине против човечности<sup>546</sup>.

Учесници Скупштине ССЦ у Најробију учили су поред многих позитивних последица глобализације и оне негативне које се у значајној мери рефлектују у друштвеној сфери као нови облици угрожавања људских права. Приметна је и све присутнија *десуверенизација* држава у корист међународних институција и мултинационалних компанија, што отвара простор за занемаривање људских права или бар за неадекватан мониторинг њихове заштите<sup>547</sup>. Такође, и убразани процес

---

<sup>543</sup> *Ibid.*, “Widespread extreme poverty and growing social exclusion constitute violations of human dignity and pose still a serious challenge. Their alleviation and ultimate elimination must remain a priority for the churches, realizing that the root causes of these violations often lie in the unjust international order and in huge military expenditures incurred which lead often to corruption of government officials and massive neglect of social needs, reminding us of the need to reaffirm the indivisible character of human rights, democracy and development.”, [www.wcc-coe.org/wcc/what/international/hrhall.html](http://www.wcc-coe.org/wcc/what/international/hrhall.html)

<sup>544</sup> Молтман такође увиђа узајамну повезаност индивидуалних и комунитарних права, што узрокује да на плану афирмације права и примене темељних декларативних принципа њихове заштите, да логичку предност социјалним и економским правима; види, J. Moltmann, *God for...*, “Since about 1960, questions about *social and economic human rights* have come to the forefront of attention. Racism, colonialism, dictatorship and class rule are under attack as severe violations of human right. Personal rights to liberty cannot be protected in a world of gross political injustice and economic inequality. It is only economic and social rights which put people in a position to implement their liberties for themselves.”, стр. 120.

<sup>545</sup> World Council of Churches, *A Statement by the International Ecumenical Consultation*, “The Nairobi Assembly subsequently affirmed the emerging ecumenical consensus on human rights outlined in St. Pölten, emphasizing: 1. the right to basic guarantees of life; 2. the right to self-determination and cultural identity and the rights of minorities; 3. the right to participate in decision-making within the country; 4. the right to dissent; 5. the right to personal dignity; and 6. the right to religious freedom.”, [www.wcc-coe.org/wcc/what/international/hrhall.html](http://www.wcc-coe.org/wcc/what/international/hrhall.html)

<sup>546</sup> види, *ibid.*, chapter – Continuing Concerns and the Emerging Ecumenical Human Rights Agenda, [www.wcc-coe.org/wcc/what/international/hrhall.html](http://www.wcc-coe.org/wcc/what/international/hrhall.html)

<sup>547</sup> *Ibid.*, “Globalization and the fragmentation it tends to produce in human community have introduced a new dimension to the human rights discourse. Since the creation of the United Nations the state has been regarded as the basis of international relations. It has been the state which has been expected to provide the basic framework for the people to protect their land, culture, traditions and freedoms from foreign imposition. Since the end of the Cold War, the role of the State has been severely eroded by the imposition of a free-market ideology which seeks



технолошког развоја отвара нова питања у вези са остваривањем права и њиховом заштитом, као што је право на слободну комуникацију, доступност информација, медицинску заштиту, доступност лекова итд. Кроз рад ССЦ и КЕЦ хришћанске заједнице остварују веома интензивну и плодну сарадњу са ОУН, ОЕБС-ом, ЕУ и Саветом Европе на пољу заштите људских права<sup>548</sup>, преузимајући истовремено и извесну политичку одговорност у процесу превазилажења конфликта, изградње мира и културе помирења, као и рашавању криза и друштвених сукоба. 1980. године ССЦ оснива у Женеви Секретаријат за црквени програм људских права који ће потом да прерасте у Одељење за мир, правду и људска права ССЦ<sup>549</sup>, док се на европском континенту напори за промоцију људских права на основама хришћанског веровања, подстакнути иницијативама Завршног акта из Хелсинкија, спроводе кроз КЕЦ и Европску екуменску комисију за цркву и друштво, које ће се временом ујединити у Комисију за цркву и друштво КЕЦ-а. Поред протестантских заједница чланство у овим телима има и највећи број Православних цркава, док РКЦ, иако није члан, учествује у заједничким програмима као посматрач.

### 5.1.3. Резиме

Протестантска традиција људских права се развија у два паралелна, али и у много чему преклапајућа концепта: лутеранском и калвинистичком. Обе традиције наглашавају утемељеност људских права на Божијем праву на свет као своју творевину и човека као иконично и богоподобно биће. Протестантско учење о људским правима инсистира на заветном карактеру човековог односа према Богу и последицама које из коцепта завета производе на човеков став према другој личности, живој и неживој природи и целокупном свету. Протестантске заједнице снажно утичу на теолошко формулисање људских права у контексту библијског сведочења и искуства вере. Њихово теолошко наслеђе, кроз делатност еминентних теолога, у значајној мери доприноси дијалогу о људским правима који претходи доношењу *Универзалне декларације о људским правима ОУН*. У приступу протестантских заједница људским правима уочава се доследност

---

to lower all barriers to the free flow of capital. As a result, real political power now increasingly resides with economic and financial institutions and corporations with a global reach. From within, the state is under attack by religious, ethnic, and national forces that are becoming increasingly violent and destructive. State power, so far as it remains, tends more often now to be exercised more in the interest of capital and economic growth than of the rights, dignity and social well-being of its own people.”, [www.wcc-coe.org/wcc/what/international/hrchall.html](http://www.wcc-coe.org/wcc/what/international/hrchall.html)

<sup>548</sup> види, *Европске цркве и људска права*, ур. Елизабета Китановић, „Заједнички напор европских цркава на пољу људских права“, стр. 18.

<sup>549</sup> *Ibid.*, стр. 16.

тежњи ка њиховој теолошкој елаборацији, ка институционалном приступу њиховој промоцији и ка интензивној сарадњи са друштвеним и државним институцијама у процесу њихове заштите. На теолошком плану нарочито се истиче значај теологије Карла Барта и Јиргена Молтмана у процесу формирања тзв. *теологије људских права*. На практичном плану институционалне имплементације људских права важна је била улога Фредерика Нолдеа, док на плану доктринарне и идеолошке вредносне социјализације истиче се улога браће Рејнхолда и Хелмута Ричарда Нибура.

Протестантске заједнице су декларативно изразиле своје ставове о људским правима кроз два документа: „Теолошке перспективе људских права“ који је донела Светска лутеранска федерација 1977. године и „Теолошке основе људских права“ који је изгласао Светски савез реформистичких цркава 1976. године. Са протестантског теолошког становишта људска права су недељива, неутуђива, универзална и глобална.

Протестантске цркве су најактивније у екуменским организацијама Светски савез цркава и Конференција европских цркава кроз које артикулишу своју активност у процесу промоције и заштите људских права. Рад наведених институција је у најдиректнијој вези и координацији са телима и организацијама за заштиту људских права ОУН, ОЕБС-а, Савета Европе и ЕУ.

## **5.2. Римокатоличка теологија и људска права**

После вишедеценијске „конфронтације“ Римокатоличке Цркве (РКЦ) са идејама и праксом културног и цивилизацијског модернитета<sup>550</sup> који је афирмисао оригинерно хришћанске вредности правде, слободе, једнакости и равноправности на један изразито секуларан и либералан начин<sup>551</sup>, папа Лав XIII крајем 19. века својом енцикликом *Rerum novarum*<sup>552</sup> утире пут помирљивијем односу према феноменима савремености што

---

<sup>550</sup> David Hollenbach, “There is considerable irony in the relationship between Roman Catholic thought and recent discussions of human rights. During the last century and a half, the Roman Catholic church has moved from strong opposition to the rights championed by liberal thinkers of the eighteenth and nineteenth centuries to the position of one of the leading institutional advocates for human rights on the world stage today.”, у *Catholicism and Liberalism – Contributions to American public policy*, eds. R. Bruce Douglass & David Hollenbach, Cambridge University Press 1994, стр. 127

<sup>551</sup> види, Peter Steinfels, “The failed encounter: The Catholic church and liberalism in the nineteenth century”, у *Catholicism and Liberalism – Contributions to American public policy*, eds. R. Bruce Douglass & David Hollenbach, стр. 19

<sup>552</sup> *Sto godina Katoličkoga socijalnog nauka*, Uvod, “Dolaskom Lava XIII godine 1878. situacija se uvelike mijenja. Katolička crkva počinje ulaziti u dijalog sa modernim svijetom. ... Prema njemu, sama Crkva treba da se trgne i obnovi, ne vraćajući se pritom, kako su mnogi vruće željeli, starome poretku prije francuske revolucije, nego velikoj katoličkoj tradiciji. ... Njegove znamenite enciklike (*Inscrutabili Dei consilio*, 1878.; *Aeterni Patris*, 1879.; *Diuturnum illud*, 1881.; *Immortale Dei*, 1885.; *Libertas praestantissimum*, 1888.; *Sapientiae christianae*,

римокатоличку заједницу отвара за активнији однос према социјалним проблемима покушавајући да их у целини сагледа као друштвени, етички и духовни проблем и на тај начин преусмери њихову пренаглашену идеологизацију и политизацију, тада веома присутне у друштвима западне Европе<sup>553</sup>. Истим смером следи и папа Пије XI као један од настављача традиције отварања РКЦ према свету у 20. веку. 1931. године папа Пије XI доноси јубиларну енциклику *Quadragesimo anno* у којој се не дотиче само социјалних и економских проблема друштва већ целокупног друштвеног поретка<sup>554</sup>. Увиђајући кризу општих друштвених вредности, развојем тоталитарних режима у Европи, Пије XI овом енцикликом промовише начела социјалне правде<sup>555</sup>, солидарности и супсидијарности<sup>556</sup>, као конститутивних за формирање друштва на корпоративним принципима међусобне зависности по свим нивоима организовања, и хоризонталним и вертикалним. Корпоративизам енциклике *Quadragesimo anno* је схваћен као „трећи пут“ у развоју модерног друштва, између социјализма и либералног капитализма<sup>557</sup>, нарочито у погледу његовог вредносног структурирања.

РКЦ је настојала да у периоду дужем од пола века, са мањим или већим успехом, држи корак са наглим промена које су захватиле свет на друштвеном плану. Трагедија Другог светског рата и хладноратовске напетости 50-их и 60-их година 20. века довеле су људску цивилизацију на руб ишчезнућа што је потакло савест многих релевантних друштвених институција да дигну свој глас против таквог развоја догађаја и да скрену

---

1890.; *Rerum novarum*, 1891.; *Providentissimus Deus*, 1893.) znače veliki pokušaj pomirenja Crkve i moderne kulture, ali utjecaj je tradicije prevelik pa se dovoljno ne uočavaju specifičnost i novost modernog svijeta. Unutar tih svestranih napora za obnovom valja smjestiti encikliku *Rerum novarum*, koja se riječima Pija XI može smatrati *Velikom poveljom (Magna Charta) katoličke socijalne misli.*”, Кршћанска садашњост, Загреб 1991., стр. VIII;

<sup>553</sup> Друга половина 19. века је била обележена јачањем социјалистичких и комунистичких идеја класне равноправности, ослобођења радничке класе, овладавања производним средствима од стране пролетеријата... Наглашено конзервативно устројена Римокатоличка Црква се устезала да препозна социјални проблем као горући и да у односу на њега заузме одређени став. То се дешава тек са енцикликом *Rerum novarum* папе Лава XIII, 1891. године.

<sup>554</sup> види, *Sto godina Katoličkoga socijalnog nauka*, „Dok je Lav XIII u svojoj enciklici raspravljao o „radničkom pitanju“, dotle će se enciklika Pija XI baviti orčom obnovom društvenog poretka.“, стр. XIV

<sup>555</sup> Марвин Крир износи став да је Пијево учење о социјалној правди представљало савремени израз Томистичког појма опште правде или законске правде. Социјална правда се схватала као уговорна обавезност унутар друштва, нпр. између послодавца и радника, док је свака друга врста социјалне обавезности представљала израз социјалног милосрђа (термин *social charity* је код Пија XI много садржајнији од индивидуалног милосрђа нпр. према сиромашнима). Пије XI енцикликом *Quadragesimo anno* даје ново и дубље значење појму социјалне правде: “Pius XI intervenend in these discussions to emphasize that *justice is much more than commutative justice, or individual justice*. He used the term *social justice* to recall the traditional teaching that there can be no justice in the full meaning of the word without an awereness that the good of the individual is part of the common good.”, види у Marvin L. Krier Mich, *Catholic Social Teaching and Movements*, стр. 80-81.

<sup>556</sup> Marvin L. Krier Mich, *Catholic Social Teaching and Movements*, “In this situation Pius enunciated a traditional principle that was found in Pope’s Leo writings and in Thomistic thought on the nature of the state, but to which Pius gave a specific description: the principle of subsidiarity. The principle is rooted in the role of assisstance, and help, in Latin *subsidium*, that intermediate groups should provide for individuals:...” Twenty-third Publicatons, A Division of Bayard, Mystic, USA, стр. 81.

<sup>557</sup> види, *Sto godina Katoličkoga socijalnog nauka*, стр. XIV

пажњу на права појединца у контексту глобалних друштвених односа. Папа Јован XXIII одговарајући на нарасле потребе епохе<sup>558</sup> доноси 1963. године енциклику *Pacem in terris* којом РКЦ на изванредан начин изражава свест о одговорности не само за римокатоличку или хришћанску заједницу у ширем смислу, већ за сав свет. Такав став се у енциклици *Pacem in terris* посебно јасно манифестује кроз отворено прихватање концепта људских права као носиоца и гаранта универзалне вредности сваке људске личности<sup>559</sup>. Овом енцикликом, иако ни претходна *Mater et Magistra* није оскудевала у глобалним сагледавањима и импликацијама римокатоличке социјалне мисли, РКЦ по први пут у потпуности стаје иза организационе структуре ОУН фаворизујући је као једини организациони модел добровољног здруживања многих народа и њихових политичких елита у процесу досезања светског мира и праведности<sup>560</sup>. Папа Јован XXIII енцикликом *Pacem in terris* изналази друштвено прихватљив поступак изражавања организационе и доктринарне беневољентности и пријатељске помирљивости РКЦ према радикално идеолошки поларизованом и сукобљеном свету, који уједно нема за циљ њено поистовећивање са светским вредностима и утапање, односно, ишчезнуће њеног моралног идентитета и учења<sup>561</sup>.

### 5.2.1. Енциклика “*Pacem in terris*”, папа Јован XXIII

У зору II Ватиканског концила и неколико месеци пре свог упокојења, у априлу 1963. године, папа Јован XXIII објављује енциклику *Pacem in terris* којом врши радикалан заокрет у односу РКЦ према институцији људских права<sup>562</sup>. Документ има

---

<sup>558</sup> Папа Јован XXIII није био незаинтересован за социјалне и економске теме тако да и он, по угледу на своје претходнике, 1961. године доноси енциклику *Mater et Magistra* којом изражава свест о глобалности проблема са којима се свет суочава, нарочито у контексту убрзаног развоја комуникационе технологије, саобраћаја, нуклеарне технологије, итд.

<sup>559</sup> *Pacem in terris*, “Uza sve to, naše je mišljenje da tu Povelju kao korak i prilaz k uspostavi pravno-političkog uređenja svjetske zajednice. U njoj se, naime, svim ljudima uopće svečano priznaje osobno dostojanstvo i potvrđuje pravo svakoga čovjeka da istražuje istinu, da udovoljuje zahtevima poštenja, ispunja dužnost pravde, živi životom dostojnim čovjeka i tomu slično.”, у *Sto godina Katoličkoga socijalnog nauka*, стр. 193.

<sup>560</sup> *Ibid.*, „Silno, dakle, želimo da Organizacija Ujedinjenih Naroda uspijeva sve više i više prilagoditi svoje ustrojstvo i odgovarajuća sredstva rasponu i plemenitosti svoje zadaće. O, neka što skorije dođe vrijeme kada će ova Organizacija moći uspješno zaštićivati prava ljudske osobe: prava, velimo, što neposredno izvire iz dostojanstva čovjekove osobe, pa su stoga sveopća, nepovrediva i neizmjenjiva;“, стр. 193.

<sup>561</sup> Giuseppe Alberigo, *Kratka povijest II Vatikanskog koncila*, “Bilo je lakše željeti da Crkva prestane gajiti nepoverljiv i polemičan stav prema modernitetu, no jasno ocrtati stav prijateljstva koji neće ujedno značiti i izjednačavanje sa svijetom. Snažan poticaj enciklike *Pacem in terris* ukazao je na mogućnost i plodonosnost prevladavanja dubokih podjela proizišlih iz ideoloških suprotstavljanja.”, стр. 132.

<sup>562</sup> види, Зоран Крстић, „Римокатоличка црква преузима овај појам *врло драг данашњем човеку* да би му дала истински хришћански смисао и да га на тај начин евангелизује и тиме подупре добре установе данашњег друштва. До оваког става се није дошло безболно. Напротив, он је формиран током вишедеценијског оштрог сукоба Римокатоличке цркве са модерним друштвом, да би суштинско

тематски релативно сложену конструкцију, од којих је само мањи део посвећен људским правима у ужем смислу. *Енциклика* почиње изражавањем уверења да свима насушно неопходни мир почива на поштовању оног поретка који је Бог установио у свету. Свеукупни друштвени развитак на плану науке, уметности и других човекових достигнућа, енциклика у уводном делу приписује Богу као творцу света и човека. Још се са жаљењем констатује да човек који је створен као икона Божија и који је тиме достојан да управља природом, формира друштво и међусобне односе, не на принципима разума и слободе као иманентнима његовој природи, већ кроз притиске и насиље, трагично сматрајући такав склоп односа неопходним. Међутим, са друге стране енциклика изражава оптимистичан став да је у човеку присутан богоустановљени поредак који почива на савести и који је као такав израз универзалних вредности као претпоставке могућности изналажења поузданих оквира за успостављање светског мира међу људима и државама. Основ свеукупног поретка у човеку, међу људима, унутар заједнице и унутар институција, ова енциклика проналази у природном закону који је Бог стварањем утиснуо у човека. Енциклика *Pacem in terris* у основи следи томистички курс природноправног утемељења појмова права и правде у оквирима хришћанског теолошког дискурса<sup>563</sup>.

Први део енциклике формализује симултано постојање човекових права и дужности, који су засновани на његовој боголикости и достојанству. Важно је напоменути да енциклика појам достојанства личности не изводи из догађаја стварања већ акцентује Христово оваплоћење и Његово крсно страдање као извор усиновљења свих људи Богу и претпоставке обитавања у Његовој слави<sup>564</sup>. Документ износи широки спектар права која се крећу од личних, преко моралних и културних права, права на приговор савести и слободу веровања, затим избор занимања, економских права до политичких права и права на удруживање и слободу кретања. Уочава се да енциклика наводи сва права која су садржана и у *Универзалној декларацији о људским правима*, која колоквијално називамо правима прве и друге генерације, стим што им даје оквирно

---

доктринарно приближавање *модерним временима* почело енцикликом *Pacem in terris* папе Јована XXIII 1963. године у којој он појашњава учење Римокатоличке цркве о људским правима.“, у „*Мали човек у Јеванђељу* и у *Универзалној декларацији о људским правима*“, у зборнику „*Људска права у хришћанској традицији*“, стр. 85-86.

<sup>563</sup> Тома Аквински, „S obzirom na drugo, kazat ćemo da je ljudski zakon utoliko zakon ukoliko je u skladu sa zdravim razumom: a po tomu je očito da dolazi od vječnoga zakona. Ukoliko pak odstupa od razuma, zove se nepravednim zakonom, pa tako i nije zakon, već radije svojevrсно nasilje.“, *Summa Theol.*, Ia-Iae, q 93, a3 ad 2um, узето из енциклике *Pacem in terris* у *Sto godina Katoličkoga socijalnog nauka*, фн. 35., стр. 174.

<sup>564</sup> *Pacem in terris*, први дио, 10. „Promatramo li pak dostojanstvo ljudske osobe prema istinama objavljenim od Boga, tada ne možemo a da ga daleko više ne cijenimo; ta ljudi su otkupljeni krvlju Isusa Krista; po višnjoj milosti postali su Božja djeca i prijatelji; postavljeni su za baštinike vječne slave.“, стр. 165.

дефинисану богословску интерпретацију, вероватно са циљем да се цео концепт отргне из његовог секуларног изворишта и да га, што је могуће више, укорени на хришћанским антрополошким претпоставкама, односно, да нагласи да су сва човекова права примарно садржана у Божијој творачкој вољи да створи човека и свет, и сама права укорени у њихову природу. Поред система права, енциклика на достојанству човекове личности и њеној природи гради и свест о обавезама које су иманентне правима<sup>565</sup>. У њој се истиче међусобна зависност и условљеност права и дужности<sup>566</sup>. Дакле, свако право је контекстуализовано адекватном дужношћу коју енциклика препознаје у обавези сарадње међу људима, узајамној одговорности која почива на слободи и савесности, у заједништву које је израз живота „у истини, праведности, љубави и слободи“. Све обавезе као и сав индивидуални и друштвени морал почивају на Богу који својом божанском природом надилази људску, те се Бог препознаје као истински и једини извор како живота, тако и права и обавеза. Завршавајући одељак о правима и дужностима људи као појединаца и учесника у животу друштва, енциклика *Pacem in terris* апострофира још и права радника, жена и целих народа на ослобођење од социјалне и политичке репресије. Овакав став је последица доминантне свести да су сви људи достојанством које проистиче из њихове природе међусобно равноправни и једнаки у правима и обавезама.

У одељку који се односи на друштвено уређење и организацију власти указује се да је њен смисао у обезбеђивању општег добра, и да су закони који узводе до остваривања таквог добра утемељени у природном праву. Легитимитет власти која почива на божанском ауторитету, у енциклици *Pacem in terris*, базира се на њеној усклађености са Божијом вољом, у противном таква власт губи кредибилитет и више не обавезује појединце ни групе на поштовање<sup>567</sup>. Поред обавезе јавне власти да све чини у корист општег добра, које се у документу поистовећује са заштитом права личности, наводи се још дужност власти да штити лична права и обавезе, да се промовишу људска права, да се успостави јавни поредак који је у сагласности са човековом савешћу, да се гарантују права учествовања у јавном животу, и да се власт ограничи уставним

---

<sup>565</sup> *Ibid.*, 28. „Prava što ih dosad spomenusmo, a izviri iz naravi, u istom se čovjeku kome pripadaju vezuju uz isto toliko dužnosti; i ta ista prava i dužnosti vuku iz naravnog zakona, koji ih daje ili nameće, i porijeklo i podršku i neodoljivu snagu.“, стр. 169.

<sup>566</sup> *Ibid.*, 30. „Svako naime poglavito čovjekovo pravo crpe svoju snagu i valjanost od naravnog zakona, koji to pravo pruža i uključuje odgovarajuću dužnost.“, стр. 169.

<sup>567</sup> Ово је врло незграпна формулација којом енциклика даје легитимитет грађанском отпору тада постојећим тоталитарним режимима, махом на истоку Европе, у Азији и Јужној Америци, међутим, не нуди никакву организациону и кохезивну идеолошку алтернативу, што лако може, иначе нестабилна репресивна друштва, да уведе у неконтролисано спиралу насиља.

одредбама и законима који би били у међусобној сагласности и који би почивали на поменутиим принципима.

Питање дефинисања односа међу народима и државама је садржано у трећем делу енциклике *Pacem in terris*. Ти односи, како је у енциклици наведено, треба да буду засновани на начелима истине и правде, да се искључи постојање сваког облика расизма, будући да природом једнаки сви људи су носиоци истих вредности и достојанства. Такође, инсистира се и на заштити права националних мањина, нарочито њихове језичке и културне особености. Интегрисаност светског друштва упућује све народе на међусобну солидарност која се од индивидуалног нивоа узводи до општедруштвеног и глобалног плана организовања заједнице људи. Документ промовише још и одговоран однос према економском развоју појединих народа и држава, природном прираштају и развијености њихових производних потенцијала. Отвара се и питање одговорности према политичким избеглицама, наглашавајући њихово људско достојанство које су сви дужни да делатно поштују и штите.

Енциклика се у четвртном и петом делу осврће на однос појединца и заједнице (државе) према међународној заједници и њеним институцијама, а такође и на развој науке и културе, образовање младих, право на јавно деловање и јавно исповедање вере, и право и обавезу свакога да допринесе развоју друштва, његових институција, да допринесе промоцији правде и слободе. Енциклика *Pacem in terris* се завршава христолошком апологијом која у присуству *Цара мира*<sup>568</sup> у свету сагледава сву пуноћу постојања како појединаца тако и целих народа.

Покушавајући да сагледамо и проценимо значај енциклике *Pacem in terris* у обавези смо да укажемо на њену утопистичку оптимистичност која се делимично граничи са еуфоричношћу. Јасно сагледавајући све слојеве људског друштва и њихову конфликтност, енциклика помало наивно жељену хармонизацију види у принципима морала који у човеку иманентној савест имају своје извориште. Мир као врхунско и истинско добро сагледава се у христолошком контексту пројављивања са слабо или недовољно израженим еклисијалним профилисањем пастирске поруке сведочењем Цркве као богочовечанског тела, што нас наводи на утисак да је овај документ тежио више ка формирању једног идеализованог вредносног критеријума који нуди у виду етичке хипотезе хришћанима и целокупној нехришћанској заједници, него што се ишло циљано ка стварном суочавању са актуелном социјалном, политичком, идеолошком,

---

<sup>568</sup> Последњи наслов у енциклици *Pacem in terris* носи наслов „Кнез мира“, а односи се на Исуса Христа. Израз алудира на књигу пророка Исаије.

војном и моралном проблематиком, која одређује свет средином 20. века. Наиме, уочава се извесна дистанцираност ауторитета енциклике од самих изазова времена, односно, неучествовање у механизмима одлучивања у циљу решавања проблема. Можда енциклика *Pacem in terris* није направила неки дубљи продор у сферу јавног у годинама које следе после II Ватиканског концила, међутим, њене домете можемо сагледати у нешто каснијим рефлексима, нарочито по уобличавању начела Европске уније и њене социјалне и правне праксе<sup>569</sup>. Са друге стране, ова енциклика је отворила пут садржајнијем богословском контекстуализовању идеје људских права, и у одређеној мери самом појму дала снажну теолошку идентификацију. Од ове енциклике сама идеја људских права се мора сагледавати, како из угла секуларно-либералне идејне сфере, исто тако и из перспективе хришћанске теологије. Утемељење права на природи човека и света, или прецизније на Божијем творачком хтењу да створи човека и свет, сам појам људских права добија универзалну концептуализацију која се као таква може валидно разматрати и из перспективе других светских религија. Такође, ова енциклика је представљала основу за настанак других које даље развијају теолошку елаборацију идеје људских права и принципе њихове заштите. Енциклика *Pacem in terris* као делимично надахнута преображајном инспирацијом II Ватиканског концила представља увертиру у два, својим значајем у систему римокатоличке доктрине, конституционална документа *Gaudium et Spes* и *Dignitatis humanae*<sup>570</sup>, и као таква она заиста представља један одлучан почетни корак напред који је РКЦ направила у сусрет савременом човеку и друштву које изграђује.

### **5.2.2. II Ватикански концил; пасторална конституција “*Gaudium et Spes*”**

II Ватикански концил је био обележен интензивним сучељавањем различитих теолошких традиција, од оних конзервативних, утврђених у томистичком схоластицизму, преко неотомистичких до модернистичких. Тензије између наведених

---

<sup>569</sup> Скривени обриси и рефлексije енциклике *Pacem in terris* могу се препознати и у Протоколима *Европске Конвенције о људским правима и грађанским слободама* и уопште у развоју европских институција, нарочито оних социјалног карактера; види текст *Европске Конвенције о људским правима и грађанским слободама са обавезујућим Протоколима* који је донео Савет Европе, а објављен је у издању Секретаријата Суда правде у Стразбуру. Верзија на српском у PDF формату доступна на сајту Београдског центра за људска права.

<sup>570</sup> Папа Јован XXIII се упокојио годину дана по отпочињању рада Концила тако да је његов наследник Павле VI руководио радом Сабора до његовог краја и у име Сабора и своје име објавио наведена документа у децембру 1965. године.



теолошких концепција су се одразиле и на ток самог сабора и документа која је донео. Пасторална конституција *Gaudium et Spes* својим наглашеним антропоцентризмом и еклисиолошком инклузивношћу отвара границе Цркве и простире њен ауторитет на сав свет, коначно бришући разлику између ових стварности у потенцираној есхатолошкој перспективи која не само да је искуство будућих реалности, већ их Сабор кроз тајну Христовог очовечења сагледава оприсутњену у историји<sup>571</sup>. Црква и свет као паралелне и сапостојеће стварности се у више нивоа егзистенције човека и друштва прожимају у опиту међусобног служења и подстицаја на деловања за опште добро и добробит сваког појединца. Генерални оптимизам пасторалне конституције *Gaudium et Spes* је инспирисан очекивањем да савремено друштво, оличено у његовом интензивном технолошком напредовању, и РКЦ коначно могу одредити заједничке циљеве и ка њима стремити. „Хватање за руке“ са савременошћу, што је преовлађујући утисак о очекивањима и циљаним постигнућима конституције, представљало је покушај РКЦ да заустави понирање *постмодерне* у „таму“ секуларизма и атеизма који су се надвили над светом посматраним из европске или евро-америчке перспективе. *Gaudium et Spes* је документ који покушава да у виду вредносног комунитарног имплантата институцијама либералних мисаоних токова да хришћански идентитет и да их тиме „искупи“<sup>572</sup>, односно стави их у службу своје мисије која се у конституцији артикулише као реципрочно служење Цркве свету<sup>573</sup>. Епоха која следи за II Ватиканским концилом на поражавајући начин сведочи у којој мери је реализам и оптимизам ове конституције био утемељен, а колико је представљао израз идеализоване амбиције да ће свет коначно

---

<sup>571</sup> *Gaudium et Spes*, Zadaća Crkve u suvremenom svijetu, 40. „Proizišavši iz ljubavi vječnog Oca, u vremenu utemeljena od Krista Otkupitelja, okupljena u Duhu Svetom, Crkva ima cilj koji je spasiteljski i eshatološki, koji se može potpuno postići samo u budućem vijeku. No ona je već tu na zemlji prisutna, sabrana iz ljudi, članova zemaljskog grada, koji su pozvani da već tokom povijesti čovječanstva tvore obitelj sinova Božjih, koja treba da neprestano raste do dolaska Gospodinova. Krist je tu obitelj – ujedinjenu, istine, radi nebeskih dobara i njima obdarenu – „sazdao i uredio na ovome svijetu ao društvo“ i opskrbio je „prikladnim sredstvima vidljivog i društvenog jedinstva“. Tako Crkva, koja je ujedno „vidljivi skup i duhovna zajednica“, hoda zajedno sa čitavim čovječanstvom i sa svijetom proživljava istu zemaljsku sudbinu; ona je kao kvasac i takoreći duša ljudskog društva, koje ima da se u Kristu obnovi i preobrazi u Božju obitelj.“, стр. 232.-233.

<sup>572</sup> Холенбах сматра да је антрополошко сагледавање човека као социјалног бића (бића заједнице), какво је присутно у римокатоличкој теолошкој антропологији, основ из којег РКЦ покушава да индивидуалистичку концепцију људских права, каква доминира у круговима либералних теоретичара људских права, преобрази у комунитарну. „Имплатат“ о којем говоримо јесте управо комунитаризам римокатоличке социјалне антропологије; види, D. Hollenbach, *op.cit.*, стр. 128.

<sup>573</sup> *Gaudium et Spes*, „Crkva, nadalje, priznaje što god ima dobroga u suvremenom društvenom dinamizmu: napose razvoj prema jedinstvu, proces zdrave socijalizacije i građanskog i ekonomskog udruživanja. Promicanje jedinstva povezano je sa najdubljom misijom Crkve, budući da je ona „u Kristu sakrament ili znak i sredstvo najužeg sjedinjenja s Bogom i jedinstva svega čovječanstva“. Tako Crkva pokazuje svijetu da pravo vidljivo socijalno jedinstvo izvire iz jedinstva duše i srdaca, to jest iz one vjere i ljubavi na kojima je, u Duhu Svetome, njezino jedinstvo nerazrješivo sazdano..... Što god dakle ima istinito, dobro i pravedno u najrazličitijim ustanovama što ih je čovječanstvo osnovalo i neprestano ih osniva, sve to Koncil promatra s velikim poštovanjem. Osim toga on izjavljuje da Crkva želi pomagati i promicati sve te ustanove koliko to o njoj ovisi i ukoliko je to spojivo s njezinom misijom.“, стр. 235.

прихватити Цркву и да ће она надahнути све слојеве друштва и подстаћи их на служење човеку и свету, схваћено у смислу Божијег призвања.

Пасторална конституција *Gaudium et Spes* се не бави директно феноменом људских права, али на посредан начин, стављајући човека и људску заједницу у епицентар своје поруке, поставља кључне доктринарне и пастирске координате којима се ова идеја може инкорпорирати у хришћански теолошки систем. Указујући најопштије на свет као циљано одредиште пасторалне конституције и апострофирајући човека као средиште свога интересовања, II Ватикански концил даје две дефинишуће карактеристике документу: 1. наглашену универзалност сагледавану кроз глобално-политичку и културолошку призму<sup>574</sup>, и 2. изразиту антропоцентричност у подесној христолошкој контекстуализацији<sup>575</sup>.

У свом доктринарном делу конституција се бави базичним антрополошким питањима као што је човекова богоиконичност, оптерећеност грехом, психофизичка целовитост, могућност разумског мишљења, обдареност моралном савешћу и слободом. Достојанство људске личности се пројављује кроз све наведене аспекте човековог постојања, а Концил указује на искуство смрти и одвојености од Бога, у виду различитих манифестација атеизма као израза духовне обамрлости, као на највеће претње достојанству личности. Увиђајући исте тежње за унутарњом хармонијом и складом у друштву, какве изражавају и верници и атеисти, саборски документ позива на дијалог људи вере и атеиста по питању уређења друштвене реалности као заједничког животног простора.

Сагледавајући савременог човека из перспективе његовог социјалног искуства, Концил наглашава комунитарни аспект људске природе која се остварује само унутар заједнице са другим људима, односно у друштву. Документ изражава узајамну зависност човека и друштва на више нивоа саодношења: кроз породицу, привређивање, економију, културу, веру и духовност. Човек је призван од Бога да доприноси напретку и бољитку целокупне људске заједнице, и да личним примером као и удружен са другим људима да подстицај афирмацији сваке људске личности, својих непријатеља, да поштује богодаровану једнакост у достојанству која одликује свакога човека и да

<sup>574</sup> *Ibid.*, „Koncil ima dakle pred očima svijet ljudi, to jest cjelokupnu ljudsku obitelj sa sveukupnom stvarnošću u kojoj živi; svijet kao pozornicu povijesti čovječanstva, obilježen njegovim pothvatima, njegovim porazima i pobjedama.“, стр. 204.

<sup>575</sup> *Ibid.*, „Stoga Sabor, svjedok i tumač vjere svega Božjega naroda što ga je Krist okupio, ne može rječitije dokazati njegovu povezanost, poštivanje i ljubav prema cijeloj ljudskoj obitelji kojoj pripada nego da sa njom započne razgovor o tim različitim problemima, donoseći svjetlo iz Evanđelja i pružajući ljudskom rodu one spasonosne sile koje sam aCrkva, vođena Duhom Svetim, prima od svog Utemeljitelja. Radi se o tome da se spasi ljudska osoba i da se bolje izgradi ljudsko društvo. Čovjek, dakle, kao nešto jedno i cjelo, s tijelom i dušom, srcem i savješću, razumom i voljom, bit će središte našeg izlaganja.“, стр. 204.

заступа принципе социјалне правде као рефлексије служења човековом личносном достојанству. Конституција садржи осуду свих облика дискриминације, у области живота друштва и културе, који су засновани на „полу, раси, боји коже, друштвеном положају, језику или религији“, коју (осуду) поистовећује са Божијом вољом. Метод за досезање побројаних вредности документ види у неопходности да се надиђе индивидуалистичка етика, што је претпоставка могућности да се преузме одговорност за себе и за друге, и у подстицању појединаца да учествују у активностима друштва, нарочито партиципирајући у приватним и јавним институцијама које омогућавају да се опредељеност према општем добру и друштвеној добробити распростре на што ширем социјалном плану. Конституција реafirмише, већ у римокатоличкој теолошкој мисли развијено начело солидарности, које је иницирано у човекову друштвену реалност као морална<sup>576</sup> и егзистенцијална норма Христовим оваплоћењем<sup>577</sup>.

У наставку доктринарног дела конституције Концил се изјашњава о вредностима и нормама људског деловања у свету које треба да буде усмерено на остваривање човекове личности у њеној специфичној друштвеној реалности. Сама човекова делатност на нивоу друштва, како изражава документ, врхуни у пасхалној тајни Христовог страдања и васкрсења којом Он објављује свету да је Бог љубав и да само љубављу други човек, односно, друга личност може бити оправдана у свом личном достојанству и на тај начин бити спасена. Документу не недостаје еклисиолошка утемељеност, каква је постојала у претходној енциклици *Pacem in terris*, тако да Концил кроз текст конституције изражава свест да се целокупна људска активност пројављена као одговорност за себе и за другог усавршава у тајни литургијског заједништва у којој се плодови природе, који су израз човековог труда и стваралаштва, Духом прображавају у Тело Цркве, односно тело истинске љубави и заједништва са Богом у Христу.

У другом делу пасторалне конституције *Gaudium et Spes* разматра се специфична друштвена и социјална проблематика која се у широком опсегу протеже од питања брака и породичног живота, културе схваћене у најширем спектру појавних облика, економског развоја и статуса политичких институција, питања мира и рата, интензивног

---

<sup>576</sup> Marvin L. Krier Mich, *op.cit.*, “This means that morality is based on considering all human person’s essential aspects, including personal conscience, embodiment in the material world, sociality, developing life stages, equality, and the call to worship God. Louis Janssens, a Belgian moral theologian, refers to this approach to morality as an “ethic of responsibility on a personalistic foundation”.”, стр. 126.

<sup>577</sup> *Gaudium et Spes, op.cit.*, „ Prvorodenac među mnogom braćom ustanovio je poslije svoje smrti i uskrsnuća, po daru svojega Duha, među svima koji ga s vjeromi ljubavlju primaju, novu bratsku zajednicu, naime u svome Tjelu, što je Crkva; da se u tom Tjelu svi, kao udovi jedan drugome, međusobno pomažu već prema različitim darovima koji su im dani. Ta solidarnost treba da neprestano raste sve do onoga dana kad dođe do svoje punine: - tada će ljudi, milošću spašeni, kao obitelj ljubljena od Boga i Krista, njihova brata, dati savršenu slavu Bogu.“, стр. 227.

наоружавања и међународних институција. Саборски документ промовише равноправност и забрану дискриминације како унутар брачне заједнице тако и према члановима породице. Дискриминација се осуђује и у области изражавања особеног културног идентитета како појединаца тако и читавих заједница, као и у погледу коришћења културних садржаја на тај начин да нико не сме због своје расне припадности, језика, религије, пола или етничког порекла бити дистанциран од културних вредности и ускраћен за њихову добробит<sup>578</sup>. Различити облици дискриминације који се могу спроводити и према појединцима као и према читавим народима осуђују се у привредној и економској сфери. Афирмише се друштвени положај радника и њихових породица, а нарочито се обраћа пажња на друштвени статус оних који због потраге за послом и базичном социјализацијом напуштају свој заједницу и посао проналазе у иностранству<sup>579</sup>. У домену социјалних односа и друштвене равноправности документ заузима став да су природна добра баштина целокупног човечанства и да нико нема право на узурпацију природних богатстава и производних ресурса<sup>580</sup>, док се у области политичког организовања указује да политички поредак у једном друштву треба да има за циљ заштиту људских права у јавном сектору у облику заштите права на удруживање и окупљање, права на јавно изношење мишљења и политичких ставова, као и на право приватног и јавног исповедања вере. Последњи аспект заштићених права представља увертиру у концилски документ *Dignitatis humanae* који се специфичније и подробније бави феноменом верских права и слобода у савременом друштву.

Посматран у целини II Ватикански концил је унео многе промене у живот РКЦ. Поред слабости које смо већ споменули, конституција *Gaudium et Spes* иницира нове погледе на многа питања савремености. На теолошком плану начињен је снажан отклон од натуралистичке теологије Томе Аквинског<sup>581</sup>. Личност и достојанство, заједница и

---

<sup>578</sup> *Ibid.*, 60. „Budući da se mnogima danas pruža mogućnost da se oslobode bijede i neznanja, najsuvremenija je zadaća našeg vremena, osobito za kršćane, da živo porade kako bi se na ekonomskom i na političkom, na nacionalnom i internacionalnom polju donijela temeljna načela pomoću kojih bi se posvuda priznalo i ostvarilo pravo svih na kulturu i civilizaciju u skladu s dostojanstvom ljudske osobe, bez obzira na rasu, spol, narodnost, religiju ili društveni položaj.“, стр. 253.

<sup>579</sup> *Ibid.*, 66., стр. 259.

<sup>580</sup> *Ibid.*, 69., стр. 261.

<sup>581</sup> Marvin L. Krier Mich, *op.cit.*, “One of the lasting legacies of *Gaudium et Spes* is that it brought a contemporary, historical and personal theological methodology into the church’s official social teaching. This was in contrast to the deductive natural law methodology of previous social documents.”, стр. 128.

Црква, историјска контекстуалност<sup>582</sup> и социјална одговорност су препознати као неисцрпни теолошки ресурси који својом комуникативношћу снажно побуђују заинтересованост светске јавности за ставове Цркве. Такође, РКЦ стаје у најодлучнију осуду расизма<sup>583</sup>, како у друштву тако и у својим редовима, који је еклатантно присутан у јужноафричкој држави апартејда и са којим током 60-их година америчка заједница води, на моменте, безуспешну битку. Поред осталог, пасторална конституција отвара простор за нове црквене институције, као што је и две године касније основана комисија *Iustitia et Pax* чији је задатак да, као понтификално тело, изоштри ставове РКЦ о неким кључним друштвеним питањима као што су управо људска права, социјална правда, родна равноправност, расизам итд.

### 5.2.3 Декларација “*Dignitatis humanae*”

На истој седници на којој је Концил одобрио и изгласао конституцију *Gaudium et Spes* донета је и декларација *Dignitatis humanae* која је посвећена промовисању и заштити права на слободно исповедање вере. Документ *Dignitatis humanae*, сагласно већ дефинисаном ставу Концила о неприкосновености људске личности, сматра да управо на том достојанству као изразу човекове боголикости почива неотуђиво право сваког човека и заједнице да трагају за истином која је поистовећена са самим Богом. У Тајни богооткривања у Христу садржана је претпоставка слободе свакога да појединачно и у заједници тежи ка Богу без икакве присиле или ограничења. Концил инсистира да је сâма истина, схваћена у њеном религијском и дубоко егзистенцијалном значењу, ненаметљива већ се прихвата снагом сопствене аутентичности и истинитости. Документ, поред људске личност, право на слободно исповедање вере темељи на још два основа - Божијем открићењу и разуму<sup>584</sup>. Овом декларацијом Концил недвосмислено изражава тенденцију ка институционализацији и нормативизацији хришћанских вредности те указује да право слободног исповедања вере мора бити унето у правни систем друштва и на тај начин постати тековина свима припадајућих грађанских права. Систем права је ефикасан механизам за обезбеђивање унутарње слободе свакога ко жели да испољава своју веру самостално или у заједници са другима. Поред тога декларација сугерише да

<sup>582</sup> *Ibid.*, “A third positive contribution of *Gaudium et Spes* is that its central theological affirmations, such as the equality of all persons and the dynamic historical consciousness, opened the doors for further exploration of Catholic theology in a new key.”, стр. 129.

<sup>583</sup> *Ibid.*, “the church reflected the implicate and explicate racism of the American society. Rev. George Cummings sees this racism as a “denying of the basic humanity of the black people.””, стр. 135.

<sup>584</sup> *Dignitatis humanae*, 2. „Osим toga izjavljuje da pravo na vjersku slobodu ima uistinu svoj temelj u samom dostojanstvu ljudske osobe kako je poznajemo i iz objavljene Božje riječi i iz samoga razuma.“, *Sto godina Katoličkoga socijalnog nauka*, стр. 293.

се нормама грађанског права осигура приватност и јавност испољавања верских осећања и богослужења. Писци декларације стоје на становишту да уколико неко не жели религијско искуство или из неког другог разлога не изражава тежњу ка афирмацији личне религиозности он и даље поседује ово право будући да оно почива на његовој природи, а не на субјективном психолошком настројењу. Наиме, документ *Dignitatis humanae* омогућава поред позитивног и негативно изражавање права на слободу вероисповедања у том смислу да је свако властан и да не користи своје право на слободу вероисповести, односно његово право је да нема религиозност<sup>585</sup>.

Поред индивидуалног одређења слободe вероисповести декларација *Dignitatis humanae* ово право проширује и на верске заједнице. Концилски документ прокламује слободу и аутономију верских заједница унутар друштва. Оне могу бити ограничене само уколико њихови принципи веровања и религиозна пракса нарушавају јавни и друштвени морал и правни поредак, односно уколико угрожавају права других. Ван таквих случајева Концил закључује да верске заједнице могу и морају слободно нормирати своје богослужење, унутарњи морални кодекс, своје верско-образовне институције, управљати својом имовином, испољавати се у јавности, организовати издаваштво и разне облике медија, износити ставове о битним питањима живота људске заједнице, остваривати везе са другим верским заједницама, учествовати у међународним институцијама. Сви ови заштићени модели испољавања верских заједница унутар друштва морају бити лишени сваког облика наметања, присиле, наговора или било каквог утицаја на појединце и групе којима би њихова слобода савести била доведена у питање<sup>586</sup>.

Поред појединаца и верских заједница у декларацији *Dignitatis humanae* посебно право на слободу вероисповести припада породици. Унутар породице право поуке у вери припада родитељима што значи да они своја овлашћења могу остваривати аутономно или кроз избор школа и других образовних институција<sup>587</sup> у којима би се школовала њихова деца. Ова права родитеља би била прекршена уколико би њихова деца била присиљена да учествују у настави која се коси са њиховим моралним и доктринарним начелима вере или уколико би им кроз процес образовања верска поука била потпуно онемогућена.

---

<sup>585</sup> *Ibid.*, „Zato pravo na tu slobodu (veroispovedanja, прим.аут.) ostaje i onima koji ne udovoljavaju obavezi da traže istinu i da uz nju prijanjaju.“, стр. 294.

<sup>586</sup> *Ibid.*, 4., стр. 295.

<sup>587</sup> *Ibid.*, 5., стр. 296.

Сагледавајући право на слободу вероисповести као једно од базичних људских права, Концил сматра да се у поцесу његовог обезбеђења морају ангажовати сви заинтересовани чиниоци, од друштвених и државних институција, преко црквених тела, грађанских удружења, и свих других верских заједница<sup>588</sup>. Стати у заштиту вероисповедања представља највише опште добро и као такво мора бити афирмисано као вредност на нивоу целе друштвене заједнице. У том смислу могу бити предвиђена и ограничења слободе вероисповедања и то само у оним случајевима када верујући појединци и верске заједнице нарушавају начело моралне одговорности, како личне тако и друштвене. Ово право може бити ограничено или оспорено и у случајевима када верске заједнице кроз појединце или организовано нарушавају правни и друштвени поредак, и уколико мир, слободу, достојанство, имовину и животе других доводе у опасност. Због нарушавања принципа општег добра<sup>589</sup> организовано друштво се штити ускраћивањем права верским заједницама и појединцима на слободу вероисповедања.

Принцип права на слободу вероисповести, како је он испољен у документима II Ватиканског концила, представља снажан уплив ставова северноамеричких бискупа и теолога који су кроз рад саборских тела желели да изразе оне идеје које су настале као плод вишегодишње дебате која се на тему верских слобода водила у америчком друштву и РКЦ у Америци<sup>590</sup>. Цела декларација *Dignitatis humanae* јесте дело њиховог напора да пастирски, теолошки, морално и правно уобличи ставове који ће бити претпоставка слободног испољавања вере у савременом свету и друштвима изван САД<sup>591</sup>. Први део декларације изражава јединствену отвореност и универзалност принципа слободе у верским питањима и као такав представља модел најприснијег приближавања концепта права на слободу вероисповести РКЦ и концепта либералних теоретичара људских права. Други део декларације у којем се изражава свест да је корен слободе изникао из догађаја Божијег открочења представља покушај да се нагласи како је хришћански

---

<sup>588</sup> *Ibid.*, 6. “Budući da se opće dobro društva – a to je zbroj onih okolnosti društvenog života koje qudimamo omogućuju da potpunije i lakše postignu svoju vlastitu savršenost – u najvećoj mjeri sastoji u zaštiti prava i dužnosti ljudske osobe, to briga oko prava na vjersku slobodu spada jednako na građane, na društvene skupine, na građanske vlasti, na Crkvu i na druge vjerske zajednice, svima na način koji im je svojstven, već prema njihovoj dužnosti prema općem dobru.”, стр. 296.

<sup>589</sup> Принцип „општег добра“ је један од темељних у теолошкој мисли Џон Кортни Мареја (John Courtney Murray) који је био један од водећих аутора декларације *Dignitatis humanae*, и један од најзначајнијих социјалних теолога римокатоличке провинијенције средином 20. века у САД.

<sup>590</sup> Марвин Крир (Marvin L. Krier Mich) наводи да је тема верских слобода била скинута са дневног реда Концила и да је тек заузимањем кардинала Спелмана (Cardinal Spellman) тема враћена комисији, што је резултирало доношењем декларације на крају рада Сабора; види, Marvin L. Krier Mich, *op.cit.*, стр. 109.-111.

<sup>591</sup> Marvin L. Krier Mich, *ibid.*, “Spellman and other bishops wanted Murray’s help in presenting an American perspective on religious liberty.”, стр. 109.

доживљај слободе у односу са откривеним Богом у Христу основни критеријум за вредновање човекових права и слободе као темељним претпоставкама да се трага за истином и смислом у религијском контексту, што је као иманентна тежња својствено свим људима. Документ изражава свест о неопходности сарадње верских заједница и државе на плану остваривања права на слободу верског изражавања, која би подразумевала равноправан и партнерски однос, без узајамног условљавања и међусобне доминације. Избалансираност саодношења, како је промовисана у декларацији, простире се и на корелацију сакралног и секуларног вредносног система у друштву, такође друштва и државе, као и општег добра и јавног поретка<sup>592</sup>.

#### 5.2.4. Епоха после II Ватиканског концила

Прокламовањем принципа „општег добра“ и „интереса друштва“ као вредносних модела којима се индивидуализам људских права преобликује у комунитарну вредност, декларација *Dignitatis humanae* као и конституција *Gaudium et Spes* успевају да понуде адекватан хришћански израз људских права који може да комуницира са доминирајућим либералним моделом и да се избори за своју артикулацију унутар постојећих институција.

II Ватикански концил можда није изменио „базични“ лик РКЦ, али га је бар учинио за нијансу савременијим и отворенијим за човека и друштво на прагу 21. века, међутим оно што заиста представља новост јесу методе њеног учествовања у животу локалног и глобалног друштва и промена начина изражавања својих становишта. Промене које су се у друштвима 20. века дешавале довеле су до профилисања међународних институција као незаобилазних у процесу развоја и трансформације вредносног „кода“ целокупне људске заједнице. То је узроковало нарочиту заинтересованост РКЦ да своју поруку свету пласира кроз органе, тела и вредносне моделе Организације УН, као и других регионалних међународних организација. Поглавари РКЦ су се у неколико наврата обраћали свету са говорнице *Генералне скупштине* и других тела УН одашиљући јеванђеоске поруке мира и социјалне правде у свету као сагласне и компатибилне већ промовисаном и најшире прихваћеном вредносном моделу ОУН. Поред тога, дефинисан је социјални проблем као горући за

---

<sup>592</sup> Ово су темељна начела Марејевог социјалног учења; види, Marvin L. Krier Mich, “To get to this conclusion of accepting the role of a limited constitutional government that guarantees the freedom of religion, not just for Catholics but for all citizens, Murray built his case on four basic principles: 1) *The distinction between the sacred and the secular orders*, 2) *The distinction between society and state*, 3) *The distinction between the common good and the public order* 4) *the principle of freedom under the law.*”, 112.-113.



већи део човечанства нарочито у земљама тзв. *Трећег света*, у којима се налази највећи број римокатоличких верника. Иако II Ватикански концил изражава визију Цркве, света, друштва, савременог човека, доминирајућих идеологија, институција и свих осталих релевантних чинилаца *пост*модерне коју баштини евро-атлантска цивилизација, после Сабора увиђамо далеко већу отвореност понтификалних и концилијарних тела РКЦ према проблемима сиромашних, поробљених, неразвијених и са сцене глобалног друштва скрајнутих народа. Такође, уочава се, поред снажног привредног и економског раста у развијеним друштвима Запада повећавање социјалне раслојености као последице системске неправде која фаворизује у друштвеној „утакмици“ само богате и моћне. РКЦ се и на том плану сврстава на страну маргинализованих и од општих друштвених и материјалних вредности дистанцираних друштвених група. У процесу суочавања са нарастајућим друштвеним проблемима профилисала се свест унутар тела РКЦ да је свет политичког деловања и одлучивања као и систем политичких институција неопходан и незаобилазан у покушају сусретања са савременим човеком и изазовима којима је изложен. То је условило развијање целовите агенде вредносног дефинисања политичког промишљања и деловања из перспективе јеванђеоског искуства и сведочења РКЦ. Посебна активност је предузета да се овај мисионарски схваћен утицај РКЦ пројави кроз политичка тела и органе власти на локалном нивоу. Коначно, посебна пажња је посвећена промовисању и дубљој социјалној артикулацији наслеђа енциклике *Pacem in terris* у области заштите људских права, што је довело до формулисања неколико саборских докумената на тему правде у свету и људских права, као и специјализованог документа „Црква и људска права“ понтификалног тела *Iustitia et Pax*, који је 1975. године у форми (Хришћанске) Декларације о људским правима донет вероватно са циљем да се процес појмовне асимилације саме идеје људских права и његовог „христијанизовања“ заврши једним декларативним актом после којег се на тему људских права унутар или из контекста РКЦ не може разговарати изван ставова који су у њему садржани.

После II Ватиканског концила РКЦ је предузела веома опсежан „маневар“ инкултурације и институционализације својих теолошких и пастирских увида и ставова на тему савремености и кризе друштва. Процес је био усмерен како на политичке чиниоце, тако и на институције, међународне и локалне, а доминантно је тематски уоквирен социјалном бригом, људским правима и питањем глобалног мира. Теолошке и вредносне ставове које је промовисала на II Ватиканском концилу РКЦ је у деценијама које следе изражавала кроз папске енциклике, саборска документа, понтификална тела и

кроз директна обраћања поглаварā РКЦ. Покушаћемо да тематски конципирано анализирамо поједине ставове.

#### **5.2.4.1. Промоција римокатоличке агенде људских права кроз међународне и регионалне институције**

Друштво друге половине 20. века је већ увелико вредносно полицентрично, глас Цркве и хришћана је само један у хору многих, тако да је РКЦ, свесна те чињенице, морала да се отвори према институцијама демократског света не би ли пронашла нове обрасце сведочења и учинила своју поруку приступачнијом модерном човеку. Са друге стране, зазирући од тоталитаризма комунистичког идеолошког профила РКЦ је препознала институције међународног правног поретка као подесне да своју јеванђеоску поруку социјално и правно формулисану учини релевантном и у друштвима са друге стране хладноратовске „Гвоздене завесе“ у којима је доминирао идеолошки концепт затворен за хришћанске вредности и светоназоре. Такође, модел ОУН поред тога што окупља све народе света има за циљ и да промовише мир у покушају артикулације политичке воље и интереса како моћних земаља тако и оних националних заједница које немају своју државност или су на прагу да је праведно успоставе. Начела ОУН су у довољној мери универзална да у себи могу обухватити вредносне принципе културе и политичког деловања већине светске популације, али исто тако и да установе најопштије критеријуме којима се управља сваки народ независно од његове религијске, цивилизацијске, културне или политичке традиције. Оставити трага у дефинисању управо тих универзалних вредности ОУН које су изражене кроз декларације Генералне скупштине (ГС) УН и као такве релевантне свима, био је изазов за РКЦ са којим се она активно суочила. Непосредно пре завршетка II Ватиканског концила папа Павле VI је одржао говор пред ГС ОУН којим се наметнуо као гласноговорник целе *хришћанске васељене*:

„Ви добро знате ко смо ми. Без обзира какво је ваше мишљење о римском Првосвештенику, познато вам је наше послање: ми носимо поруку за цело човечанство. И ми то не чинимо само у наше лично име и у име велике породице католика, него такође и у име браће хришћана који с нама деле осећања која овде изражавамо, на посебан начин оних којима се свидело посебно нас задужити као свога тумача. ... Ми смо већ веома дуго на путу и носимо са собом дугу повест; овде славимо завршетак напорног ходочашћа у потрази за разговором са целим светом од дана када нам је било наређено „Идите, проповедајте радосну вест свим народима“. А ви сте они који представљате све народе. Допустите нам рећи да имамо за вас поруку, да, једну радосну поруку да предамо свакоме од вас.“,

и у којем се још наводи:

„Наша порука жели у првом реду бити морална и свечана потврда ове установе (ОУН, прим. аут.). Ова порука произлази из нашег историјског искуства. Као „експерт у људскости“ доносимо овој Организацији признање наших последњих претходника, признање целог католичког епископата и наше, јер смо уверени да ова Организација представља нужни пут савремене цивилизације и светског мира.... Говорећи ово свесни смо да говоримо у име ....., данашњих младих генерација које с поверењем иду напред, чекајући с правом боље човечанство. Говоримо, такође, у име сиромашних, разбаштињених, несрећних, оних који теже за правдом, за достојанством живота, за слободом, за благостањем и напретком. Народи се окрећу према Уједињеним Народима као према последњој нади слоге и мира: усуђујемо се донети овде, заједно с нашим, њихов прилог части и наде. Ево, зато је овај час и за вас тако велик.“<sup>593</sup>

Папа Павле VI не само да се афирмативно изражава о институцији УН већ у потпуности поистовећује социјално и политичко призивање РКЦ са истом таквом делатношћу ОУН, наглашавајући да ова Светска организација има обележја која одражавају у поретку времена оно што РКЦ жели да изрази у сфери духовности: „да буде једна и општа“<sup>594</sup>. Он је „доживљава одразом Божијег плана за прогрес људског друштва“<sup>595</sup>. Павле VI сматра да је систем ОУН и агенда њених програмских циљева рефлексивна настојања његовог претходника Јована XXIII да на теолошком плану отвори простор за интеграцију институције људских права унутар католичке доктрине, односно, износи став да је енциклика *Pacem in terris* надахнула иницијативе и одлуке тела ОУН јеванђеоским духом који „небеско чини земаљским“<sup>596</sup>. За њега је ОУН, као покровитељ темељних људских права и обавеза, као и људског достојанства и слободе, тумач најузвишенијих људских мудрости, односно, сматра да се систем ОУН ставља у службу човекове светости, односно, личносне неприкосновености. Верујући дубоко у чињеницу да савремено друштво потребује духовна начела да би напредовало и развијало се, и да нису довољне, иако су неопходне, добре институције, папа Павле VI поредећи своје обраћање ГС ОУН са обраћањем апостола Павла Атињанима на Ареопагу, када им је говорио о *Непознатом Богу* кога незнајући поштују, сматра да управо РКЦ има такво призивање и службу у свету.

---

<sup>593</sup> Делове говора папе Павла VI које цитирамо аутор је посрбио са хрватског будући да их наводи у тексту дисертације. Наведени делови су преузети из: Govor pape Pavla VI u Ujedinjenim Narodima, *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, стр. 307-308.

<sup>594</sup> *Ibid.*, стр. 309.

<sup>595</sup> *Ibid.*, стр. 312.

<sup>596</sup> *Ibid.*, „То је оно што је најљепше у Организацији Уједињених Народа, то је њезино аутентично и људско лице; то је идеал о којем санја човјечанство на свом ходочаšћу кроз вријеме; то је највећа нада свијета; ми ћемо се усудити рећи: то је одраз Вољег плана – који је transcendentan и pun ljubavi – за прогрес људског друштва, одраз у којем видимо еванђеоску поруку да се небеско учини земаљским. Чини нам се да оvdje у ствари чујемо одјек гласа наших претходника посебно оног папе Ivana XXIII, чија је порука *Mir na zemlji* нашла међу vama тако чaстан и знаковит одјек.“, стр. 312.

Четрнаест година касније, 1979., папа Јован Павле II се са исте говорнице обратио ГС ОУН и подсетио на ставове својих претходника истичући да је напредак човечанства пропорционалан моралном напредовању свакога човека, и да у вези са таквим виђењем људског прогреса *Универзалну декларацију о људским правима* сматра прекретницом у вишевековном стремљењу човечанства ка истинском преображају морала, као експресији најдубљег духовног преображаја<sup>597</sup>. Папа користи прилику да наглашавајући значај *Универзалне декларације о људским правима*, називајући је *угаоним каменом* ОУН, подсети и на огромну важност других докумената, који су у међувремену настали, којима се промовишу и штите људска права, нарочито жена и деце, права етничких мањина, као и социјална и културна права. Стабилност грађевине међународног поретка која врхуни у ОУН он сматра постојаном докле год је подупрта снагом људских права, у супротном, нарушавање прокламованог система људских права види као увод у урушавање целокупног система ОУН и губитак наде да ће се установити мир у свету.

Ставови које су римски Првосвештеници износили пред ОУН и о њој, изражавају заиста велику програмску сличност, готово истоветност коју је РКЦ својим вишедеценијским померањем на скали друштвених вредности успела да постигне и усагласи са институцијама либералне провенијенције. Са „искушењем“ хилијазма, које се може препознати у њиховим излагањима, вероватно се унапред рачунало и са намером није избегнуто будући да изнети ставови нису доктринарног карактера. У онима који јесу такви хилијастичких елемената нема. Независно од тога, РКЦ је отварањем места сталног посматрача унутар ОУН стекла могућност и да кроз редовне активности, а не само декларативно, учествује у раду тела Светске организације и да на тај начин покуша да вредности људских права изражене пре свега кроз енциклику *Pasem in terris* промовише на глобалном плану.

О нарочитој усмерености активности РКЦ ка међународним институцијама и континуираним покушајима да се кроз њихове декларације и друга акта промовише и хришћански поглед на тему слобода, права, правде и мира у свету који је профилисан на II Ватиканском концилу, говоре и два документа која је папа Јован Павле II 1980. године послао ОУН поводом привредног и културног развоја у свету<sup>598</sup> и европским државницима поводом Завршног документа Организације за европску безбедност и сарадњу (ОЕБС) који је потписан у Хелсинкију 1975. године. Ова обраћања јасно

---

<sup>597</sup> *Ibid.*, папа Јован Павле II, Govor pred Generalnom skupštinom Ujedinjenih Naroda, *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, стр. 421.

<sup>598</sup> Ivan Pavao II, Poruka Ujedinjenim Narodima o razvoju (25. 8. 1980.), *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, стр. 452.

показују да је римокатолички став по питању верских слобода у савременом свету, које су поред осталог промовисане и заштићене овим актом, готово поистовећен са међународним стандардима људских права, с тим што РКЦ принципима садржаним у документима даје дефинисану хришћанску димензију, односно, елаборира их из перспективе свога верског искуства не мењајући суштинске елементе самих начела.

Остајући и даље чврсто опредељена за развој своје социјалне мисли и мисије која има свој континуитет још од енциклике *Rerum novarum*, РКЦ доноси још неколико енциклика које су посвећене социјалним изазовима човечанства, као што су: *Populorum progressio* 1967., *Dives in misericordia* 1980., *Laborem exercens* 1981., *Sollicitudo rei socialis* 1987., *Evangelium vitae* 1995.. Иако су социјална питања интегрални део агенде људских права, што јесте став који изражавају и папске енциклике, у најконкретнијем смислу РКЦ се сусреће са темом људских права током 70-их година 20. века као доминантно идеолошком и политичком питању, што је садржано и у јубиларној енциклици *Octogesima adveniens* 1971.. Од тада се римокатоличка заједница фокусира на питања из области људских права на правно и теолошки утемељен начин што је резултирало низом аката од којих издвајамо: документ са трећег сабора римокатоличких бискупа „Правда у свету“ из 1971., Права човека и помирење из 1974., *Evangelii nuntiandi* из 1975., документ „Црква и људска права“ понтификалне комисије *Iustitia et Pax* из 1975., енциклика *Redemptor hominis* 1979. године.

#### **5.2.4.2. *Iustitia et Pax*; „Црква и људска права“**

Документ који издвајамо и за који сматрамо да је преломни у развоју хришћанске идеје људских права је „Црква и људска права“ понтификалне комисије *Iustitia et Pax* који можемо сматрати својеврсном хришћанском декларацијом о људским правима. На изванредан начин у њему су сублимирани сви ставови и аспекти које РКЦ формулише и дефинише у односу на феномен људских права у низу од неколико деценија. Овај документ представља прву целовиту и теолошки аргументовану доктрину РКЦ о људским правима.

Документ „Црква и људска права“ се састоји од три одељка од којих је у првом изразито самокритички изложен историјат рецепције идеје људских права унутар РКЦ, док је у другом формулисан теолошки аспект идеје људских права. Трећи део садржи разматрање пастирске проблематике везане за промоцију и заштиту људских права. Специфичност документа, која га унеколико разликује од претходних, јесте у наглашавању откровењског аспекта феномена људских права, за разлику од у претходним

документима доминирајућег натуралистичког, чиме се тежиште теолошког и социолошког вредновања појма пребацује на питања достојанства људске личности, христолошку и еклисиолошку проблематику и, што је за нас православне важно и интересантно, на искуство есхатолошког искупљења и јединства свих у Божијем Царству. Овај, напред споменути, као и пасторални аспект документа заслужују нашу подробнију анализу.

Теолошка анализа људских права у документу „Црква и људска права“ почиње стварањем човека као иконе Божије. У човековој богоиконичности писци документа виде суштински основ његових права и одликујућег достојанства<sup>599</sup>. У њу је такође укорењена морална савест која представља унутарњи покретач сваког човека да чини дела која су у сагласности са Божијим законом. Човеково неутуђиво достојанство се у документу изражава као слобода личности која је усаглашена са савешћу<sup>600</sup>. Слобода личности је онај аспект човековог постојања који представља претпоставку прихватања јеванђеоске проповеди и учествовања у Тајни Усиновљења Оцу кроз Христа. Писци документа наглашавају да се искуство Усиновљења остварује као тајна Цркве, као Тело Христово у Духу<sup>601</sup>, што доводи до тога да сви чланови Цркве могу да надићу своје природне и социјалне различитости, и искусе једнакост и равноправност, који су даровани људима свих генерација. У богостварању, иконичности, слободи, достојанству, богоусиновљењу, једнакости и равноправности, документ „Црква и људска права“ препознаје библијско утемељење и теолошку основу људских права. У том смислу, човек као Божије створење, као онај који је уведен у постојање и који тежи своме Творцу, призван је да у својој упућености на Бога досегне свој крајњи циљ и егзистенцијални смисао<sup>602</sup>. Човекова богоиконичност јесте израз дароване му онтолошке пуноће, отворености за (егзистенцијалну) истину, доброту и лепоту, за којима жудећи тражи их и проналази само у Богу. У том смислу, аутори документа наглашавају да

---

<sup>599</sup> *Iustitia et Pax*, *The Church and Human Rights*, “According to the teaching of the Book of Genesis, man is made in the image of God (Cf. Gn 1:26-27). This signifies that every human being is endowed with intelligence, will and power which exist in this full perfection, free of contingency; only in God. These gifts of God constitute the essential basis of the rights and dignity enjoyed by man as such, independent of his particular personal talents, background, education or social status.”, стр. 37.-38.

<sup>600</sup> *Ibid.*, “Man’s freedom to behave according to the dictates of conscience constitutes the most forceful expression of his inalienable nobility.”, стр. 38.

<sup>601</sup> *Ibid.*, “As he died upon the cross for all mankind and became through his resurrection the second Adam and the universal source of salvation, Jesus won for all man the power to become sons of God (Cf. Jn1:12) and to be changed by the Holy Spirit into a new creature.”

<sup>602</sup> *Ibid.*, “These truths, as set out in Holy Scripture, form the biblical foundation and theological basis of man’s dignity and fundamental rights. Insofar as man was created by God and for God, by the power of the Word of the Almighty, which called him into existence, he is destined and orientated towards God as his ultimate goal and perfection.”

човек као икона Божија никада не сме послужити ради остварења неких других циљева, иако модерна технологија и политички менталитет то занемарују, превиђајући вредности и права људске личности. Они сматрају да се људска личност никада не сме деперсонализовати или објективизовати ради политичких, економских, научних или било каквих других циљева, јер би то водило радикалном оспоравању човековог достојанства и негацији људских права<sup>603</sup>.

Христово очовечење се у документу комисије *Iustitia et Pax* сагледава као догађај којим се целокупна човекова природа и природа света уздижу до достојанства Сина Божијег, чиме се оправдава целокупно човештво<sup>604</sup>. Христово смртно страдање на крсту се истиче као догађај којим се искупљује сваки човек, као и свака етничка, национална, културна или расна заједница. Љубав Божија према човеку, коју је Христос пројавио страдањем на крсту и васкрсењем, за ауторе документа основ је човекове егзистенцијалне упућености према ближњем и пројава правде према прогоњенима и потребитима. Христос човечанству даје нову заповест љубави према Богу и ближњем, као и према непријатељу, којом се живи у истини и праведности, и којом је свако призван да се поистовети са оним који је немоћан, гладан, прогањан или одбачен. На тај начин се љубав према Богу и према ближњем међусобно условљавају, прожимају и употпуњују. Овако пројављена љубав последично иницира оприсутњење правде која се препознаје у достојанству и правима ближњег. Спремност сваког хришћанина да пројави љубав према ближњем и да афирмише његова права, за ауторе документа, израз је аутентичног изражавања јеванђеоског етоса.

Теолошко утемељење људских права, у документу „Црква и људска права“, Цркву види као духовни простор остваривања човекових права. Духовно јединство свих људи у Христовом Телу – Цркви, и њихово призивање да своје постојање пројаве као љубав, темељ је не само индивидуалних и колективних права већ и обавезе да Црква кроз своју мисију промовише основна људска права, како личности тако и целих народа. У том смислу, РКЦ сагледава проблем људских права у његовој индивидуализованој појавности, али исто тако и у комунитарној, односно, у јавној сфери. Иако је религијска организација, РКЦ остварује чврсте контакте са социјалним, политичким, културним, економским и другим међународним и локалним институцијама и покушава да своју

---

<sup>603</sup> *Ibid.*, “Since man is a person and subject of any action, there is no human reason or pretext in the scientific or in social, political and economic order which could ever justify a change in his function or status from subject to object.”, стр. 39.

<sup>604</sup> *Ibid.*, “When the Son of God became man, he entered into the world’s history as Perfect Man. He lived in a particular nation, a particular culture, even in a particular minority group, and thus raised the whole human family and its members, which is to say human nature with all its prerogatives, to the dignity of Sons of God. Thus in a definite way he sanctified all humanity.”, стр. 40.

мисију, које је саставни део промоција и заштита људских права, кроз њих усмери ка светској популацији у тежњи да служи друштвеним структурама и да допринесе јачању друштвене заједнице афирмацијом божанског закона<sup>605</sup>. Из наведених разлога РКЦ не може да дозволи да се морал хришћанства сведе на индивидуализовану етику појединца већ она свој етос промовише отварајући питања јавног морала, социјалне правде, људских права, расизма, глади, ратова, развоја итд., и дајући предлоге и учествујући у њиховим решавањима. Црква је призвана да пророчки сведочи свету благовест ослобођења од свих облика репресије, како превасходно оне унутарње репресије греха тако и свих облика спољашњих које врхуне у насиљу, социјалној изолованости, глади, угњетавању на расној, националној или верској основи, сиромаштву, итд<sup>606</sup>. Понтификална комисија *Iustitia et Pax* стоји на становишту да је Црква оприсутњујући васкрслога Христа у обавези да проповеда правду на друштвеном и међународном плану и да разобличава све облике неправде у случајевима када угроженост темељних људских права то захтева<sup>607</sup>. Поред тога, комисија сматра да сâм васкрсли Христос надахњује Цркву да промовише људска права чинећи то како декларацијама, енцикликама и мисијом, тако превасходно, страдањем и молитвом Богу.

Последњи аспект теолошке анализе људских права у документу „Црква и људска права“ јесте њихова есхатолошка утемељеност. За Цркву човек је биће које своје егзистенцијално испуњење очекује у Божијем Царству. Тако посматрано и човекова права се употпуњавају у присуству очекиваног есхатона. Васкрсли Господ је, као (до)носилац Божијег Царства, светотајински присутан у историји, кроз Цркву. Божије Царство које Он оприсутњује јесте догађај потпуног испуњења сваке правде и мира. Уколико Божији благодатни дарови који чине људске вредности, слободе и права и не буду у историји остварени у потпуности, већ их будемо предокушали као долазеће из есхатона, све то нас не оправдава уколико не учинимо као хришћани још више на успостављању мира, правде, слободе за све људе и народе, чиме би живот на земљи макар приближно био устројен као што ће то бити у Будућем веку.

---

<sup>605</sup> *Ibid.*, “Although the Church with her religious role has no proper mission in the political, social or economic order, she is far from looking on religion as purely private and has always firmly stated that “out of this religious mission itself comes a function, a light and an energy which can serve to structure and consolidate the human community according to the divine law”.”, стр. 42

<sup>606</sup> *Ibid.*, “God himself in the fullness of time sent his Incarnate Son into the world to free men from every form of slavery to which they were subject by reason of sin and of human egoism, from ignorance, destitution, hunger, oppression, hatred or injustice (Cf. Ga 4:4-5).”, стр. 43.

<sup>607</sup> *Ibid.*, “This is the reason why the Church has the right, indeed the duty, to proclaim justice on the social, national and international level, and to denounce instances of injustice, when the fundamental rights of man and his very salvation demand it.”, стр. 43.-44.



Трећи део документа „Црква и људска права“ се бави пастирским аспектом промоције и заштите људских права. Посебно се наглашава политичко-институционална димензија ангажовања римокатоличке заједнице у процесу дефинисања критеријума и поступака неопходних за адекватну артикулацију и категоризацију људских права. У том смислу документ организације *Iustitia et Pax* подстиче, како црквене пастире тако и лаике, да предузму активно учешће у политичким организацијама и државним институцијама и да делујући кроз њих афирмишу и оприсутне своју особену јеванђеоску одговорност за достојанство и живот човека у савременом свету. Обавеза појединаца унутар Цркве и црквених организација јесте да указују на све облике угрожавања људских права у заједницама у којима живе. Њихова мисија се поистовећује са пророчком службом Цркве у савременом свету и као таква се изражава на два начина, - активно - директним доприносом на унапређењу људских права, и - пасивно - индиректним указивањем на њихово угрожавање. У документу се констатује да је неопходно, да би се мисија Цркве у поступку промоције и заштите људских права могла спровести, претходно установити адекватан систем образовања пастира, појединаца и целих група ангажованих на том пољу. Поред тога, визија РКЦ усмерена на тему људских права подразумева организовано и осмишљено деловање на екуменском плану у циљу организационог обједињавања свих хришћанских деноминација и њихових пасторалних потенцијала.

### 5.2.5. Резиме

Последице промена које су се догодиле у друштвима европских народа и Северне Америке од краја 17. до друге половине 19. века и које су наставиле да дефинишу и конституишу друштво савременог човека до данас, оставиле су дубоког трага на телу и у бићу РКЦ. У наведеним променама РКЦ губи место централног субјекта друштвеног организовања који је превасходно на вредносном плану до тада детерминисао и управљао усмерењима развоја друштвене реалности. Талас који је изазвао револуционарну промену вредносног система савременог друштва је био, бар у континенталној европској интерпретацији, изразито антиклерикалан и као такав веома критички и непријатељски усмерен према традицијама РКЦ. Таква позиција РКЦ није омогућавала било какав дијалог или разумевање између њених и либералних идеја и концепција у развоју друштва. Полицентричност модерног друштва РКЦ одводи у искуство „увређене“ самоизолације и самозатворености који додатно отежавају било

какву комуникацију са модерношћу. Тек са енцикликом *Rerum novarum* тај тренд се мења и РКЦ постаје заинтересована за проблеме који као такви никада раније нису били актуелни нити се са њима суочавала. Социјалне теме отварају простор за дијалог РКЦ са савременошћу, а од друге половине 20. века та агенда ће се проширити и на оне теме које се тичу питања човекове слободе, достојанства, права итд., а које су биле резервисане за либералне мислиоце. У истом периоду долази и до дубљег унутарњег преиспитивања РКЦ што доводи до отпочињања интензивног екуменског дијалога РКЦ са протестантским заједницама и Православном Црквом. Са енцикликом *Pacem in terris* РКЦ се враћа на јавну позорницу, док недуго после ње, са документима II Ватиканског концила, преузима иницијативу у системској глобалној дебати на теме правде и мира у свету, људских права, социјалних права, расизма, глади, привредног развоја, образовања, здравствене заштите итд. РКЦ се отвара за сарадњу са међународним институцијама чиме са релативним успехом омогућава себи превазилажење полицентричне вредносне матрице савременог света. Нарочито доследним инсистирањем на природноправном утемељењу права и правде у искуству човека и света, нуди извешан хегемонистички вредносни модел којим свој концепт људских права нуди и презентује свету као универзалан и општеприхватљив. Поред природноправног утемељења, РКЦ феномен човекових фундаменталних права заснива и на достојанству људске личности, на Христовом оваплоћењу и васкрсењу, на светотајинском призивању Цркве да проповеда јеванђеље ослобођења од греха и смрти свим народима и свим појединцима. Људска права у теолошком обрасцу РКЦ постају израз њеног унутарњег светодуховског сведочења, њене мисије и њеног есхатолошког испуњења. Своје опредељење да се целосно стави у службу промоције и заштите људских права РКЦ изражава кроз своја понтификална и концилијарна тела, кроз пастирски рад и делатност лаика, а исто тако и кроз политичке институције међународне заједнице и локалних државних организација.

### **5.3. Православна теолошка мисао и људска права**

У годинама на измаку 20. века православна теологија се ослобађа идеолошког притиска који је оптерећивао живот већег дела Православне Цркве дуги низ деценија и отвара се за ступање у дијалог са многим феноменима савременог друштва, а који нису до тада били на адекватан начин теолошки сагледани и процењени. То, наравно, не значи да је православна теологија у претходном периоду била неактивна или инфериорна, те као таква у немогућности да сагледа многе кључне елементе постојања савременог човека

као социјалног, али исто тако природног и личносног бића. Тај задатак су на себе били преузели православни теолози који су се у првој половини 20. века преселили са истока Европе на Запад и тамо, у сусрету са евро-атлантском цивилизацијом у експанзији, покушали да дају свој допринос развоју друштва, али исто тако и теологије као *par excellence* сведочењу Цркве о новом животу у Христу. Међутим, тема људских права, која своју друштвену и правну развојност на међународном плану доживљава од завршетка Другог светског рата, на изванредан начин остаје нерасветљена и, неадекватно својој улози у савременом свету, перципирана од стране православних све до друге половине седамдесетих година 20. века. Први сусрет са темом људских права, идејом друштвене и социјалне правде, родне равноправности, расне и етничке једнакости, еколошке кризе и одговорности за будућа покољења, сагледаваних из светописамске перспективе и у контексту светотајински утемељеног еклисијалног предања, а пројављених на нормативан начин кроз документа међународних институција, код православних се догодио кроз учешће у раду Светског савеза цркава (ССЦ). Процес развоја идеје права и правде као неодвојивих од питања једнакости и равноправности, са једне, и достојанства човека и његове слободе, са друге стране, је унутар свести о одговорности хришћана у савременом свету, пројављен кроз рад ССЦ, текао паралелно са развојем агенде људских права у одлукама и декларацијама највиших светских и европских институција међународног правног поретка<sup>608</sup>. Одређујућа карактеристика овог процеса је била чињеница да ССЦ, као тело које окупља велики број хришћанских заједница сасвим различитих предања, догматских, етичких и организационих одлика, није с почетка наглашавао теоријски, односно теолошки, приступ феномену права и правде у савременом свету, већ је у већој мери ишао ка уједначавању приступа и консензусу чланица око практичних питања и проблема са којима су се хришћанске заједнице и њихови чланови сусретали у својим домицилним срединама<sup>609</sup>. Треба нагласити да Православна Црква кроз ставове својих еминентних теолога и кроз документа својих свештених Сабора афирмативно гледа на улогу људских права у

---

<sup>608</sup> Види, Konrad Raiser, "Reflections about Social Justice within the Ecumenical Movement", у Зборнику — *Justice and Righteousness: Biblical Themes and their Influence* — eds. Henning Graf Reventlow & Yair Hoffman, JSOT Supplement Series 137, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992., стр. 154 – 162.

<sup>609</sup> *Ibid.*, "The ecumenical reflections do not make scientific claims; following the method of action and reflection they are always related to concrete areas of social conflict. Thus it is characteristic of the ecumenical discussion that rarely is an attempt being made to define 'justice' or clearly to differentiate the respective understanding of justice from other philosophical, political or legal uses of the concept. The ecumenical discussion arises out of everyday experience in contexts where justice is at stake, where injustice is unquestionably evident. The reflection is oriented towards searching for ways to overcome apparent injustice and not so much guided by an ideal concept of social justice which could then serve as a basis to formulate clear criteria for the building of the social order.", стр. 154.-155.

процесу дефинисања вредности савременог друштва и његових циљева. Са друге стране, поред овог афирмативног, присутан је и критички интониран став на којем ћемо се више задржати, који ћемо акцентovati и колико је могуће теолошки размотрити.

### **5.3.1. Став Васељенске (Цариградске) Патријаршије**

Васељенска Патријаршија, која канонски првенствује у свештеној заједници Православних Цркава, преузела је на себе одговорност да се прва упусти у теолошко и пастирско разматрање идеје и праксе људских права и њој пратећих феномена социјалне правде, расне и родне равноправности, светског мира и правде међу народима, заштите природног окружења .... Ставови коју су на наведене теме заузети изложени су кроз посланице и пригодне говоре Патријараха, одлуке Сабора или саборских конференција и, такође, кроз теолошка промишљања најеминентнијих савремених црквених теолога. Покушаћемо да однос Васељенске Патријаршије према идеји људских права изложимо у, колико је то могуће, доследној хронолошкој и тематској повезаности пастирских обраћања архијереја, докумената, конференцијских закључака и теолошких увида и опсервација.

#### **5.3.1.1. Анастасиос (Јанулатос), архиепископ Тиране и Албаније**

Један од првих институционалних искоракa на богословском плану Васељенска Патријаршија је учинила теолошким промишљањем свог теолога и потоњег архиепископа Тиране Анастасиоса (Јанулатоса) који се у свом теоријском приступу феномену људских права у многоме базира на теолошки елаборираном и на темељу светоотачке христологије и тријадологије конципираном појму личности. На предавању које је изложио у Бангкоку, у децембру 1979. године, на Симпосиону у организацији УНЕСКО-а на тему „Положај људских права у религијским и културним традицијама света“, архиепископ Анастасиос препознаје идеју слободе, једнакости и достојанства човека, изложене у темељним принципима *Универзалне декларације о људским правима*, као сагласне православном антрополошком поимању људског бића у његовим историјским оквирима<sup>610</sup>. Основна замерка коју упућује, пре свега базичним међународним документима о људским правима, јесте недовољна дефинисаност појма „људска права“, или како он каже, њихова „појмовна флуидност“, што сталним умножавањем нових дефиниција, исто тако непотпуних, доприноси додатној конфузији.

<sup>610</sup> Види, Анастасиос (Јанулатос) Архиепископ Тиране, *Глобализам и Православље*, Хришћански културни центар, Београд 2002. год., стр. 57.

Очито је да архиепископ Анастасиос основну критику концепту људских права упућује сагледавајући њихову формативну и исходичну неодређеност која се умножавањем заштићених права увећава до њихове контурне избледелости и непознатљивости. Поред тога, Анастасиос уочава и дивергентност позиција из којих верске заједнице, уопштено, и институције међународног правног поретка кроз своје декларације, сагледавају човека као биће које партиципира у разноврсним социјалним и правним системима, а истовремено и као баштиника вековима изграђиваних религиозних традиција. У том смислу домет декларација о људским правима он види само у сфери политичког искуства и организовања, односно, у домену регулисања односа појединца према друштву и држави, и обратно. На тај начин он жели да нагласи, изражавајући се као представник православног теолошког мишљења, да сама чињеница различитог антрополошког полазишта које из перспективе црквеног самопоимања човека сагледава у његовим како историјским тако и метаисторијским, односно, есхатолошким димензијама, удаљава хришћанске цркве од могућности поистовећивања својих вредности са вредностима декларација о људским правима, иако он не оспорава извесну циљну сагласност у погледу заинтересованости црква да свако људско биће досегне максимум припадајућих му слобода и права у односу на било који репресивни механизам којем је системски или ванинституционално изложено. Наиме, наш Архиепископ наглашава да „хришћанска вера почиње Богом и Њему се враћа“<sup>611</sup>, односно, сматра да Православље нити оснива нити усваја неки особени друштвени и политички систем нити, поред тога, апсолутизује одређене природне (социјалне и правне) институције, већ тежи да их укључи „у оквир живота у Христу и Светоме Духу“<sup>612</sup>. Он уочава извесну дозу наметљивости у виду правне и политичке присиле који су садржани унутар декларација о људским правима<sup>613</sup> и у томе види основну методолошку различитост у поступку досезања зацртаних вредности између концепта људских права и социјалног и моралног ангажовања хришћана. За разлику од људских права, за која се од свих тражи и очекује декларативна сагласност спољашњег и формалног карактера, Црква своје јеванђеоске вредности препоручује унутарњем

---

<sup>611</sup> Ово би била једна од сувишних пиетистичких фраза да нема за циљ да нагласи теоцентричност или, боље рећи, христоцентричност црквеног теолошког дискурса који последично одређује однос теологије према другим мисаоним традицијама и феноменима; види, *ibid.*, стр. 58.

<sup>612</sup> Архиепископ наглашава еклисијални вредносни контекст којим Црква врши евалуацију и рецепцију преобразивих елемената природе и друштва у којем „странствује“; види, *ibid.*

<sup>613</sup> Феномен људских права пројављен у декларацијама међународних институција јавља се као правни феномен и у том смислу он не може да избегне механизме принуде својствене сваком правном систему, због којих такви вредносни системи и јесу правни, а не на пример етички, а који опет имају своје механизме „наметања“ који свакако нису принуда у правном значењском смислу; види, *ibid.*

сагласју свакога који верује, што подразумева „духовни препород и преображај“<sup>614</sup>. Из оваквог увида архиепископ Анастасиос изводи закључак да „сваки покушај разматрања права човека са православне тачке гледишта *обавезно мора да поседује* јасан осећај ових разлика у перспективама“<sup>615</sup>.

Упућујући, начелно, своју критику једностраном формулисању идејних извора људских права као пројави хуманистичког ентузијазма епохе Ренесансе у Европи и њој следећућих интелектуалних и духовних струјања која се сажимају у тековинама Просветитељства и европских буржоаских револуција<sup>616</sup>, Архиепископ доводи у питање тезу која афирмише апсолутистичко утемељење идеје права човека на свима припадајућој природи, односно на јелинским (стоичким, прим. аут.) идејама природног права. Наиме, он критикује саме идејне поставке људских права које се задовољавају антрополошком сликом човека као аутономног и самоделифинисаног бића које је развијањем својих природних потенцијала, превасходно разума, способно да досегне очекивану срећу и благостање у оквирима друштва које изграђује на основу сопствених критеријума и по својој мери. Наш Првојерарх, осврћући се на историјска сведочанства 20. века указује на нереални *хипероптимизам* оваквог става и на његове несагледиве последице<sup>617</sup>. Он покушава да нагласи да целокупна конструкција система људских права, која се системски усложњава и разраста, почива на крхким и нестабилним основама уколико не узме у обзир бескрајно мноштво трагичних пројава човекове палости и огреховљености, односно, искуство оболелости човекове природе услед одвојености и удаљености од Бога. Обојотворење човечијих природних могућности и разума није, по архиепископу Анастасиосу, довољна супституција која омогућава занемаривање хришћанског погледа на човека, друштво које изграђује и односе које унутар њега успоставља<sup>618</sup>. Стога он слободно и утемељено констатује слабост и недовољност теоретског признавања људских права, односно указује на одсуство, са једне стране, воље да се она истински и суштински заштите, а са друге, недостатак адекватних механизма да се то учини. Такође, архиепископ Анастасиос констатује да није само држава са својим репресивним системом та од које треба штитити људска

---

<sup>614</sup> „Духовни препород и преображај“ јесу израз аутентичног црквеног метода који циља на слободно усвајање истина вере приволом, а не присилом; види, *ibid.*

<sup>615</sup> Овакав став Архиепископа је реакција на одсуство сваког облика сагледавања човека изван његових природно-друштвених обриса какав имамо заступљен у либералном концепту људских права; види, *ibid.*

<sup>616</sup> Свакако да комунистичку идеју владавине пролетеријата такође можемо сагледавати као „чедо“ европског хуманистичког ентузијазма; види, *ibid.*, стр. 59.-60.

<sup>617</sup> Трагични идеолошки подухвати 20. века јесу плод антропоцентричне вредносне матрице у којој се човек дефинише самим собом, а то подразумева и својом слабошћу. Максим Горки - „Човек, како то гордо звучи.“; види, *ibid.*, стр. 61.

<sup>618</sup> *Ibid.*, 60.

права, већ да се на друштвеној позорници појављују и дуги модели „вандржавне владавине“<sup>619</sup> који акумулирајући друштвену моћ врло лако долазе у позицију да угрозе или пониште нечије право, било појединаца било заједница. Зато он у накнадној евалуацији декларација о људским правима<sup>620</sup> чешће препознаје „разочараност него ентузијазам“<sup>621</sup>.

Поред тога, Архиепископ уочава двогубу једностраност у погледу афирмације човекових права. Прву једностраност, која се манифестује супремацијом права над одговорношћу и обавезама, донекле оправдава у раној фази дефинисања саме идеје људских права када се трагало за поузданим облицима заштите појединаца и група од репресивних поступака државе, а за коју сматра да, у условима универзализације феномена и његовог глобалног сагледавања и промовисања, мора бити уравнотежена децидним указивањем на обавезе које су, по његовом сведочењу, поред права, иманентне човековој ипостаси. У противном, он у губитку равнотеже између човекових права и обавеза, односно одговорности, види опасност од урушавања целокупног концепта људских права. Другу једностраност Архиепископ уочава у неусклађености индивидуалних и друштвених (социјалних) права, на штету оних потоњих, при чему констатује да је наведени диспарат у директној конфронтацији са јеванђеоским етосом пројављеним кроз Божију заповест „љуби ближњега свога као самога себе“, у којој се наглашава равнотежа између вредности, достојанства и, изведено из тога, права другог као персонификације вредности и права заједнице и „моје“ вредности, „мога“ достојанства и „мојих“ права. У једностраном наглашавању права науштрб одговорности, и индивидуалних права спрам права друштва и заједнице, доживљених као права Другог, по Анастасијевом мишљењу, стварају се услови за „болесну индивидуализацију“ савременог човека и онемогућава му се превазилажење индивидуализованих категорија Ја и Ти, односно Ја као не-Ти, као раздвајајућих елемената постојања, што последично доводи до губитка потенцијала у човеку да се *уздигне до заједнице личности*, у чему он види призвање и циљ свакога човека<sup>622</sup>.

---

<sup>619</sup> Под овим се подразумева моћ мултинационалних корпорација, међународних банака и инвестиционих фондова, неформалних саветодавних тела која усмеравају поступке и циљеве влада држава, НВО, медија, организованог криминала, терористичких организација, глобално распрострањених секти, итд.; види, *ibid.*, 61.

<sup>620</sup> Када Архиепископ Анастасиос (Јанулатос) говори о декларацијама о људским правима, односно када се изражава у множини, он на уму има, поред *Универзалне декларације о људским правима УН* из 1948. године и *Америчку декларацију о независности* из 1776. године, *Француску декларацију о правима човека и грађанина* из 1789. године, *Манифест Комунистичке партије* из 1848. године, и далеко старије правне акте као што су *Magna Carta libertatum* из 1215. године и *Habeas Corpus Act* из 1679. године.

<sup>621</sup> Види, Анастасиос (Јанулатос), *op.cit.*, 61.

<sup>622</sup> ἠέως - обожење као оличношњење; види, *ibid.*, 61.-62.

И поред начелних афирмативних ставова о *Универзалној декларацији о људским правима УН* и о, у њој заступљеном, наглашавању вредности људског достојанства, човекове слободе, неопходности задовољења правде, захтева индивидуалног и друштвеног морала и општег добра свих у једном демократском друштву, архиепископ Анастасиос указује на кључни недостатак наведене *Декларације* који види у њеној антрополошкој неодређености. И поред свести да текст *Декларације*, који претендује да буде прихваћен од свих оних који имају сасвим различите и често дивергентне ставове о човековом бићу и његовом постојању, о друштву и начинима његовог организовања, не може да изрази дефинисане антрополошке ставове и на тај начин јасније изрази сам феномен људских права, Архиепископ сматра да је антрополошка основа документа могла бити философски чвршће конципирана што би омогућавало самој *Декларацији* да превазиђе сопствену „легалистичко-детерминистичку“ затвореност.

Он сматра да је тема људских права за Православне Цркве веома важна и да она представљају увертуру у садржајнији дијалог Цркве и савременог друштва о суштинским правима човека. Ставови заступљени у *Универзалној декларацији* су, на основу његовог увида, само први корак и „полазне формулације“ које у својој нормативној форми не гарантују, са једне стране, „престанак робовања сопственом егоизму“, који пројављујући се као грех представља највећег угњетавача људског достојанства, а са друге, слободу од поробљености коју нам нуде „вишеобразне и безобличне структуре модерног друштва“. Начелно прихватање *Декларације о људским правима* без свести о горе наведеном ризику, архиепископ Анастасиос види као заблуду о самој могућности да на такав начин потврдимо људска права и афирмишемо људско достојанство<sup>623</sup>. Са свешћу о неопходности отпочињања ширег друштвеног дијалога на тему људских права у којем би Православна црква имала могућност да искаже своје виђење феномена, Архиепископ испољава и уверење да су у таквом дијалогу неопходни компромиси и да досегнути заједнички ставови често не изражавају „саборну и коначну истину о тајни човека“<sup>624</sup>. Изражавајући приврженост људским правима архиепископ Анастасиос позива на истрајност на пољу залагања за дубља и суштинскија људска права која се не могу промовисати и обухватити декларацијама, а под којим он подразумева оне дарове које је Бог наменио човеку и које му је даровао у Христу и у

---

<sup>623</sup> Потенцијал и способност за нарушавање људских права Архиепископ види у човековом погрешном начину постојања, односно у његовом егоизму. Уколико се не сагледа правилно тај проблем, Архиепископ је скептик по питању имплементације људских права у етос друштва и појединца; види, *ibid.*, 63.

<sup>624</sup> Спремност на антрополошки минимализам као претпоставку консензуса који не дезавуише основне истине о Богу, човеку и свету, како нам их је Христос открио, имамо присутну и код Патријарха руског Кирила; види, *ibid.*, 64.



Цркви, сматрајући да се у овом прегалаштву налази истинско призвање православно верујућих и залог актуелности црквене теолошке мисли и антропологије, и потенцијал за Њен допринос савременом друштву и идеји људских права.

Архиепископ Анастасиос настоји да формулише теолошку утемељеност антрополошког оправдања људских права, коју изводи из хришћанског учења о богостварању човека. Он издваја неколико кључних антрополошких поставки које исходе из чињенице да је Бог створио Адама по Својој *икони и подобју*. Импликације догађаја стварања човека Архиепископ универзализује, сагледавајући Божији начин постојања као Личности (множ.) у Заједници, у форми потенцијално остваривих могућности у искуству сваког човека, наглашавајући да је остварење човеку својствених потенцијала постижно као крајњи циљ историје делатношћу Светога Духа<sup>625</sup>. Последице створености се, по нашем Архиепископу, простиру на сво човечанство, што имплицитно доводи то тога да свако људско биће без изузетка сагледавамо у његовој личносној достојанствености која се аутентично и богодолично испољава као постојање у опиту слободе и љубави. У начелу људског постојања је творачка воља Божија којом, по Анастасиосу, сви људи јесу деца Божија, што сâмо човечанство у том контексту чини егзистенцијално *нераздељивим и јединственим*<sup>626</sup>. Поред архетипског принципа као обједињујућег егзистенцијалног начела за све људе, Анастасиос и у есхатолошком остварењу свакога човека види богоустановљени циљ којим се повезује сво човечанство у једно. Подобије као крајње остварење синергијског заједничарења Бога и човека испољава се као љубавни преображај биолошког постојања људи у заједницу личности угледањем на Тројичног Бога чиме се, како сведочи наш Архиепископ, остварује хармонија човека *са целокупном творевином и свим бићима у њој*.

Поред јединства у богодарованим егзистенцијалним потенцијалима, Архиепископ сагледава јединство људи и у искуству огреховљености и удаљености од Бога од којих је оболело целокупно човечанство. Трагедија греха је универзално искуство и све нас одводи у безизлаз сукоба и дисхармоније који се пројављују у свим сегментима индивидуалног искуства и историји целокупног човечанства<sup>627</sup>. Узрок томе, како наводи Архиепископ, хришћанска антропологија види у начину пројављивања слободе који човек врши супротно Божијој стваралачкој вољи.

---

<sup>625</sup> ἔσχατον као испуњење историје Духом, као њен позитиван исход, као Царство Божије, Небеско царство; види, *ibid.*, 65.

<sup>626</sup> *Ibid.*

<sup>627</sup> Ентропија или непостојаност творевине фасцинирала је и Старе Јелине и подстакла њихов ум у потрагу за чврстим темељима бића, уствари, у тргање за онтологијом. Они нису могли доћи до поимања греха као онтолошке реалности већ су се њихови сазнајни домети заустављали на разумевању греха у оквирима етике; види, *ibid.*, 66.

На принципима горе наведених теолошких постулата Архиепископ Анастасиос покушава да изрази темељна егзистенцијална начела која би требало да красе свако људско биће, а која он сублимира у три: достојанству, слободи и једнакости. Овим начелима он види утемељење у самосвести Цркве и њеној ортопраксији која се у најчистијем и најаутентичнијем виду пројављује кроз личности светитеља - као достојанство<sup>628</sup>, кроз њихову личну одговорност пројављену на начин бескомпромисног подвига уподобљавања Христу - као слобода<sup>629</sup>, и једнакост кроз литургијско јединство у које су Духом Светим сви призвани вером независно од пола, расе, етничитета, језика, културне особености, социјалног статуса или правног идентитета<sup>630</sup>. Једнакост је, по Анастасиосу, искуство човечанства које је оваплоћењем Исуса Христа уздигнуто до јединства са Богом у тајни усиновљења. Свођење достојанства са његових метафизичких егзистенцијалних основа на ниво друштвене оправданости и афирмисаности, ограничавање човекове слободе по било ком основу и ради било каквих циљева, и коначно, манифестацију неједнакости међу људима, архиепископ Анастасиос доживљава као очигледну пројаву неправде схваћене, не само у социјалном, већ и у онтолошком смислу<sup>631</sup>.

Сва наведена начела, која кумулативно дефинишу човеково биће и идентитет, врхуне и сажимају се у јединственом искуству љубави којом, практикујући је, сваки човек досеже до пуноће смисла сопственог постојања као онај који воли и који је вољен. Живећи на начин љубави човек, по Анастасиосу, сагледава све онаквим какво заиста јесте, односно онаквим каквим га је Бог хтео и каквим га је створио. Он наглашава да је хришћанска слобода, пројављена као љубав, слободна од свих предубеђења другог, од његових особина, уверења, вредносних ставова или морала. Слобода других, пројављена чак и на негативан начин као опредељење за грех, не може бити препрека за хришћанску љубав као једини начин да се афирмише слобода која нам је „дарована самим постојањем и неизбрисиво урезана у Божијој икони“<sup>632</sup>.

Архиепископ Анастасиос покушава да формира извештај *алтернативни каталог* вредности који компарира са вредносном агендом људских права у покушају да изрази православни поглед на човека, његова права и одговорност које има у односу на Бога, на друге (друштво), и на себе. Он наглашава неопходност повратка светоотачком поимању

<sup>628</sup> Светитељ као сведок Христовог васкрсења, као охристовљена личност Божијом благодаћу; види, *ibid.*, 67.

<sup>629</sup> Подвиг као одговоран процес ослобађања од греха и страсти; види, *ibid.*

<sup>630</sup> Усиновљење Оцу у Личности Сина Божијег Исуса Христа делатношћу Духа Светог је даровани идентитет свих чланова Цркве као литургијске заједнице; види, *ibid.*, 68.

<sup>631</sup> Личност (личност другог) је циљ стварања и не сме бити претпостављена било чему; види, *ibid.*

<sup>632</sup> Наведени исказ је саобразан јеванђејској заповести о љубави према непријатељу; види, *ibid.*, 69.

личности који радикално супротставља индивидуализованом човековом идентитету као последици етичког аутономизма, и философског и економског либерализма, у којима је наглашена „одвојеност права од морала и друштва од државе“<sup>633</sup>. Искуство човекове друштвености, по Анастасиосу, указује на међусобну спрегу права појединца и права других. Будући да је међузависност наведених права конститутивна, он сматра да треба учинити напор да се ускладе индивидуална права и права заједнице (друштвено-политичка права)<sup>634</sup>. Он сматра концепт декларативног и пасивног поштовања људских права неадекватним и непотпуним, видећи алтернативу томе у *учествовању у пресудним животним тренуцима човека који живи поред нас*, односно, нашег ближњег. У том смислу љубављу је, за нашег Архиепископа, једино могуће заиста преобразити и појединца и друштво, односно, од скупине појединаца створити органски повезану заједницу *где свако доприноси животу ближњег*. Последица љубави јесте и право човека да „слободно жртвује своја права из љубави у корист другог“<sup>635</sup>, чиме се испуњава сваки закон и чиме је остварена свака декларација о људским правима<sup>636</sup>.

У контексту изложених ставова, наш Првојерарх износи мишљење да је аутентичан хришћански подвиг, схваћен као егзистенцијално усхођење према распетом и васкрелом Христу, једини начин да се превлада егоизам и досегне искуство унутарње слободе која се изражава као љубав упркос окружењу у којем „не постоји ни траг поштовања људских права“<sup>637</sup>. Последице подвижничког етоса он проширује и на значај одговорног односа човека према природном окружењу, а у контексту те одговорности уводи и тезу о *правима долазећих генерација*<sup>638</sup>, и наглашава одговорност савремене да им омогући да та права и остваре. Коначно, архиепископ Анастасиос указује и на највише право које је Бог неутуђиво даровао сваком човеку, а које није заступљено у декларацијама о људским правима, да реализује своје призвање и превазиђе благодаћу

---

<sup>633</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>634</sup> Централно питање теорије и праксе људских права – усклађивање индивидуалних и колективних права. По свему судећи нерешиво питање изван еклисијалног искуства јединства у мноштвености, односно егзистенцијалне дијалектике један-многи коју имамо откривену као Тајну Тројичног Божијег постојања и као искуство јединства у евхаристији; види, *ibid.*, 78.

<sup>635</sup> По обрасцу Христове крне жртве којом је „себе дао у откуп за многе.“; види, *ibid.*

<sup>636</sup> Љубав је испуњење закона, тако да се љубављу испуњава и норматини критеријум људских права; види, *ibid.*, 79.

<sup>637</sup> Архиепископ жели да нагласи да људска права нису предуслов за хришћане да извршавају заповести Божије, а пре свега заповест о љубави, већ напротив, управо када људских права нема онда једина афирмација личности другог долази од љубави хришћана; види, *ibid.*, 81.

<sup>638</sup> Овај аспект бисмо могли назвати *футуристичким* у концепцији људских права који архиепископ Анастасиос промовише као православан. Готово истовремено истоветан концепт промовише Светски савез реформских цркава (ССРЦ) или прецизније њихов најеминентнији теолог Јирген Молтман у својој *Хришћанској декларацији о људским правима* и званичном документу ССРЦ *Теолошке основе људских права*.

Божијом своју грешност и смртност и досегне обожење као циљ стварања и богодароване личносне егзистенције<sup>639</sup>.

Теолошки и пастирски увиди архиепископа Анастасиоса остављају могућност за садржајан и плодан дијалог Православне Цркве и њеног теолошког израза са идејом људских права и њеним вредносним садржајем. Он сматра да Православна Црква и православни верници животом у складу са предањским сведочењем могу својим подвигом, етосом и љубављу унапредити сâмо искуство заштите људских права, смањити неправду, искоренити дискриминацију и на сваки начин допринети развоју савременог друштва и сâме идеје људских права као развојне друштвене реалности<sup>640</sup>.

### 5.3.1.2. Јован (Зизјулас), Митрополит Пергамски

Митрополит Пергамски Јован (Зизјулас) је личност која је обележила развој православне теолошке мисли у другој половини 20. века. Његова теолошка делатност, задирући у све аспекте црквеног искуства, развија се као мисаони „систем без система“<sup>641</sup> у којем се прожимају тројично богословље, христологија и пневматологија, са једне стране, са еклисиологијом, антропологијом и сотириологијом, са друге. Док формира евхаристијску богословску синтезу у виду интегрисаног теолошког модела у којем се сви теолошки аспекти откровења Божијег у Христу прожимају и конституишу у јединствено сведочанство *Новога Живота* у Духу, истовремено отвара полемички дијалог хришћанске теологије и културе како са античким наслеђем хеленског мислећег генија тако и са савременом егзистенцијалном философијом. Важно је напоменути да се Митрополит пергамски није бавио појединачно темом људских права и односом православне теологије према њој. Његов допринос идеји људских права је индиректан, али ипак суштински значајан за правилно разумевање односа хришћана према овој горућој теми.

Наш Митрополит сматра да се ниједан проблем савременог човека и друштва не може решавати приступајући му само из перспективе етике и моралног преображаја. Шта више, он етику доживљава апсолутно излишном и неадекватном у човековом покушају да превлада савремене проблеме<sup>642</sup>. Он сматра да је изазов са којим се

---

<sup>639</sup> А. Јанулатос, *op.cit.*, 82.

<sup>640</sup> Често заборављамо на развојну димензију људских права полазећи од претпоставке да су њихови вредносни постулати већ дефинисани и да су промене могуће само у обиму њихове имплементације. *Ibid.*, 83.

<sup>641</sup> види предговор Богдана Лубардића књизи Јована Зизјуласа *О људској способности и неспособности*.

<sup>642</sup> Јован Зизјулас, *Саборност, „Онтологија и етика“*, „Ово је једина нада нашег спасења – не врлина, не морални живот, не аскеза и сл. Без Христа и Цркве не постоји спасење и то из једног јединог разлога:

суочава савремени човек укорењен у његовом (човековом) погрешном начину постојања, а не у његовом погрешном владању, те у том смислу проблем човека и друштва изводи из домена етике и пребацује у „простор“ онтологије<sup>643</sup>. Наиме, његов став је да проблем са којим се суочава савремено друштво и савремени човек извире из јединственог искуства створености, које је карактеристично како за целокупну творевину тако и човека у њој<sup>644</sup>, и последично одвојености од Бога која је плод његове отпалости од свог онтолошког Узрока и Извора, а која се у егзистенцијалном Адамовом опиту пројавила као упућеност на себе, самозатвореност, аутархичност, аутономност<sup>645</sup>, интровертност. Човекова створена природа, као и природа целокупне творевине, требало је да постоји у јединству различитости са нествореним Тројичним Богом, што би као искуство било плод Адамовог личносног заједничарења слободом у љубави са Оцем, Сином и Светим Духом. Својим неуспехом да екстатички надиђе себе и слободно се отвори за љубавно саодношење са Богом, Адам се, егзистенцијално парадоксално, затвара у себе, почиње да гради однос према себи, тако да своје биће и своју личност потчињава сопственој природи, што доводи до тога да различитост у природама између Бога и човека, што није била препрека љубавном јединству и животу, постане искуство непремостиве одвојености, чиме губи заједницу са Богом, уводећи тако сву творевину у искуство подељености бића, односно, смрти. Смрт је иманентна створености али је могла остати неделатна човековом слободном заједницом са Богом<sup>646</sup>.

Амартиологија је интегрални део Зизјуласове антропологије која, са друге стране, има наглашено онтолошко утемељење. Смрт као врхунац трагедије створеног бића наступа, по Митрополиту Јовану, као последица престанка човековог личносног постојања у љубавном односу са Богом, односно као израз индивидуализације постојања чиме биће створеног света престаје да опитује католичански начин постојања у

---

спасење је онтолошки а не морални подухват. Спасење је победа над смрћу. Када се ово схвати онда етика уступа место онтологији. Црква не спасава оних што чини (проповеђу, религиозним делатностима, хуманитарним програмима, етичким прогласима, итд.), већ оних што јесте.“, стр. 111.

<sup>643</sup> Као реакција на овакав став Митрополита пергамског Јована отпочела је шира дебата, на само код православних теолога, о односу онтологије и етике, и проблематици пренаглашавања једног од ова два аспекта хришћанске теологије и антропологије.

<sup>644</sup> Ј. Зизјулас, Искон 4/1997, стр. 18-22, „Човек и његов идентитет“, „Док се код Бога „моћи“ и „хтети“ поистовећују, дотле се код човека – који је биће створено, започето, условљено – не поистовећују, нужно и аутоматски, воља и хтење са једне стране и способност и остварење жељеног са друге. Резултат тога јесте да је човек трагично биће. Жели да превазиђе ограничења која му поставља његова природа као створеног бића, али уједно констатује управо ову тежњу и чежњу човекову и његов неуспех да је оствари.“

<sup>645</sup> *Ibid.*, „Пошто му је Бог даровао слободу, човек је поверовао да је постао бог и тако изагнао Бога из своје егзистенције – „дакле, не треба нам Бог.“ Човек је почео да верује да може учините шта год хоће; тако је дошло до аутономизације, одвајања човека од Бога.“

<sup>646</sup> *Ibid.*, „Човек је саздан за бесмртност, а ту бесмртност не може достићи сам, него само захваљујући захвату Божијем и предавањем себе Богу.“

заједници са Богом кроз Адама, већ се атомизира у мноштво јединки које се не само разликују већ су подељене природом, што плононоси смрт<sup>647</sup>. Покушавајући да надиђе сопствену смртност човек покушава да надиђе своју природност, или јој се постварењем потчињавајући или јој господарећи<sup>648</sup>, у сваком случају објективизујући је као природу света или природу другог човека<sup>649</sup>, али никада не могући превазићи ограниченост своје, односно, створене природе да би успоставио заједницу са Нествореним, тако да смрт остаје непобеђена. Технолошки развој и развој друштва не доприносе превазилажењу смрти индивидуа и целокупне природе, већ парадоксално постају део њеног цикличног трансформисања из живота у смрт, из бића у небиће.

Зизјулас управо у индивидуалности човековог постојања види проблем смртности и друштвених сукоба<sup>650</sup>, чему решење види у онтолошком преображају, односно, у поновном успостављању личносног начина човековог постојања у заједници са Богом. Индивидуализација постојања доводи до обоготворења човека који немајући Бога сам себи постаје бог, што доводи до доминације егоизма, патолошке агресије, хипокризије као располућености мислећег и делатног субјекта у човеку, идеолошке супремације над занемареним искуством егзистенцијалне близине ближњег, експлоатације природе и другог човека или другог бића. Подухват деиндивидуализације је за човека био немогућ будући да није могао да ипостазира своју природу тако да буде слободна од смрти, односно није могао у свом постојању да измири различитост и подељеност бића, или боље речено *заједницу* и *другост*<sup>651</sup>. Такав начин постојања има само Тројични Бог који очовечењем Једнога од Тројице, Сина Божијег, управо чини оно

---

<sup>647</sup> Ј. Зизјулас, Светигора 31/1994, стр. 22-24; 32/1994, стр. 31-33, „*Заједница и другачијост*“, „Када се покаже да је страх од другог страх од другачијости, долазимо до поистовећивања различитости и подељености. Ово компликује и замрачује људско поимање до опасног степена. Моралне последице су у овом случају веома озбиљне. Ми делимо наше животе и људе по признаку различитости. Организујемо државе, клубове, братства, чак и цркве на основу различитости. Када различитост постане подељеност, заједница није ништа друго до начин мирољубивог сапостојања. То ће, наравно, трајати док траје узајамни интерес, али се лако да окренути у сукоб или борбу чим тај интерес престане.“

<sup>648</sup> Ј. Зизјулас, Искон, *op.cit.*, „Данас нас је, дакле, цивилизација довела до дилеме – или се покорити Природи, или је уништити, а тиме и себе саме. Човек се данас налази у безизлазу – јер је изгубио свој идентитет, и у односу на Природу и, у односу на Бога.“

<sup>649</sup> Ј. Зизјулас, Светигора, *op.cit.*, „Суштина греха је страх од Другога, и страх је један од узрока тог одбацивања. Када је једном потврђивање „себе“ остварено одбацивањем, а не прихватањем Другога – ово је Адам у својој слободи избора одлучио – сасвим је природно и неизбежно да други постане непријатељ и претња. Помирење са Богом је незаобилазан предуслов за помирење са сваким „другим“ (човеком).“

<sup>650</sup> Претња и искуство смрти као извор социјалних и друштвених сукоба. На веома сличан начин проблему друштвених сукоба приступа Томас Хобс (Thomas Hobbes) у свом делу Левијатан.

<sup>651</sup> Ј. Зизјулас, Светигора, *op.cit.*, „Међутим, да је ова забуна између различитости и подељености морални проблем, етика би била довољна да је реши. ... Читав космос је подељен на основу различитости, и он је различит у својим деловима на основу своје подељености. Проблем заједнице и другачијости овим је у органској вези са проблемом смрти. Смрт постоји јер заједница и другачијост не могу да сапостоје у творевини. Различито биће постаје удаљено (*distinct*) биће: јер разлика постаје подела, а разликовање постаје далекост (*distance*).“

што човек није могао, и даје човековој природи начин постојања који је ослобађа од смрти будући да је враћа у искуство личног односа са Богом<sup>652</sup>, односно природа човека и природа света, као створена природа, постају део бићевног односа Оца и Сина, и на тај начин постају бесмртне стичући личносни начин постојања који очувава различитост и укида подељеност. Ово је кључно место Зизјуласове христологије која у његовом теолошком опусу има адекватну пневматолошку и еклисиолошку контекстуализацију<sup>653</sup>. Христос ипостазира целокупну природу човештва, односно целог Човека, а не индивидуализовану човекову природу, тако да се Он у историји пројављује као заједница многих, односно као корпоративна личност<sup>654</sup>, што је по преимућству еклисиолошка стварност која се остварује делатношћу Светога Духа. На овај начин се природа створеног отвара за искуство заједничарења са Нествореним Богом делатношћу Духа кроз или у Личности Исуса Христа. Човекова индивидуалност, као носилац смрти, пролази кроз искуство крста да би се „родила“ личност као опит живота у слободи и љубави. Тек победом над индивидуализмом и самозатвореношћу као пројавама смртности човек је у стању да се отвори за друго биће, за другога, Бога и човека, да га заволи и да у том односу афирмише своје биће и биће другог кроз начин постојања личности, односно као бесмртност<sup>655</sup>. Ово нису етичке или правне промене у

---

<sup>652</sup> Ј. Зизјулас, *О људској способности и неспособности*, „У Христу, дакле, сваки човек задобија своју посебност, своју ипостас, своју личност. Управо зато што бивајући конституисан као биће у и кроз однос који конституише Христово биће, он бива јединствен и непоновив и достојан вечног спасења (survival): као што је и Христос, захваљујући томе што је конституисан као биће кроз синовски однос са Оцем, достојан да буде тако јединствен и тако вечно вољен да, најзад, бива вечно живуће биће. Према томе, у Христу – схваћеном на начин на који покушавам да објасним ипостасно сједињење – човек не само да задржава своју личност, већ је тако испуњава да је чини конститутивном у апсолутном онтолошком смислу. А тај смисао је, као што смо видели, назначен у замисли о личности и налази се једино у Богу.“, Хиландарски фонд, Београд 1998., стр. 88-89.

<sup>653</sup> Colin Gunton, *The Theology of John Zizioulas – Personhood and the Church*, “Zizioulas’ route is by way of christology an ecclesiology. In the former, it is the hypostatic union which is the key, because it avoids giving priority to nature - or, in this case, the two natures: ‘ in Christ, two natures are, only because they are particularised in one person. ...’ To establish the particularity of the human, ecclesiology is necessary because as part of nature, human beings are not free, but simply determined by (impersonal) nature. ...”, ed. Douglas Knight, pp.97-107., Ashgate Publishing Company, 2007., стр. 102.

<sup>654</sup> Ј. Зизјулас, *О људској ...*, „Стога, кроз овакво разумевање ипостасног сједињења, ми можемо да усмеримо светло на још један вид христолошке тајне: на Христа као „саборног“ Човека (catholic Man) или „Једног“ који је истовремено „многи“. Са обзиром на оно што је управо речено о Христовој личности, Христос јесте „Један“ у својој сопственој ипостаси, што ће рећи, у смислу вечног одношења према Оцу. Али, Он је истовремено и „многи“ утолико што сада исти „схесис“ (однос) постаје конститутивни елемент – ипостас – свих оних чија се посебност и јединственост и, стога, апсолутно биће конституишу кроз исти синовски однос који конституише Христово биће. Овим путем библијска замисао о „Телу Христовом“ задобија онтолошки значај, и то у свим варијацијама у којима се ова замисао појављује у Библији: антрополошкој (Адам – Први и Последњи), есхатолошкој, еклисиолошкој, евхаристијској итд.“, стр. 89.

<sup>655</sup> Ј. Зизјулас, Искон, *op.cit.*, „Тако дакле, пут којим човек треба да иде да би постао савршен, по овом схватању, јесте умртвљивање сопствене аутономне воље и љубав. Љубав до жртвовања самога себе. Пуни и потпуни, савршени човек јесте онај који је способан да себе жртвује ради других. Христос нам, међутим, показује себе савршеним човеком и својим васкрсењем. Показује нам тиме да човек не може да нађе компромис са смрћу, да се помири са њом.“

човековом постојању, већ онтолошке. Човек у Христу стиче могућност да постоји на начин на који постоји Бог, односно као личност, тако да се, по Зизјуласу, нада да ће конфликти, нетрпељивости, мржња, убиства, екоцид, ратови, тероризам, злостављања и сваки други облик објективизације и (зло)употребе другог људског бића, било ког другог бића или природе света уопште, бити побеђени, не налази у сфери етичког и нормативно-правног уређења света и односа међу људима, већ у промени начина њиховог постојања коју им омогућава љубав Божија пројављена у Христу, Његовом Крсту и Васкрсењу.

Зизјулас инсистира на чињеници да је самовласност, односно слобода, као бесцен дар богостварања човека по икони и подобју Божијем, управо оно егзистенцијално искуство које је у човеку остало тињајуће и после трагедије Пада, што по очовечењу Сина Божијег омогућава свакоме да са вером поистовети своју вољу са вољом Божијом утеловљењем у Тело Христово – Цркву, крштењем. Трагедија тварности и смрти се не побеђује нормативно и споља већ преутемељењем целог човека са егзистенцијално нестабилних основа индивидуалности, засноване на расцепканој природи човештва, на догађај и искуство личности као последице слободног животворног саодношења са Оцем у Христу делатношћу Духа, што је *par excellence* евхаристијска и (*бес*)коначна, тј. есхатолошка стварност. Оно што нарочито желимо да истакнемо у Зизјуласовој антрополошкој мисли јесте да је човеково биће и биће света есхатолошки одређено, односно детерминисано, у том смислу да његова кончина узрокује његово биће, а не историја<sup>656</sup> и њен историјски идентитет. Због тога је љубав пројављена као непоколебив и трајан однос са Богом (*бес*)коначна истина човековог бића, ради чега је Црква снисходљива и трпељива нашим слабостима и слабостима целог друштва, ишекујући да се искра слободе присутна у свакоме човеку, независно од узраста, расе, пола, културе којој припада, идеолошко-политичког или сексуалног опредељења, пројави као љубав према Богу у Христу и на тај начин дарује вечни личносни идентитет, обоженост и бесмртност.

Теолошка делатност митрополита Јована Пергамског је до те мере покренула еклисијалну и богословску самосвест православних да је допринос теолошке мисли Цркве екуменском, социјалном и вредносном дијалогу, који се паралелно одвијају на више ниво глобалног друштва, постао кључан. Теолошка мисао Јована Зизјуласа је значајно допринела могућности да Православне Цркве упуте конструиран импулс ка

---

<sup>656</sup> Зизјулас инсистира на чињеници да историја и простор партиципирају у вечности односно у есхатону јер се догађаји Христа у Духу дешавају унутар њих као егзистенцијалних задатости творевине и као такве их, ти догађаји, везују за Царство Божије.



новом сагледавању искуства заштите људских права кроз документа међународних институција предлажући сопствено искуство личног идентитета у љубавном кенотичком саодношењу<sup>657</sup> као оквирни модел превазилажења подељености, међу људима и људи са природом, као последица различитости, односно, препоручујући очување различитост као претпоставке заједништва у којем опитујемо бесмртност. Сведочење митрополита Пергамског, васељенског карактера, остављајући трага како на живот Православних Цркава тако и хришћана западног искуства, утрло је пут новом и другачијем сагледавању постојања човека и света, а као такво је постало интегрални део сведочења јединства и одговорности Васељенске Патријаршије и Њених предстојатеља како осталим Православним Црквама, и другим хришћанским деноминацијама тако и светском друштву у целини.

### **5.3.1.3. Делатност Васељенских Патријараха крајем 20. века**

Свака теолошка истина постаје егзистенцијално неодвојива од искуства верујућих само када је усвојимо као своју истину и начин постојања нашега бића и када кроз њу остварујемо непоновљиво и аутентично јединство са Богом кроз Личност Његовог Сина Исуса Христа у Цркви као заједници Светога Духа. У том смислу Црква је у обавези да истину своје вере, која је теолошким језиком формулисана, учини доступном свима чија је нада положена у Њену спаситељну мисију и служење. Служење Васељенске Патријаршије је кроз историју увек било усмерено на сведочење Христове бескомпромисне љубави према човеку и свету, и у том смислу активност ове Патријаршије последњих деценија 20. века представља особено сведочење истовремено прожимајућег и сучељавајућег сусрета православне духовне традиције са савременим изазовима човечанства и идејним феноменима који га детерминишу. Делатност Васељенских Патријараха Димитрија I и Вартоломеја I представља пример веома храбре и отворене комуникације коју су они као Првојерарси своје Цркве и васељенски предводници целог Православља успоставили са цивилизацијом 20. века у којој тињају идеолошки, расни, етнички, национални и социјални сукоби и која је, истовремено,

---

<sup>657</sup> Ј. Зизјулас, Искон, *op.cit.*, „Начин на који се Христос пројављује као савршени човек у историји карактеришу следећи елементи: прво и основно обележје јесте „кеносис“ – самоиспражњење, самосмиравање, (испражњење себе од себе, на неки начин). Тим „кенотичким“ ставом Он се одриче своје аутономије, своје аутаркичности, своје самодовољности. Следствено, пут којим је кренуо савремени човек, пут аутономизације и аутаркије, пут самодовољности, долази у сушту супротност са личношћу Христовом, који је „смирио себе“ (ἐκένωσεν ἑαυτόν), понизио се, снисходио до краја и ставио се на располагање Богу и људима. “

обременена страдањима какво човечанство није доживело у свом досадашњем трајању. У том смислу је њихова испољена одговорност и одважност далеко већа.

Не може се рећи да је тема људских права била наметнута Цркви, већ је институционални сусрет Православља са насušном потребом целог човечанства за миром, правдом, равноправношћу и слободом представљао сасвим спонтан и природан процес. Још је на Предсаборској свеpravославној конференцији одржаној 1986. године Васељенска Патријаршија иницирала и понудила закључни документ<sup>658</sup> у којем се изражава побуђеност савести и настојања православних за овладавање мира у свету, одговорност за успостављање праведних односа међу људима и народима, и формирања глобалног амбијента међусобног поверења и солидарности међу народима и државама заснованих на осећању братства. Православни кроз поменути документ испољавају свест о обавези и вером наметнутој неопходности хришћана да обиље Божијих харизми које су дароване човечанству учине доступним свима, и настојање да се предузму одлучни напори на отклањању последица болести, сиромаштва и глади. Поред тога указују на потребу за успостављањем правде и за престанак сваког облика репресије и терора над појединцима, групама или целим народима. Сва очекивања и настојања Православни, у овом документу, заснивају на реалности Христовог оваплоћења и мистириолошкој реалности Његовог присуства у догађају евхаристијског приношења Богу „ради свега и за све“. Наведене тежње и очекивања православних плод су њихове вере у Царство Божије и представљају њену рефлексију у „простору“ историјских догађаја и људског друштва. У том смислу, овај предсаборски документ изражава наду и обавезу православних да учине све да се обнови и на темељима вере у Христа изгради нова човечност и ново човечанство.

У истом духу и са истим уверењима Васељенски Патријарх Димитрије излаже на „Засадању о правди, миру и целовитости творевине“, које је одржано 1990. године у Сеулу, у Јужној Кореји, у оквиру Конгреса Светског Савеза Цркава. Патријарх у свом

---

<sup>658</sup> The Third Prosynodal Pan-Orthodox Consultation (1986), “We, Orthodox Christians, as true learners of the meaning of salvation, are all too conscious of our duty to labour for the alleviation of every kind of illness, misery, and agony. As appropriators of the experience of peace in our life, we cannot remain indifferent for its absence from the contemporary society. As recipients of the benefits of the divine justice, we labour for a fuller justice in the world and for the neutralization of every form of oppression. As participants day by day in the divine condescension, we fight against every fanaticism and bigotry among individuals and peoples. As unceasing heralds of the incarnation of God and the deification of humanity, we defend human rights for all human beings and all the peoples. As partakers of the divine gift of freedom through the redemptive work of Christ, we are able to proclaim more fully its universal value for every human being and every people. As people who are fed with the Body and Blood of the Lord in the Divine Eucharist, we experience in our life the need to share the gifts of God with our brothers and sisters, and fully realize the undesirability of hunger and deprivation, labouring for overcoming them. As people who expect a new earth and a new heaven, where absolute justice shall prevail, we labour here and now (*hic et nunc*) for the regeneration and renewal of the human being and of the human society.”, [www.ecupatria.org](http://www.ecupatria.org) Tuesday, Feb. 11<sup>th</sup> 2014. 10:02

обраћању поменутом скупу наглашава одвојеност савременог човека од Бога изазвану прихватањем разних идеолошких вредносних система<sup>659</sup>, а као кључну последицу таквог егзистенцијалног утемељења човечанства види отуђење човека од другог људског бића и у односу на природу<sup>660</sup>. И не само то, већ у човековој изопаченој употреби Божијег призивања да господари творевином и да је освећује у заједници са Богом, Цариградски Првојерарх види опасност од њеног уништења, као последице његове самоволне и арогантне власти над природом и другим човеком. Патријарх Димитрије пледира за обнову човечности као највишег дара Божијег стварања, и уједно апострофира неколико суштинских слабости унутар организма савременог друштва: ирационалну употребу арбитарне моћи која разара саму идеју свечовечанског јединства и непоновљивости људске личности; отуђеност од духа помирљивости на глобалном, регионалном и локалном нивоу услед владавине свеопште доминације и наметања вредности промовисањем психологије страха и сукобљавања што разара суптилне односе међу људима и унутар друштва; искуство обесправљености и системске неправде над појединцима и специфичним социјалним групама; расипање обилних Божијих дарова у виду бесомучне експлоатације природних и људских ресурса и кроз њихову неправедну дистрибуцију; оглушеност политичких лидера спрам насушне потребе за социјалном правдом и елементарним поштовањем људских права; трагедију глади која разара основне претпоставке људског достојанства; и одговорност хришћанских заједница за духовно отуђење савременог човека који је подлегао наметањима доминантних идеолошких принципа и на њима изграђених друштвених система који су често имали тоталитарни карактер. Патријарх Димитрије изражава наду да хришћани могу својом вером и прегнућем, покајањем и љубављу да учине пресудан корак ка исцељењу светског друштва и сваког појединца и на тај начин обнове смисао богостварања и нагласе присуство Божије у свету и сотириолошки значај божанске икономије у Христу. У духу оваквих очекивања Патријарх је промовисао 01. септембар као дан који Васељенска Патријаршија посвећује молитви за спасење човековог природног окружења као Божије творевине<sup>661</sup>.

---

<sup>659</sup> The World Convocation on Justice, Peace and the Integrity of Creation took place in March 1990 in Seoul, the Republic of Korea, A message of His Holiness the Ecumenical Patriarch Demetrios of Constantinople to the convocation, "The growing autonomy and isolation of man from God in this current period, intensified by the influence of various ideological and sociological systems, has obscured the clarity of the law of conscience and distorted the indissoluble and functional relation of man to the Creator and to the Divine creation.", [www.ecupatria.org](http://www.ecupatria.org) Tuesday, Feb. 11<sup>th</sup> 2014. 10:05

<sup>660</sup> *Ibid.*, "Such a spiritual alienation also specifies the alienation prevailing in his relationship with his fellow-human being."

<sup>661</sup> *Ibid.*, "The Ecumenical Patriarchate declared through a Message and by virtue of a decision of the Holy and Sacred Synod, that "the first day of the month of September of each year", which is in fact New Year's Day

Патријарх Вартоломеј I (1991- ) као наследник претходног Патријарха Димитрија наставља да се суочава са многим изазовима у савременом свету, од којих су највећи и најважнији били рат, мржња, злочини и разарање који су карактерисали распад (СФР)Југославије, и покушава да се из перспективе црквеног предања и у складу са напорима свога претходника правилно постави према тада тињајућој кризи. На Конференцији о миру и толеранцији одржаној у 08. фебруара 1994. године у Истанбулу<sup>662</sup>, Патријарх Вартоломеј наглашава погубни утицај шовинистичког национализма на развој односа међу људима и народима. Иако балканским национализмима налази оправдање у ослободилачким покретима прве половине 19. века, већ у каснијем периоду констатује њихову погубност и наводи саборску реакцију Васељенске Патријаршије из 1872. године, која канонском одлуком осуђује етнофилетизам и национализам као критеријум организовања Цркве и односа међу верујућима<sup>663</sup>. Поред тога, Патријарх указује да је за верујуће најважнији принцип човековог постојања његова богоиконичност, док је за поштоваоце секуларног начина мишљења и политичког деловања у свету првенствено интересовање усмерено на индивидуална људска права занемарујући права заједнице, односно колективна права. Он, такође, критикује ускраћивање поштовања људских права под изговором њихове релативности сматрајући такву идеју као „несрећну и потенцијално катастрофалну“. Овакав став брани свешћу о богоиконичности сваког људског бића чиме критикује и оспорава постојање различитих вредносних стандарда према припадницима различитих етничких и расних заједница. Он наглашава да се човечност нипошто не сме релативизовати и да је на верским вођама да својом толеранцијом и принципима братства одиграју надахњујућу и лидерску улогу у процесу трансформације друштва. Постојаност духовних традиција верских заједница Патријарх види као алтернативу секуларном моделу мишљења модерне политике увиђајући да је антропоцентризам савремених идеологија довео до испражњења људских живота од суштинских вредности човечности које су их вековима одликовале, при чему је жртвована прошлост и искуство традиционалних вредности у корист бесомучне потраге за „бољом“ будућношћу.

---

according to the Orthodox tradition, “should be a day of prayer for the protection of the natural environment, in full realization of a duty and of a paternal spiritual responsibility””.

<sup>662</sup>Address to the conference on Peace and Tolerance By His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholemeos, Istanbul, Turkey, February 8th, 1994; [www.ecupatria.org](http://www.ecupatria.org) Tuesday, February 11<sup>th</sup> 2014; 10:08

<sup>663</sup>Extract from the Statement of The Local Synod of Constantinople 1872, “We renounce, censure and condemn racism, that is racial discrimination, ethnic feuds, hatreds and dissensions within the Church of Christ, as contrary to the teaching of the Gospel and the holy canons of our blessed fathers which 'support the holy Church and the entire Christian world, embellish it and lead it to divine godliness'.” [www.ecupatria.org](http://www.ecupatria.org) Tuesday, February 11<sup>th</sup> 2014; 10:14

Патријарх се позива на став Сабора<sup>664</sup> Васељенске Патријаршије из 1992. године који изражава одговорност доминантних идеологија двадесетог века за духовну опустелост и егзистенцијалну несигурност које су многе одвеле у раље секти, псеудо-духовних заједница и у идолопоклоничко поштовање материјалних вредности савременог света.

Полазећи од истих теолошких претпоставки Патријарх Вартоломеј износи ставове о дужности очувања човековог природног окружења, на Конференцији „Природно окружење и правда“<sup>665</sup> одржаној у Истамбулу у јуну 1997. године. Патријарх сматра да одговорност према природном окружењу изражава тежњу према општем добру, и да задовољење тог принципа искључује могућност постојања сиромаштва и друштвене маргинализованости, било савремених било будућих генерација. Он сведочи да визија обновљене одговорности прама природи треба да изражава Божије старање за сву творевину. Патријарх још наглашава да су природа и човечност, односно природа света и природа човека, егзистенцијално повезане и да уништавање једног доводи аутоматски до уништавања оног другог, чему препреку види у усклађивању животних навика људи са моралним и духовним вредностима што доводи цркве и верске заједнице у фокус друштвених настојања да се предузму одлучујући кораци у процесу заштите природног окружења.

У писаном обраћању Конференцији ОУН „Против расизма, расне дискриминације, ксенофобије и нетолеранције“<sup>666</sup> одржаној Дурбану у Јужноафричкој републици, у марту 2001. године, Патријарх наглашава да су разноврсност и толеранција базичне вредности хришћанског живота. Разноврсност и мноштвеност су у самој суштини структуре Божијег света, из чега Патријарх изводи закључак да је у њима неопходни вредносни потенцијал који омогућава досезање до непоколебивога јединства међу члановима Цркве. Сваки покушај оспоравања биолошке, социјалне или културне разноврсности наш Првојерах разумева као умањивање славе Божије творевине. Патријарх ставља у дужност свим људима да по угледу на Тројичног Бога своје животе егзистенцијално заснују на међусобним односима изграђеним на доживљају безусловне љубави. Он сматра да су сва људска бића, без обзира на религију, расу, национално порекло, боју коже, исповедање вере или пол, иконе Божије и као такви достојни

---

<sup>664</sup> The Pan-Orthodox Council of the heads of the world's Patriarchal and Autocephalous Orthodox Churches, March, 1992.

<sup>665</sup> “The Enviroment and Justice”, Heybeliada, Istanbul, Turkey - June 29, 1997; [www.ecupatria.org](http://www.ecupatria.org) Tuesday, February 11<sup>th</sup> 2014; 10:19

<sup>666</sup> Statement of His All Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew For the “United Nations Durban World Conference Against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia, and Related Intolerance”, at the Phanar, March 17, 2001; [www.ecupatria.org](http://www.ecupatria.org) Tuesday, February 11<sup>th</sup> 2014; 10:21

поштовања. Довођење у питање нечије личносне непоновљивости, те његове непроцењиве и неутуђиве вредности, вређа Бога и Његову стваралачку слободу и креативност. Супротности поштовању другог и толеранцији Патријарх види у страху и самооправдавању. Корен оваквим егзистенцијално промашеним односима он налази у греху и његовој доминацији над човеком. Појаву ксенофобичних тенденција цариградски Првојерарх сагледава у одсуству заједнице са Богом, док они који имају заједницу са Њим неспособни су за страх и ксенофобију. Он сматра да Православна Црква својом саборном самосвешћу треба да преузме лидерску улогу у процесу измирења свих људи и народа. У том смислу Патријарх све нас подсећа на двоједну заповест Божију о љубави према Богу и према ближњем, што је претпоставка ригорозне црквене осуде расизма, ксенофобије и свих осталих облика нетолеранције као разарајућих за искуство међусобног мира који препознајемо као Божију вољу и као циљ црквене мисије и служења. Ради тога Православна Црква афирмативно гледа на постојање институција међународног правног поретка које су мотивисане правдом и истином и које постоје у служби савременог човека и друштва које изграђује.

Поред горе споменутих тема из каталога људски права, Патријарх Вартоломеј се дотакао и болне теме социјалне одговорности Православне Цркве у савременом свету и проблема нарастајућег насиља. На Конференцији „Православно служење: Социјално сведочење и служба Православне Цркве“<sup>667</sup> која је одржана у Финској, у мају 2004. године, Патријарх указује на сталну одговорност коју Православне Цркве имају према онима који су потребити и у немаштини. Међусобна социјална подршка и солидарност су у суштини православне духовности. Помоћ старима, удовицама и деци без родитеља, гладнима и немоћнима налази се у најдревнијим слојевима хришћанског предања које сеже у прве године хришћанства. Пракса нужних смештаја за бескућнике, црквених болница за болесне, јавних трпеза за гладне, брига о оболелима од заразних болести, и многи други облици помоћи које Патријарх наводи, перманентно су искуство Цркве, Њена служба свету и призивање која Она врши тихо, у тајности, без помпе, тако да „не зна левица што чини десница“. Патријарх Вартоломеј позива на свесну и одлучну пожртвованост свих чланова Цркве по угледу на Христово сажаљење и љубав, јер сиромаштво ће увек, у већој или мањој мери, бити присутно у друштву око нас, а немоћни и маргинализовани попут Убогог Лазара увек ће бити изазов за нашу савест и

---

<sup>667</sup>Message of His All Holiness the Ecumenical Patriarch Bartholomew to the Conference on “Orthodox Diakonia: The Social Witness and Service of the Orthodox Church”, Finland, April 30<sup>th</sup> - May 5<sup>th</sup> 2004; [www.ecupatria.org](http://www.ecupatria.org) Tuesday, February 11<sup>th</sup> 2014; 10:27

нашу веру. У односу према социјалним изазовима Патријарх сагледава „простор“ за превазилажење себичности и огреховљености кроз дела љубави и милосрђа.

Патријатх Вартоломеј се, на Конференцији под именом „Деценија превазилажења насиља (2001-2010)“<sup>668</sup> одржаној у септембру 2004. године, дотакао и горућег проблема екстремног насиља које погађа готово све друштвене заједнице, и развијене и нерзвијене. Он са жаљењем констатује да Благовест о рођењу Спаситеља који доноси на Земљу мир и после две хиљаде година није заживела у срцима већине људи који још увек заблудело сматрају да је, идући путем насиља и ратова, могуће направити корак напред и учинити свет бољим и праведнијим. Он указује на озбиљне последице нарастања тероризма и неселективне борбе против њега која често односи животе невиних. Ради тога подсећа да се зло може победити само добрим, и осуђује све идеологије које оправдавају насиље, а једино оправданим сматра оне репресивне мере које користи држава због наше несавршености да би заштитила поштовање праведних закона. У том смислу он позива све оне који верују у мир, љубав, толеранцију, духовни и материјални напредак да се заједнички заложе у борби против насиља и тероризма.

#### **5.3.1.4. Документа и одлуке Васељенске Патријаршије**

Васељенска Патријаршија је, како својим саборским одлукама тако и делатношћу својих представника у разним комисијама ССЦ, теолошки формулисала став о одговорности Православне Цркве на плану афирмације људских права, права мањина, жена и деце, бриге о гладнима, сиромашнима и болеснима, о избеглицама и тд. и изразила дефинисану свест да се теолошким промишљањем и конкретном пастирском делатношћу може организовано суочити са изазовима савременог света. Ставове Васељенске Патријаршије бисмо изложили анализирајући два званична документа који су настали у периоду од десет година.

Први се тиче става православних према каритативном служењу (διακονία) другима, који могу бити појединци, мање групе потребитих, читаве заједнице, народи или институције док, са друге стране, овај облик служење се може пројавити и у форми међународне помоћи у случајевима регионалних или глобалних страдања од природних стихија или ратова. На консултацијама на тему „Црква и служење“<sup>669</sup> које су одржане на Криту у новембру 1978. године у месту Хања, православни су изразили став да је

<sup>668</sup> The Conference “Decade to Overcome Violence (2001-2010) – Churches Seeking Reconciliation and Peace”; [www.ecupatria.org](http://www.ecupatria.org) Tuesday, February 11<sup>th</sup> 2014; 10:32

<sup>669</sup> Consultation on “Church and Service” at the Orthodox Academy in Chania, Crete, from November 20<sup>th</sup> to 25<sup>th</sup>, 1978. [www.ecupatria.org](http://www.ecupatria.org) Tuesday, February 11<sup>th</sup> 2014; 10:35

харитативно служење укорено у јеванђеоску заповест о љубави према Богу и ближњем и да представља дужност сваког хришћанина будући да је засновано на жртвеном примеру Господа Исуса Христа који „није дошао да (Му) служе него да служи и живот свој да у откуп за многе. Мт20,28“. Други извор харитативне делатности Цркве и њених чланова учесници конференције виде у Евхаристији и литургијском приношењу материјалних и духовних дарова, тако да је служење израз „јединства Цркве као Тела Христовог“ која као католичанска заједница која обухвата целокупну творевину приноси дарове на освећење ради целог света<sup>670</sup>. Схваћено у виду „продужене литургије“, харитативно служење хришћана не треба да буде вредновано количинама и новчаним вредностима већ квалитетом и исходом. У анализираном документу истиче се да је служење Цркве у виду – (αί) ἀγάπαι - вечерā љубави присутно у Њеном искуству од најранијих дана и да, у том смислу схваћено, Она снабдева потребите и духовном и материјалном „храном“ имајући за циљ човеково спасење. Творци документа сматрају да савремено практиковање и разумевање каритативног служења Цркве у свету неизоставно потребује афирмацију аскетског духа уздржања ради добробити ближњег<sup>671</sup>. Духовно наслеђе православног монаштва и организацију манастира учесници наведених консултација виде као образац могућег организовања хришћанског служења потребитима, што понекад подразумева самоускраћивање, жртвовање или сāмо мучеништво. Тако схваћено, харитативна делатност Цркве је усмерена на превазилажење зла у свету, односно, неправде и репресије као његових последица<sup>672</sup>.

Анализирани документ износи неколико предлога који имају за циљ унапређење служења Цркве у савременом свету: 1. Афирмацију ђаконске службе, односно, службе ђакониса у њеном оригинерном капацитету, а такође и осмишљено ангажовање лаика у целовитом програму харитативне помоћи Цркве потребитима у контексту „продужене литургије“, 2. Интензивирање дијалога и комуникације унутар Цркве на тему библијских примера харитативног служења и проширивање њених циљева од помоћи ближњем ка ширим аспектима харитативне делатности који обухватају ангажовање на пољу заштите људских права, успостављања мира у свету, помоћи жртвама ратова и

---

<sup>670</sup> An Orthodox Approach to Diaconia, Consultation on “Church and Service”, “Diaconia is therefore an expression of the unity of the Church as the Body of Christ. Each local celebration of the Eucharist is complete and universal, involving the whole of creation, and is offered for the material and spiritual needs of the whole world.”

<sup>671</sup> *Ibid.*, “Christian diaconia today requires a renewed spirit of asceticism, i.e., of self-denial and concern for our neighbour leading to a simpler life-style.”

<sup>672</sup> *Ibid.*, “The object of Christian diaconia is to overcome evil. It offers deliverance from injustice and oppression.”



избеглицама, борбу против расизма, развој еколошке свести и праксе и томе слично, 3. Да кроз своју молитвену праксу и богослужбено и каритативно ангажовање људских потенцијала, Цркве допринесу обнови људског достојанства и афирмацији хуманости.

Други анализирани документ је посвећен положају жена у Православној Цркви и питањима њиховог рукоположења<sup>673</sup>. Документ представља колекцију закључака међуправославних консултација на наведену тему које су одржане на Родосу 1988. године. Због обимности документа осврнућемо се само на оне ставове који се директно односе на нашу тему.

Учесници међуправославних консултација сматрају да су у Тајни Христовог оваплоћења и мушкарци и жене равноправни и једнаке *иконе Божије* и да су истог достојанства. Особеност места жене у црквеном служењу они сагледавају у јединственој аналогiji односа „Ева – Богородица Марија“, који наглашава посебну улогу и значај које је жена имала у делатности Светога Духа у Христовој икономији спасења. Они истичу личност Богородице као централну у божанском плану спасења кроз Христово очовечење. Своје ставове даље граде на типолошком поистовећивању светодуховски пројављеног Богородичиног мајчинства и мајчинства Цркве<sup>674</sup>, изводећи закључак да је следовање светоотачком учењу и суптилном балансу између христологије и пневматологије узрок немогућности рукополагања жена на посебне службе клира (епскопа и свештеника), а не умањивање значаја жена или каква пројаве њихове неравноправности. У том контексту „иконографски и типолошки оквир богослужења“, у којем централно место изнад часне трпезе и олтара заузима фрескописан лик Богородице која у наручју носи Богомладенца, указује на то да је служба мушкараца, кроз Христов лик, усмерена ка свештеничком сведочењу, док је служба жена кроз лик Богородице поистовећена са Црквом као Оном која у свом наручју, афирмишући своју богоназначену одговорност, обједињује све верујуће.

Наглашавајући равноправност жена и мушкараца у Цркви, аутори документа је виде у догађају богостварања Адама и Еве као архетипских репрезентата природних идентитета мушкараца и жене. Са друге стране, природну различитост као богодаровани аспект егзистенције они виде као претпоставку заједништва која искључује сваки облик

---

<sup>673</sup> The inter-orthodox consultations on The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Rhodos, Greece, October 30<sup>th</sup> - November 7<sup>th</sup> 1988. [www.ecupatria.org](http://www.ecupatria.org) Tuesday, February 11<sup>th</sup> 2014. 10:38

<sup>674</sup> *Ibid.*, “Thus, in the patristic tradition there is presented the typological relationship of the motherhood of the Theotokos and the motherhood of the Church. The special functional relationship of the role of the Theotokos with the work of the Holy Spirit in the Incarnation is extended to and lived in the age of the Church.”

инфериорности или супериорности<sup>675</sup>. Они, такође, осуђују сваки облик дискриминације жена и мушкараца на родним основама и потенцирају афирмацију личног достојанства припадника оба пола. Сагледавајући неосвешћеност хришћанског веровања и грех као основе за неславне пројаве недостојног односа према женама у појединим периодима прошлости, аутори документа подсећају на позитивне и врло развијене примере служења жена у Цркви у неким аспектима литургијског богослужења (ђаконисе), катихизације, мисионарења и социјалне делатности. Поред тога, они истичу и посебну улогу женског монаштва у обликовању историјског лика Цркве. У том смислу они се веома залажу за обнову службе ђакониса у њеним првобитним оквирима који су били литургијски одређени, а поред тога и у саветодавној служби младима и младим брачним паровима, у учитељком служењу, црквеној администрацији, социјалној служби Цркве и Њеној каритативној делатности, у нижим службама клира (чтечеви, појци), у иконографском сведочењу и у комуникацији Цркве са јавношћу. Такође, указују и на огроман потенцијал који је велики број жена дипломираних теолога спремно да стави у службу Цркве, Њене мисије и сведочења у свету.

### **5.3.2. Став Московске патријаршије о људским правима**

Руска Православна Црква (РПЦ) је у 20. веку прошла кроз јединствено искуство страдања и прогона какво није забележено у скорој историји. Ово искуство је оставило многе ране на *телу* Руске Цркве, али је исто тако учинило веродостојност Њеног сведочења мотивом и подстицајем, како осталим Православним Црквама тако и свим осталим хришћанским заједницама, у сведочењу да је Васкрсли неодступно и трајно у заједници свога верујућег народа и да то заједништво никакве историјске неприлике не могу разорити. Међутим, због специфичне идеолошке и репресивне изолованости, РПЦ се са темом људских права на доктринаран и теолошки елабориран начин сусрела тек осамдесетих година двадесетог века. Од тада до данас ангажовање ове најбројније Православне Цркве, у тематски широко постављеном дијалогу са савременим друштвом и његовим вредносним стандардима, се само увећава како квалитетом тако и квантитетом приступа. Поред пастирске и протоколарне делатности самих Патријараха, Пимена I у мањој мери, а потом и Алексеја II (Ридигера), на плану промоције хришћанских вредности и заступништва црквених теолошких и антрополошких учења у дијалогу са савременим концептом људских права и њему

---

<sup>675</sup> *Ibid.*, “This distinction does not imply any form of inferiority or superiority before God. ... Salvation does not involve, therefore, the denial of our identity as women and men - but rather the transfiguration of this identity.”

референтним темама слободе, достојанства, морала, односа индивидуалних и колективних права, и томе слично, највише се ангажовао митополит Смоленски и Калињинградски Кирил (Гундјајев), садашњи Патријарх московски и све Русије.

Делатност патријарха Кирила има традицију дужу од четири деценије, још од његовог рада у телима ССЦ, почетком седамдесетих година 20. века, па све до избора за патријарха 2009. године. Ставови које је он формулисао кроз дијалог који је водио на конференцијским и комисијским скуповима са идејним основама људских права, како су оне декларативно постављене у *Универзалној декларацији о људским правима* и осталим документима међународног права, временом ће постати темељ „Социјалне концепције РПЦ“ која је као званични саборски документ одобрена од Светог Архијерејског сабора на јубиларном заседању одржаном у Москви од 13. до 16. августа 2000. године. За нашу тему је, поред споменутог, још важније доношење два саборска документа: *Декларација о правима и достојанству човека* која је донета на Сверуском народном сабору одржаном у Москви 2006. године и документ *Основи учења РПЦ о достојанству, слободи и правима човека* који је одобрен на Архијерејском сабору 2008. године и који је у виду званичног документа предложен свим Православним Црквама, осталим хришћанским заједницама и целокупној светској јавности на упознавање, проучавање и отворен дијалог.

Да бисмо систематично сагледали однос РПЦ према теми људских права неопходно је да извршимо рационалну анализу ставова које је патријарх Кирил износио у својим тематским текстовима, а такође и да извршимо аналитички увид у садржај и концепт званичних докумената Сабора РПЦ о социјалним питањима и о достојанству, слободи и правима човека.

### **5.3.2.1. Ставови патријарха Московског Кирила о људским правима**

Приступ патријарха Кирила савременим друштвеним, социјалним, правним и вредносним темама представља врло разгранату теолошку и антрополошку агенду којом покушава да на актуелне теме, како руског тако и глобалног друштва, одговори из перспективе православног богословског искуства, као и црквене пастирске, духовне и аскетске традиције. Поред врло разноврсног приступа анализираним темама међу радовима патријарха Кирила можемо препознати три доминантне групе које се могу издиференцирати на основу специфичног акцентовања, од стране аутора, појединих проблема везаних за савремено друштво, или особеношћу теолошког дискурса у дијалогу са доминантном вредносном агендом западног друштва. У радовима патријарха

Московског препознајемо оне у којима доминирају друштвено ангажоване теме које имају, у виду спољашњег омотача, извесну хришћанску контекстуализацију, затим антрополошке теме чврсто укорене у хришћанску теолошку традицију и наглашено критички интониране према неолибералним концепцијама човековог места у друштву и односа према себи и заједници, и коначно, теме инспирисане односом Цркве и друштва и последицама тог односа, како на живот човека као појединца тако и на идентитет националних заједница и њиховог традиционалног духовног и културног садржаја. У свом приступу горе споменутих темама аутор приступа са профилисане идејне платформе која често пројављује извесне облике црно-беле вредносне обојености која често доводи до наглашеног антагонистичког разумевања односа декларативног концепта људских права и његовог практичног спровођења као идејног и културног концепта Запада са, не само хришћанским вредностима, већ у значајнијој мери, општим моралним вредностима свих других религијских система. Стиче се утисак да Патријарх врло свесно на себе преузима одговорност, али исто тако и ризик, да у сучељавању са неолибералним концептом људских права говори, не само као хришћански и православни Првојерарх, већ као експонент свих религијски утемељељних традиција и њима својствених моралних вредности. Такав приступ Патријарховом прегнућу даје наглашен доктринарни карактер који претендује на глобалну евалуацију и рецепцију, и у том смислу се испољава као заокружен и осмишљен идеолошки концепт заснован на општим религиозним постулатима специфично дефинисаним кроз аутентично православно хришћанско искуство. Са једне стране, овакав приступ је подесан за формирање широког идејног консензуса заснованог на религијским вредносним постулатима различите духовне и традицијске провенијенције, док са друге, сведочење специфично православног и хришћанског искуства често, у извесној мери, чини нејасно акцентованим и дефинисаним, односно, амбијентално религијски утопљеним или културолошки и колективистички „камуфлираним“. Овакав увид бисмо најбоље могли изразити кроз конкретну анализу тематски издвојених Патријархових текстова.

#### ***5.3.2.1.1. Однос Патријарха Кирила према изазовима либерализма унутар савременог друштва и концепције људских права***

Сусрет Патријарха Кирила са изазовима савременог друштва можемо сагледати кроз анализу неколицине (3) његових радова који су настали у распону од десетак година, махом последњих година 20. и у првој деценији 21. века. Патријарх се у чланку

„Околности новог доба“<sup>676</sup> осврће на проблеме и феномене који прате развој како европског тако и глобалног друштва. Он констатује нарастајућу тензију између неолибералних вредности и традиционализма. Овај сукоб он сматра основом многих других који се категоризују као политички, национални или верски, а у суштини изражавају анимозитет наведених цивилизацијских вредносних садржаја. Оно што Патријарх види феноменом који индукује и радикализује конфликт јесте покушај насилног наметања неолибералних вредности друштвима и појединцима који баштине моралне вредности укорењене на религији и њеном културном изразу. Он сматра да је велики сукоб идеологија у 20. веку, који је однео стотине милиона живота, и који је окончањем хладног рата престао да се перципира у традиционалним социо-политичким категоријама, временом прерастао у сукоб глобализма и универзализма, са једне стране, и конзервативизма и традиционализма, са друге. Патријарх сматра да је наведени сукоб највећа претња саживоту народа на светском нивоу. Он уводи категорију божанске истине у искуство постојања не само личности кроз слободу и права, већ и народа, која се изражава кроз опит националне и културне самобитности<sup>677</sup>. Ако бисмо истину Божијег постојања могли да изразимо Његовом личносношћу, што је темељ хришћанске теологије и тријадологије, односно, Његовим бићем испољеним као Заједница *Тројице* Личности, онда наведени Патријархов став који се поред значаја човекове личности протеже и на нацију, и то како смо схватили на било коју нацију, а не на Цркву, производи извесна питања и потребује додатну теолошку аргументацију, сем уколико по среди није поистовећивање ова два појма, макар код хришћанских народа што, по себи, опет рађа нову проблематику.

Указујући на развојни пут идеје либерализма афирмисане у епохи Ренесансе и, касније, Просветитељства и реформаторских покрета унутар западног хришћанства, Патријарх Кирил констатује да у процесу формулисања међународних стандарда људских права на либералној концепцији ставови православних, муслимана и осталих великих религијских заједница Истока нису били узети у обзир на адекватан начин, тако да их он искључиво види као тековину западне културе и оспорава им, тако схваћено, универзалност. Оспоравање универзалности либералног вредносног стандарда он ограничава искључиво на сферу уређења унутардруштвених односа у срединама које су изграђене на другачијим, махом религијским, цивилизацијским вредностима, док му на

---

<sup>676</sup> Патријарх московски и све Русије Кирил, *Слобода и одговорност – У потрази за хармонијом*, „Околности новог доба“, стр. 9.- 19. Чланак је објављен 1999. године у листу *Независимаја газета*.

<sup>677</sup> *Ibid.*, „А пошто одбљесак божанске истине на себи носи како концепција човекових права и слобода, тако и начело националне културне самобитности, консултоваћемо историју да бисмо пратили генезу њиховог данас актуализованог супротстављања.“, стр. 12.

нивоу међународног организовања признаје легитимитет и неоспорни квалитет, сматрајући га адекватном предохраном националним сукобљавањима и глобалном беспоретку. Патријарх примећује да је отпор насилном наметању неолибералних вредности у свету све већи и да даљи процес експанзије неолиберализма може довести до још већих сукоба.

Имајући овакав увид у развој глобалних друштвених процеса Патријарх отвара простор за успостављања дијалога религијских заједница са институцијама међународног поретка и експонентима либералног вредносног концепта, наглашавајући посебну заинтересованост Православне цркве да презентује своје антрополошке и социолошке увиде у постојећи проблем и, са друге стране, Њену одговорност за одвијање тог процеса у правцу досезања консензуса који би водио ка имплементацији његових резултата на добробит свих народа и целине светског друштва.

У истом чланку Патријарх Кирил наглашава рефлексију насилног продирања либералних вредности у простор традиционалног и у сфери преиспитивања хришћанског предања у контексту актуелног екуменског дијалога. Он указује на погубност инволвирања хришћанском предању неприпадајућих критеријума либерализма за било какав облик хришћанског приближавања, будући да он послаће своје Цркве и Њеног теолошког сведочења види у оквирима очувања и афирмисања аутентичне норме вере апостолског предања<sup>678</sup> транспоноване до наше савремености. У том смислу искорак протестантских хришћанских заједница у погледу легитимисања хомосексуалних бракова и рукополагања жена за свештенике и епископе види као продор секуларног у област традиционалног и сакралног са несагледивим последицама по живот савремених хришћана и савремено друштво. Реакцију православних на овакав развој екуменског дијалога он види као покушај враћању теми аутентичног предања која је истиснута из дијалога „апсолутизацијом либералног стандарда у оквиру протестантске теологије“<sup>679</sup>. У заједничком дијалошком наступу монотеистичких религија Патријарх види могућност да верске заједнице својим различитостима допринесу „стабилности и

---

<sup>678</sup> Патријарх отвара веома широк спектар питања везаних за екуменски дијалог и утентичност предања које се испољава кроз савремену теолошку мисао конфесионално обојену, а посебно кроз савремену црквену праксу која по својим видљивим формама често ни не изражава елементе предања; *ibid.*, „Дубоко сам убеђен да је узрок кризе савременог екуменизма умногоме повезан са његовом неспособношћу да постане свестан фундаменталног значаја Апостолског Предања (традиције) као норме вере.“, стр. 17;

<sup>679</sup> Феномен либерализације протестантске теологије је ипак новијег датума иако га многи препознају у примарним идејним претпоставкама протестантизма. Овај процес и поред великог броја поклоника има такође и опоненте који врло аргументовано и чврсто стоје на становишту јединственог предања ране Цркве; *ibid.*, „То је довело до тога да су се, без обзира на извесне успехе у области постизања консензуса на плану верског учења, православни и протестанти суочили са новим деобама, чији је узрок у апсолутизацији либералних стандарда у оквиру протестантске теологије.“, стр. 17.

виталности“ глобалног друштва, и на тај начин оспоре сумњу, којој су подвргнуте, да су неприлагодљиве савременим друштвеним кретањима.

Патријарх Кирил оптимистично закључује да верске заједнице могу кључно утицати на формирање „истински мултиполарне заједнице“ која би гарантовала слободу и права људа, а истовремено афирмисала „вредности укорене у њиховим духовно-културним и верским традицијама“<sup>680</sup>.

Патријарх Кирил у свом обраћању, на заседању Европског савета верских лидера<sup>681</sup>, афирмативно указује на разноврсност која влада у природи и савременом светском друштву као на пројаву особеног Божијег милосрђа према свим народима и целокупној природи. Он подсећа на јединствену улогу Православне Цркве на формирање етоса који поред нарочитог поштовања људске личности и њеног достојанства баштини и посебан идеал породице, народа, државе. Поред тога Патријарх наглашава постојање специфичног индивидуалног и народног морала, који своје корене има у православном хришћанском веровању, а који материјално не претпоставља духовном, пролазно и историјско вечном, интерес заједнице личном интересу појединца, истину и идеале праведности користима у свакодневици и земаљском, односно, материјалном благостању<sup>682</sup>. Сличан вредносни концепт Патријарх види и у другим религијама, исламу, јудаизму и будизму, макар у евро-азијском цивилизацијском и културном региону. Насупрот том концепту он уочава развој либералног концепта код народа западне Европе и Северне Америке који представља израз њихове цивилизацијске особености коју у контексту њиховог историјског развоја не оспорава. Међутим, он оспорава проширење таквог либералног вредносног концепта на друге државе и народе који су обухваћени процесом проширења Европске Уније, сматрајући да је концепт наметања агресиван, нетолерантан према постојећим вредностима, милитантан и последично деструктиван по та друштва и појединце у њему<sup>683</sup>. Апсолутизацију либералног концепта и његову наметљивост он види као слику „моноидеолошких“ система са којима су европска друштва већ имала искуства у 20.

---

<sup>680</sup> Патријархов оптимизам плени, иако вредносни консензус који би довео до јединственог идејног става као претпоставке за заједничку активност на пољу људских права није тако лако достижан, нарочито посматрано из перспективе верских заједница; види, *ibid.*, стр. 19.

<sup>681</sup> Патријарх московски и све Русије Кирил, *op.cit.*, „Разноликост човечанства и светска интеграција“, стр. 89.- 94. Обраћање је у прочитано на заседању Европског савета верских лидера одржаном у Ослу од 11 до 12. новембра 2002. године, а преведено је на српски и објављено у наведеној књизи Патријарха Кирила.

<sup>682</sup> *Ibid.*, стр. 90.

<sup>683</sup> Адекватан пример који потврђује овакву тезу јесте случај Хрватске као традиционално католичке државе која је одмах по пријему у ЕУ била приморана да легализује истополне бракове иако је на референдум, непосредно пре изгласавања, донета одлука да једина законита заједница буде традиционалан брак мушкарца и жене; види, *ibid.*, стр. 91.

веку и који су показали своју јалову погубност и трагичност. Овакав тренд „наметљивог извоза вредности“ Патријарх види и на глобалном плану<sup>684</sup>. Он је децидан у ставу да се те вредности не смеју одбацити већ да се са њима мора отпочети дијалог не би ли сваки народ могао да изрази своје биће и своју верску, културну и цивилизацијску особеност и јединственост, а да вредности других у том процесу не буду угрожене или оспорене. У спремности заступника неолибералног вредносног концепта да толерантно прихвате вредности других цивилизацијских и духовних тековина, патријарх Кирил види могућност изграђивања једног хармоничног и толерантног светског друштва.

Са истим критичким односом према либерализму, Патријарх иступа у чланку „Либерални стандард: претња миру и слободи“<sup>685</sup>. У овом чланку Патријарх позива на неопходно проширење дијалога, који се на тему односа вредности утемељених на духовној традицији и секуларних вредности води међу верским заједницама, на представнике западних држава и међународних тела сматрајући да тек на тај начин може доћи и до истинског међусобног разумевања. Луксузна позиција координатора међуверског дијалога, коју често заузимају представници и организације либералних међународних кругова, не доводи до очекиваних резултата управо због њиховог патернализма и одбијања да се са својих универзалистичких вредносних позиција укључе у дијалог са ризиком да се њихови ставови ставе пред вредносни суд и процене у контексту савремених друштвених токова. Патријарх указује да управо савремена дешавања у свету, која показују радикализацију сукоба са огромним бројем жртава, када јача радикализам и фундаментализам у формулисању политичких и економских циљева, када је у експанзији тероризам различитих идејних основа што додатно милитаризује дискурс сучељавања конфронтираних вредности, показују неопходност превредновања вредносне агенде либералног концепта који својим експанзионизмом генерише сукобе тамо где их оригинерно нема или их, да није насилног мењања вредносне матрице традиционалних друштава под еуфемистичким окриљем ослобођења, не би ни било<sup>686</sup>. Он се критички осврће на одбијање европских институција да у хришћанским вредностима препознају базични идентитет савремене Европе и подсећа да без моралних вредности ниједан по себи вредан концепт, као што је заштита мањина, људских права, човековог достојанства, грађанских и личних слобода, неће моћи да се реализује већ му

---

<sup>684</sup> Одличан пример је Венецуела, Украјина, Грузија као и многе друге државе; види, *ibid.*

<sup>685</sup> Патријарх московски и све Русије Кирил, *op.cit.*, „Либерални стандард: претња миру и слободи“, стр. 52.- 57. Чланак је објављен 2004. године у листу *Церковниј вестник*.

<sup>686</sup> Патријархове ставове потврђује трагичан пример Ирака, Либије, Египта, Сирије и многих других нација које су ушле у период непрекидне дестабилизације после процеса „ослобађајућег интервенционизма“; види, *ibid.*, стр.54.



прети опасност да се претвори у сопствену супротност и да постане механизам репресије, терора, насиља и неслободе. Полазећи од осећаја моралности у људском делању, Патријарх наглашава важност принципа одговорности као темељног критеријума за правилно разумевање и остваривање права<sup>687</sup>. Одговорност у поступању и у односу према другом човеку и друштву је утолико важнија што данас често имамо покушаје да се традиционална свест појединаца или група инструментализује и радикализује у циљу супротстављања неолибералном друштвеном концепту, у чему Патријарх види огромну опасност по локална друштва и глобалну заједницу. Предупређивање оваквог исхода вредносних сукоба Патријарх види у дијалогу представника верских и секуларних институција што би водило ка њиховој хармонизацији и постепеном ослобађању либералног концепта од херметичне и непримерене вредносне апсолутизације<sup>688</sup>.

#### **5.3.2.1.2. Патријарх Кирил - Однос Цркве и друштва: апологија морала**

Другу групу радова патријарха Кирила које ћемо анализирати могли бисмо поједностављено одредити као оне који се баве специфичностима односа Цркве и друштва у једном ширем социјално-политичком контексту, односно, у глобалној перспективи. Патријарх је исказао велику одважност када се још 1987. године одлучио да изоштри своја размишљања на тему јединства Цркве и обнове човечанства<sup>689</sup>. Он је у покушају сагледавања ове теме првобитно указао на методолошку сложеност самог приступа будући да јединство Цркве представља израз партикуларног јединства, док јединство човечанства би требало да представља израз целине која је са друге стране толико разноврсна и у тој разноврсности подељена и чак сукобљена, што сам подухват чини тежим или готово неспроводивим. Патријарх сматра да су кризе у својој суштини, па и савремена криза, „плод самог човечанства, и да су оне његове интерне болести“<sup>690</sup>. Само заједничким акцијама свих актера светске позорнице које исходе из заједничког погледа на свет могу, по Патријарховом мишљењу, довести до промена на глобалном

---

<sup>687</sup> Патријарх одговорност разумева као позитивну пројаву слободе, односно, поуздану основу вредностима заснованим на праву; види, *ibid.*, стр. 55.

<sup>688</sup> До таквог суштинског дијалога још није дошло, а искуство показује да су наметање и притисак још увек онај метод са којим се најчешће рачуна у процесу „сусретања“ различитих вредносних матрица; види, *ibid.*, стр. 57.

<sup>689</sup> Патријарх московски и све Русије Кирил, *op.cit.*, „Заједнички приступ трагању за јединством Цркве и обновом човечанства“, стр. 38.- 51. Патријарх Кирил је овај реферат поднео на међународном скупу у Будимпешти од 14. до 18. децембра 1987. године.

<sup>690</sup> Ово је антрополошки увид који полази од Библијског разумевања Пада као катаклизмичног догађаја који у потпуности разара интегритет човековог живота, како на индивидуалном плану, тако и на плану заједнице; види, *ibid.*, стр. 41.

нивоу. Постављајући себи питање да ли је уопште оваква заједничка вредносна платформа, која би објединила сагледавања и настојања свих да допринесу светском миру и напретку, могућа Патријарх даје позитиван одговор да се такав модел јединства, узрокован размерама опасности пред којима се свет нашао, полако назире. Он га види у оним вредностима које су слободне и изнад су сваког облика идеолошких, верских, националних или класних интереса, а које он препознаје у „моралним категоријама заједничким читавом човечанству“<sup>691</sup>. Иако свестан постојања мноштва различитих етичких система, патријарх Кирил сматра да су то све само делови једног истог моралног тоталитета. Он, наиме, заступа мишљење да је појединачна моралност сваког члана друштва претпоставка моралности целог друштва, и да је у унутарњем доживљају моралности, односно у способности препознавања добра и зла, основ природног права<sup>692</sup>. Моралну целовитост појединаца Патријарх види као основ моралне целовитости друштва. Он указује на деструктивну природу зла које врхуни у смрти, те у том смислу отпор злу јесте морални императив и захтев самог опстанка. Чинити добро у сагласности са моралним законом који је Бог утиснуо у сваког човека представља за Патријарха категорички императив и, са таквом вредносном категоризацијом, он моралним вредностима даје највећи приоритет у суочавању са проблемима човечанства<sup>693</sup>. Његово мишљење је да морални партикуларизам мора уступити место *заједничком моралном кодексу* који би се формирао око „идеје јединства и нераскидивости апсолутних моралних норми“, односно око искуства „органске интеракције и узајамне условљености личног и друштвеног моралног идеала“<sup>694</sup>. Патријарх са много наде и очекивања сматра да би имплементација норми *заједничког моралног кодекса* поспешила решавање друштвених криза, политичких, економских и социјалних проблема, да би афирмисала начело правде у међународним односима, да би допринела „уважавању људских права и превазилажењу баријера између Истока и Запада, Севера и Југа“<sup>695</sup>. Патријарх не наводи чиме би се обезбедила постојаност

---

<sup>691</sup> Заједничка морална основа више различитих националних, етничких или религијских заједница је могућа у извесном регионалном контексту, што би се јавило као последица блиског географског, социјалног, политичког развоја, док би констатовање јединственог моралног темеља на светском нивоу било тешко, готово немогуће методолошки доказиво; види, *ibid.*, стр. 43.-44.

<sup>692</sup> *Ibid.*, „Из личног морала произилази оно што је добило назив „природног права““, стр. 45.

<sup>693</sup> Заиста, проблеми савременог човечанства имају наглашену моралну димензију, једино што се као умесно питање поставља, да ли би промена моралног система априори довела до решавања светских проблема или би нас то одвело до узрока који су много „дубље“ од морала; види, *ibid.*, стр. 46.-47.

<sup>694</sup> Интеракција и узајамна условљеност личног морала и морала заједнице је претпостављено искуство верујућих у Цркви, иако ни у Њој не увек и не по правилу, будући да је грех толико деструктиван да до есхатолошког тријумфа Цркве оставља грубе ожиљке на моралном телу верујућих. У том смислу, такав идеал је теже очекивати на нивоу светског друштва; види, *ibid.*, стр. 47.

<sup>695</sup> *Ibid.*, стр. 48.

заједничког моралног кодекса и шта би била онтолошка основа таквог вредносног подухвата, али са друге стране указује да систем свеопштег моралног консолидовања не треба да постоји на штету истине, која је садржана у самој човековој природи као извору моралности.

Патријархова теза заиста буди наду, али са друге стране рађа огромне проблеме на теолошко- антрополошком мисаоном попришту и то управо за православно-мислеће. Искључујући синкретизам и компромис као метод моралног обједињавања које не подразумева само заједничку процену проблема већ и акцију усмерену на његово решавање, поставља се питање како доћи до минимума „природне моралности“ у свету тако мноштвено цивилизацијски степенуваном, а са друге стране из хришћанске перспективе посматрано, пропустити да тај *заједнички морални кодекс* сагледамо и проценимо у контексту Христове личности и еклицсијално пројављене икономије спасења. Делимично Патријарх даје одговор на ову дилему указујући да је сврха *моралног кодекса* да „хуманизује област политике и права, чувајући плурализам друштвено-политичких уверења, економских система, културног живота, традиција и националних обичаја“<sup>696</sup>. Поред тога, Патријарх врло самокритички интонирано поставља питање да ли глобалне кризе свој корен имају у кризи хришћанства, односно, да ли су хришћани својим слабостима допринели генерисању светских криза. Дајући позитиван одговор, патријарх Кирил сматра да глобални морални преображај треба да почне од хришћанских цркава и да је на том путу неопходно проћи кроз искуство подвига и покајања као облика реформе у целовитом и најдубљем смислу.

У оквиру тема које се тичу односа Цркве и друштва, Патријарх се дотакао и правног аспекта феномена људских права и његових импликација на живот друштва. У периоду од три године (2006.-2008.) патријарх Кирил је изнео, различитим поводима, три комплементарна става<sup>697</sup>. Патријарх сматра проблем достојанства личности везаним за морална питања, и то наводи као израз хришћанске теолошке мисли. Избегавајући сваку назнаку онтолошког сагледавања феномена достојанства, он и

---

<sup>696</sup> Патријарх Кирил на овом месту наступа као експонент консензуалног става представника великог броја верских заједница које постоје као традиционалне у Русији и на територији Заједнице независних држава. види, *ibid.*, стр. 48.

<sup>697</sup> Патријарх московски и све Русије Кирил, *op.cit.*, 1. „Руска Црква и хришћанска димензија проблема људских права и слобода“, стр. 95.- 103. Патријарх Кирил је овај чланак објавио у листу *Известија* од 04. априла 2006. године; 2. „Однос између људских права и верско-културних традиција“, излагање Патријарха Кирила на конференцији „Људска права и национална самобитност“ (стр. 127.-130. у *Слобода и одговорност*) у организацији Одељења за спољне црквене везе Московске патријаршије и Фонда „Конрад Аденауер“, Москва, 18. април 2007. године; 3. „Људска права и интеркултурни дијалог“ (стр. 131.-135. у *Слобода и одговорност*) које излагање је Патријарх Кирил изложио на панел дискусији у оквиру седме сесије Савета за људска права ОУН, одржане у Женеви 18. марта 2008. године.

искуство греха, као погубног за само достојанство, такође уклапа у шири морални комплекс питања. У сегменту моралности Патријарх види и разлику између секуларног и религијског, у најширем смислу схваћеног, појма људских права<sup>698</sup>. Он наглашава да се секуларни модел људских права исцрпљује у јуридикчкој доследности и нормативно-законској заснованости, док му усклађеност са моралним вредностима друштва није конститутивни елемент. Као искључиво законски модел, либерални концепт људских права се намеће свима унутар друштва чак и уколико не постоји општи консензус у погледу њихове моралне утемељености. Патријарх нарочито указује на последице по хришћански идентитет и традицију који постепено бивају законски потиснути из јавне сфере западног друштва ради задовољавања партикуларних интереса мањинских интересних група по основу заштите њихових људских права. Због тога он инсистира на свеопштем консензусу свих актера на јавној сцени око вредности које се штите људским правима, док погубним сматра њихово стављање у службу партикуларних идеолошких или политичких интереса селективно и произвољно интерпретираним<sup>699</sup>.

Патријарх Кирил, такође, указује и на проблем апсолутизације људских права као основе за пројаву тоталитарног аспекта њихове друштвене имплементације што, како наглашава, не сме бити повод за њихово одбацивање већ само додатни мотив да се подвргну целовитој вредносној евалуацији и консензусу свих учесника у животу јавности<sup>700</sup>. Ефикасност људских права Патријарх сагледава у контексту афирмације и других права која он препознаје у традиционалним вредностима друштва, верских заједница, породице и већине чланова друштва<sup>701</sup>. Као допунски садржај идеји људских права Патријарх наводи духовне и моралне вредности, као и љубав према отаџбини. Он се у подухвату оспоравања апсолутности људских права позива и на саму *Универзалну*

---

<sup>698</sup> Сагледавајући из неколико хришћанских традиција, у оквиру феномена људских права бисмо могли акценатовати неколико специфичних и особених вредности, док би њихово вредновање из перспективе других религија то заиста било готово неизводиво будући да веома мали број верских заједница има уопште појам личности као апсолутног идентитета у свом учењу и веровању, или пак појам личних права, личних слобода, личн(осн)е одговорности, личног живота итд.; види, *ibid.*, стр. 95.

<sup>699</sup> *Ibid.*, стр. 97.

<sup>700</sup> До консензуса верских заједница око нормативне агенде људских права никада није ни дошло. Ислам је задржао почетне резерве, римокатолици су у великој мери институционално игнорисали процес формулисања људских права (Жак Маритен је католик, али је учествовао као философ и хришћански мислилац, а не као представник Римокатоличке Цркве), православни су били у потпуност маргинализовани, протестанти су показивали значајну заинтересованост и иницијативу да учествују у процесу, док је таоистима и хиндуистима, из доминантно колективистичких позиција разумевања и практиковања права, било готово немогуће да разумеју интенцију дискурса и његове исходе, иако су у формалном смислу учествовали у процесу формулисања; види, *ibid.*, стр. 129.

<sup>701</sup> Под вредностима које Патријарх Кирил има на уму препознајемо готово искључиво колективна права заједница. Поставља се питање да ли су колективна права добар корективни модел за ситуацију у којој апсолутно доминирају индивидуална права. Да ли као решење познајемо само кретање у простору од индивидуалних ка колективним правима и обрнуто, или хришћанска антропологија може да понуди неко „треће“ решење?; види, *ibid.*,

декларацију о људским правима која предвиђа могућност ограничавања људских права „у циљу обезбеђивања адекватног признавања и поштовања права и слобода других и задовољавања општих захтева морала, друштвеног поретка и опште добробити у демократском друштву“<sup>702</sup>. Патријарх стоји на становишту да људска права морају бити употпуњена и усаглашена са другим вредностима у једном друштву, махом моралног карактера, и да је такав контекст људских права иманентан њиховој оригинерној поставци унутар корпуса међународних декларација. Употпуњавање људских права садржајем које носе и друге друштвене вредности свакако да не сме, по патријарху Кирилу, да се спроводи на штету друштвене већине и њеног вредносног профила.

Изражавајући своју дубоку и искрену приврженост људским правима и сагледавајући њихов допринос освајању слобода многих појединаца и читавих народа, Патријарх сматра да се сама идеја налази пред опасношћу коју он уочава у погрешном разумевању саме природе човека и селективном и произвољном одабиру оних вредности које треба или не треба штитити. Он уочава да се агенда људских права често користи за наметање одређених политичких решења супротно интересима заједнице на коју се врши притисак. Патријарх наглашава три теме које се данас отварају када се поставља питање интерпретације и артикулације људских права. Прво питање је разумевање личносне категорије достојанства која у различитим религијским или философским традицијама може имати сасвим различито утемељење и значење. Он сматра да се ово питање не може разумети без верско-духовне и моралне димензије сагледавања<sup>703</sup>, односно да се феномен достојанства мора посматрати из својих религијских основа, а да је његова секуларна контекстуализација претпоставка његовог ишчезнућа. Други проблем патријарх Кирил види у разумевању појма и искуства слободе који, када је схваћен као слобода избора који искључује одговорност води у деградацију људских права и њихову ентропију. Зато Патријарх сматра да је неопходно на моралним основама реafirмисати доживљај слободе који је праћен свешћу о одговорности, односно он предлаже „поимање моралности као позитивне слободе“ која се „реализује као последица одговорног избора појединца који себе ограничава ради добробити и користи саме личности и целог друштва“<sup>704</sup>. Трећи проблем патријарх Кирил види у релативизацији морала као последици наметања неаутентичног модела људских права

<sup>702</sup> Патријарх Кирил наглашава веома значајан покушај избалансираност индивидуалних и колективних права у Универзалној декларацији; види, *ibid.*, стр. 130.

<sup>703</sup> Многе религије не поседују појам достојанства изван његове социјалне димензије. *ibid.*, стр. 132.

<sup>704</sup> Самоограничење или „смирење“ има и моралну димензију, али у класичном хришћанском поимању смирење је онтолошка категорија, - *испражњење* од себе (сопства), од сопственог егоизма (ἡ κένωσις); *ibid.*, стр. 133.

некој друштвеној заједници. Наиме, он сматра да се проблем имплементације људских права мора решавати узимањем у обзир специфичности сваке локалне средине и њених вредносних стандарда, јер тек на тај начин дефинисана и заштићена људска права задовољавају критеријум поштовања вредносних ставова већине. У противном, занемаривање особености сваке средине понаособ и наметање некаквог универзалног концепта људских права по моделу само једне цивилизацијске гране, на пример западне, доводи до немогућности њиховог аутентичног имплементирања и до перманентног отпора који услед непринципијелног наметања индукује сукобе и могућност даљих угрожавања људских права. Сажимајући сва три проблема, која наводи, у јединствен проблем судара различитих приступа феномену људских права, са једне стране из сфере секуларног мишљења, а са друге из области религиозног, Патријарх сматра да агностичка свест није гарант вредносне неутралности, као што ни религиозна није претпоставка вредносне пристрасности, већ да би се превазишао споменути стереотип неопходно је отпочети дијалог као модел неконфликтног изласка из кризе<sup>705</sup>. Он позива да се међурелигијски дијалог на тему људских права пренесе у институције и тела ОУН, као и других међународних институција глобалног и регионалног карактера, са циљем увођења у споменути дијалог и представника секуларног идеолошког концепта људских права. Он сматра да је то једини начин да се дође до компромиса и истинског поштовања људских права у савременом свету.

### **5.3.2.1.3. Патријарх Кирил: антрополошки огледи о личности, слободи и греху**

Отварајући антрополошке теме патријарх Кирил посебну важност придаје објашњавању појмова *личност*, *слобода* и *грех*, из перспективе православне теолошке традиције дефинисане кроз Предање као *норму вере*.

Утемељујући своје виђење човековог лика у творачком акту Божијем, Патријарх наглашава два аспекта у човековом постојању, од којих је један статичан, којег види у човеку задатој (дарованој) богоиконичности, док је други динамичан, и њега препознаје у богоподобљу које се досеже, односно за којим се тежи као према далеком али доступном циљу. Таквим створен човек је круна Божије творевине, а Патријархова мисао трага ка изналажењу могућности да се човекова личност, тако схваћена, на адекватан начин поима и у друштву и његовом законско-нормативном изразу, са пуном

---

<sup>705</sup> Износећи овакав став Патријарх полази од чињенице да конфронтација на вредносном нивоу по правилу продубљује кризу и генерише је. Дијалог је, иако заиста ретко искуство, најбољи и најбезбеднији начин да се превазиђе криза; *ibid.*, стр. 135.

свешћу да се ради широке друштвене прихваћености мора одустати од богословских формулација и задовољити приближно адекватним термилошким супституима. Са тим циљем патријарх Кирил нуди решење у виду „личне вредности“ као израза човеку иманентне иконичности, и „достојанства“ као термину који покрива опсег значења подобја<sup>706</sup>. Он сматра да савремено друштво треба да искаже осетљивост према тако схваћеном човековом лику који сходно духовном амбијенту у којем се развија и зацртаним циљевима и вредностима које жели да досегне, поседује већи или мањи степен достојанства или га, услед греха којем се покорави, уопште ни нема<sup>707</sup>. Оно што је основ човекових права и претпоставка његове евентуалне одговорности јесте иконичност схваћена као трајна и неодоумљива вредност којој друштво треба да омогући, афирмишући традиционалне вредности и потенцијал за позитивно испољавање слободе, да успостави своје богоназначено достојанство.

Слободу личности<sup>708</sup> патријарх Кирил, као што смо раније истакли, егзистенцијално везује за искуство моралности, међутим, он такође наглашава и двостраност самог испољавања слободе код човека<sup>709</sup>. Могућност да се слобода изрази као избор између добра и зла јесте њена трајна и иманентна одлика. Иако нам је дата као својство да бисмо је усмеравали ка добру, ипак само искуство самовласности које подразумева неизвесност нашег вредносног одабира је и даље дар Божији. Патријарх жели да нагласи да је највише добро не сама слобода, односно самовласност, већ наша способност да ове дарове изразимо као трајно и непоколебиво добро, што је резултат продора Божије благодати у наше искуство и испољава се кроз преображен човеков морални лик<sup>710</sup>. Наш Патријарх подсећа да су слобода и морал две избалансиране категорије светоотачке антропологије и да нарушавање њихове равнотеже доводи до друштвених трагедија<sup>711</sup>.

---

<sup>706</sup> Овакву појмовну и термилошку трансформацију „иконе“ и „подобја“ у „вредност“ и „достојанство“ налазимо и у Декларацији о правима и достојанству човека из 2006. године.

<sup>707</sup> Патријарх московски и све Русије Кирил, *op.cit.*, „Вредност човека као носиоца лика Божијег и његово достојанство“, стр. 112.- 115.

<sup>708</sup> Патријарх московски и све Русије Кирил, *op.cit.*, „Божија замисао о човеку и слобода воље“, стр. 58.- 69.

<sup>709</sup> Слобода се на овом месту разумева под два појавна вида, прво као избор између добра и зла, иако то у реалном животу није увек изражено у црно-белом вредносном спектру, а други облик је слобода као љубав; види, *ibid.*, стр. 61.

<sup>710</sup> Да ли о оваквом начину испољавања слободе можемо говорити у оквирима историје или ће то бити само есхатолошко искуство?; види, *ibid.*, стр. 62.

<sup>711</sup> Не желећи да умањимо значај морала као вида сведочења човекове богоиконичности, ипак се не бисмо до краја сложили са ставом да светоотачко разумевање човекове личности изједначава појам и искуство слободе и моралности. Пре смо при становишту да је морал афирмативни израз слободе, а не њен (релациони) пандан. Личност и као неморална остаје богоиконична, док без слободе она престаје то да буде, односно престаје да бива личношћу.

Извориште дисбаланса између слободе и морала Патријарх види у искуству греха који овладава човеком овладавањем његовом вољом. За руског Првојерарха је човекова воља оно егзистенцијално својство које је потребовало исцељење које се збило оваплоћењем Логоса<sup>712</sup>. Антропологија коју Патријарх жели да представи је у својој суштини оптимистична јер иако кроз вољу грех овладава целокупном човековом природом, односно самим човеком, ипак воља никада не може бити у потпуности поништена тако да и пут врлине, као супротан греху, такође почиње од човекове воље. Он наглашава да „није суштина воље претрпела злоћудне измене, него њена усмереност“<sup>713</sup>. Због тога Христовим очовечењем људска воља добија своје позитивно усмерење према Богу, а самим тим и своје испуњење, што оставља суштинске последице на живот како појединца тако и друштва. Патријарх наглашава да духовна оријентација и мотивација<sup>714</sup> „за верујућег човека имају универзални и свеобухватни карактер“<sup>715</sup>. Тражену егзистенцијалну и моралну универзалност верујући хришћанин проналази у традицији израженој кроз Предање, што суштински одређује вредности садржај његовог живота<sup>716</sup>. Као највише призвање сваког члана Цркве и као службу теологије у савременом друштву, патријарх Кирил види у афирмацији *норми вере* садржаних у Предању, као најдрагоценијих антрополошких вредности православног искуства у заједници са Богом.

Овакви, рекли бисмо отворени, ставови патријарха Московског Кирила, довели су и до реализације неколиких иницијатива да се теолошко и антрополошко учење Цркве, схваћено као *норма вере*, изрази на декларативан начин као став целе Цркве, и на тај начин предочи, пре свега, црквеној јавности у својству критеријума вере, а потом и најширој друштвеној јавности ради упознавања са православним ставовима о круцијалним питањима наше савремености, а у циљу отпочињања плодног дијалога током којег би се сучелили, али исто тако и мирили, ставови понекад опречних вредносних система као што су, са једне стране, либерални и, са друге стране, религијско-традиционални.

---

<sup>712</sup> Патријарх указује на вољу као уипостазирану у Христову личност, док исказ подразумева човечанску природу. Он на уму има светомаксимовску теологију о двама природама и двама вољама у Христу. види, *ibid.*, стр. 59.

<sup>713</sup> Човек без Христовог оваплоћења и васкрсења није могао да усмери вољу, односно своју природу према Богу и спасењу, јер је увек коначно тријумфовала смрт. Ово доказује да проблем човековог Пада није био моралне природе већ онтолошке. Уместо да живи, човек је почео да умире, тако да је и воља људске природе почела да „копни“ под јармом смрти; види, *ibid.*

<sup>714</sup> Патријарх московски и све Русије Кирил, *op.cit.*, „Норма вере као норма живљења“, стр. 20.- 37.

<sup>715</sup> *ibid.*, стр. 21.

<sup>716</sup> Предање као највиша вредност, као богооткровење; види, *ibid.*, стр. 22.



Да бисмо адекватно анализирали ставове Руске Православне Цркве о људским правима упустићемо се, колико је овом раду примерено, у критичко упознавање са званичним саборским документима РПЦ: *Основе социјалне концепције РПЦ, Декларација о правима и достојанству човека* и *Основе учења РПЦ о достојанству, слободи и правима човека*, и њиховој рефлексiji на однос православних према феномену људских права.

### **5.3.2.2. Званична документа Светог архијерејског сабора РПЦ**

Одлука да се о горућим питањима савременог друштва изрази на декларативан начин после вишедеценијског „ћутања“ које је, са друге стране посматрано, представљало несвакидашње сведочење трпљења, страдања, исповедништва и мучеништва, није нова за руску православну традицију, и у многоне подсећа на сличан документ који је донет на Помесном сабору Руске Цркве одржаном у Москви 1917./18. године<sup>717</sup>, после скоро два века синодалног устројства, када је излазећи из периода спутане слободе и наметнуте организације Црква покушала да изрази своје биће и самосвест, као и свој однос према друштву, држави, нацији, култури и другим вредностима. Саборским документима које ћемо анализирати Црква обзнањује да је епоха терора и прогона прошла и да наступа период у којем Она може да неометано изрази своје веровање и учење, своју вредносну агенду и етос и свој однос према многим друштвеним токовима који су релативно нови и у односу на које до сада није заузимала декларативан став.

#### **5.3.2.2.1 Основи социјалног учења Руске православне Цркве**

Документ *Основе социјалног учења РПЦ* донео је САСа РПЦ 2000. године на заседању у Москви. Овај документ представља покушај да Руска Црква укаже на тежишне тачке свог вредносног система и на који начин се он рефлектује на организацију руске државе, народа, националне културе, социјалних установа, система образовања, регионалних и међународних организација и њихових вредносних стандарда. Овакав документ, који је намењен како унутар-црквеној употреби тако и спољним секуларним организацијама, поред свеукупне тежње да изрази веру и биће Цркве неминовно, ради разумљивости и комуникативности са најширом друштвеном

---

<sup>717</sup> Велики Сабор РПЦ на којој је обновљена Патријаршија, изабран Патријарх Тихон, и донет читав низ докумената који ће у наступајућем периоду болшевичког безбожног терора у великој мери представљати вредносну осовину око које је РПЦ градила свој идентитет, духовни отпор и профил моралног сведочења; види, *Основе социјалне концепције РПЦ*, Беседа, Нови Сад 2007, стр. 39.,

заједницом, запада у искушење теолошког минимализма и моралног максимализма. Ово се може разумети и у контексту циљева самог акта који не настаје као богословски трактат већ као пастирско сведочење, упутство, утеха и водич клирицима, лаицима и свима добронамернима који желе да упознају живот РПЦ и да изнутра сагледају Њен живот и сведочење.

Саборски документ изражава афирмативан однос Цркве према држави и нацији и отвара могућност сарадње црквених, државних и националних институција. Међутим, помало изненађује прибрајање, поред света и људског друштва, државе као „објекта“ Божије љубави<sup>718</sup>. На истом трагу је и афирмативан однос према нацији схваћеној и у етничком и у грађанском значењском контексту, са посебним наглашавањем љубави према отаџбини<sup>719</sup>. Такође, осврћући се на однос према нацији, овај документ указује и на могуће аномалије у пројављивању тог идентитета, као што су ксенофобија, агресивни национализам, међуетничка конфликтност итд., иза којих Црква не може да стане и које најстрожије осуђује<sup>720</sup>. Такође се осуђује обоготворење нације или „свођење вере на један од аспеката националне самосвести“<sup>721</sup>. Поштујући принцип лаицитета Руска Црква кроз анализирани документ указује да је могућност Њене сарадње са државом могућа на плану јачања свеукупне моралности друштва, што види као допринос секуларних институција црквеној мисији<sup>722</sup>. Право на слободу савести Црква вреднује<sup>723</sup>, са једне стране као израз опадајуће религиозне свести, и нарастајућег агностицизма и секуларизма у друштву, а са друге стране као могућност да се очува њена слобода мисије и сведочења, унутрашње организације и морала. Слободна сарадња Цркве и државе треба да буде усмерена на добробит свих, тако да се у документу предлаже читав низ модела сарадње који се протеже од заједничке мировне делатности на локалном и међународном плану, заједничко морално сведочење, активности на духовно-културним

---

<sup>718</sup> Овакву пројаву љубави Божије према држави немамо нигде посведочену у Светом Писму нити у предању. Једино биће које је субјекат Божије љубави јесте човек, и кроз човека сав свет; види, *ibid.*, стр. 19.

<sup>719</sup> Љубав према отаџбини као духовно-моралној категорији би условно и била прихватљива, иако је и такво тумачење веома непрецизно и неразумљиво, док је поимање љубави у контексту отаџбине као политичке институције веома спорно. Патриотизам је далеко бољи термин и много лакше схватљив. Питамо: Да ли постоје вредности које превазилазе значај отаџбине?; види, *ibid.*, стр. 19.

<sup>720</sup> Национализам (етнофилетизам) као темељни принцип идентитета је осуђен 1872. године на Сабору у Цариграду; види, *ibid.*

<sup>721</sup> Овај проблем, који документ осуђује је нажалост веома чест у православљу, а своди се на свођење вере у Христово Јеванђеље на ниво природне религије; види, *ibid.*

<sup>722</sup> У документу се често помиње сарадња и усаглашавање са ставовима различитих институција као процеси иманентни бићу Цркве; види, *ibid.*, стр. 35.

<sup>723</sup> Право на слободу савести или приговор савести је значајна институција која омогућава да припадник неке верске заједнице не поступи у складу са императивом законске норме уколико се то коси са његовим верским начелима, или пак заједници да се одупре притисцима секуларизованог друштва; види, *ibid.*, стр. 47.

и морално-патриотским тековинама, сарадња у милосрдној делатности и социјалним програмима, брига око историјског наслеђа, брига за породицу, војнике и раднике итд.

У *Основама социјалног учења РПЦ* истиче се велики значај државног правног система који својим моралним минимумом омогућава базичну стабилност и постојаност друштва. Наглашава се надсоцијални карактер хришћанског права које само својом моралном узвишеношћу може обогатити систем државног права. Документ отвара полемику око поимања неутуђивих права личности која од свог афирмативног исказа прерастају, продором секуларних вредности у правни систем, у своју супротност која се манифестује, по састављачима документа, као заштита самовоље<sup>724</sup>. Они наглашавају да су права потребна да би се могла позитивно изразити човекова одговорност према Богу, ближњем, породици, друштву, а да је сваки други облик њиховог испољавања, који не подразумева одговорност, претња оспоравањем права. Права радника су посебно апострофирана овим документом, као и неопходност праведног вредновања тековина њиховог рада, јер је то претпоставка праведног друштва и праведних односа унутар њега. Поред тога, изражава се дужност хришћана да се брину о онима који нису радно способни, који су социјално слаби и немоћни, и узимајући у обзир све категорије потребитих, позива се на праведну расподелу произведених добара<sup>725</sup>. Црква као заједница утемељена на аутентичном Христовом миротворству је такође призвана да доприноси миру на локалном, регионалном и међународном плану, и стреми ка том циљу може да сарађује са државом и осталим секуларним институцијама<sup>726</sup>. Исто тако, отвара се простор за ангажовање Цркве у активностима везаним за социјализацију заробљеника и асоцијалних особа, против тортуре у поправним институцијама, залагање за осуђенике на смрт, што је све плод њене каритативе службе и љубави према човеку као икони Божијој коју ни грех не може да избледи<sup>727</sup>.

Подржавајући развој традиционалне породице, у документу се посебно посвећује пажња друштвеној улози жене и значају правилног одгајања и васпитавања деце. Наглашава се незаменљива, афирмисана и модерношћу донекле измењена друштвена

---

<sup>724</sup> Најеклатантнији пример је право на еутаназију у којем од норми које афирмишу и штите живот, а што по дефиницији људска права јесу, долазимо до норми које дају право на угрожавање и оспоравање живота; види, *ibid.*, стр. 64.

<sup>725</sup> Из разумевања оваквог става свакако треба искључити идеје социјалне уравниловке пропагираних и спровођених у дело, упркос многих трагичних последица, током трајања социјалистичких држава на истоку Европе; види, *ibid.*, стр. 87.-88.

<sup>726</sup> Оваква сарадња се подразумева, иако је важно напоменути да поимање мира у предањском и духовном искуству Цркве је сасвим другачије од разумевања истог појма од стране друштва или институција државе; види, *ibid.*, стр. 105.

<sup>727</sup> Антрополошки оптимизам Цркве који сведочи да је сваки човек способан за покајање до последњег тренутка свога живота, по примеру покајаног разбојника који је страдао на крсту заједно са Господом Исусом Христом; види, *ibid.*, стр. 108; 112.

улога жена, али и њихова традиционална служба Богу и породици као мајке и супруге. Црква се одупире анулирању природних разликовања у друштвеној сфери сматрајући да је различитост полова, која се пројављује у многим аспектима социјалних и природних потенцијала мушкарца и жене, израз Божијег милосрђа и богодарованог диверзитета који треба поштовати и очувати<sup>728</sup>. Поред осталог, у документу се подстиче развој милосрдне и каритативне делатности хришћана по болницама, старачким домовима и сиротиштима.

Питања која происходе из веома напредног развоја биоетике су са посебном пажњом заступљена у *Основама социјалног учења РПЦ*. Проблем абортуса, абортивних контрацептивних метода, еутаназије, трансродне сексуалности и промене пола, сурогат и асистираниог материнства, донирања полних ћелија, усвајање деце од стране хомосексуалних партнера, вештачка оплодња хомосексуално оријентисаних жена, генетски и ембрионални експерименти, клонирање и хомосексуални бракови, сматрају се феноменима посебне отуђености од Бога и традиционалних хришћанских вредности, који разарају морални лик друштва и појединца, и који су производ ерупције егоцентризма, себичности и неодговорности савременог секуларног вредносног система. Са друге стране афирмише се пракса донирања органа уз претходно донету прецизну законску регулативу која изражава високе моралне стандарде и онемогућава сваки облик манипулације и злоупотребе<sup>729</sup>. Документ се још са пажњом осврће и на значај који Црква придаје развоју образовања и науке, еколошкој кризи као антропоцентричношћу савременог друштва узрокованом феномену, односу са средствима јавног информисања и проблемима везаним за прогресивни развој глобализације и секуларизације и на њихове последице по традиционална друштва и религијске вредносне системе.

У наведеном документу уочљив је покушај да се сви феномени савременог друштва сагледају из перспективе црквеног вероисповедања и светоназора. Такав покушај је у самом зачетку обременен ризиком да се у неким сегментима буде површан, негде и недоречен, док са друге стране као да највише недостаје чвршћа теолошка елаборација и синтеза, којима би се наведени проблеми и феномени могли сагледати из угла христологије, пневматологије, еклисиологије, канонског права и хришћанске антропологије која се не заснива само на етичком учењу већ на онтолошким

<sup>728</sup> Апстраховање биолошких различитости и њихова пројекција на план друштва и друштвених улога у великој је мери довела до идентитетске конфузије и психолошке дезоријентације код савремених људи, највише младих, што се испољава и у сфери посуновраћене моралности; види, *ibid.*, стр. 130.

<sup>729</sup> Развој трансплантационе медицине је за последицу имао образовање неформалног тржишта донираних органа, што може да доведе и већ је доводило, нарочито у земљама са неразвијеном законском регулативом, до манипулација сиромашним и немоћним појединцима или чак до криминализације те области медицине; види, *ibid.*, стр. 146.-167.

последицама Христовог оваплоћења, личносног постојања Бога и човека, крштења и евхаристоцентричног егзистенцијалног опита као предокушаја вечности сада и овде, и рефлексивна свих наведених искустава на живот друштва и појединца. Можемо то схватити као наговештај будућег подвига неке нове генерације теолога и пастира руског православног искуства, а овај који је пред нама заслужује нашу позорност и велико уважавање. Као базичан документ, он ће транспоновати своје основне ставове и на два потоња који настају шест и осам година касније, а који представљају наговештај пребацивања тежишта интересовања теолога и јерархијских ауторитета Руске Цркве са социјалних питања, посматраних у ширем контексту, на питања људских права, достојанства и слободе личности.

#### ***5.3.2.2.2. Декларација о правима и достојанству човека***

*Декларација о правима и достојанству човека* представља оквирни документ који је донео Сверуски народни сабор 2006. године, којим се наговештава неопходност и одлучност да се изгради целовитији став према феномену људских права као све контроверзнијем вредносном, правном и антрополошком моделу. Будући да је наведена *Декларација* само припремни и начелни документ који изражава идејне основе за темељни став који ће РПЦ заузети по питању људских права и да се, са друге стране, многи ставови које је већ изнео патријар Кирил, и који су анализирани, понављају, осврнућемо се само на његове специфичности.

Почињући од човекове богоиконичности и достојанства људске личности, Сверуски народни сабор истиче моралност као основ за њихову афирмацију. Савест као критеријум моралности је у овом документу назначена као универзална карактеристика сваког човека, односно, као природно својство које је неодвојиво од његовог бића. Да би савест била чиста и мирна и да би нас она управљала ка моралним делима, Сверуски сабор нас упућује на верске традиције којима је „Првоизвор Бог“. Овај документ очито има за циљ да изрази извештај универзалистички поглед на људска права и достојанство из перспектива људске религиозности схваћене у најширем смислу, односно да изрази један вредносни концепт који би био у сагласности са свим религијама које су заступљене у руском народу, будући да се ова Декларација само једном осврће на хришћанску антрополошку традицију указујући на Божију икону у човеку, а ниједном на православно искуство, светописамско сведочење, богослужбену и аскетску праксу, или какав православљу особени вредносни модел. Пошто су водеће личности РПЦ и сам

Патријарх<sup>730</sup> дали огроман допринос раду овог Сабора и формулисању овог документа, сматрамо важним да га узмемо у разматрање и евалуацију.

Документ отвара питање извора верских традиција, будући да многим, ако не и свим, за извориште види Бога. Сасвим извесно, аутори имају унапред дефинисане минималистичке вероисповедне одреднице које ће експлоатисати до краја релативно кратког текста *Декларације*. Документ се декларативно изражава о поштовању људског права на живот, на стварање, на слободу која не угрожава друге појединце и целе заједнице, која узводи ка добру а не ка злу, подржава политичка, грађанска, културна, социјална и економска права. Слободе и права се условљавају еквивалентним осећајем одговорности. Констатује се постојање оних права која су исте важности са људским правима, као што су право на веру, на морални стандард, на светиње и на отаџбину. Колизација ових права са људским правима потребује хармонизацију коју Сабор ставља у обавезу држави и њеним органима власти. Осуђује се манипулација људским правима и политика двоструких стандарда њихове примене. Поред отворености на сарадњу са државним органима на обезбеђењу права, Сверуски сабор истиче и спремност да се уђе у заједничке програме заштите људских права са међународним организацијама и њиховим агенцијама, сматрајући да је дијалог једини начин да се превазиђе опасност од избијања „сукоба цивилизација“ као негативног исхода савремене глобалне драме, који се овим документом жели избећи.

### **5.3.2.2.3. Основи учења РПЦ о достојанству, слободи и правима човека**

Документ *Основи учења РПЦ о достојанству, слободи и правима човека* донет је 2008.године на заседању САСа РПЦ. У њему се из перспективе црквеног антрополошког учења и теолошког предања анализира утемељеност, садржај, опсег и учинковитост идеје о правној заштити људских права. Овај документ има пет одељака у којима се махом излажу тезе које је годинама унапред разрађивао и предочавао домаћој и међународној стручној јавности патријарх Кирил, а на које смо се нешто раније осврнули.

У првом одељку се објашњава појам човековог достојанства као стварности утемељене на стварању човека по икони и подобију Божијем. Таква човекова иконичност и уподобљеност Богу апсолутно се афирмишу у догађају Христовог

---

<sup>730</sup> Митрополит смоленски и калињинградски Кирил (садашњи Патријарх) је био копредседавајући Сабора, а раду овог народног тела допринос је дао и Патријарх московски и све Русије Алексеј II.

оваплоћења. Због првобитног греха човеково достојанство доживљава посуновраћење које се из угла религиозног морала може реafirмисати животом у складу са савешћу која је својствена свакоме човеку. Обновљено достојанство се поистовећује са појмом Божијег подобја које се као највећа онтолошка вредност постиже благодаћу, а изражава се кроз врлину, обновљену моралност и одговорност као вредности неодвојиве од достојанства. У документу се осуђује грех као самодеструкција, као атак на заједницу са другим људима и на природу света, као искуство потчињавања духа телу, као избор зла. Због тога се истиче спасоносни значај покајања као Божијег дара којим се благодаћу човек враћа у природно стање постојања, обнавља достојанство и чисти сопствена савест. На крају првог поглавља наглашава се да је достојанство условљено моралом и одговорношћу<sup>731</sup>.

У другом поглављу разматра се проблем слободе као могућност избора између добра и зла, и у афирмативнијем виду као слобода за добро, а од зла. У овом сегменту писци документа виде највећу слабост људских права будући да она сву пажњу поклањају одбрани слободе избора, а готово да искључују моралне аспекте живота и пројаву слободе од греха. Они сматрају да је дужност организованог друштва да заштити оба вида слободе. Наиме, слобода од зла почива на слободи избора, а слобода избора се губи бирањем зла. Дужност државе и друштва је да обезбеди постојаност слободе избора усмеравањем на бирање добра што упућује на више аспекте остварења слободе као трајно дистанциране од зла<sup>732</sup>.

У трећем одељку анализира се однос између људских права и хришћанског схватања света и њиховог утицаја на живот друштва. Поново се наглашава значај морала који претходи праву тако да ерозија морала рађа суноврат права. Документ сматра да се људска права не могу претпоставити духовном свету, тако да се критикује универзалистички концепт људских права који својој вредносној агенди потчињава верску праксу и учење. Као искључиво човекова творевина ова права не смеју бити у сукобу са Откровењем. Документ изражава скепсу у могућност нормативног тријумфа над злом и грехом, и указује да се та врста борбе одвија дубоко у човеку и да је за победу човеку неопходна Божија благодат.

---

<sup>731</sup> Писци документа су за нијансу пренагласили узрочни значај морала за опит достојанства, и у том смислу учинили морал, на изванредан начин, самодовољним. Експлоатише се аксиом - „морал као кључ спасења“. Међутим, чини се да је проблем егзистенције човека и света далеко сложенији од проблема са моралом.

<sup>732</sup> У неким појавним аспектима проблем алудира на вредносно тумачење феномена слободе код Великог Инквизитора у роману *Браћа Карамазови*, Ф. М. Достојевског. Институција (Црква, држава...) као „чувар“ човекове неизвесне, непоуздане и ровите слободе.

Указујући на значај моралног сведочења, писци документа наглашавају да људска права не смеју противречити јеванђеоском моралу, а још мање да се наметањем читавом друштву представе као норма живљења која када се оспорава покреће репресивни механизам санкција. Због тога закони држава којима се штите права треба да изражавају наклоност према добру, да афирмишу врлину, да поштују традиционалне вредности и да штите морални интерес друштвене већине.

Документ се још осврће на однос људских права према вредностима отаџбине и према ближњима<sup>733</sup>. Отаџбина се разумева као духовна заједница у којој појединци проналазе и деле заједничке духовне, културне, моралне, идејне, националне, патриотске и какве друге „базичне“ вредности, које су део њиховог темељног појединачног и колективног идентитета и које су спремни да бране уколико су угрожени. То је појмовни оквир који у документу заокружује идентитет ближњег. Нарушавање вредности препознатих под окриљем „отаџбине“ урушавају цео друштвени систем, моралну и психолошку структуру појединца и систем права, чиме се наноси трајна штета не само тој већ и будућим генерацијама. У истом контексту се у документу сагледава проблем екологије и човековог животног окружења у контексту људских права, при чему она не треба да буду фаворизирана у односу на вредности Божије творевине или да јој својим принципима нарушавају целовитост и интегритет. Природа света је опште добро, од Бога дато човечанству свих генерација, које не сме бити потчињено појединачним или егоистичним и деструктивним поривима појединаца, а у име одбране „некаквих“ права. У наставку се наводи да људска права не треба да буду супротна моралним правилима друштва и традиционалном моралу, вредностима и интересима отаџбине, породице и заједнице. Она не смеју да буду оправдање за нападе на верске објекте, културне вредности, националну самобитност и уништавање природних ресурса.

Четврто поглавље тиче се достојанства и слободе у систему људских права. Оно је покушај да се дефинише структура и оквир права и њихова усклађеност са духовним, моралним, културним и националним вредностима. Систем људских права на основу учења РПЦ подразумева постојање права: на живот, слободу савести, слободу говора и стварања, на образовање, грађанска и политичка, друштвено- економска и колективна права.

---

<sup>733</sup> У документу „Основи учења РПЦ о ....“ под тачком III.4. пише: „Људска права не смеју да буду у противречности са љубављу према Отаџбини и ближњима“. Овакав став се оправдава библијским цитатима „Није добро да је човек сам (Пост2,18)“ и „Од ове љубави нико нема веће, да ко живот свој положи за пријатеље своје (Јн15,13)“. Вишезначни и вишедимензионални појам отаџбине се појмовно поистовећује са ближњима.



Право на живот је човеку дато од Бога, и то живот који није омеђен само простором и временом већ за свој исход има Божије Царство. Због тога Црква осуђује све оне поступке који сеprotиве слободном испољавању живота као што су абортус, смртна казна, самоубиство итд. Међутим, поред физичке манифестације живота, Црква води рачуна још више о духовној пројави живота која се осликава у вери, моралности и врлини.

Слобода савести подразумева човеково право да сам одреди своје животне концепције и вредносне изборе који никога не смеју да угрожавају, и да због тога не мора никоме да подноси рачуне, да се правда или да тражи одобрење. Ниједном човеку не смеју бити наметнута уверења али ни он не сме никоме наметати своја. Овакав став је у потпуној сагласности са поштовањем слободе свакога на избор и на слободу од зла. Ова слобода се штити у односу на државу, највише ону секуларну, да би се омогућило верницима да живе и поступају у складу са својом вером и религијском традицијом.

Слобода говора, стварања и образовања представљају елементарне пројаве права на слободан избор вредности, занимања, интересовања, слободно јавно испољавање уверења и ставова који не противрече јавном моралу и друштвеним вредностима, избор образовног профила и могућност упознавања са својом културом и културама других народа и цивилизација, слободну размену и доступност научних достигнућа, право на уметност и уметничко изражавање, и све то на начин који не угрожава животе других, већ обогаћује друштво и заједницу.

Грађанска и политичка права представљају прву генерацију људских права. Хришћанска традиција сведочи о лојалности хришћана државној власти и одсуство сваког облика револуционарне или превратничке идеје. Политичка и грађанска права треба користити на добро појединаца и целе заједнице и никако науштрб јеванђеоског сведочења истине. Саборна свест Цркве је постојана предохрана моралном очувању друштвене заједнице као политичког тела<sup>734</sup>. Зато сви грађани, верујући и неверујући, треба да учествују у изборној власти и да својим активностима допринесу напретку заједнице и друштва у целини. Црква посебно осуђује поступак контроле који се врши над појединцима, и пасивну и активну репресију коју би држава вршила према било коме, због идеолошке, религијске или политичке различитости.

Став који заступа саборски документ о друштвено-економским правима указује на важност материјалног обезбеђења свакога члана друштва. О томе постоје исцрпна

---

<sup>734</sup> Ставови који се у *Основама ...* односе на разумевање и практиковање грађанских и политичких права у великој мери су последица дијалога који дуже од једне деценије РПЦ води са Лутеранским црквама Европе.

сведочанства у Светом Писму Новогa Завета. Права на рад, на својину, на уживање плодова рада, на ограничену радну недељу, на слободу предузетништва, на заштиту од самовоље послодавца, и остала, неопходно је ставити у прецизне моралне оквире да не би били злоупотребљени на штету појединаца или целог друштва. Посебно се обраћа пажња на материјалне потребе сиромашних и асоцијалних појединаца, указујући и на потребу духовног обезбеђења као претежнијег од материјалног.

Анализирани документ садржи посебан одељак о заштити колективних права под којима се подразумева право на традиционални начин живота и уређење породице, право верских, социјалних, националних и културних заједница. Писци документа сматрају да индивидуална права никада не смеју да превладају над колективним правима, будући да могу бити разорна по целину друштвене заједнице<sup>735</sup>. Даље у тексту, афирмише се право на здраву породицу која је језгро друштвеног и духовног живота, право на обезбеђење њене традиционалне структуре и право деце на љубав и бригу оба родитеља.

Поред ових, у колективна права која треба штитити убрајају се „право на мир, на животну средину, на очување културне баштине и унутрашњих (аутономних) норми које уређују живот различитих заједница.“

У целомитом концепту РПЦ према људским правима изражава се тенденција да се индивидуална и колективна права синхронизују, међутим, уочава се да се у њиховом вредносном саодношењу увек предност даје колективним правима као традиционално утемељеним правима, проверених вредности, која се поимају као она права која највише доприносе развоју друштва и појединца, и формирању општих и универзалних вредности, док индивидуална права поред своје оправданости, могу имати и негативне последице које су већ више пута у ранијем тексту спомињане. Све ово не мора нужно и бити случај, а ништа нам не може гарантовати да управо колективна права нису или неће бити та која се могу пројавити као погодан „простор“ за еклатантна кршења људских права. Уосталом, блиска прошлост нам о томе много говори. Сасвим је јасно да су концепти индивидуалних и колективних права међусобно конфликтни и понекад узајамно искључиви и да је веома тешко наћи баланс између њих. Оба носе и позитивне и негативне елементе, а мишљења смо да Православна Црква не мора нужно да се опредељује искључиво за један од ова два концепта.

---

<sup>735</sup> Документ разматра негативан утицај индивидуалног концепта права на колективни искључиво једнострано, као да такав негативан утицај не може да се догоди и у обрнутом смеру.

Кроз овај документ РПЦ развија и јединствену службу „правобранилаштва“, односно праксу заступања у друштву, пред друштвеним, државним и другим институцијама, права оних који из одређених разлога нису у прилици да их самостално бране. Оне који су у таквој социјалној позицији Црква препознаје у неправично осуђенима и пониженима, изабљиванима и унесрећенима, затвореницима, и свима онима којима су угрожени здравље, безбедност, живот, слобода или својина, услед друштвених превирања или сукоба. Ова делатност Цркве је усмерена<sup>736</sup>, како према држави и другим друштвеним институцијама, тако и према међународним институцијама, медијима, терористичким и криминалним групама. У корпус права која се штите правобранилаштвом РПЦ убрајају се сва права која су садржана у међународним и националним правним актима који се односе на заштиту људских права. Ова делатност се одвија уз садејство и дозволу црквене јерархија, али исто тако верници могу и самостално предузимати организоване акције у циљу заштите угрожених. „Правобранилаштво“ се сматра једном од најрепрезентативнијих црквених јавних делатности којом се на аутентичан начин изражава хришћански морал верника, њихова љубав према ближњима и одговорност према појединцима и друштву у целини.

Овако конципиран документ *Основи учења РПЦ о достојанству, слободи и правима човека* представља велики искорак Православне Цркве у сусрет савременом друштву. Као предлог можда садржи и одређене слабости које можемо лоцирати у недовољној теолошкој заснованости документа, у пренаглашавању морала као обједињујућег вредносног обрасца за све људе и народе без његове еклисијалне контекстуализације, у наглашавању дихотомије Запад-Исток, у идеализацији сопствене историјске и друштвене позиције, у некритичком осврту на сопствену традицију, итд. Без обзира на присуство ових „слабости“, овај документ отвара простор за дијалог и представља почетну позицију са које сви добромислећи могу да пођу у сусрет откривању нових могућности у превредновању агенде људских права у сусрету са сведочењем православних. Поред тога, овај документ, као обједињујући за сва настојања Руске Цркве и Њене јерархије да понуде адекватан и подстицајан одговор на изазове људских права, још није прошао кроз рецепцију и вредносну „тријажу“ већине Православних цркава, осим једног диспута који је организован 2009. године у

---

<sup>736</sup> Документ не наводи организациони модел за ову делатност, нити некакве конкретне иницијативе и акције које су већ предузете у контексту вредности ове декларације, тако да цео концепт „правобранилаштва“ овако објашњен, поред лепе осмишљености, као да почива „ни на небу ни на земљи“, односно не види му се конкретно присуство у животу и бићу Цркве.

Београду<sup>737</sup>, тако да његове рефлексије на живот Цркве и друштва можемо тек очекивати.

### **5.3.3. Допринос српских теолога разумевању феномена људских права**

Српска Православна Црква није доносила званичан документ којим би на теоријски и идеолошки начин исказала свој став о феномену људских права. Са друге стране, САСа СПЦ је током ратова у бившој Југославији, у више наврата на изразито практичан начин показао да људска права имају итекако велику вредност и да су иманентна нашој хришћанској свести. Позивање на заштиту људских права од стране СПЦ увек је било усмерено на заштиту свих недужних и угрожених у ратним подручјима и на успостављање еквивалентне праведности према свим учесницима у сукобу. Апели за поштовање људских права су упућивани владама сукобљених страна, а исто тако и међународним институцијама. Служење Његове Светости патријарха српског Павла (1991.-2009.) у смутна времена сукоба и ратова на Балкану, представља праву апологију најаутентичнијег хришћанског етоса и љубави и према непријатељима, за које се подједнако залагао молитвама као и за свој народ. У том смислу, доживљај институције људских права је у окриљу СПЦ изразито дубок, духован, аутентичан, драматичан, одговоран и, изнад свега, емотиван.

Поред наведеног, Српска Црква је кроз дела неколицине теолога дала, такође, и значајан допринос теолошком вредновању идеје људских права. Први који се осмелио да отвори полемички дискурс на тему људских права из перспективе православне теологије био је проф. Владан Перишић.

#### **5.3.3.1. Личносна права – теолошки приступ**

Владан Перишић<sup>738</sup> је написао два значајна теоријска чланка<sup>739</sup> о односу хришћанске антропологије према људским правима. У првом, „Личност и природа – теолошка

---

<sup>737</sup> 28. априла 2009. године у Београду је организован округли сто, у организацији Хришћанског културног центра, на којем је тема био документ „Основи учења РПЦ о достојанству, слободи и правима човека“, а који је учесницима презентован од стране представника Московске Патријаршије. Са овог скупа је издат и зборник радова под насловом *Људска права у хришћанској традицији*, у издању Службеног гласника.

<sup>738</sup> др Владан Перишић је професор Патрологије и Теолошке епистемологије на Православном богословском факултету Универзитета у Београду (ПБФ УБ). У два мандата је био декан ПБФ.

размишљања о људским правима“, он покушава да превреднује полазну претпоставку да људска права произилазе из људске природе. Не оспоравајући начелно ову тезу, он сматра да постоје и она људска права која никако не могу происходити из природе, а њих препознаје у човековом праву на обожење као крајњем циљу стварања<sup>740</sup>. Желећи да објасни шта би то значило да неко право почива на личности, а не на природи, будући да се то аксиоматски подразумева код теоретичара људских права<sup>741</sup>, Перишић приступа теолошком рашчлањивању појмова „природа“ и „личност“ из перспективе хришћанске антропологије или, прецизније, из увида који су на ту тему остварили Кападокијски Оци 4. века Хр.е.. Указујући на човекову апсолутну природну различитост и одвојеност од Бога<sup>742</sup>, Перишић жели да нагласи да оно што одликује и Божији и човеков начин постојања јесте личност, односно, личносност. Наиме, пошто је Бог Личност, односно заједница Три Личности (τρεις ὑποστάσεις), које су неограничене сопственом природом и апсолутно слободне<sup>743</sup>, тако је и човек, будући створен налик на Бога, као Његова икона и подобије, такође личност, односно, биће које може бити слободно од сопствене природе, која му егзистенцијално претходи<sup>744</sup>. Професор Перишић наглашава да право да се постоји као бог по благодати, другачије речено, да се прихвати обожење, јесте искуство које не долази из човекове природе и не може се називати природним правом, будући да се то право остварује тек ослобађањем од условљености и ограничености природе, односно, то право почива на личности. Желећи да сагледа све импликације оваквог антрополошког увида у права човека, посматрана из перспективе његове природе и личности, наш Професор закључује да човек поседује права и као

---

<sup>739</sup> „Личност и природа – теолошка рамишљања о људским правима“ и „Тумачење људских права у светлу отаца Цркве“. Оба су првобитно објављени на енглеском језику, а по преводу су штампани у зборнику са скупа *Људска права у хришћанској традицији*.

<sup>740</sup> Владан Перишић, *Раскрића*, „Личност и природа“, „Човек има право да постане бог. То је његово прво и највише право. Право човека да постане бог јесте људско, а ипак није природно право.“, Плато, Београд 1996., стр. 97.

<sup>741</sup> Džon Finis, *Prirodno pravo*, „Skoro sve u ovoj knjizi se tiče ljudskih prava („ljudska prava“ su savremeni idiom za „prirodna prava“: ja koristim termine kao sinonime) .“ ... Ljudska ili prirodna prava su fundamentalna i opšta moralna prava; određena ili konkretna moralna prava – na primjer, o Džejmsovom pravu da mu privatnu korespondenciju ne čita Džon za vrijeme njegove današnje odsutnosti iz kancelarije – može se govoriti kao o „ljudskom“ ili „prirodnom“, ali je uobičajenije da se o njima govori kao o „moralnim“ pravima, deriviranim, naravno, iz opštih oblika morala, tj. ljudskim pravima: ovako izvedena distinkcija putem upotrebe nije, pak, veoma čvrsta ili jasna.), CID, Podgorica, Crna Gora 2005., стр. 209.

<sup>742</sup> Човек се природом апсолутно разликује од Бога, апсолутно је несличан Богу; види, В. Перишић, *op.cit.*, „Бог је, дакле, у односу на своју творевину апсолутна другост.“, стр. 100.

<sup>743</sup> *Ibid.*, „Према томе, у Богу личност не почива на суштини, него суштина почива на личности.“, стр. 101.

<sup>744</sup> Природа човека (човештва) је постојала пре него што је свако од нас (људи) ушао у постојање. Моје човештво, односно моја природа, постоји пре мене. Међутим, ја као личност створена по икони и подобију Божијем могу, трудећи се заједно са Богом, да се ослободим, не природе, већ од последица њеног онтолошког првенства, тако што ћу благодаћу Божијом постати слободан од њених ограничења. Тада ћу бити личност као што је Бог Личност, односно постаћу бог по благодати - примићу обожење.

личност и као индивидуа<sup>745</sup>. Као индивидуа поседује права која су му својствена по природи и која афирмише у односу на државу или друштво, а лично право човека је да досегне обожење, што може бити учињено у погодном и прикладном друштвеном амбијенту али и упркос њему, односно, када и друштво и држава, или неко трећи, оспоравају то право. Перишић закључује да уколико би сва људска права, која почивају на природи, човеку била ускраћена он би ипак могао да оствари оно највише призивање и право да постане личност<sup>746</sup>, односно, бог по благодати, јер то право не долази из природе већ из искуства њеног превазилажења или, другачије речено, остварује се упркос угрожавању индивидуалних права која почивају на природи.

После елаборације инвентивне тезе о људским правима која се темеље на човековој личности, професор Перишић се осврће на однос друштва (државе) према Цркви, односно више према Њеним члановима, сагледавајући га кроз неколико референтних примера из историје. Питање остваривања права је било актуелно у свим епохама, а нарочито у првим вековима хришћанства када је Црква живела унутар правно уређеног амбијента Римског Царства. Перишић подсећа, позивајући се на Оригена<sup>747</sup>, да су хришћани изражавали извесну равнодушност за грађанске послове, док су били фокусирани на живот Цркве, разумевајући Њен духовни „простор“ заједницом сопственог остварења, за разлику од Римске државе у којој нису видели себе и сопствено егзистенцијално остварење, односно, своје место у систему државе<sup>748</sup>, нити своје циљеве. Сам карактер Римског Царства као политичко-религиозне заједнице је довео до изразито оштрог сукоба са наведеним моделом хришћанског учествовања у животу Царства. У потреби ондашње државе, као и савремених, да контролише простор сакралног<sup>749</sup>, Перишић види заматак искључивог и искључујућег односа према хришћанској вери и основ сумње према хришћанима, и онда и сада, будући да су они отвореношћу у испољавању идентитета „који није од овога света“ изазивали подозрење друштвене заједнице и стварали утисак нелојалности према држави. Такав однос, ма колико био плод доживљаја, а не стварног става хришћана према држави, доводио је често до угрожавања њихових права. Истоветна пракса је, такође, постојала у многим

<sup>745</sup> види, В. Перишић, *op.cit.*, стр. 103.

<sup>746</sup> *Ibid.*, „Наиме, могуће је чак и без остварења ових тзв. „људских права“ остварити оно темељно људско право у којем се огледа човеково последње назначење.“, стр. 104.

<sup>747</sup> *Ibid.*, стр. 105.

<sup>748</sup> види, Георгије Флоровски, „Хришћанство и цивилизација“, „Беседа 1-4 / 93“, „Ориген је у своје време тврдио да хришћани не могу учествовати у заједничком грађанском животу зато што они имају свој „polis“, зато што у сваком граду имају „поредак живота“, *to allo systema patridos* (уп. *Келс VIII, 75*). Они су живели „супротно од поретка“ светског града (*antipolitinomenoi*).“, стр. 18.

<sup>749</sup> Професор Перишић пише овај текст крајем 80.-их година 20. века када су још увек била свежа сећања на тоталитарне социјалистичке режиме у источној Европи.

државама Источне Европе током друге половине 20. века. Перишић мотивисан оваквом димензијом државно-црквених саодношења наглашава да људска права, нити било какав нормативни систем вредности, не може хришћанима бити основ за досезање некаквог земаљског благостања. Метод Цркве је, како каже, увек био усмерен на „унутарњег човека“ до којег се долазило приволом на покајање. Он указује да никаква спољашња системска промена не доводи и до темељних промена друштва, тако да хришћани не стављају акценат на људска права<sup>750</sup>, нити на политичку активност, већ на духовни прображај, не умањујући на тај начи значај људских права. Управо делећи свест о слабостима људске природе и неопходности људских права, са њиховим поборницима и утемељивачима, Црква је увек била спремна, што Перишић наглашава, да да свој допринос њиховој промоцији и заштити, чему је и овај чланак значајно допринео.

Други Перишићев рад, „Тумачење људских права у светлу отаца Цркве“ представља његов покушај да препозна рефлексије светоотачког теолошког мишљења у савременом концепту људских права, изграђеном на доминантно секуларним принципима. Он сматра да пре сваког разговора о пореклу људских права треба направити увид у патристичко разумевање човекове природе и личности<sup>751</sup>.

Перишић полази од става да се људска права не могу сматрати само тековином хришћанства<sup>752</sup>, будући да се идеали на којима се заснивају људска права не налазе само у Светом Писму и светоотачкој литератури, већ да их има и у другим философским и духовним традицијама. Међутим, оно што је окосница у теорији људских права, заштита човекове апсолутне вредности и достојанства, јесте сама суштина хришћанског веровања, што је вредносна доминанта у хришћанским свештеним текстовима. Са друге стране, он поставља питање доприноса средњевековне Цркве у борби за људска права, будући да их је Она (Црква) „отимала“ из поседа државе, или је понекад бивало обратно, али у форми институционалних права, а не као права појединаца. Аутор чланка сматра да је тек трансформацијом природног права, као свима својственог, до нивоа природног права индивидуе, односно, индивидуализацијом колективних права, дошло до дефинисања људских права у савременом значењском смислу. Перишић у наставку

<sup>750</sup> В. Перишић, *op.cit.*, „Закључујући ову расправу можемо рећи да чак и ако тзв. „људска права“ имају велики значај, она ипак нису ни довољни ни нужни услови без којих се човек не може остварити као људско биће, без којих он не може постићи свој највиши циљ. ... Остварити своје истинско Ја могуће је (не кажем да је нужно или пожељно) чак и у ситуацијама у којима човек нема тзв. „људска права““, стр.109.

<sup>751</sup> Он је то већ учинио неколико година раније у тексту који смо напред анализирали.

<sup>752</sup> Владан Перишић, „Тумачење људских права у светлу отаца Цркве“, у Зборнику *Европске цркве и људска права*, „Најпре треба да признамо да није тачно да се идеали који су у темељима теорије о људским правима не налазе нигде другде осим у библијском или патристичком предању.“, ур. Јелена Јабланов Максимовић, Фондација Конрад Аденауер, Београд 2013., стр. 56.

указује на јаловост полемике у вези са питањем да ли су људска права секуларна или сакрална. Он подсеће да у савременом декларативном виду она настају као секуларна, али својим вредносним утемељењем она почивају на духовној традицији хришћанства. У свом чланку аутор издваја два формативна модела уобличавања људских права који указују на њихову „двоприродност“: 1. модел у којем су људска права утемељена на хришћанском тумачењу природноправних традиција, који бисмо могли назвати америчким или англосаксонским. Овај модел називамо сакралним јер почива на извесним хришћанским антрополошким претпоставкама деистичког вероисповедног концепта у којем се човек и његова слобода позиционирају као вредносни епицентар, и 2. модел који почива на „рационалистичком антиклерикализму“ утемељеном на антитеистичкој традицији Француске револуције, а који настаје као антипод правима владара и црквених поглавара<sup>753</sup>. Овај модел је изразито секуларан и избегава сваку могућност да људским правима да метафизичко утемељење сматрајући их „урођеним, моралним, субјективним, неутуђивим“ ....<sup>754</sup>. Наравно да често сусрећемо и теоријске форме које представљају прожимање ова два модела људских права.

Професор Перишић теолошки анализирајући појам људских права полази од светоотачког антрополошког увида да је сваки човек свет, односно да је то самом чињеницом своје боголикости и егзистенцијалним ставом који је очувава упркос палости. Овај идентитет је независан, истиче наш Професор, од других природних или социјалних и културних карактеристика које га не могу оспорити. Светост, која је својство личности, подразумева достојанство које се у теорији људских права сматра темељном вредношћу.

Суштинску дилему коју пред поборнике људских права поставља проблем „измирења“ индивидуалних и колективних права, Перишић покушава да реши на тај начин што индивидуалитет људских права види условљеног њиховом сврхом<sup>755</sup>, док са друге стране истиче да индивидуалност, тако схваћена, не подразумева одвојеност од других, већ је контекстуализована заједницом са другима, будући да су људи у суштини „односна бића“. Он наводи да светоотачки увид у човеков начин постојања подразумева однос и заједницу са другим, или у противном човек не постоји на начин постојања

<sup>753</sup> *Ibid.*, стр. 57.

<sup>754</sup> види, Ronald Dvorkin, *Suština individualnih prava*, „Prava pojedinaca ili individualna prava su politički adut u rukama pojedinaca. Pojedinci imaju prava kada, iz nekog razloga, kolektivni cilj nije dovoljno opravdanje za poricanje onoga što oni žele da imaju ili učine kao pojedinci, niti opravdanje za to da im se nanese neki gubitak ili šteta. Naravno, ova kategorizacija prava je formalna u smislu da se njome ne sugeriše koja prava ljudi imaju niti im se time, u stvari, garantuje da imaju bilo kakva prava. Njome se, međutim, ne pretpostavlja da prava imaju bilo kakav metafizički karakter, ...“, CID, Podgorica 2001., стр. 12.

<sup>755</sup> В. Перишић, *op.cit.*, „Надаље, како би се остварио циљ због којег постоје, људска права се морају схватити индивидуалистички.“, стр. 59.



Бога, већ на начин постојања ствари, немајући однос са другим. Покушавајући да објасни какав ово има значај за разумевање људских права, професор Перишић подсећа да људска бића имају богодарована права и да су она, што проиходи из заједнице коју остварују са другима, „у спрези са обавезама“. Патристички модел људских права, по аутору, не подразумева самозатвореног конзумента права, већ одговорног појединца са развијеним „осећањем дужности“<sup>756</sup>. У том смислу он указује да појмове достојанства и слободе не треба схватати у смислу себичности „грабежљивог сопства“, већ као одговорност омеђену дужностима, што је израз „дарежљивог сопства“<sup>757</sup>.

Свој антрополошки продор у „зону“ људских права професор Перишић завршава подсећањем да је смисао открочења, хронолошки сагледаваног од старозаветних сведочанстава до Новог Завета и богонадахнутог теолошког израза Цркве, у откривању наше истинске човечности, односно, њој припадајућих права, тако да се смисао људског достојанства, како он закључује, не досеже интелектом, већ богооткривеном истином која врхуни у Христовом очовечењу<sup>758</sup>. Целокупно открочење нам указује на неизрециву и ни са чим упоредиву вредност људске личности која је јединствена и непоновљива икона Божија, и у том смислу Перишић своди своју почетну идеју на то да су природна права „укорењена у инхерентној (богомдарованој) вредности или достојанству баш сваког људског бића“.

### 5.3.3.2. Култура дијалога и људска права

Сав свој лични и научни ауторитет Радован Биговић<sup>759</sup> је усмерио ка отварању многих дијалога у једном, сукобима, конфликтима, наизглед непомирљивим разликама, подељеном друштву, какво је било наше од краја 80их до данас. Једна од тема којој је најодговорније приступао била је управо о људским правима. О људским правима је писао, имамо сачуваних неколико теоријских радова, али је далеко више живео људска права и својим животом и хришћанским сведочењем, интелектуалним прегалаштвом, организационом инвентивношћу, својом људскошћу и комуникативношћу, можда више од других, допринео њиховој афирмацији у нашој средини. Људска права за Биговића никада нису била некаква спољашња тема којом би Православна црква тек нужно

<sup>756</sup> *Ibid.*, стр. 60.

<sup>757</sup> Термини под наводницима су Перишићеви и као такви дословно преузети.

<sup>758</sup> В. Перишић, *op.cit.*, „Стога се најдубља тајна људског достојанства не достиже људским интелектом, већ је откривена у Божјем открочењу, достижући своје испуњење у Христовом оваплоћењу..“, стр. 62.

<sup>759</sup> др Радован Биговић (1956-2012) је цео свој радни век провео као професор на катедри за Систематску теологију на ПБФ УБ. У неколико наврата је био декан ПБФ.

морала да се бави, већ интегрални део Њеног живота и сведочења у савременом свету. Размишљајући и пишући на многе друштвене теме, суочавајући се са проблемима савременог човека и света, Биговић је на себи својствен начин све сагледавао из перспективе људских права и то не по обрасцу нормативног система мишљења већ живог, реалног и емпатичног сусрета са тескобама и патњама које оптерећују нашу савременост. Од многих текстова који се на непосредан или посредан начин дотичу теме људских права, изабрали бисмо три кроз која, анализирајући их, бисмо могли да изразимо теолошки допринос Радована Биговића интерпретацији и рецепцији људских права у нашем друштву и нашој Цркви.

У свом чланку „Људска права“<sup>760</sup> Биговић истиче „да се међународни друштвени поредак не може замислити без људских права“, што са друге стране, по њему, отвара простор за дијалог политике и теологије<sup>761</sup>. Иако им признаје метафизичку заснованост, Биговић у људским правима превасходно види политичко-правну детерминисаност. Отпочињући извесну правну и антрополошку анализу људских права, он њихову идејну укорененост сагледава у традицијама римске класичне јуриспруденције која је своју вредносну рефлексiju пројавила у европским либералним традицијама, односно, у наслеђу епохе Просветитељства и Русоове теорије друштвеног уговора<sup>762</sup>. Усмереност људских права према секуларном антропоцентризму и утилитарној етици, Биговић препознаје као највеће претње самим људским правима<sup>763</sup>. Он посебно истиче значај људског достојанства и човекове слободе сматрајући да су то централне теме људских права, што их, са друге стране, отвара за могућности теолошког промишљања. Биговић наглашава да су права инхерентна човеку, да их он поседује и нико му их не даје, односно, да су права особена контекстуализација и конкретизација достојанства и слободе човека у специфичном друштвеном и историјском тренутку. Човекову аутономију, односно, слободу, Биговић види као начело људских права. Наравно, он оспорава антропоцентрични апсолутизам, изолационизам и аутархичност људских права, који воде ка самообожењу, већ сагледавајући савременог човека као биће са

---

<sup>760</sup> Радован Биговић, „Људска права“, у Зборнику са скупа *Људска права у хришћанској традицији*, стр. 73.

<sup>761</sup> Професор Биговић је био човек истинског дијалога. У његовом мисаоном и научном свету све је могло да се доведе у дијалошку корелацију, све је могло бити обогаћено у сусрету са нечим другим, човеком, идејом, мишљу, ставом... Није имао страх од различитости, био је увек отворен за нешто ново и другачије; види, *ibid.*, стр. 73.

<sup>762</sup> Уствари, он говори о јединственом „природном“ корену две гране људских права, англосаксонској (америчкој) и француској (континенталној); види, *ibid.*, стр. 73.

<sup>763</sup> На овом месту је Биговић доследан у Молтмановој критици људских права.

потенцијалом да живи у заједници, да се остварује кроз комуникацију и љубав, он га види као одговорно биће које је свесно својих обавеза и својих дужности<sup>764</sup>.

Радован Биговић указује на две битне одреднице људских права: 1. да су људска права индивидуална, јер само таквим правима појединац је у могућности да се супротстави самовољи и хировитој моћи државе. Овом одликом права се увек дефинишу у односу на волунтаристичку моћ организованог друштва кроз нормативни систем државе, 2. да почивају на начелима недискриминације, што значи да сваки човек поседује неотуђива права без обзира на расу, пол, нацију, социјални положај, узраст, и све друго што га биолошки и социјално одређује. Ове две одлике људских права, индивидуализам и неотуђивост (недискриминација)<sup>765</sup>, по Биговићу, човека не дистанцирају од других људи, већ он своја права остварује у заједници, што значи да су она ограничена само истим таквим правима других.

У овом чланку, Биговић нам још даје неколико подела људских права које долазе из различитих углова њиховог аналитичког сагледавања и вредновања<sup>766</sup>. Он нам представља поделу на „негативна“ и „позитивна“ људска права, од којих прва припадају англосаксонском правном корпусу који дефинише које поступке држава не сме да предузима према појединцу, док друга, припадајући континенталној (европској) правној традицији, више је фокусирана на човекова права која је држава дужна да поштује, штити и афирмише. Уз то наш Професор нас уводи у *класичну* поделу на: 1. лична права, 2. политичка и грађанска права, 3. економска, социјална и културна права, 4. мањинска права, права истополно оријентисаних појединаца, права на абортус и еутаназију, изједначавање формалних и неформалних бракова, декриминализацију дрога<sup>767</sup>, итд. Поред поменутих, Биговић нас упознаје и са новијим теоријским класификацијама људских права, од којих он наводи: 1. егзистенцијална права, која се још називају основним или елементарним, а односе се на живот, телесни интегритет, доступност хране, воде и одеће, помоћ у болести итд., 2. право самопоседовања, под којима се подразумева право својине, на рад, на одмор, на забаву, приватност, итд., 3. право самоодређења, које се поистовећује са правом на слободно изражавање мисли и осећања, одабир занимања, места становања, итд., 4. право самоизражавања, као право које обухвата слободу верског опредељења, хобија, политичког избора, избора образовног

---

<sup>764</sup> Критику индивидуализма увек прати афирмација одговорности и дужности. Биговић се није либио да истакне значај управо индивидуалних права, односно, индивидуализоване концепције права; *ibid.*, стр. 74.

<sup>765</sup> И у овом ставу препознајемо реминисценције на ране Молтманове ставове о људским правима у којима се апострофира значај индивидуалних права.

<sup>766</sup> Наводимо све поделе које Биговић износи на страницама 77. и 78.; види, *ibid.*, 77-78.

<sup>767</sup> Ова права су позната као права треће генерације.

профила и 5. контингентна права, као изведена права из политичких, грађанских, социјалних, економских и културних. Обогаћујући нашу јавност наведеним поделама које доприносе бољем разумевању људских права, Биговић нам још открива и четири кључне карактеристике које су неутуђиве од људских права, а то су: 1. да су природна, односно да су урођена људима, 2. да су универзална, односно, да их поседују сва људска бића, без разлике, 3. непроменљива, што значи да се опсег њиховог заштитног важења не може мењати, и 4. да су објективно-онтолошка, што указује на чињеницу да људска права почивају на људској личности и нису израз било чије субјективности, позитивно или негативно испољене, већ су објективно (за)дата, односно, својствена су човековој природи. Као објективно-онтолошка права се не добијају већ се увек имају (поседују).

Биговић је крајем 90-их написао чланак „Слобода и ауторитет“ у којем покушава да се критички односи према феномену либерализма и његовим последицама по живот друштва и Цркве. Он сматра да људска права и слободе представљају кључну тему савремене епохе, а корен хегемонистичком виду њиховог практиковања види у западноевропском индивидуализму и антропоцентричном хуманизму 19. и 20. века. Последица таквих идејних премиса је, по Биговићу, формирање културе хедонистичко-утилитаристичке етике егоистичних појединаца за које други нема вредност сам по себи, већ само ону утилитарну<sup>768</sup>. Изнад таквог појединца не постоји ништа, он је сам себи ауторитет. До таквог моралног и егзистенцијалног става долази се урушавањем стварних персонализованих и институционалних ауторитета. Овакав етос подразумева плуралистичко друштво у којем су све вредности вештачки изједначене, све религије и политичке идеологије (привидно) равноправне, економске концепције и културни модели, такође.

Уопштено говорећи, Биговић жели да укаже на чињеницу да савремени човек своју слободу изражава као слободу од ауторитета<sup>769</sup>. Он човека модэрне види распетог између сопствене слободе и ауторитета. Један феномен угрожава онај други и обратно. Свет не познаје њихово сапостојање. Биговић критикује западни модел за превазилажење споменутог конфликта у којем се слобода једног ограничава слободом другог, а постојећи ауторитет другим ауторитетом, будући да половичност ограничене слободе и половичност закинутог ауторитета уствари представљају укидање и једног и другог.

---

<sup>768</sup> Већ смо навели раније да је Биговић сматрао утилитарну етику негацијом људских права.

<sup>769</sup> Радован Биговић, „Слобода и ауторитет“, *Црква и друштво*, стр. 49.

Исту вредносну матрицу Биговић препознаје и у области црквеног живота на Западу где је индивидуализам разорио ауторитет Цркве и њених институција. Човек запада жели слободу од институција, а Црква је узредна институционална „жртва“, тако да она постаје занемаривана „у пакету“ са осталим ауторитетима које човек модерне жели да избегне. Појединац остаје религиозан у аутономним оквирима своје приватности, док му за испољавање вере Црква није потребна. Секуларизована свест модерног друштва овакву религиозност може да апсорбује, док са чврстом црквеном структуром стоји сасвим другачије<sup>770</sup>. Црква нуди институцију, структуру, ауторитет и став који се веома лако могу наћи као парирајући и супституишући за аутентичне носиоце институционалног друштвеног модернитета. Такав модел Цркве је модерном друштву данас тешко прихватљив.

Биговић наведени модел односа унутар Цркве види и у искуству православних и то на свим нивоима вертикалног и хоризонталног простирања црквеног бића. У дуелу су, и у овом случају, слобода и ауторитет, са једне стране клира и лаика, са друге свештенства и епископата, са треће институционалних и харизматских ауторитета, са четврте теологије и уврежене црквене свакодневице<sup>771</sup>. У супротстављању доминирајућем духу времена Биговић види увертуру у тоталитарне односе који се могу пројавити у друштву као и унутар Цркве. Он поставља питања: Да ли су то очекивани плодови либерализма, да ли нас права неумитно воде у урушавање највећих вредности? Биговић трага за одговором који представља истинско решење проблема измирења слободе и ауторитета. Он се враћа предању и вековном искуству Цркве у којој се слобода афирмативно испољавала као слобода „за“, а не слобода „од“. Човек вере је спреман да слободно прихвати црквене ауторитете не зато што је склон потчињавању, или зато што му недостаје осећај слободе, већ зато што он не иде путевима индивидуализма и егоизма, већ тражи другог да би га заволео и да би пројавио своју слободу на начин љубави. Једино оспоравање слободе које верујући хришћанин сме да предузме јесте самоускраћивање, уздржање, покајање, али увек ради другог, ради заједнице. Биговић, начелно, нуди један етички модел алтернативан западном либерализму који очувава ауторитете али очувава и слободу, односно, афирмативан је за идеју људских права и комплементаран јој је, а са друге стране изграђује заједницу и не супротставља општим вредностима појединачне, нити обрнуто, већ у њему се оно опште остварује кроз појединачно, а појединачно кроз опште. У етосу љубави и у

---

<sup>770</sup> *Ibid.*, стр. 51.

<sup>771</sup> *Ibid.*, стр. 53.

моделу Цркве, Биговић види решење. У оживотворавању православне тријадологије, христологије, еклисиологије и антропологије у искуству Цркве он види потенцијал да се дође до обнове и препорода<sup>772</sup>. Не умањујући значај морала, Биговић увиђа његову недовољност<sup>773</sup> и окреће се разоткривању теолошки сагледаних обрису слободе испољених кроз афирмацију другог у опиту љубави. Из тог искуства Биговић закључује да људска права треба да тражимо у Цркви, у заједници са Богом, а не изван или мимо Ње. Он нас позива на преображај парадигме „слобода искључује ауторитет“ и обратно, у модел „слобода и ауторитет у заједници љубави са другим“, персоналним и институционалним.

У трећем чланку који анализирамо<sup>774</sup>, Радован Биговић се бави верским слободама и феноменом верске толеранције. Верска толеранција и место религија у савременом свету одређени су нормама кључних међународних докумената. Свако је слободан да упражњава религију коју жели, једино што у томе не сме да угрожава права других. Слобода и толеранција су у основи савременог односа друштва према верским заједницама. Међутим, Биговић у односу на ту праксу наступа изразито критички. Он сматра да верска толеранција из више разлога може бити неаутентична, да може изражавати равнодушност и малодушност према богооткривеној вери, да може бити израз дипломатије и црквене политике, да може представљати синкретистички *melting-pot* у процесу стварања универзалне глобалне религије или такође, да може представљати корак ка прилагођавању верских заједница световним институцијама, односно пут ка њиховој функционалној адаптацији<sup>775</sup>. Са израженом скепсом према верској толеранцији Биговић се приклања екуменизму и међуверском дијалогу као истинским вредностима које за њега имају поред онтолошког, такође и антрополошки и социолошки значај, што у значајној мери умањује улогу морала у наведеним процесима. Биговић присуство Цркве у свету сагледава космолошки указујући да је призивање Цркве да спасава људе и свет, а не да морализује. Њено темељно онтолошко својство је да воли човека и њено је призивање да то сведочи свима, у сваком тренутку. Црква гаји одговорност за све народе и ради тога је дужна да са свима ступи у дијалог, да се са свима упозна. За Биговића Црква се својом отвореношћу не одриче своје Истине, она и даље разобличава неистину и неправду, али поврх свега тога она је посвећена човеку, а то је и наш аутор својим животом несебично сведочио. Биговић

---

<sup>772</sup> *Ibid.*, стр. 55.

<sup>773</sup> У односу етике и онтологије, какав износи Биговић, очитује се снажан утицај који је на њега извршила евхаристијска онтологија Јована Зизјуласа.

<sup>774</sup> Радован Биговић, „Православље и верска толеранција“, *Црква и друштво*, стр. 161-168.

<sup>775</sup> Р. Биговић, *ibid.*, стр. 161.

позива на отпочињање дијалога како унутар хришћанства, прецизније, православних са римокатолицима, протестантима и англиканцима, тако и са осталим нехришћанским религијама. У упознавању је основ за зближавање, не по цену истине, већ зарад сведочења. Црква је „осуђена“ на друге, односно, Она само у свом мисиолошком усходу ка другоме<sup>776</sup> испуњава своје призвање и сведочи своју саборност и верност Оваплоћеној Речи (Логосу).

Наш аутор је болно свестан насушне потребе да се отвори дијалог међу православнима. Сагледавајући актуелно стање он се о њему изражава поражавајуће. Биговић констатује расцеп у бићу Цркве између „природе Православне Цркве и њених институција, између форме и садржаја“<sup>777</sup>. Теолошко сведочење православних је у 20. веку заиста изузетно, међутим, наш Професор не уочава присутност теолошких „открића“ и у животу Цркве. Ту је све остало окоштало, инертно, суревњиво. Љубав се замењује нормом. Црква губи свој вековни начин постојања, а ми се са тим саживљавамо. Биговић жели да нас прене и да нам каже да је нада присутна, да сваки човек може бити отворен за дијалог, за комуникацију. То је Биговића фасцинирало, то да је човек биће односа, биће заједнице, дијалога. Таквом је видео и природу и суштину Цркве. Све што није било аутентично, што је било изолационистички став којим се окретало од другог, он је одбацивао. То за њега није било Православље, није било Црква.

Од тока екуменског дијалога за Биговића зависи судбина читавог света. Он жели да иде још даље у зближавању, да се превазиђе, како он каже, конгресни екуменизам, и да се ступи у отворени неувијен дијалог, који опет носи извесне ризике којих је Биговић био свестан и на које је указивао. За њега је пут екуменизма, који је сагледавао у динамичном распону од акривије до икономије, представљао снажан подстицај хришћанских цркава и њиховог теолошког сведочења идеји људских права.

#### 5.3.4. Резиме

Став православних о феномену људских права изражава кризу међуправославног теолошког дијалога о феноменима савремености и дивергентност у приступу проблемима модерног човека, која је омеђена јурисдикцијским границама националних црквених заједница. Из наведених разлога можемо издиференцирати три приступа

---

<sup>776</sup> *Ibid.*, стр. 163.

<sup>777</sup> *Ibid.*, стр. 166.

људским правима који се јавља код православних: доктринарни, идеолошки и прагматични. Први бисмо могли препознати у настојањима Васељенске Патријаршије и њених првојерарха, други у делатности Московске Патријаршије и теоријским ставовима патријарха Кирила и документима РПЦ, док бисмо трећи могли препознати у покушају српских теолога да актуелизују тему људских права у својој средини, да је доведу у комуникациону корелацију са секуларним погледом на људска права и да допринесу њиховом садржајнијем теолошком утемељењу ради боље и свестраније практичне имплементације.

Код православних бисмо могли издвојити прегалаштво Васељенских патријараха Димитрија и Вартоломеја, као и патријарха Московског и све Русије Кирила, такође и архиепископа Анастасиоса (Јанулатоса), митрополита Пергамског Јована Зизјуласа, као и професоре Перишића и Биговића са ПБФ БУ.

У оквиру православне теолошке мисли о људским правима можемо препознати доста критичких и ревизионистичких ставова о људским правима, као и велики број теолошких премиса које су формиране у оквирима протестантске теолошке мисли. Једна од најизраженијих тежњи православних је да феномен људских права ставе у контекст светоотачког сведочења и искуства.

Иако Православне цркве учествују у раду организација ССЦ и КЕЦ, мањка им институционални приступ заштите људских права и недовољна координисаност иницијатива за промоцију и заштиту људских права са другим друштвеним и државним организацијама сличних циљева.



## Г

### 6. Закључак

Донети коначан и теолошки дефинисан закључак о односу хришћанске мисли и предања, схваћених у најширем смислу, са једне стране, и људских права, са друге, било би можда претенциозно, а својом немогућношћу досезања заокружених смисаоних исхода и мањкаво настојање. Међутим, садржај овом закључку претходећих страница омогућава нам да стекнемо у довољној мери јасан увид у наглашену повезаност идеје људских права са основним постулатима хришћанског веровања и свим последицама Божијег човекољубља израженим кроз оваплоћење Исуса Христа и мистириолошки дијахронијски живот Његове Цркве.

Људска права посматрана као правни систем и законски конструкт не изражавају исцрпно и аутентично садржај хришћанских вредности које исијавају из тромиленијумског наслеђа Цркве, будући да је сам појам предања далеко шири и егзистенцијално свеобухватнији од искуства промоције и заштите људских права, а и својим циљевима у многеме превазилази њихову сврховитост. Људска права своје циљеве усмеравају у оквире историје и простор друштвеног и социјалног активизма што их имплицитно и неумитно уобручава у форму вредности изражених правним појмовима и законским нормама. Насупрот овоме, хришћанске вредности јесу у темељима идеје људских права иако их, својим циљевима који су похрењени у личност свакога човека и његово испуњење у догађају Божијег Царстава, егзистенцијално надилазе. Сведеним речником изражено, људска права и хришћански етос се у једној или више тачака пресецају, допуњују и узајамно афирмишу, али се никако не поистовећују нити подударају. Чак и када имамо привидно поклапање вредности и сврсисходности људских права и хришћанске филантропије њихови крајњи циљеви се разликују. Људска права непроцењиви значај човековог достојанства, као темељне заштићене вредности, препознају искључиво и само у категоријама друштвених односа и правних могућности у форми различито конципираних и интерпретираних обавеза, одговорности, права и захтева који већ јесу или би требало да се налазе у поседу сваког појединца. Посматрано из перспективе праведности и добротe, као највишег моралног императива израженог критеријумима правних норми<sup>778</sup>, људска права се ни не могу

---

<sup>778</sup> Узмимо за пример Кантов морални категорички императив.; \*види, Имануел Кант, *Метафизика морала*, „Праведна је свака радња, која, или по чијој максими, слобода самовоље свакога може да постоји заједно са слободом свакога по неком општем закону, итд.“, стр. 32. или „Појам дужности је већ по себи

другачије конципирати нити практично изразити. Са друге стране поред неупитне упућености на човекову свакодневицу и његово личносно испољавање унутар историје и друштва, хришћанско утемељење човековог идентитета и моралног изражавања, циљеве егзистенције и критеријуме њеног вредновања препознаје у наговештеној реалности Божијег Царства које као догађај очекиване и пневнолошки већ живљене будућности осмишљава и испуњава нашу савременост, било као индивидуално искуство или искуство целокупне друштвене заједнице. Вредности иза којих црквена светотајинска самосвест може стати и које може подржати су само оне које узводе до циља, односно, до Божијег Царства<sup>779</sup>. Све друге, насупротив томе, макар високо процењене унутар агенде људских права, могу бити трпељиво прихватане као израз недовољности или слабости доминирајуће друштвене свести и из ње исходеће моралне праксе да човека као појединца, друштво и свет као творевину сагледају у њиховим непроцењивим и вечним идентитетима, док у исто време не могу бити преузете и прихваћене у оквирима хришћанског етоса без претходне евалуације критеријумима свештеног предања и светотајинске праксе. У том смислу је однос хришћанства и хришћана према људским правима амбивалентан, са једне стране обележен афирмативним ставом и подршком људским правима схваћеним и практикованим као вредностима симболички поистовећним и сагласним етосу Цркве<sup>780</sup>, а са друге пак унутарњим етичким

---

појам неког *присиљавања* (принуде) слободне самовоље помоћу закона; Та принуда може, пак, бити *спољашња* принуда или *самопринуда*. Морални *императив* објављује својом категоричком изјавом (безусловним требањем) ту принуду која се, дакле, не односи на умна бића уопште (којих би могло бити и *светих*) него на *људе* као умна *природна бића*, који су за то довољно несвети, па их зацело може обузети жеља да ипак прекрше морални закон макар и сами признавали његов углед, па и ако му се покоре, то ипак чине *нерадо* (уз отпор своје склоности), у чему се у ствари и састоји *принуда*. Али пошто је човек ипак *слободно* (морално) биће, појам дужности не може садржати никакву другу до *самопринуду* (помоћу представе самог закона), ако се ради о унутрашњем одређивању воље (о побуди), јер само тако постаје могуће сјединити то *присиљавање* (чак и када би било спољашње) са слободом самовоље, при чему ће, међутим, појам дужности бити тада етички.“, стр. 182.; „Максима добронамерности (практичко човекољубље) дужност је свих људи једних према другима; било да се они сматрају достојним љубави или не, према етичком закону савршенства: љуби ближњега свога као себе самога. – Јер сваки морално-практички однос према људима јесте њихов однос у представи чистог ума, тј. слободних радњи према максимама које се квалификују за опште законодавство, које, дакле, не могу бити саможиве (*ex solipsismo prodeuntes*). Ја желим добронамерност (*benevolentiam*) сваког другог према себи, па и ја треба да будем добронамеран према сваком другом. Али пошто сви *други* осим мене нису *сви*, према томе максима не би имала у себи општост неког закона, која је ипак нужна за обвезивање: то ће дужносни закон добронамерности обухватити и мене као свој објект у заповести практичког ума: не као да бих тиме био обавезан да волим самог себе (јер то се и без тога неминовно дешава, и за то, дакле, не постоји никаква обавеза), него законодавни ум, који у својој идеји човечанства уопште укључује цео род (дакле и мене), укључује као општезаконодаван у дужности узајамне добронамерности према принципу једнакости све друге поред мене, и *допушта* ти да самом себи желиш добро, под условом да и ти сваком другом желиш добро; јер се само тако твоја максима (чињења добра) квалификује за опште законодавство на коме је основан сваки закон дужности.“, стр. 252; „Бити добротворан, тј. другим људима, према својим могућностима, у невољама бити од помоћи за њихову срећу, а не надати се за то ничему, јесте дужност сваког човека.“, стр. 254.

<sup>779</sup> Мт6,33; „Него иштите најприје Царство Божије и правду његову, и ово ће вам се све додати.“

<sup>780</sup> Став веома близак протестантском разумевању људских права, нарочито Молтмановом.

преиспитивањем, моралним конфликтима како са сопственом савешћу тако и са друштвеном заједницом, као и практичним дилемама у погледу јасног препознавања, дефинисања и разликовања добра и зла, правде и неправде, врлине и греха<sup>781</sup> ...

На однос хришћанства и људских права такође значајно утиче и још увек недовољна теоријска утемељеност концепта заштите човекових права<sup>782</sup>. Као изразито сложен и вишедимензионалан феномен који се у реалности испољава у правној, али и социјалној, културној, политичкој и идеолошкој форми појам људских права је у перманентном процесу деконструкције и поновног теоријског, а можда у још већој мери и практичног уобличавања. Развијајући се у распону од своје идеализоване и чврсто морално утемељене концепције која је изражена и кроз *Универзалну декларацију ОУН о људским правима*, као и остала међународна правна документа, до данас доминирајуће арбитрарне употребе у циљу легитимизације одређене партикуларне политичке воље нејасних циљева и исхода, људска права не успевају да се без законских санкција чвршће утемеље у структуру преовлађујућих културних модела. Спонтана инкултурација људских права би онемогућила конфликт са доминирајућим друштвеним етосом и као таква би постала комуникативнија у дијалогу са традиционалним друштвеним вредностима. Овако, она се данас исувише често испољавају као модел правно формулисаних етичких правила која делимично негирају или подривају друштва чврсто формираних моралних принципа који имају сасвим уочљиву развојну историју, друштвену и моралну утемељеност, практичну афирмисаност и општеприхваћеност<sup>783</sup>. Намеће се мишљење да је дијалог хришћанства или било које друге религије са идејом и праксом људских права готово немогућ уколико се она поимају и примењују као средство у циљу прекомпоновања светског друштва у локалним и регионалним димензијама по моделу интерпретације људских права који је заступљен у политички,

---

<sup>781</sup> На трагу овог, рекли бисмо критичког, става према људским правима налази се становиште Архиепископа Тиране Анастасиоса (Јанулатоса) и у још израженијој мери Патријарха Московског Кирила. Оба становишта смо анализирали у претходном поглављу.

<sup>782</sup> О проблему теоријског уобличавања појма људских права видети студију Чарлса Бејца (Charles R. Beitz) *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford/UK, 2009. и чланак Амартје Сена (Amartia Sen) „Elementi teorije ljudskih prava“ стр. 23-55., у зборнику „*Ljudska prava-preispitivanje ideje*“ који је приредио Ђорђе Павићевић.

<sup>783</sup> види, Costas Douzinas, *The End of Human Rights*, “As institutional practice, human rights often express the imagination of the one and homogeneous world society, in which the extension of formal equality and negative freedom and the globalization of Western capitalism and consumerism will equate society with its “ideal” picture drawn by governments and international law experts. Institutional human rights are mobilised in the name of global culture, the values and principles of which are an attempt to close societies and impose on them a unique logic. Whether that logic is Western or otherwise is secondary; the point is that it follows a principle of unity against the ideas of social indeterminacy and existential self-creation promised by the radical history of natural rights. But human rights are also a powerful popular imaginary open to diverse identities, to heterogeneous and suppressed traditions.”, стр.375.

економски и војно најмоћнијим друштвима<sup>784</sup>. Наиме, људска права као да су временом изгубила димензију залагања за права слабих и угрожених, док се данас више перципирају као „оружје“ моћних у процесу вредносне политичке, правне, економске и културне трансформације друштва, што својом утилитарношћу искључује могућност дијалога у појмовним категоријама правде, истине, љубави, милосрђа, жртвовања, као темељним хришћанским егзистенцијалним и моралним вредностима. Сведоци смо да теоријско утемељење људских права поражавајуће следи (каска) за практичним аспектом њиховог појављивања у савременом културном, социјалном, правном и политичком дискурсу што доводи до некритичког нормативног и институционалног умножавања људских права са нејасним и неизвесним друштвеним импликацијама. Овакав однос заступника људских права према поштоваоцима религијског или било ког традиционалног система вредности, чак и базичног концепта самих људских права, често се пројављује као искључујући. Због тога готово све хришћанске деноминације као и представници осталих великих светских религија позивају на отварање дијалога који би премостио постојећи застој у појмовном и комуникацијском разумевању. Разматрајући однос хришћанских заједница према људским правима закључили смо да би постојећи институционални оквир под окриљем ОУН-а, ОЕБС-а или других међународних организација био свима сасвим прихватљив за предложени и очекивани дијалог.

Поред наведеног у обавези смо и да одговоримо на питања о односу хришћанске теолошке мисли и људских права која смо поставили у уводном делу.

Анализа древних законских текстова античке Месопотамије и старозаветног законског корпуса, коју смо предузели на почетку овог истраживања, указује да се појам, вредности, а делимично и циљеви савременог концепта људских права свакако могу препознати у различитим епохама развоја људског друштва, као и то да се у основи њихове нормативне уобличености налази чврст теоцентрични, односно, религиозни

---

<sup>784</sup> Ђорђе Павићевић веома уместо запажа да људска права од циља по себи постају средство (цит. *универзално легитимационо средство*) којим се жели оправдати изванполитички циљ. Када људска права постану средство политичке борбе, а не њен циљ, тада се већ налазимо на терену злоупотреба и манипулација, а као последица јавља се губитак њихове (људских права) аутентичности, моралне кредибилности и друштвене прихваћености.; види, Ђорђе Павићевић, „Људска права: преиспитивање идеје“, у „Људска права – преиспитивање идеје“, „Људска права су све више добивала правно утемељен статус. Поред тога, непоштовање људских права постало је разлог за низ војних интервенција које су називане хуманитарним. Људска права су промовисана као универзално легитимационо средство. Након тријумфа идеје људских права, међутим, убрзо су се отворила многа неслагања о разумевању и улози те идеје. Људска права су све мање постала поклић обесправљених и немоћних, а све више ствар сложене али често неодређене експертске анализе правника, пристрасне процене дипломата или НВО сектора или пак нејасан поклић побунjenика, чак и разбојника.“, стр. 10.

потенцијал који је у значајној мери представљао идејни основ за њихово увођење у реалност и искуство човековог живљења унутар организоване друштвене заједнице. Наиме, сасвим је очигледно да се развој појма човекових права може пратити у његовом еволутивном развојном процесу од самих зачетака цивилизације преко најразвијенијих друштвених и правних система антике, као што су то били римски<sup>785</sup> и јелински, затим хришћанског средњевековља до новог века и наше савремености. Иако их у наведеним епохама често одликује различита формативна уобличеност и идејна заснованост, увек се ради о принципима који у човеку препознају оне вредности које потребују потврду и заштиту, како из перспективе нормативног тако исто и моралног друштвеног поретка. Желимо рећи да је религиозни основ, односно, теоцентричност друштвених вредности битно утицала на образовање преовлађујућег морала као и његовог нормативног вида садржаног у законским споменицима из тог времена. Иако ни морал нити закони антике нису препознавали непроцењиву вредност човека као особене јединке нити његову личносну јединственост и непоновљивост као апсолутно штићену вредност, ипак се одсјај њиховог заштитног настројења одражавао и на појединцима као припадницима одређене друштвене групе која је препозната као достојна законске заштите и ради афирмације ширих, махом социјалних и статусних, интереса заједнице. У том смислу можемо изнети становиште да не постоји јединственост и истоветност појма људских права сагледаваног у свим фазама његовог појављивања било у виду моралних, правних или религиозних вредности, али да можемо говорити о континуитету идеје која није увек, нити је то могла, имати исти вредносни садржај нити социјалне, друштвене, моралне или културне импликације, будући да је садржај права суштински детерминисан развојем друштвене и индивидуалне свести о месту и важности људске личности унутар конкретног друштвеног миљеа. У зависности од развијености вредносног каталога друштва и његових институција развијао се концепт промоције и заштите права, тако да не можемо говорити о истоветности садржаја самог појма људских права кроз различите епохе јер она на начин како су данас формулисана никада раније нису постојала. Међутим, о континуитету идеје о човеку као носиоцу сагледивих и изразивих права свакако да можемо (говорити), иако се често пракса заштите супротстављала самој идеји и негирајуће се односила према њој.

---

<sup>785</sup> О присутности свести о људским правима унутар античког римског друштва и његове правне свести говори и студија Ричарда Баумана (Richard A. Bauman) *Human Rights in Ancient Rome*, Routledge, London and New York, 2000. као и Тонија Онореа (Tony Honoré), *Ulpian – Pioneer of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford/UK, 2002.

Имајући наведени идејни континуитет у виду стојимо на становишту да су теолошке импликације примарних егзистенцијалних принципа садржаних у предисторијским сведочењима Старога Завета, као што су стварање света, човека, грех првостворених, потоп, и драма у вези са градњом Вавилонске куле, изразито релевантне за нас данас у покушају да анализирамо и вреднујемо савремени концепт људских права. Оно што ова сведочења чини релевантним јесте њихова дубока и темељна присутност у егзистенцијалном искуству хришћанске и осталих откровењских религија са суштинским последицама на њихово космолошко и антрополошко учење. У том смислу релевантност самих верских заједница за живот савременог света данас, као и аутентичност и актуелност њиховог теолошког израза, чини темељна начела веровања незаобилазним. Из ове перспективе посматрајући сасвим је легитимно поћи од наведених откровењских начела веровања у поступку појмовног уобличавања и анализирања религијски заснованог концепта људских права, или од истих принципа поћи у поступку евалуације и ерминевтичке контекстуализације секуларног концепта. Из овога даље следи да говорећи о два концепта људских права, религијском и секуларном, у ствари говоримо о теоцентричном и антропоцентричном концепту, што их поједностављено посматрано чини различитим, али не и раздвојеним или пак сукобљеним. Међутим, хришћански концепт је у том смислу другачији од осталих религијски заснованих, јер је он у суштини христоцентричан, што би значило, тео-антропоцентричан, односно богочовечански. У том смислу антропоцентричност није страна хришћанском исповедном концепту али му је страна његова апсолутизација и херметичност које не дозвољавају било какав отклон према искуству заједничарења са Богом као метафизичким, онтолошким, егзистенцијалним, етичким, етиолошким, аксиолошким, аретолошким Начелом и Исходом, што насупрот томе христоцентрични концепт омогућава и изражава. За хришћане је немогуће да било који егзистенцијални и друштвени феномен посматрају изван контекста Христовог очовечења, узимајући у обзир егзистенцијалне последице овог догађаја на сав свет и постојање свега у њему, па самим тим ни идејни концепт људских права. Отуда свест у хришћанским заједницама, више или мање асертивно формулисана, да религијски и секуларни концепт људских права не морају нужно бити супротстављени, пошто за свој циљ имају човека у реалности његове друштвене стварности, док са друге стране, било каква апсолутизација једног од два наведена концепта доводи до дубоких разлика, како у претпостављеним и очекиваним циљевима и исходима концепта људских права, тако и у поступцима и методама њиховог практиковања.

Поред тога, будући да хришћани аксиоматски полазе од чињенице да је Божија воља, христолошки и еклисиолошки (читај: пневматолошки) концептуализована, израз апсолутног и непорецивог добра, како на историјском тако и на есхатолошком егзистенцијалном плану, онда свакако да можемо говорити о континуираном сведочењу човекољубља у свим епохама заједнице Божијег народа у свим аспектима откровењског богонадахнутог сведочења, које са друге стране има своје особене културне, правне и друштвене карактеристике које могу прикрити или мистификовати његову (сведочења) примарну и начелну упућеност ка егзистенцијалном остварењу свих и свега у реалности заједничарења са Богом, било кроз Закон, било у личном и љубавном јединству са Богочовеком Исусом Христом и заједницом светих (верујућих). Сотириолошки аспект присуства Божијег у свету чини континуитет човекољубља кроз све фазе историјског пројављивања постојаним и јединственим, те таквим чини и идејни систем људских права када се он стави у контекст Божијег откровења и обогати аутентичним светодуховским сведочењем Цркве. Ступајући на терен еклисиологије неопходно је да споменемо да њен допринос онтологији и антропологији суштински се одражава и на етику и у том смислу може да пружи одговоре на кључна питања која се тичу човековог постојања и савременог друштва. Човек се у историји пројављује као биће које не може да апсолутно афирмише своју посебност и индивидуалност, не само због тога што му то не омогућавају друштво и његове институције, неразвијеност друштвене свести и правног поретка, већ због тога што је смртан. У том смислу фрустрација неиспуњених амбиција, очекивања, инстинктивних потреба и жеља, схваћених у форми права и социјалних захтева остаје без изузетка трајна одлика наше егзистенције. Наиме, оно што је узроковано начином постојања који не поседује потенцијал за трајност (читај: бесмртност) бића не може бити исцељено правним или друштвеним механизмима на тај начин да дарује човеку доживљај егзистенцијалне испуњености и задовољ(е)ности<sup>786</sup>. Из перспективе тумача, истовремено хришћанског теолошког наслеђа и нормативног оквира људских права, примећујемо значајну аналогију односа према Закону који је постојао код првих хришћана, изражен нарочито у списима апостола Павла, са савременим односом како хришћанске тако и других религијских традиција према

---

<sup>786</sup> Kostas Duzinas, *Ljudska prava i imperija*, „Svako pravo, dakle, dovodi u vezu potrebu dela tela ili personaliteta sa onim što nadvisuje tu potrebu, odnosno sa željom podnosioca prijave da bude priznat i voljen kao celovita i kompletna osoba. Međutim, ostvarenje identiteta pomoću želje i priznavanja od drugog na uspeva čak ni u slučajevima u kojima su ljudska prava uspešna na površini i u legalizaciji želje. U želji za drugim subjekt prava pokušava neprestano da pronade nedostajući objekat koji će ispuniti nedostatak i preobratiti ga u celovito biće. Ali, taj objekat ne postoji i ne može se posedovati. Nemogućnost ispunjavanja želje vodi u neprekidno umnožavanje zahteva za priznavanjem, a svako priznanje prava potom ka spiralnoj eskalaciji daljih zahteva. Na taj način, ljudska prava postaju izrazi nedostiznog *prava da se bude voljen*.“, стр. 79.;

међународној агенди људских права. Људска права данас, вероватно без оригинално присутне интенције код самих иницијатора *Универзалне декларације* из 1948. године, попримају конституишући и легитимишући потенцијал за стварање *новог народа* изван или упркос етничким, расним, културним, језичким или религијским особеностима оних који их прихватају. Поступак уобличавања, будући заснован на законским премисама, временом поприма извесне ауторитарне и тоталитарне обресе затварајући све под неодољиви и поштовањем закона нерешиви осећај кривице за присутност зла и неправде у свету. То узрокује данас присутно искуство да људска права у форми законске афирмације апсолутизованог индивидуализма, а без чвршће социјалне, моралне и интерперсоналне контекстуализације унутар стварног а не имагинарног друштвеног амбијента, индукују нерешиве конфликте на нивоу културе и вредности садржаних унутар правног поретка<sup>787</sup>. Допринос хришћанске теологије решењу наведеног проблема може се препознати у појму личности као најдрагоценијој тековини сусретања хришћанске мисли утемељене на Откривењу и јелинске античке философије. Личност схваћена као идентитет који почива у Другом, и који исходи из односа са Другим искључује разумевање начина постојања бића на индивидуализован и од других бића одељен начин. У том смислу, како Божија<sup>788</sup> тако и човекова личност, ослобађа се сопствених природних ограничења и своје постојање црпи из Другога, тј. афирмативног и љубавног односа са њим. На тај начин наше биће и наш идентитет се, да би били то што јесу, непрестано огледају и потврђују кроз однос са другим, што имлицитно доводи до схватања Другог као примарног за наше постојање. Без Другог, без неке друге

---

<sup>787</sup> *Ibid.*, „Politička vlast priznaje i kodifikuje uvid da nas prava čine ljudskim. U zapadnom svetu njihova zaštita postala je znak civilizovanosti društva, ali njihov uspeh je ograničen. Ipak, nijedno pravo ne može mi podariti puno priznavanje i ljubav prema drugome i nijedan Akt o pravima ne može dovršiti moju borbu za pravedno društvo. Zaista, što više prava uvodimo, veći je pritisak da ih više legalizujemo, primenimo bolje, da pretvorimo osobu u beskrajnog sakupljača prava, a čovečanstvo u neprekidnog proizvođača zakona. Zakoni odražavaju kolonizaciju života i društvenog sveta, dok spirala rastućih prava, njihovog sticanja i posedovanja, razgoreva subjektivu imaginaciju i dominira simboličkim svetom. Prava postaju nagrada ne samo za psihološki nedostatak, već i za političku nemoć, a ubrzavanje ovog procesa u postmodernim društvima ukazuje da su neki ljudi u stanju da potvrđuju apsolutnu moć, dok su drugi predodređeni na status uvek ugnjetavane potklase. Puna pozitivizacija prava i legalizacija želje gasi samostvaralački potencijal ljudskih prava.“, стр.81.

<sup>788</sup> Постојање на начин Божијег постојања (постојање на начин Личности, а не природе или ствари) подразумева поседовање идентитета који почива на односу са другом личношћу. Као што Бог Отац препознаје себе као Оца, што значи да се идентификује као Личност, само у односу са Својим Сином Исусом Христом, а не Својом божанском природом, и као што се Христос идентификује као Син само у односу са Божанским Оцем, а не Својом божанском или човечанском природом, тако је и човек биће које задобија истоветни вечни (непоништив и бесмртан) личностни идентитет кроз свој однос са Христовим Оцем (Небеским) кроз искуство заједничарења са Христом, а не сопственом природом или у односу на њу. То ко или како Бог јесте, односно Његова личност и идентитет, плод је заједничарења божанских Личности, Оца, Сина и Светога Духа. Оно шта Бог јесте израз је Његове природе која нам је трајно неприступна и којој смо непричасни, односно не можемо је видети, сагледати, обухватити, па чак ни замислити. Од свега што бисмо ми приписали божанској природи она се апсолутно разликује и неслична му је.



личности, било да је то божанска или човечија, немогуће је да будемо у постојаном и трајно афирмисаном идентитету. У том смислу и права која препознајемо као припадајућа човеку, односно, личности уочавамо у Другом, а не у себи (или не само у себи) те на тај начин сâма права постају део односа конституишућег за личност, а не односа који нас штити, разликује или одељује од других и окружујуће нам средине. Поред тога, овакво разумевање личног идентитета нам омогућава да слободу од присиле и нужности сопствене природе не тражимо у правним могућностима или пак законској обавези других да препознају и поштују самопоседујућа права човека као индивидуе, као механизмима ослобађајућим од ограничења иманентних нашем бићу и нашој природи, што у некој крајњој форми у потпуности искључује категорију одговорности, а самим тим и односа са другим или са друштвеном заједницом, из концепта људских права.

Наведена теолошка контекстуализација личности је по преимућству еклисијално и пневматолошко искуство што би значило да није само по себи искуство света, односно, друштва. Међутим, не значи да овакав антрополошки максимализам, изражен кроз персоналну онтологију и еклисиологију, као егзистенцијалну задатост свету, будући да је то једини начин који је Бог установио да би свет и човек постојали трајно<sup>789</sup>, не може или не треба да утиче на будуће разумевање појма људских права и на одређени начин омогући излаз из увек у новој форми јављајућег конфликтног односа индивидуалних и колективних права, односно, права заједнице<sup>790</sup>.

Људска права јесу плод јудеохришћанског теолошког и цивилизацијског модела и као таква, чак и као секуларно конципирана, никада не би могла бити формулисана на начин као што су то данас да није било револуционарног обрта у поимању егзистенције створеног света и бићā у њему, који су произвеле теолошке и антрополошке консеквенце

---

<sup>789</sup> види, Douglas Farrow, "Necessity – Freedom Dialectic in John Zizioulas", *The Theology of John Zizioulas*, "When the Church is viewed in this way – that is, as the divine answer to the challenge to human personhood posed by necessity, by nature, by finitude – it is immediately obvious that ecclesiology will rescue ontology, both from the doldrums into which it has fallen in Western thought and from attack of the sceptical existentialists. This orientation of Zizioulas' ecclesiology to ontology is one of the reason why Western theologians find it both foreign and fascinating. For the Church is not viewed merely as an instrument of divine grace in the face of human sin, or as a sign of divine sovereignty in human history, or as a model for renewed forms of human sociality. Still less it is viewed merely as an institution, however great or humble. It is viewed rather as an anthropic – and indeed a cosmic – *sine qua non*. In a period of western uncertainty about the Church, and about its place in the moder world, Zizioulas offers us an ecclesiology that is nothing less than ontology, indispensable ontology, but an ontology attuned, for all its patristic trappings, to modern questions and difficulties.", стр. 109., ed. Douglas Knight, Ashgate Printing Limited, England, 2007.

<sup>790</sup> види, John Zizioulas, *The Eucharistic Communion and the World*, "Contemporary humans live every day under the weight of the opposition between the individual and the collective. Their social life is not *communio* but *societas*. And because there is no other choice, their violent reaction against collectivism leads to individualism and *vice versa*: for, paradoxically, the one presupposes the other. Our Christian tradition generally has not provided contemporary humans with an anthropology that would substantiate them as persons because, even in the Church, humans were sometimes seen through the lenses of dualism and collectivism. ", стр. 128.

очовечења Богочовека Христа. Међутим, људска права као модеран идејни феномен настају готово независно од било ког теолошког модела, па и хришћанског, и у том смислу могу се и у сфери појмовног и правног уобличавања развијати сасвим аутономно и аутохтоно, што у реалности и јесте случај, притом не губећи своју далеку везу са хришћанским идејним основама. Са друге стране, могуће је формирати и хришћански систем људских права који би у процесу њиховог конципирања полазио од базичних истина хришћанског веровања, али ни тада људска права не би могла бити схваћена као врхунац теолошког развоја хришћанског предања, већ више као један од аспеката успешне и плодноне социјализације и друштвене артикулације богооткривеног веровања Цркве. Могућност развоја људских права у два или више паралелних и укрштајућих мисаоних праваца омогућава различите видове њихове интерпретације, чега смо сведоци нарочито од почетка последње деценије 20. века, што битно утиче како на праксу њихове заштите која временом добија изразито агресиван и милитантан облик<sup>791</sup>, тако и на њихово појмовно утемељење које се разликује од једног до другог културно и цивилизацијски доминантног модела<sup>792</sup>.

Налазећи се у егзистенцијалној реалности у којој је Божије Царство већ присутно мистириолошки и иконично, али и још не у својој пуноћи, тако и Христово очовечење и васкрсење имају двоструки утицај на наш живот и уређење друштва. Вером оприсутњујемо Бога у нашем искуству и у том смислу би снагом вере и етосом који је заснован на вери могли оваплотити друштво у којем би потребе, интереси и права

---

<sup>791</sup> Овде мислимо на све присутнију праксу да се против одређених држава спровode војне интервенције које су привидно инспирисане борбом за заштиту људских права, а што као последицу често има потпуно разарање друштва и његових вредности без изгледне наде да се у скороје време поново успостави здрав и стабилан друштвени и правни систем. Као пример наводимо случај аутономне покрајине Косова и Метохије као територије, војном интервенцијом НАТО алијансе из 1999. године, одвојене од државе Србије, затим Авганистана (2001.г.), Ирака (2003.г.), Либије (2012.г.), Сирије (2013.г.)... Напомињемо да ниједна од наведених држава се није нарочито истицала у вођењу политике заштите људских права, али су са друге стране биле довољно стабилно социјално и правно уређене, изузев Авганистана, да су могле својим грађанима да пруже у значајној мери извешан и предвидљив степен заштите социјалних и грађанских права. Насупрот томе данас се на територијама ових држава или њиховим деловима живи у безакоњу, анархији, безвлашћу, терору, племенским и верским сукобима, мафијашким обрачунима, у глади, немаштини ...

<sup>792</sup> Данас имамо препознатљив тзв. западни, неолиберални концепт људских права, затим азијски са доминантном обојеношћу кинеским комунистичким, али исто тако маскираним таоистичким и будистичким елементима, као и јужноамерички који је у значајној мери оптерећен теологијом ослобођења и левичарским идеолошким концептом друштва као и екстремном социјалном раслојеношћу и сукобљеношћу. Поред наведеног и у Русији се јавља покушај да се формира конзистентан став према људским правима који би почивао на руској народној моралној традицији и православном хришћанском веровању. Такође, исламске земље, како арапског света тако и друге неарапске су у непрекинутом конфликтном дијалогу са агендом људских права покушавајући да је вреднују из перспективе исламске вероисповедне матрице. Интерпретација људских права из угла споменутих вредносних модела је изразито различита како концепцијски тако и практично, и креће се у распону од апсолутизовано индивидуалистичке, на Западу у Европи, Аустралији и САД, до ауторитарно колективистичке, у Кини, Индији, Ирану, Саудијској Арабији, а у одређеним видовима и у Русији и другим земљама бившег Совјетског Савеза.

чланова била заштићена самим животом унутар заједнице која је устројена на вредностима која проистичу из Христовог жртвеног и васкрсног човекољубља. Међутим, како искуство вере није одлика свих, нити чак већине, већ само остатка благодаћу и милошћу Божијом изабраних, онда ни етос Цркве не може у потпуности да заживи унутар друштва које је ради тога неопходно устројити на нормативним принципима, а не на искуству благодати. Овакав условљен модел отвара простор за неопходност концепта људских права као моралног и законског модела. У том смислу Христово очовечење и васкрсење јесу егзистенцијалне чињенице које суштински мењају позицију човека унутар света, а та стварност се опитује вером, али до Царства Божијег та реалност неће бити и искуство свих. Тако да не можемо рећи да у историјским релацијама Христово очовечење и васкрсење чине концепт људских права излишним, докле год грех и зло нису побеђени у потпуности. Посматрано из есхатолошке реалности Цркве свакако да људска права неће постојати у Царству Божијем будући да ће тада једина живљена реалност свих и свега бити сâм Христос који ће својим божанским енергијама прожети и трајно осмислити сваки облик егзистенције дајући му на тај начин несвакидашњи и неизразиви доживљај оправданости и афирмисаности, тако да ће коначно стални вапај за правима као сублимацијом егзистенцијалне празнине и недовољности створеног бити заувек услишен и испуњен не поштовањем диспозиције норме и санкцијом<sup>793</sup>, већ благодаћу.

Прихватајући евидентну кризу људских права како у њиховој теоријској тако и у практичној појавности<sup>794</sup>, која је више него очигледна на почетку 21. века, као грађани савременог друштва и као хришћани у обавези смо да црпећи искуство из богате теолошке традиције Цркве допринесемо њеном (кризе љ.п.) превазилажењу, и темељним, неупитним и посведоченим вредностима које исходе из аутентичног доживљаја вере у Христово очовечење и васкрсење покушамо да оправдамо и оснажимо идеју људских права у форми и садржају<sup>795</sup> у којима је она била осмишљена и посведочена у свом зачетку, средином 20. века.

---

<sup>793</sup> Диспозиција и санкција овде могу бити схваћене у облику правне норме, али исто тако и моралне.

<sup>794</sup> види, Costas Douzinas, *op.cit.*, "Natural law has both subverted and upheld the existing order, is history caught between the long past and the infinite future, between the dream and its realisation, which often coincides with its betrayal. The unceasing quest for natural right offers the most consistent map of the human ability to disrupt the empirical world and pass beyond the given, in the hope that the present can and must be pushed aside in order to liberate the future. Its inevitable failure, the inescapable betrayal of utopia, shows humanity to be an incomplete project fired by the injustices and infamies of this world but unable to reach the state of grace.", стр. 377.

<sup>795</sup> Форма и садржај основних међународних докумената о људским правима поседују довољно концепцијског минимализма неопходног за конституисање чврсте агенде људских права којима се штите

## СКРАЋЕНИЦЕ

Библијске скраћенице:

Пост	Прва књига Мојсијева - Постање
Изл	Друга књига Мојсијева - Излазак
Лев	Трећа књига Мојсијева - Левитска
Број	Четврта књига Мојсијева - Бројеви
ПонЗак	Пета књига Мојсијева - Поновљени закони
Ис Нав	Књига Исуса Навина
Суд	Књига о судијама
Рут	Књига о Рути
1Сам	Прва књига Самуилова
2Сам	Друга књига Самуилова
1Цар	Прва књига о царевима
2Цар	Друга књига о царевима
1Днев	Прва књига дневника
2Днев	Друга књига дневника
Језд	Књига Јездрина
Нем	Књига Немијина
Јест	Књига о Јестири
Јов	Књига о Јову
Пс	Псалми Давидови
Прич	Приче Соломонове
Проп	Књига проповедникова
Ис	Књига пророка Исаије
Јер	Књига пророка Јеремије
Јез	Књига пророка Језекиља
Мт	Јеванђеље од Матеја
Мк	Јеванђеље од Марка
Лк	Јеванђеље од Луке
Јн	Јеванђеље од Јована
ДАп	Дела апостолска
Рим	Посланица Римљанима
1Кор	Прва посланица Коринћанима
2Кор	Друга посланица Коринћанима
Гал	Посланица Галатима
Еф	Посланица Ефесцима

---

базичне вредности људског достојанства. Данас експлоатисани концепт људских права далеко је од првобитног минимализма, што последично урушава смисаоност и прихватљивост почетних иницијатива за заштиту људске личности и њеног интегритета.; види, Đorđe Pavićević, *op.cit.*, „Razlike u shvatanjima poljuljale su kredibilnost ljudskih prava i teško uspostavljenu praktičnu saglasnost nakon Drugog svetskog rata. Najrazličitije opcije su na sceni: proizvoljni dogmatizam i pokušaji nametanja hegemonističkog režima ljudskih prava (neke odlike međunarodnih sudova ili humanitarne vojne intervencije), isticanje nepomirljivih razlika i uspostavljanje različitih režima ljudskih prava (debata o azijskim vrednostima ili Afrička povelja o ljudskim pravima), revizije i dopune liste (feminističke kritike), čak i ideje o odbacivanju retorike ljudskih prava kao potpuno kontraproductivne i suprotne izvornom značenju ovog pojma (Douzinas, 2000).“; стр. 13; О минималистичком концепту смо већ говорили у уводу позивајући се на ставове Мајкла Игнатијефа (Michael Ignatieff). Истоветан минималистички став заступа и Зоран Крстић, док Бејц (Charles R. Beitz) у својој књизи *The Idea of Human Rights* изражава сумњу у неопходност такве концепције људских права и према таквом мишљењу заузима критичку позицију; \*види, Charles R. Beitz, *The Idea of Human Rights*, стр. 141-144.

Фил	Посланица Филипљанима
Кол	Посланица Колошанима
1Сол	Прва посланица Солуњанима
2Сол	Друга посланица Солуњанима
1Тим	Прва посланица Тимотеју
2Тим	Друга посланица Тимотеју
Тит	Посланица Титу
Флм	Посланица Филимону
1Пт	Прва саборна посланица апостола Петра
1Јн	Прва саборна посланица апостола Јована
Јк	Посланица апостола Јакова
Отк	Откровење
Аполог.	Јустин Философ - Апологија
Триф.	Јустин Философ – Дијалог са Трифоном

Остале скраћенице:

<i>ТП</i>	Теолошки погледи
<i>Богос.</i>	Богословље
<i>Видос.</i>	Видослов
<i>Сабо.</i>	Саборност
<i>Бесе.</i>	Беседа
NCE	New Catholic Encyclopedia
Basil.(Caes.) Th.	Basilus (Caesariensis) Theol.
Greg. Nyss. Th.	Gregorius Nyssenus Theol.
Greg. Naz. Th.	Gregorius Nazianzenus Theol.
LSLex.	Liddell & Scott Lexicon
PGLex. Lampe	The Patristic Greek Lexicon - G.W.H. Lampe
SVThQ	St. Vladimirs Theological Quarterly
ThS	Theological Studies
GOThR	The Greek Orthodox Theological Review
AThR	Anglican Theological Review
SBL	Society of Biblical Literature
ISRS	International Studies in Religion and Society
JRS	The Journal of Roman Studies
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
CCE	The Centre of Christian Ethics
HRQ	Human Rights Quarterly
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina
CCSG	Corpus Christianorum Series Graeca
MPG	Migne Patrologia Graeca
MPL	Migne Patrologia Latina
SC	Sources Chrétiennes
СЛФ (WLF)	Светска лутеранска федерација
ССЦ (WCC)	Светски савез цркава
ССРЦ (WARC)	Светски савез реформских цркава
КЕЦ (KEK)	Конференција европских цркава
ОУН (OUN)	Организација уједињених нација
ОЕБС (OESC)	Организација за европску безбедност и сарадњу
СЕ	Савет Европе
САСа	Свети Архиепископски Сабор

## БИБЛИОГРАФИЈА:

### Извори:

- *Свето Писмо / Нови Завет*, Свети архијерејски синод Српске православне Цркве, превод Комисија САС СПЦ, Београд, 1998. година
- *Свето Писмо / Стари Завет*, превод Ђура Даничић, Британско и инострано библијско друштво, Београд
- *Свето Писмо / Старог и Новог Завета*, Свети архијерејски синод Српске православне Цркве, Београд, 2012. година
- *Ἡ Καινὴ Διαθήκη*, Ἑκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθῆναι, 1992
- *Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη / κατὰ τοὺς εβδομήκοντα*, Ἑκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθῆναι, 1980
- *New Catholic Encyclopedia*, Vol. V & XIV, McGraw – Hill Book Company, NY, Toronto, London, 1967
- *A Patristic Greek Lexicon* – G.W.H. Lampe, Oxford University Press, Oxford/UK 1961.
- *A Greek-English Lexicon* – H.G. Liddell/R. Scott, Clarendon Press, Oxford/UK 1996.
- *Osnove socijalnog učenja Katoličke Crkve*, Fondacija Konrad Adenauer i Beogradska nadbiskupija, Beograd, 2006. godina
- *Hamurabijev zakonik*, превод Ćedomilj Marković, Beograd, 1925
- Јерма, *Пастир*, у „Дела апостолских ученика“, превео А. Јевтић, Врњачка бања, Требиње, 1999. година
- *Посланица Диогнету*, у „Дела апостолских ученика“, превео Атанасије Јевтић, Врњачка бања, Требиње, 1999. година
- Basilus (Caesariensis) Theol., *Homiliae in hexaemeron*, TLG, ed. S. Giet, *Sources chrétiennes* 26 bis. Paris: Cerf, 1968 86–522 (Cod:35,834: Exeget., Homilet.); превод, Василије Велики, *Шестоднев*, превео са грчког изворника С. Јакшић, Беседа, Нови Сад, 2001.
- Basilus Theol., *Κανῶν κα΄*
- Basilus Theol., *Κανῶν νγ΄*
- Basilus Theol., *ἩΛΙΑ. ΑΡΧΟΝΤΙ ΤΗΣ ΕΠΑΡΧΙΑΣ*, TLG 2040 004, (Cod: 137,631: Epist.) Epistulae 94, vol.1., ed. Y. Courtonne.
- Basilus Theol., *ΟΜΙΛΙΑ ΡΗΘΕΙΣΑ ΕΝ ΛΙΜΩ ΚΑΙ ΑΥΧΜΩ* (TLG 2040 024; MPG 31:304-328) (*Homilia dicta tempore famis et siccitatis*) (Cod:4,344: Homilet.);
- Basilus Theol., *ΤΗ. ΕΚΚΛΗΣΙΑ. ΝΕΟΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ, ΠΑΡΑΜΥΘΗΤΙΚΗ*, TLG 2040:4, vol.1., Epistulae 28, (Cod:137,631: Epist.)
- Saint Basil, *The Letters* - in four volumes, with an English translation by Roy J. Deferrari, William Heinemann/London & G.P. Putnam's Sons/New York, 1926.
- *The Letters: Gregory of Nyssa - Introduction, Translation and Commentary* by Anna M. Silvas, Brill, Leiden/Boston, 2007.
- Gregorius Nazianzenus Theol., *Περὶ φιλοπτωχίας.*, ΛΟΓΟΣ ΙΔ΄, (De pauperam amore, orat.14), TLG 2022:27, MPG 35:857909 (Cod:8,551: Orat.), Cf. *LEXICON IN ORATIONES GREGORII NAZIANZENI* (4303).
- Gregorius Nazianzenus Theol., *ΕΙΣ ΤΟΝ ΜΕΓΑΝ ΒΑΣΙΛΕΙΟΝ ΕΠΙΣΚΟΠΟΝ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΚΑΠΠΑΔΟΚΙΑΣ ΕΠΙΤΑΦΙΟΣ*, (Funeris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi, orat.43) TLG 2022:006, (Cod:17,970: Encom., Orat.), Cf. *LEXICON IN ORATIONES GREGORII NAZIANZENI* (4303). Ed. F. Boulenger, *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*. Paris: Picard, 1908: 58-230.
- Gregorius Nazianzenus Theol., ΛΟΓΟΣ ΑΖ΄. Εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ Εὐαγγελίου «Ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους,» καὶ τὰ ἐξῆς. (In dictum evangelii: Cum consummasset Jesus hos sermones, orat.37) TLG 2022:045; MPG 36:281308 (Cod: 4,366: Exeget., Orat.), Cf. *LEXICON IN ORATIONES GREGORII NAZIANZENI* (4303).

- Gregorius Nyssenus Theol., Περί εὐποιίας (vulgo. De pauperibus amandis i) *О доброчинству* (De beneficentia) TLG 2017:10, ed. A. van Heck, *Gregorii Nysseni opera*, vol. 9.1. Leiden: Brill. 1967: 93108. (Cod:3,176: Homilet.)
- Gregorius Nyssenus Theol., Ἐφ' ὅσον ἐνὶ τούτων ἐποιήσατε, ἐμοὶ ἐποιήσατε (vulgo. De pauperibus amandis ii) *Када учинисте једноме од ових, мени учинисте* (Qantenus uni ex his fecistis mihi fecistis) TLG 2017:011, ed. A. van Heck, *Gregorii Nysseni opera*, vol. 9.1. Leiden: Brill. 1967: 111127. (Cod:3,777: Homilet.)
- Saint Chrysostom: *Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans* by Philip Schaff, Grand Rapids / T&T Clark, Edinburgh, 2002.
- Saint Chrysostom: *Homilies on the Gospel of St. Matthew*, ed. by Philip Schaff, Albany/Oregon, 1996.
- ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΚΑΙ ΟΜΟΟΥΣΙΟΥ ΤΡΙΑΔΟΣ
- Јован Златоусти, *О светој и једносушној Тројици*, превод Вукашина Милићевића, „Отачник“ година IV свеске 1 и 2, ур. Благоје Пантелић, Београд 2010. год.
- *Inheriting Wisdom – Readings for Today from Ancient Christian Writers*, ed. Everett Ferguson, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts/USA, 2004.
- Philo of Alexandria, *On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Introduction, Translation and Commentary by David T. Runia, Brill, Leiden/Boston/Köln, 2001.
- *Grčko-hrvatski rječnik*, Senc, S., Zagreb, reprint 1988
- Socijalni dokumenti Crkve, *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1991.
- *Ancient Near East Texts-Relating to the Old Testament*, Edited by James B. Pritchard, Princeton University Press, New Jersey/USA, 1955
- The World Alliance of Reformed Churches, *Theological Basis of Human Rights*, Executive Committee of WARC (The Department of Theology), London, February 18-21 1976., [www.warc.ch/dt/er12//01.html](http://www.warc.ch/dt/er12//01.html)
- *Human Rights Reader – Major Political Esseys, Speeches, and Documents from Ancient Times to the Present*, ed. Micheline R. Ishay, Routledge, London, 2007.
- „Beogradski centar za ljudska prava“, *Međunarodno javno pravo – Zbirka dokumenata*, Beograd 2005.
- *The Church and Human Rights*, Pontifical Commission „Iustitia et Pax“, Working paper No. 1., second edition, Vatican City 2011
- *An Ecumenical Call to Just Peace*, International Ecumenical Peace Convocation, World Council of Churches, Central Committee, Geneva, Switzerland, February 2011.
- *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order paper NO. 111, World Council of Churches, Geneva, 1982
- *The Nature and Mission of the Church*, Faith and Order paper NO. 198, World Council of Churches, Geneva, 2005.

#### Литература:

(азбучним редом)

- **Alberigo, Giuseppe**, *Kratka povijest II Vatikanskog koncila*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, Hrvatska 2008.
- **Вајс, Џарлс**, „Ideja ljudskih prava: novi početak“, „Ljudska prava- preispitivanje ideje“, приредио Ђорђе Павићевић, стр. 119-144., Службени гласник, Београд, Србија, 2011.
- **Barth, Karl**, *Teološki eseji*, Ех Libris, Rijeka, Hrvatska 2008.
- **Биговић, Радован**, *Црква и друштво*, Хиландарски фонд ПБФ БУ, Београд, Србија 2000.
- **Биговић, Радован**, „Људска права“, „Људска права у хришћанској традицији“, Службени гласник, Београд, Србија, 2009.

- **Biškup, Marijan**, *Ljudska prava – povijesno-teološki osvrt*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, Hrvatska, 2010.
- **Bonhoeffer, Dietrich**, *Etika*, Ex libris, Rijeka 2009.
- **Boučer, Devid**, „Prelaz od prirodnih prava do kulture ljudskih prava“, „*Ljudska prava- preispitivanje ideje*“, приредио Ђорђе Павићевић, стр. 145-166., Службени гласник, Београд, Србија, 2011.
- **Васиљевић, Максим**, *Вера и живот – између трансцендентности и контекстуалности*, Институт за теолошка истраживања ПБФ, Београд, Србија 2013.
- **Вишеславцев, Борис**, *Етика преображеног Ероса*, Логос, Београд, Србија, 2006.
- **Volf, Miroslav**, „Nakon Moltmanna: promišljanja o budućnosti eshatologije“, *Bog pred križem* - Zbornik u čast Jürgenа Moltmanna, priredio Zoran Grozdanov, Ex libris, Rijeka, Hrvatska 2007.
- **Griffin, Džeјms**, „Ljudska prava: nepotpuna ideja“, „*Ljudska prava- preispitivanje ideje*“, приредио Ђорђе Павићевић, стр. 57-80., Службени гласник, Београд, Србија, 2011.
- **Dvorkin, Ronald**, *Suština individualnih prava*, CID Podgorica, Crna Gora i JP Službeni list SRJ, Beograd, Srbija 2001.
- **Драгутиновић, Предраг**, *Увод у Нови Завет – Основи новозаветне науке I*, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Институт за теолошка истраживања, Београд, Србија, 2010.
- **Деврња, Зоран**, „Одговорност црквених институција у процесу формулисања и заштите људских права“, „*Људска права у хришћанској традицији*“, Службени гласник, Београд, Србија, 2009.
- **Зизјулас, Јован**, „Онтологија и етика“, „*Саборност*“, часопис Епархије браничевске, уредник Дејан Ивковић, Пожаревац, Србија 2003.
- **Зизјулас, Јован Д.**, *О људској способности и неспособности – богословско истраживање личности*, Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ, Београд, Србија, 1998.
- **Зизјулас, Јован**, „Истина и заједница“, „*Беседа 1-4-/ 93*“, православни богословски часопис Епархије бачке, Нови Сад, Србија 1993.
- **Ignatijef, Majkl**, *Ljudska prava - kao politika i idolopoklonstvo*, Службени гласник, Београд, Србија 2006.
- **Јанулатос, Анастасије**, *Глобализам и православље*, Хиландарски фонд ПБФ и Хришћански културни центар, Београд, Србија 2002.
- **Јевтић, Атанасије**, *Еклисиологија св. апостола Павла – по свештеном (Јовану) Златоусту*, докторска дисертација, ман. Тврдош и братство Св. Симеона Мироточивог, Требиње – Врњачка бања, Република Српска/БиХ – Србија 2006.
- **Кант, Имануел**, *Метафизика морала*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци/Нови Сад, Србија, 1993.
- **Koen, Džin**, „Preispitivanje ljudskih prava, demokratije i suvereniteta u doba globalizacije“, „*Ljudska prava- preispitivanje ideje*“, приредио Ђорђе Павићевић, стр. 215-244., Службени гласник, Београд, Србија, 2011.
- **Крстић, Зоран**, „Мали човек у Јеванђељу и у Универзалној декларацији о људским правима“, „*Људска права у хришћанској традицији*“, Службени гласник, Београд, Србија, 2009.
- **Крстић, Зоран**, „Солидарност као теолошки појам у социјалним документима“, „*Саборност*“ теолошки годишњак Епархије браничевске, ур. Игнатије Мидић, ISSN 1450-9148, Пожаревац 2010.
- **Küng, Hans**, *Postoji li Bog? – odgovor na pitanje o Bogu u novome vijeku*, Ex libris, Rijeka, Hrvatska 2006.
- **Кубат, Родољуб**, *Упоредни преглед (синопсис) Јеванђеља*, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Београд • Нови Сад, Србија, 2008.
- **Левинас, Емануел**, *Тоталитет и бесконачност*, Јасен, Београд, Србија 2006.
- **Martin, Reks**, „Prava i ljudska prava“, „*Ljudska prava- preispitivanje ideje*“, приредио Ђорђе Павићевић, стр. 177-198., Службени гласник, Београд, Србија, 2011.
- **Moltmann, Jürgen**, *Teologija nade*, Ex Libris, Rijeka, Hrvatska 2008.



- **O'Nil, Onora**, „Тамна страна људских права“, „*Ljudska prava- preispitivanje ideje*“, приредио Ђорђе Павићевић, стр.81-98., Службени гласник, Београд, Србија, 2011.
- **Pavićević, Đorđe**, „Људска права: preispitivanje ideje“, „*Ljudska prava- preispitivanje ideje*“, приредио Ђорђе Павићевић, стр. 7-20., Службени гласник, Београд, Србија, 2011.
- **Перишић, Владан**, *Са теолошке тачке гледишта*, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Институт за теолошка истраживања, Београд, Србија, 2011.
- **Перишић, Владан**, *Раскрића*, Плато, Београд, Србија 1996.
- **Перишић, Владан**, *И вера и разум*, Службени гласник, Београд, Србија, 2009.
- **Перишић, Владан**, „Личност и природа – Теолошка размишљања о људским правима“, „*Људска права у хришћанској традицији*“, Службени гласник, Београд, Србија, 2009.
- **Пусић, Зоран**, „Морал, религија и људска права“, у зборнику „*Религија у јавном, политичком и друштвеном сектору*“, стр.23-28., издавачи Фондација Конрад Аденауер и Хришћански културни центар др Радован Биговић, Београд, Србија, 2013.
- **Rols, Džon**, *Teorija pravde*, Službeni list SRJ / Beograd i CID / Podgorica, 1998.
- **Sen, Amartja**, „Elementi teorije ljudskih prava“, „*Ljudska prava- preispitivanje ideje*“, приредио Ђорђе Павићевић, стр. 23-56 Службени гласник, Београд, Србија, 2011.
- **Sobrino, Jon**, *Izvan sirotinje nama spasenja – mali utopijsko-proročki ogledi*, Ex libris, Rijeka, Hrvatska 2011.
- **Taubes, Jacob**, *Pavlova politička teologija*, Ex Libris, Rijeka, Hrvatska, 2008.
- **Томић, Илија**, *Старозаветни пророци – служба пророка и пророчке књиге*, Институт за теолошка истраживања ПБФ, Београд, Србија 2013.
- **Tugendhat, Ernst**, „Kontroverza o ljudskim pravima“, „*Ljudska prava - preispitivanje ideje*“, приредио Ђорђе Павићевић, стр.167-176., Службени гласник, Београд, Србија, 2011.
- **Finis, Džon**, *Prirodno pravo*, CID Podgorica, Crna Gora 2005.
- **Флоровски, Георгије**, „Хришћанство и цивилизација“, „*Беседа 1-4 / 93*“ православни богословски часопис Епархије бачке, Нови Сад, Србија 1993.
- **Флоровски, Георгије**, *Богословске студије*, Задужбина Светог манастира Хиландара, Београд, Србија, 2005.
- **Harrington, Wilfrid J.**, *Uvod u Stari Zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, Hrvatska/SFRJ 1987.
- **Шнеле, Удо**, *Увод у новозаветну егзегезу*, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Институт за теолошка истраживања, Београд, Србија, 2007.
- **Шнидевинд, Вилијам**, *Како је Библија постала књига – Текстуализација древног Израила*, Каленић, Крагујевац, Србија 2011.
- **Scola, Angelo / Marengo, Gilfredo / Lopez, Javier Prades**, *Čovjek kao osoba – Teološka antropologija*, preveo Miroslav Fridl, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.

(abecednim redom)

- **Aberbach, David**, *Imperialism & Biblical Prophecy 750-500 BCE*, Routledge, London, UK, 1993.
- **Adams, Nicholas**, „Jürgen Moltmann“, *The Blackwell Companion to Political Theology*, eds. Peter Scott and William T. Cavanaugh, pp. 227-240., Blackwell Publishing Ltd, Oxford/UK, 2004.
- **Aitken, K.T.**, „Hearing and Seeing: Metamorphoses of a Motif in Isaiah 1-39“, *Among the Prophets – Language, Image and Structure in the Prophecy Writings*, eds. Philip R. Davies and David J.A. Clines, pp. 12-41., JSOT/Sheffield Academic Press, Sheffield, UK, 1993.
- **Allison, Dale C.**, *The Sermon on the Mount – Inspiring the Moral Imagination*, The Crossroad Publishing Company, New York/USA, 1999.

- **Amit, Yairah**, “The Jubilee Law – An Attempt at Instituting Social Justice”, *Justice and Righteousness – Biblical Themes and their Influence*, eds. Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman, pp. 47-59., JSOT/Sheffield Academic Press, Sheffield, UK, 1992.
- **Andersen, Svend**, „Human Rights and Christianity – A Lutheran Perspective“, *Human Rights: Democracy & Religion - In the Perspective of Cultural Studies, Philosophy and the Study of Religions*, eds. Lars Binderup & Tim Jenesen, pp. 98-104., published by The Institute of Philosophy, Education, and Study of Religions University of Southern Denmark • Odense, 2005.
- **Arnheim, Michael**, *The Handbook of Human Rights Law*, Kogan Page, London/UK, 2004.
- **Asano, Atsuhiko**, *Community-Identity Construction in Galatians – Exegetical, Social-Anthropological and Socio-Historical Studies*, T&T Clark International – A Continuum imprint, London \* New York, 2005.
- **Ashton, John**, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford University Press, Oxford/UK, 2007.
- **Barth, Karl**, *God Here and Now*, Routledge, London, 2003.
- **Barth, Karl**, *The Epistle to the Romans*, ET London, 1933.
- **Barth, Karl**, *A Shorter Commentary on Romans*, Ashgate Publishing Ltd., Hampshire, England/UK, 2007.
- **Barth, Karl**, *Church Dogmatics*, T&T Clark, Edinburgh, Scotland/UK, 1969.
- **Barton, John**, „The Theology of Amos“, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel - Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, ed. John Day, pp. 188-201., T&T Clark, New York, USA, 2010.
- **Batten, Alicia**, „Brokerage: Jesus as Social Entrepreneur“, *Understanding the Social World of the New Testament*, eds. Dietmar Neufeld and Richard E. Demaris, pp. 167-177., Routledge, London, 2010.
- **Bauman, Richard A.**, *Human Rights in Ancient Rome*, Routledge Classical Monographs, Routledge, London, 2000.
- **Bautch, Richard J.**, „Natural Law and the Free Church Tradition: A Biblicist Responds“, *Natural Law and Possibility of a Global Ethics*, ed. Mark J. Cherry, pp. 163-168., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004.
- **Baxter, Michael J.**, „John Courtney Murray“, *The Blackwell Companion to Political Theology*, eds. Peter Scott and William T. Cavanaugh, pp. 150-164., Blackwell Publishing Ltd, Oxford/UK, 2004.
- **Becking, Bob**, “Continuity and Discontinuity after the Exile: Some Introductory Remarks”, *The Crisis of Israelite Religion: Transformation of Religious Tradition in Exilic and Postexilic Times*, eds. Bob Becking and Marjo C.A. Korpel, Brill, Leiden – Boston, 1999.
- **Beeley, Christopher A.**, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God – In Your Light We Shall See Light*, Oxford University Press, New York/USA, 2008.
- **Beitz, Charles R.**, *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford/UK, 2009.
- **Biggar, Nigel**, „Barth’s Trinitarian Ethic“, *The Cambridge Companion to Karl Bart*, ed. John Webster, pp. 212-227., Cambridge University Press, Cambridge/UK, 2000.
- **Binderup, Lars**, „Human Rights, Moral Objectivity, and Tolerance of Religion“, *Human Rights: Democracy & Religion - In the Perspective of Cultural Studies, Philosophy and the Study of Religions*, eds. Lars Binderup & Tim Jenesen, pp.47-61., published by The Institute of Philosophy, Education, and Study of Religions University of Southern Denmark • Odense, Denmark, 2005.
- **Boyle, Joseph**, „Natural Law and Global Ethics“, *Natural Law and Possibility of a Global Ethics*, ed. Mark J. Cherry, pp. 1-15., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004.
- **Bonhoeffer, Dietrich**, *Prisoner for God – Letters and Papers from Prison*, ed. Eberhard Bethge, The Macmillan Company, New York/USA, 1959.
- **Bradley, Gerard V.**, “Natural Law”, *Christian Perspectives on Legal Thought*, eds. Michael W. McConnell, Robert F. Cochran Jr., Angela C. Carmella, pp. 277-292., Yale University Press, New Haven & London, 2001.

- **Bradstock, Andrew**, “The Reformation”, *The Blackwell Companion to Political Theology*, eds. Peter Scott and William T. Cavanaugh, pp. 62-75., Blackwell Publishing Ltd, Oxford/UK, 2004.
- **Brett, Mark G.**, *Genesis – Procreation and the Politics of Identity*, Routledge, London/New York, 2000.
- **Brin, Gershon**, “The Development of Some Laws in the Book of the Covenant”, *Justice and Righteousness – Biblical Themes and Their Influence*, JSOT Press/Sheffield Press, The University of Sheffield, England 1992.
- **Brueggemann, Walter**, *A Social Reading of the Old Testament – Prophetic Approaches to Israel’s Communal Life*, ed. Patrick D. Miller, Fortress Press, Minneapolis, USA 1994.
- **Brueggemann, Walter**, *Isaiah 1-39*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, USA 1998.
- **Brueggemann, Walter**, *The Theology of the Book of Jeremiah*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2007.
- **Brueggemann, Walter**, “Scripture: Old Testament”, *The Blackwell Companion to Political Theology*, eds. Peter Scott and William T. Cavanaugh, pp. 7-20., Blackwell Publishing Ltd, Oxford/UK, 2004.
- **Brueggemann, Walter**, and **Linafelt, Tod**, *An Introduction to the Old Testament – The Canon and Christian Imagination*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, USA, 2003.
- **Burggraevae, Roger**, *The Wisdom of Love in the Service of Love – Emmanuel Levinas on Justice, Peace, and Human Rights*, Marquette University Press, Milwaukee/USA, 2002.
- **Burton-Christie, Douglas**, *The Word in the Desert – Scripture and the Quest for Holiness in the Early Christian Monasticism*, Oxford University Press, New York/USA, 1993.
- **Buss, Martin J.**, “The Place of Israelite Prophecy in Human History”, *Israel’s Prophets and Israel’s Past – Essays on the Relation of Prophetic Texts and Israelite History in honor of John H. Hayes*, eds. Brad E. Kelle and Megan Bishop Moore, pp. 325-341., T&T Clark, New York, USA, 2006.
- **Byrne, Patrick H.**, “Universal Rights or Personal Rights?”, *Christianity and Human Rights – Christians and the Struggle for Global Justice*, ed. Frederick M. Shepherd, pp. 99-118., Lexington Books, 2009.
- **Capaldi, Nicholas**, “Global Ethics and Natural Law”, *Natural Law and Possibility of a Global Ethics*, ed. Mark J. Cherry, pp. 71-88., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004.
- **Carmella, Angela C.**, “A Catholic View of Law and Justice”, *Christian Perspectives on Legal Thought*, eds. Michael W. McConnell, Robert F. Cochran Jr., Angela C. Carmella, pp. 255-276., Yale University Press, New Haven & London, 2001.
- **Carmichael, Calum**, “Legal and Ethical Reflections on Genesis 18 and 19”, *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah – Essays in Memory of Ron Pirson*, ed. Diana Lipton, pp.101-112., Society of Biblical Literature, Atlanta, USA, 2012.
- **Carr, David M.**, *An Introduction to the Old Testament – Sacred Texts and Imperial Contexts of the Hebrew Bible*, Wiley-Blackwell, Chichester/UK, 2010.
- **Cathcart, Kevin J.**, “‘Law is Paralysed’ (Habakkuk 1.4): Habakkuk’s Dialogue with God and the Language of Legal Disputation”, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel - Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, ed. John Day, pp. 339-354., T&T Clark, New York, USA, 2010.
- **Caudill, David S.**, “A Calvinist Perspective on the Place of Faith in Legal Scholarship”, *Christian Perspectives on Legal Thought*, eds. Michael W. McConnell, Robert F. Cochran Jr., Angela C. Carmella, pp. 307-320., Yale University Press, New Haven & London, 2001.
- **Cavanaugh, William T.**, “Church”, *The Blackwell Companion to Political Theology*, eds. Peter Scott and William T. Cavanaugh, pp. 393-406., Blackwell Publishing Ltd, Oxford/UK, 2004.
- **Cavanaugh, T.A.**, *Double-Effect of Reasoning – Doing Good and Avoiding Evil*, Clarendon Press/Oxford University Press, Oxford/UK, 2006.
- **Childs, Brevard S.**, *Biblical Theology of the Old and New Testaments – Theological Reflection on the Christian Bible*, Fortress Press, Minneapolis, 1993.

- **Childs, Brevard S.**, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, USA, 2004.
- **Chadwick, Henry**, *The Church in Ancient Society – From Galilee to Gregory the Great*, Oxford University Press, New York/USA 2001.
- **Chester, Andrew**, and **Martin, Ralph P.**, *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 1994.
- **Clements, R.E.**, “The Ezekiel tradition: prophecy in a time of crisis”, *Israels Prophetic Tradition – Essays in Honour of Peter Ackroyd*, eds. Richard Coggins, Anthony Phillips and Michael Knibb, pp. 119-136., Cambridge University Press, New York, USA, 1982.
- **Coggins, Richard J.**, “Prophecy – True and False”, *Of Prophets’ Vision and the Wisdom of Sages / Essays in Honour of R. Norman Whybray*, eds. Heather A. McKay and David J.A. Clines, Sheffield Academic Press/JSOT Press, Sheffield, England 1993.
- **Coggins, Richard J.**, “An alternative prophetic tradition?”, *Israels Prophetic Tradition – Essays in Honour of Peter Ackroyd*, eds. Richard Coggins, Anthony Phillips and Michael Knibb, pp. 77-94., Cambridge University Press, New York, USA, 1982.
- **Coggins, Richard J.**, “What does ‘Deuteronomistic’ Means?”, *Those Elusive Deuteronomist – The Phenomenon of PanDeuteronomism*, eds. Linda S. Schearing & Steven L McKenzie, pp. 22-35., JSOT/Sheffield Academic Press, Sheffield, UK, 1999.
- **Conrad, Edgar W.**, *Reading the Latter Prophets – Toward a New Canonical Criticism*, T&T Clark, London, UK, 2003.
- **Cooper, Alan**, “In Praise of Divine Caprice: The Significance of the Book of Jonah”, *Among the Prophets – Language, Image and Structure in the Prophecy Writings*, eds. Philip R. Davies and David J.A. Clines, pp. 144-163., JSOT/Sheffield Academic Press, Sheffield, UK, 1993.
- **Cooper, Stephen Andrew**, *Marius Victorinus’ Commentary on Galatians*, Oxford University Press, Oxford/UK, 2005.
- **Crislip, Andrew T.**, *From Monastery to Hospital – Christian Monasticism & the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, The University of Michigan Press, USA, 2005.
- **Daley S.J., Brian E.**, *Gregory of Nazianzus*, Routledge / Taylor and Francis Group, London, 2006.
- **Davies, Philip R.**, “Amos, Man and Book”, *Israel’s Prophets and Israel’s Past – Essays on the Relation of Prophetic Texts and Israelite History in honor of John H. Hayes*, eds. Brad E. Kelle and Megan Bishop Moore, pp. 113-131., T&T Clark, New York, USA, 2006.
- **Davis, Thomas J.**, *John Calvin’s American Legacy*, Oxford University Press, Oxford/UK, 2010.
- **Dillon, Dana L.**, “Human Rights, the Common Good, and Our Supernatural Destiny”, *Christianity and Human Rights – Christians and the Struggle for Global Justice*, ed. Frederick M. Shepherd, pp. 119-132., Lexington Books, 2009.
- **Drinan, Robert F.**, *Can God & Caesar Coexist? – Balancing Religious Freedom & International Law*, Yale University Press, New Haven & London, 2004.
- **Donahue, John R.**, “Who is My Enemy? The Parable of the Good Samaritan and the Love of Enemies”, *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley, pp. 137-156., Westminster / John Knox Press, Louisville, Kentucky/USA, 1992.
- **Douglass, Bruce R.**, “Liberalism after the good times: the “end of history” in historical perspectives”, *Catholicism and Liberalism – Contributions to American Public Philosophy*, eds. Bruce R. Douglass and David Hollenbach, pp. 100-126., Cambridge University Press, Cambridge/UK, 1994
- **Douglas, Davison M.**, “Reinhold Niebuhr and critical Race Theory”, *Christian Perspectives on Legal Thought*, eds. Michael W. McConell, Robert F. Cochran Jr., Angela C. Carmella, pp. 149-162., Yale University Press, New Haven & London, 2001.
- **Douzinis, Costas**, *The End of Human Rights – Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Hart Publishing, Oxford/UK, 2000.
- **Douzinis, Costas**, *Human Rights and Empire – The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Routledge-Cavendish, New York/USA, 2007.

- **Duling, Dennis C.**, “Ethnicity and Paul’s Letter to the Romans”, *Understanding the Social World of the New Testament*, eds. Dietmar Neufeld and Richard E. Demaris, pp. 67-89., Routledge, London, 2010.
- **Dunn, James D.G.**, *Christology in the Making: New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, The Westminster Press, Philadelphia, 1980.
- **Dunn, James D.G.**, *The Theology of Paul the Apostle*, Wm. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan/USA, 1998.
- **Dworkin, Ronald**, *Justice in Robes*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- **Eaton, John**, “The Isaiah tradition”, *Israel’s Prophetic Tradition – Essays in Honour of Peter Ackroyd*, eds. Richard Coggins, Anthony Phillips and Michael Knibb, pp. 58-76., Cambridge University Press, New York, USA, 1982.
- **Elliott, Neil**, “The Apostle Paul’s Self-Presentation as Anti-Imperial Performance”, *Paul and the Roman Imperial Order*, ed. Richard A Horsley, pp. 67-88., Trinity Press International/A Continuum imprint, Harrisburg • London • New York, 2004.
- **Elshtain, Jean Bethke**, “Democracy and Human Dignity”, *Christianity and Human Rights – Christians and the Struggle for Global Justice*, ed. Frederick M. Shepherd, pp. 87-98., Lexington Books, 2009.
- **Ermatinger, James W.**, *Daily Life in the New Testament*, Greenwood Press, Westport, Connecticut/USA, 2008.
- **Esler, Philip F.**, *Galatians*, Routledge, London, 1998.
- **Esler, Philip F.**, *Modelling Early Christianity – Social-Scientific studies of the New Testament in its context*, Routledge, London, 1995.
- **Esler, Philip F.**, *Community and Gospel in Luke-Acts: The social and political motivations of Lucan theology*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 1987.
- **Evans-Grubbs, J.**, „Abduction Marriage in Antiquity: A Law of Constantine (CTh IX.24.1) and Its Social Context“, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 79. (1989), pp. 59–83. Stable URL:<http://links.jstor.org/sici?sici=00754358%281989%2979%3C59%3AAMIAAL%3E2.0.3B2-S> Accessed: Thu Dec. 13 2007 11:02:20
- **Falk, Ze’ev W.**, „Law and Ethics in the Hebrew Bible“, *Justice and Righteousness – Biblical Themes and their Influence*, eds. Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman, pp. 82-90., JSOT/Sheffield Academic Press, Sheffield, England, UK, 1992.
- **Farrow, Douglas**, “Necessity – Freedom Dialectic in John Zizioulas”, *The Theology of John Zizioulas – Personhood and the Church*, ed. Douglas H. Knight, pp. 109-124., Ashgate Publishing Limited, England, 2007.
- **Ferreira, Johan**, *Johannine Ecclesiology*, T&T Clark, Sheffield Academic Press, Sheffield/UK, 1998.
- **Florovsky, Georges**, *Creation and Redemption*, Vol. 3. in the Collected Works of G. Florovsky, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts/USA, 1976.
- **Frey, Christofer**, „The Impact of the Biblical Idea of Justice on Present Discussions of Social Justice“, *Justice and Righteousness – Biblical Themes and Their Influence*, eds. Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman, JSOT Press/Sheffield Academic Press, The University of Sheffield, England 1992.
- **Frymer-Kenski, Tikva**, “ISRAEL: ‘Legal Collections’ ”, *A History of Ancient Near Eastern Law*, ed. Raymond Westbrook, pp. 975-1046., Brill, Leiden – Boston, 2003.
- **Gager, John G.**, *Reinventing Paul*, Oxford University Press, Oxford/UK, 2000.
- **Gregory, Charles David**, *Theodore of Mopsuestia’s Commentary on Romans: An annotated translation*, ProQuest Dissertations and Theses (PQDT), UMI / University Microfilms International, A Bell & Howell Information Company, Ann Arbor/USA, 1992.
- **Gunton, Colin**, “Persons and Particularity”, *The Theology of John Zizioulas – Personhood and the Church*, ed. Douglas H. Knight, pp. 97-107., Ashgate Publishing Limited, England, 2007.
- **Haacker, Klaus**, *The Theology of Paul’s Letter to the Romans*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 2003.
- **Hackett, Rosalind I.J.**, „Human Rights and Religion – Contributing to the Debate“, *Human Rights: Democracy & Religion - In the Perspective of Cultural Studies, Philosophy and the*

- Study of Religions, eds. Lars Binderup & Tim Jenesen, pp. 7-21., published by The Institute of Philosophy, Education, and Study of Religions University of Southern Denmark • Odense, 2005.
- **Hamilton, Marci A.**, „The Calvinist Paradox of Distrust and Hope at the Constitutional Convention“, *Christian Perspectives on Legal Thought*, eds. Michael W. McConnell, Robert F. Cochran Jr., Angela C. Carmella, pp. 293-306., Yale University Press, New Haven & London, 2001.
  - **Harhoff, Frederik**, “Theoretical and Institutional Framework: The Soft Spot where Human Rights End and God Begins”, *Does God Believe in Human Rights? – Essays on Religion and Human Rights*, eds. Nazila Ghanea, Alan Stephens and Raphael Walden, pp. 259-266., Martinus Nijhoff Publishers, Leiden/Boston, 2007.
  - **Harkness, Georgia**, *John Calvin – The Man and His Ethics*, Henry Holt and Company, Inc., New York/USA, 1931.
  - **Harries, Richard**, „The Complimentarity between Secular and Religious Perspectives of Human Rights“, *Does God Believe in Human Rights? – Essays on Religion and Human Rights*, eds. Nazila Ghanea, Alan Stephens and Raphael Walden, pp. 19-28., Martinus Nijhoff Publishers, Leiden/Boston, 2007.
  - **Hauerwas, Stanley**, „Ditrich Bonhoeffer“, *The Blackwell Companion to Political Theology*, eds. Peter Scott and William T. Cavanaugh, pp. 136-149., Blackwell Publishing Ltd, Oxford/UK, 2004.
  - **Helm, Paul**, *John Calvin’s Ideas*, Oxford University Press, Oxford/UK, 2006.
  - **Herrmann, Siegrified**, “Observations on Some Recent Hypotheses Pertaining to Early Israelite History”, *Justice and Righteousness – Biblical Themes and Their Influence*, JSOT Press/Sheffield Press, The University of Sheffield, England 1992.
  - **Hill, John**, *Friend or Foe? – The Figure of Babylon in the Book of Jeremiah MT*, Brill, Leiden, 1999.
  - **Hietanen, Mika**, *Paul’s Argumentation in Galatians – A Pragma-Dialectical Analysis*, T&T Clark, London/UK, 2007.
  - **Hoffman, Yair**, „The Creativity of Theodicy“, *Justice and Righteousness – Biblical Themes and Their Influence*, eds. Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman, JSOT Press/Sheffield Academic Press, The University of Sheffield, England 1992.
  - **Holman, R., Susan**, *The Hungry are Dying – Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford University Press, New York/USA 2001.
  - **Hollenbach, David S.J.**, *The Common Good & Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 2004.
  - **Hollenbach, David S.J.**, “A communitarian reconstruction of human rights: contribution from Catholic tradition”, *Catholicism and Liberalism – Contributions to American Public Philosophy*, eds. Bruce R. Douglass and David Hollenbach, pp.127-150., Cambridge University Press, Cambridge/UK, 1994.
  - **Honoré, Tony**, *Ulpian – Pioneer of Human Rights*, second edition, Oxford University Press, Oxford/UK, 2002.
  - **Horn, Gerd-Rainer**, *Western-European Liberation Theology - The First Wave (1924-1959)*, Oxford University Press, Oxford/UK, 2008.
  - **Horrell, David G.**, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence – Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement*, T&T Clark, Edinburgh, 1996.
  - **Houston, Walter J.**, “Exit the Oppressed Peasant? Rethinking the Background of Social Criticism in the Prophets”, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel - Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, ed. John Day, pp. 101-116., T&T Clark, New York, USA, 2010.
  - **Hunsinger, George**, “Karl Barth’s Christology: its basic Chalcedonian character”, *The Cambridge Companion to Karl Bart*, ed. John Webster, pp. 127-142., Cambridge University Press, Cambridge/UK, 2000.
  - **Hunt, Alice W.**, “Ezekiel Spinning the Wheels of History”, *Israel’s Prophets and Israel’s Past – Esseys on the Relation of Prophetic Texts and Israelite History in honor of John H. Hayes*,

- eds. Brad E. Kelle and Megan Bishop Moore, pp. 280-292., T&T Clark, New York, USA, 2006.
- **Hunt, Hannah**, *Joy-Bearing Grief / Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers*, Brill, Leiden/Boston, 2004.
  - **Irvine, Stuart A.**, “Relating Prophets and History: An Example from Hosea 13”, *Israel’s Prophets and Israel’s Past – Essays on the Relation of Prophetic Texts and Israelite History in honor of John H. Hayes*, eds. Brad E. Kelle and Megan Bishop Moore, pp. 158-166., T&T Clark, New York, USA, 2006.
  - **Ishay, Micheline R.**, *The Human Rights Reader - Major Political Essays, Speeches, and Documents from Ancient Times to the Present* by Routledge, New York, USA 2007.
  - **Jenson, Robert W.**, “Eschatology”, *The Blackwell Companion to Political Theology*, eds. Peter Scott and William T. Cavanaugh, pp. 407-422., Blackwell Publishing Ltd, Oxford/UK, 2004.
  - **Jeremias, Joachim**, *Jerusalem in the Time of Jesus*, Fortress Press, Philadelphia, USA 1975.
  - **Jewett, Robert**, “The Corruption and Redemption of Creation- Reading Rom 8:18-23 within the Imperial Context”, *Paul and the Roman Imperial Order*, ed. Richard A Horsley, pp. 25-46., Trinity Press International/A Continuum imprint, Harrisburg • London • New York, 2004.
  - **Joyce, Paul M.**, “The Prophets and Psychological Interpretation”, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel - Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, ed. John Day, pp. 133-150., T&T Clark, New York, USA, 2010.
  - **Kaiser, Walter C., Jr.** *Mission in the Old Testament – Israel as a Light to the Nations*, Baker Books, Grand Rapids, Michigan, USA, 2000.
  - **Kaminsky, Joel S.**, *Corporate Responsibility in the Hebrew Bible*, JSOT/Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995.
  - **Karayannopoulos, Ioannes**, “St. Basil’s Social Activity: Principles and Praxis”, *Basil of Caesarea: Christian, Humanist and Ascetic - (A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium)*, ed. Paul Jonathan Fedwick, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Ontario/Canada 1981.
  - **Kelle, Bred E.**, “Ancient Israelite Prophets and Greek Political Orations: Analogies for the Prophets and Their Implications for Historical Reconstruction”, *Israel’s Prophets and Israel’s Past – Essays on the Relation of Prophetic Texts and Israelite History in honor of John H. Hayes*, eds. Brad E. Kelle and Megan Bishop Moore, pp. 57-84., T&T Clark, New York, USA, 2006.
  - **Kirk, Alan**, “Memory Theory: Cultural and Cognitive Approaches to the Gospel Tradition”, *Understanding the Social World of the New Testament*, eds. Dietmar Neufeld and Richard E. Demaris, pp. 57-67., Routledge, London, 2010.
  - **Krier Mich**, Marvin L., *Catholic Social Teaching and Movements*, twenty-third publications, Bayard, Mystic, USA 1998.
  - **Kohen, Ari**, *In Defense of Human Rights – A non-religious grounding in a pluralistic world*, Routledge, London, 2007.
  - **Kolb, Robert**, *Martin Luther – Confessor of the Faith*, Christian Theology in Context, Oxford University Press, Oxford/UK, 2009.
  - **Komonchak, Joseph A.**, „Vatican II and the encounter between Catholicism and liberalism“, *Catholicism and Liberalism – Contributions to American Public Philosophy*, eds. Bruce R. Douglass and David Hollenbach, pp.76-99., Cambridge University Press, Cambridge/UK, 1994
  - **Krötke, Wolf**, “The humanity of the human person in Karl Barth’s anthropology”, *The Cambridge Companion to Karl Bart*, ed. John Webster, pp. 159-176., Cambridge University Press, Cambridge/UK, 2000.
  - **Kruschwitz, Robert B.**, “Natural Law and the Free Church Tradition”, *Natural Law and Possibility of a Global Ethics*, ed. Mark J. Cherry, pp. 149- 162., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004.
  - **Ladlow, Morwenna**, *Gregory of Nyssa – Ancient and (Post)modern*, Oxford University Press, New York/USA, 2007.

- **Lafont, Sofie**, “Ancient Near East Laws: Continuity and Pluralism”, *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law – Revision, Interpolation and Development*, ed. Bernard M. Levinson, pp. 91-118., JSOT/Sheffield Academic Press, Sheffield, UK, 1994.
- **Lassen, Eva Maria**, “International Human Rights Law and the Bible – Two Norm-setting Standards of the Modern World”, *Human Rights: Democracy & Religion - In the Perspective of Cultural Studies, Philosophy and the Study of Religions*, eds. Lars Binderup & Tim Jenesen, pp. 84-97., published by The Institute of Philosophy, Education, and Study of Religions University of Southern Denmark • Odense, 2005.
- **Launderville, Dale F.**, *Spirit and Reason – The Embodied Character of Ezekiel’s Symbolic Thinking*, Baylor University Press, Waco, Texas/USA 2007.
- **Lee, Michelle V.**, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 2006.
- **Lemert, Charles**, *Why Niebuhr Matters?*, Yale University Press, New Haven and London, 2011.
- **Levering, Matthew**, *Biblical Natural Law – A theocentric and Teleological Approach*, Oxford University Press, Oxford • New York, 2008.
- **Ling, Timothy J.M.**, *The Judaeen Poor and the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 2006.
- **Lipton, Diana**, “The Limits of Intercession: Abraham Reads Ezekiel at Sodom and Gomorrah”, *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah – Essays in Memory of Ron Pirson*, ed. Diana Lipton, pp.25-42., Society of Biblical Literature, Atlanta, USA, 2012.
- **Little, David**, “Religion and Human Rights: A Personal Testament”, *Journal of Law and Religion*, Vol. 18., No. 1 (2002-2003), pp.57-77, published by Journal of Law and Religion, Inc., Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1051494> accessed: 27/06/2009 14:56
- **Longenecker, Richard N.**, *New Testament Social Ethics for Today*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/USA, 1984.
- **Loveday, Alexander**, *The Preface to Luke’s Gospel – Literary convention and social context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 1993.
- **Lovin, Robin W.**, *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 1995.
- **Lyons, William John**, “The Eternal Liminality of Lot: Paying the Price of Opposing the Particular in the Sodom Narrative”, *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah – Essays in Memory of Ron Pirson*, ed. Diana Lipton, pp.3-24., Society of Biblical Literature, Atlanta, USA, 2012.
- **Macintyre, Alasdair**, *After Virtue – A Study in Moral Theory*, third edition, University of Notre Dame Press, Indiana/USA, 2007.
- **Mackenzie, R.A.F.**, *Faith and History in the Old Testament*, University of Minnesota Press, Minneapolis, USA, 1963.
- **Maritain, Jacques**, *Natural Law – Reflections on Theory and Practice*, ed. William Sweet, St. Augustine’s Press, South Indiana, USA 2001.
- **Maritain, Jacques**, „Introduction - The Grounds for an International Declaration of Human Rights“, *The Human Rights Reader - Major Political Essays, Speeches, and Documents from Ancient Times to the Present* by Micheline R. Ishay, Routledge, New York, USA 2007.
- **Marsh, Charles**, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer – The Promise of His Theology*, Oxford University Press, Oxford/UK, 1996.
- **Mason, Rex**, “The prophets of restoration”, *Israel’s Prophetic Tradition – Essays in Honour of Peter Ackroyd*, eds. Richard Coggins, Anthony Phillips and Michael Knibb, pp. 137-154., Cambridge University Press, New York, USA, 1982.
- **McConville, J.G.**, *God and Earthly Power – An Old Testament Political Theology (Genesis-Kings)*, T&T Clark, New York/USA, 2006.
- **McDonough, Sean M.**, *Christ as Creator – Origins of a New Testament Doctrine*, Oxford University Press, Oxford/UK, 2009.
- **McDougall, Joy Ann**, *Pilgrimage of Love: Moltmann on the Trinity and Christian Life*, Oxford University Press, Oxford/UK, 2005.



- **McGrath, Alister E.**, *Iustitia Dei – A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 2005.
- **McGrath, Alister E.**, *Luther's Theology of the Cross – Martin Luther's Theological Breakthrough*, Wiley-Blackwell, Oxford/UK, 2011.
- **McGrath, James F.**, *John's Apologetic Christology - Legitimation and Development in Johannine Christology*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 2001.
- **Meggitt, Justin J.**, *Paul, Poverty and Survival*, T&T Clark, Edinburgh/UK, 1998.
- **Mein, Andrew**, *Ezekiel and the Ethics of Exile*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- **Meir, Amira**, „Why did God Choose Abraham? – Responses from Medieval Jewish Commentators“, *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah – Essays in Memory of Ron Pirson*, ed. Diana Lipton, pp.53-70., Society of Biblical Literature, Atlanta USA, 2012.
- **Mensch, Elisabeth**, „Christianity and the Roots of Liberalism“, *Christian Perspectives on Legal Thought*, eds. Michael W. McConell, Robert F. Cochran Jr., Angela C. Carmella, pp. 54-72., Yale University Press, New Haven & London, 2001.
- **Meredith S.J., Anthony**, *Gregory of Nyssa*, Routledge, London/New York 2003.
- **Michael, Joyce J.**, „Božena Komárková: Toward an Existential Christian Philosophy of Human Rights“, *Christianity and Human Rights – Christians and the Struggle for Global Justice*, ed. Frederick M. Shepherd, pp. 133-148., Lexington Books, 2009.
- **Ming Wong, Kam**, *Wolfhart Pannenberg on Human Destiny*, Ashgate Publishing Ltd., Hampshire, England/UK, 2008.
- **Moberly, R.W.L.**, *The Theology of the Book of Genesis*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2009.
- **Mohrlang, Roger**, *Matheww and Paul – a comparison of ethical perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 1984.
- **Moltmann, Jürgen**, *God for a Secular Society – The Public Relevance of Theology*, CMS Press, London, UK 1997.
- **Moltmann, Jürgen**, *The Coming of God – Christian Eschatology*, SCM Press Ltd., 1995.
- **Moltmann, Jürgen**, *The Crucified God – The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis/USA, 1993.
- **Moltmann, Jürgen**, *The Trinity and the Kingdom – The Doctrine of God*, Fortress Press, Minneapolis/USA, 1993.
- **Moltmann, Jürgen**, *Christian Declaration on Human Rights*, The World Alliance of Reformed Churches, [www.warc.ch/dt/erl2/01a.html](http://www.warc.ch/dt/erl2/01a.html)
- **Munzinger, André**, *Discerning the Spirits – Theological and Ethical Hermeneutics in Paul*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 2007.
- **Nebe, Gottfried**, „Righteousness in Paul“, *Justice and Righteousness – Biblical Themes and Their Influence*, eds. Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman, JSOT Press/Sheffield Academic Press, The University of Sheffield, England 1992.
- **Newlands, George**, *Christ and Human Rights – The Transformative Engagement*, Ashgate Publishing Company, Hampshire, England/UK, 2006.
- **Niebuhr, Reinhold**, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, Published by Charles Scribner's Sons, New York/USA, 1932.
- **Niebuhr, Reinhold**, *The Nature and Destiny of Man – A Christian Interpretation*, reprinted by Westminster John Knox Press, 1996.
- **Niebuhr, Richard H.**, *The Responsible Self – An Essey in Christian Moral Philosophy*, Harper & Row, Publishers, NewYork/USA, 1963.
- **Oakes, Peter**, „Urban Structure and Patronage: Christ Followers in Corinth“, *Understanding the Social World of the New Testament*, eds. Dietmar Neufeld and Richard E. Demaris, pp. 178-193., Routledge, London, 2010.
- **O'Callaghan, Paul**, *Christ Our Hope – An Introduction to Eschatology*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2011.
- **Otto, Eckart**, „Aspects of Legal Reforms and Reformulations in Ancient Cuneiform and Israelite Law“, *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law*, ed. R. Levinson, pp. 160-196., JSOT/Sheffield Academic Press, Sheffield, UK, 1994.

- **Paeth, Scott R.**, *Exodus Church and Civil Society – Public Theology and Social Theory in the Work of Jürgen Moltmann*, Ashgate Publishing Limited, Hampshire, England 2008.
- **Pannenberg, Wolfhart**, *Systematic Theology – vol. 2.*, Wiliam B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/USA and T&T Clark Ltd., Edinburgh/UK, 1994.
- **Pannenberg, Wolfhart**, *The Historicity of Nature – Esseys on Science and Theology*, Templeton Foundation Press, West Conshohocken, Pennsylvania/USA, 2008.
- **Pannenberg, Wolfhart**, *Jesus – God and Man*, The Westminster Press, Philadelphia, Pennsylvania/USA, 1968.
- **Peckham, Brian**, “The Function of the Law in the Development of Israel’s Prophetic Traditions”, *Law and Ideology in Monarhic Israel*, eds. Baruch Halpern and Deborah W. Hobson, pp. 108-146., JSOT/Sheffield Academic Press, Sheffield, England, UK, 1991.
- **Peleg, Yitzhak (Itzik)**, “Was Lot a Good Host? Was Lot Saved from Sodom as a Reward for His Hospitality?”, *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah – Esseys in Memory of Ron Pirson*, ed. Diana Lipton, pp. 129-156., Society of Biblical Literature, Atlanta, USA, 2012.
- **Pelikan, Jaroslav**, *What Has Athens to Do with Jerusalem? – Timaeus and Genesis in Counterpoint*, The University of Michigan Press, 1997.
- **Perkins, Pheme**, “Apocalyptic Sectarianism and Love Commands: The Johannine Epistles and Revelation”, *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley, pp. 287-296., Westminster / John Knox Press, Louisville, Kentucky/USA, 1992.
- **Perry, Michael J.**, “Are Human Rights Universal? – The Relativist Challenge and Related Matters”, *Human Rights Quarterly*, Vol.19., No. 3 (Aug., 1997), pp. 461-509., The Johns Hopkins University Press, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/762723> Accessed: 27/6/2009 15:27
- **Perry, Michael J.**, *The Idea of Human Rights-Four Inquiries*, Oxford University Press, New York, USA 1998.
- **Perry, Michael J.**, *Toward a Theory of Human Rights – Religion, Law, Courts*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 2007.
- **Perry, T.A.**, “Changing God’s Mind: Abraham versus Jonah”, *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah – Esseys in Memory of Ron Pirson*, ed. Diana Lipton, pp.43-52., Society of Biblical Literature, Atlanta, USA, 2012.
- **Pesch, Otto Herman**, *The Ecumenical Potential of the Second Vatican Council*, Marquette University Press, Milwaukee/USA, 2006.
- **Petersen, Devid L.**, „The Ambiguous Role of Moses as Prophet“, *Israel’s Prophets and Israel’s Past – Esseys on the Relation of Prophetic Texts and Israelite History in honor of John H. Hayes*, eds. Brad E. Kelle and Megan Bishop Moore, pp. 311-324., T&T Clark, New York, USA, 2006.
- **Phillips, Anthony**, “Prophecy and law”, *Israels Prophetic Tradition – Esseys in Honour of Peter Ackroyd*, eds. Richard Coggins, Anthony Phillips and Michael Knibb, pp. 217-232., Cambridge University Press, New York, USA, 1982.
- **Piper, John**, *The Future of Justification*, Crossway Books, Wheaton Illinois/USA, 2007.
- **Plant, Stephen**, *Bonhoeffer*, Continuum, London • New York, 2004.
- **Plekon, Michael**, “Eastern Orthodox Thought”, *The Blackwell Companion to Political Theology*, eds. Peter Scott and William T. Cavanaugh, pp. 93-106., Blackwell Publishing Ltd, Oxford/UK, 2004.
- **Pollard, T.E.**, *Johannine Christology and the Early Church*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 1970.
- **Porter, J.R.**, “The origins of prophecy in Israel”, *Israels Prophetic Tradition – Esseys in Honour of Peter Ackroyd*, eds. Richard Coggins, Anthony Phillips and Michael Knibb, pp. 12-31., Cambridge University Press, New York, USA, 1982.
- **Provost, James H.**, “Rights of person in the church”, *Catholicism and Liberalism – Contributions to American Public Philosophy*, eds. Bruce R. Douglass and David Hollenbach, pp. 296 - 322., Cambridge University Press, Cambridge/UK, 1994.

- **Przybylski, Benno**, *Righteousness in Matthew and His World of Thought*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 1980.
- **Quasten, Johannes**, *Patrology – Vol. I (The Beginnings of Patristic Literature)*, Christian Classics Inc., Westminster, Maryland/USA, 1986.
- **Quasten, Johannes**, *Patrology – Vol. III (The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon)*, Christian Classics Inc., Westminster, Maryland/USA, 1986.
- **Raiser, Konrad**, „Reflections about Social Justice within the Ecumenical Movement“, *Justice and Righteousness – Biblical Themes and Their Influence*, eds. Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman, JSOT Press/Sheffield Academic Press, The University of Sheffield, England 1992.
- **Rendtorff, Trutz**, „The Modern Age as a Chapter in the History of Christianity: Or, The Legacy of Historical Consciousness in Present Theology“, *The Journal of Religion*, Vol. 65., No. 4 (Oct., 1985.), pp. 478-499., published by The University of Chicago Press, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1203066> accessed: 27/06/2009 15:06
- **Rensberger, David**, „Love for One Another and Love for Enemies in the Gospel of John“, *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley, pp. 297-313., Westminster / John Knox Press, Louisville, Kentucky/USA, 1992.
- **Richardson, Cyril C.**, *Early Christian Fathers*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky/USA, 2006.
- **Rowland, Christopher**, „Scripture: New Testament“, *The Blackwell Companion to Political Theology*, eds. Peter Scott and William T. Cavanaugh, pp.21-34., Blackwell Publishing Ltd, Oxford/UK, 2004.
- **Rowland, Christopher**, „Prophecy and the New Testament“, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel - Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, ed. John Day, pp. 410-430., T&T Clark, New York, USA, 2010.
- **Russell, Norman**, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, New York/USA, 2004.
- **Sanders, Douglas**, „Collective Rights“, *Human Rights Quarterly*, Vol. 13., No. 3 (Aug., 1991), pp. 368-386., The Johns Hopkins University Press, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/762620> Accessed: 27/6/2009 14:59
- **Savage, Timothy B.**, *Power Through Weakness – Paul’s Understanding of the Christian ministry in 2 Corinthians*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 1996.
- **Schwager, Raymund**, „Christology“, *The Blackwell Companion to Political Theology*, eds. Peter Scott and William T. Cavanaugh, pp. 348-362., Blackwell Publishing Ltd, Oxford/UK, 2004.
- **Scott, Peter**, „Creation“, *The Blackwell Companion to Political Theology*, eds. Peter Scott and William T. Cavanaugh, pp. 333-347., Blackwell Publishing Ltd, Oxford/UK, 2004.
- **Shaffer, Thomas L.**, „The Radical Reformation and the Jurisprudence of Forgiveness“, *Christian Perspectives on Legal Thought*, eds. Michael W. McConnell, Robert F. Cochran Jr., Angela C. Carmella, pp. 321-339., Yale University Press, New Haven & London, 2001.
- **Seibert, Eric A.**, *Disturbing Divine Behavior – Troubling Old Testament Images of God*, Fortrees Press, Minneapolis, USA, 2009.
- **Shestack, Jerome J.**, „The Philosophic Foundations of Human Rights“, *Human Rights Quarterly*, Vol. 20., No. 2, (may, 1998)
- **Smith, Abraham**, „“Unmasking the Powers”“, *Paul and the Roman Imperial Order*, ed. Richard A Horsley, pp. 47-66., Trinity Press International/A Continuum imprint, Harrisburg • London • New York, 2004.
- **Stackhouse, Max L.**, „Some Intellectual and Social Roots of Modern Human Rights Ideas”, *Journal for th Scientific Study of Religion*, Vol. 20., No. 4 (Dec., 1981), pp. 301-309, Blackwell Publishing, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1386179> accessed: 27/06/2009 14:45
- **Stackhouse, Max L.**, *Globalization and Grace*, God and Globalization Vol. 4., The Continuum International Publishing Group Ltd., London/UK, 2007.

- **Stam, Cornelius R.**, *Commentary on Galatians*, Worzalla Publishing Co., Stevens Point, Wisconsin/USA, 1998.
- **Stern, Ephraim**, “Religion in Palestine in the Assyrian and Persian Periods”, *The Crisis of Israelite religion – Transformation of Religious Tradition in Exilic and Postexilic Times*, eds. Bob Becking and Marjo C.A. Korpel, crp. 245-255., Brill, Leiden – Boston, 1999.
- **Stathokosta, Vassiliki**, paper / “Bible and Human Rights: Orthodox Contribution to an ecumenical discourse”, Church and Society Commission of CEC & Federation of Protestant Churches in Italy, Churches Voice on Human Rights – Training on Social, Economic and Cultural Rights in the Euromediterranean Region, Palermo, 30. Oct. – 1. Nov. 2013.
- **Steinfels, Peter**, “The failed encounter: The Catholic Church and liberalism in the nineteenth century”, *Catholicism and Liberalism – Contributions to American Public Philosophy*, eds. Bruce R. Douglass and David Hollenbach, pp. 19 - 44., Cambridge University Press, Cambridge/UK, 1994.
- **Sterk, Andrea**, *Renouncing the World Yet Leading the Church – The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts/USA 2004.
- **Stewart, Eric C.**, “Social Stratification and Patronage in Ancient Mediterranean Societies”, *Understanding the Social World of the New Testament*, eds. Dietmar Neufeld and Richard E. Demaris, pp. 156-166., Routledge, London, 2010.
- **Swartley, Willard M.**, „Luke’s Transforming of Tradition: *Eirēnē* and Love of Enemy“, *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley, pp. 157-176., Westminster / John Knox Press, Louisville, Kentucky/USA, 1992.
- **Tavard, George H.**, *Vatican II and the Ecumenical Way*, Marquette University Press, Milwaukee/USA, 2006.
- **Thielman, Frank**, *From Plight to Solution – A Jewish Framework for Understanding Paul’s View of the Law in Galatians and Romans*, E.J. Brill, Leiden • New York • Kobenhavn • Köln, 1989.
- **Tracy, David**, „Religion and Human Rights in the Public Realm“, *Daedalus*, Vol. 112., No. 4., Human Rights (Fall, 1983), pp. 237-254., The MIT Press on behalf of the American Academy of Arts&Sciences, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20024893> Accessed: 27/06/2009 15:17
- **Uffenheimer, Benjamin**, „Theodicy and Ethics in the Prophecy of Ezekiel“, *Justice and Righteousness – Biblical Themes and their Influence*, eds. Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman, pp. 199-227., JSOT/Sheffield Academic Press, Sheffield, UK, 1992.
- **Van Prooijen, Ton**, *Limping but Blessed – Jürgen Moltmann’s Search for a Liberating Anthropology*, published by Rodopi, Amsterdam • New York, 2004.
- **Van Seters, John**, “In the Babylonian Exile with J. – Between Judgment in Ezekiel and Salvation in Second Isaiah ”, y “*The Crisis of Israelite religion – Transformation of Religious Tradition in Exilic and Postexilic Times*” eds. Bob Becking and Marjo C.A. Korpel, crp. 71-89., Brill, Leiden – Boston – Köln, 1999.
- **Van Wolde, Ellen J.**, „Outcry, Knowledge, and Judgment in Genesis 18-19“, *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah – Essays in Memory of Ron Pirson*, ed. Diana Lipton, pp.71-100., Society of Biblical Literature, Atlanta, USA, 2012.
- **Villa-Vicencio, Charles**, *A Theology of Reconstruction – National-Building and Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 1992.
- **Walker, Williston**, *John Calvin – The Organizer of Reformed Protestantism (1509-1564)*, Schocken Books, New York/USA, 1969.
- **Wamsler, Thomas**, “Political Classification and the Framework of Tradition – Reading the Universal Declaration of Human Rights from a History of Religions Perspective”, *Human Rights: Democracy & Religion - In the Perspective of Cultural Studies, Philosophy and the Study of Religions*, eds. Lars Binderup & Tim Jenesen, pp. 74-83., published by The Institute of Philosophy, Education, and Study of Religions University of Southern Denmark • Odense, 2005.
- **Watson, Francis**, *Paul, Judaism and Gentiles – A Sociological Approach*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 1986.

- **Ward, Graham**, „Barth, modernity, and postmodernity“, *The Cambridge Companion to Karl Barth*, ed. John Webster, pp. 274-295., Cambridge University Press, Cambridge/UK, 2000.
- **Warner, Megan**, „Keeping the Way of Yhwh: Righteousness and Justice in Genesis 18-19“, *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah – Essays in Memory of Ron Pirson*, ed. Diana Lipton, pp. 113-128., Society of Biblical Literature, Atlanta, USA, 2012.
- **Wechsler, Harlan J.**, „Beyond Particularity and Universality: Reflections an Shadal’s Commentary to Genesis 18-19“, *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah – Essays in Memory of Ron Pirson*, ed. Diana Lipton, pp. 191-202., Society of Biblical Literature, Atlanta, USA, 2012.
- **Weller, Paul**, „’Human Rights’, ’Religion’ and the ’Secular’: Variant Configurations of Religion(s), State(s) and Society(ies)“, *Does God Believe in Human Rights? – Essays on Religion and Human Rights*, eds. Nazila Ghanea, Alan Stephens and Raphael Walden, pp. 147-180., Martinus Nijhoff Publishers, Leiden/Boston, 2007.
- **Werpehowski, William**, „Reinhold Neibuhr“, *The Blackwell Companion to Political Theology*, eds. Peter Scott and William T. Cavanaugh, pp. 180-193., Blackwell Publishing Ltd, Oxford/UK, 2004.
- **West, Gerald**, „The Bible and the poor: new way of doing theology“, *The Cambridge Companion to Liberating Theology*, ed. Christopher Rowland, pp. 159-182., Cambridge University Press, Cambridge/UK, 2007.
- **Williamson, Paul R.**, *Abraham, Israel and the Nations – The Patriarchal Promise and Its Covenantal Development in Genesis*, JSOT/Sheffield Academic Press, Sheffield, England, UK, 2000.
- **Willmer, Haddon**, „Karl Barth“, *The Blackwell Companion to Political Theology*, eds. Peter Scott and William T. Cavanaugh, pp. 123-135., Blackwell Publishing Ltd, Oxford/UK, 2004.
- **Wilson, S.G.**, *Luke and the Law*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 1983.
- **Wink, Walter**, „Neither Passivity nor Violence: Jesus’ Third Way (Matt. 5:38-42 par.)“, *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley, pp. 102-126., Westminster / John Knox Press, Louisville, Kentucky/USA, 1992.
- **Witte, John Jr.**, *Law and Protestantism – The Legal Teaching of the Lutheran Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 2004.
- **Witte, John Jr.**, „A Dickensian Era of Religious Rights“, *Christianity and Human Rights – Christians and the Struggle for Global Justice*, ed. Frederick M. Shepherd, pp.21-46., Lexington Books, 2009.
- **Yairah Amit**, „The Jubilee Law – An Attempt at Instituting Social Justice“, *Justice and Righteousness – Biblical Themes and Their Influencey*, JSOT Press/Sheffield Academic Press, Sheffield, England 1992.
- **Zerbe, Gordon**, „Paul’s Ethic of Nonretaliation and Peace“, *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. Willard M. Swartley, pp. 177-222., Westminster / John Knox Press, Louisville, Kentucky/USA, 1992.
- **Ziesler, J.A.**, *The Meaning of Righteousness in Paul – A Linguistic and Theological Enquiry*, Cambridge University Press, Cambridge/UK, 1972.
- **Zimmerli, Walther**, „Visionary experience in Jeremiah“, *Israels Prophetic Tradition – Essays in Honour of Peter Ackroyd*, eds. Richard Coggins, Anthony Phillips and Michael Knibb, pp. 95-118., Cambridge University Press, New York, USA, 1982.
- **Zizioulas, John D.**, *The Eucharistic Communion and the World*, ed. Luke Ben Tallon, T&T Clark International, London, UK, 2011.
- **Johannes A. van der Ven, Jaco S. Dreyer & Hendric J.C. Pieterse**, „Is there a God of Human Rights? - The Complex Relationship between Human Rights and Religion: A South African Case“, chapter four „Context of Origin“, *International Studies in Religion and Society*, vol. 2, Brill, Leiden/Boston 2004.
- **Failinger, Marie A. and Keifert, Patrick R.**, „Making Our Home in the Word of God: Lutherans on the Civil Use of Law“, *Christian Perspectives on Legal Thought*, eds. Michael W. McConell, Robert F. Cochran Jr., Angela C. Carmella, pp. 386-405., Yale University Press, New Haven & London, 2001.

## Биографија аутора:

Зоран Деврња је рођен 15. марта 1971. године у Београду. Православни богословски факултет уписује 1995. године. Дипломирао је 2003. године са оценом 10 на тему „*Еклисиологија Светога Саве*“ из предмета Канонско право. Током студија је остварио просечну оцену 9,07. Магистрирао је на истом факултету и на истој катедри у мају 2009. године одбранивши рад на тему „*Савремена проблематика брака у светлости брачних правила Светог Василија Великог*“. Од 2005. ради као асистент-приправник за Канонско право на ПБФ Универзитета у Београду. У звање асистента на предметној групи за практичну теологију - предмет Канонско право - изабран је у јулу 2009. године. У октобру 2009. године пријављује докторску тезу НН већу ПБФ. У априлу 2010. године Веће друштвено хуманистичких наука Универзитета у Београду му је одобрило израду докторске тезе под називом „*Теолошка анализа појма људских права и њихова рецепција у Хришћанској цркви*“. Ожењен је и има троје деце. Живи у Београду.

мр Зоран Деврња  
Универзитет у Београду  
Православни богословски факултет  
zdevrnja@bfspc.bg.ac.rs

Zoran Devrnja, Th.M.  
University of Belgrade  
Faculty of Orthodox Theology  
zdevrnja@bfspc.bg.ac.rs

**Прилог 1.**

**Изјава о ауторству**

Потписани Зоран З. Деврња  
број индекса докторанд (по старом програму)

**Изјављујем**

да је докторска дисертација под насловом:

***ТЕОЛОШКА АНАЛИЗА ПОЈМА ЉУДСКИХ ПРАВА И ЊИХОВА РЕЦЕПЦИЈА У ХРИШЋАНСКОЈ ЦРКВИ***

– утемељеност концепта људских права у хришћанству и канонскоправне последице њихове имплементације –

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

**Потпис докторанда**



мр Зоран З. Деврња

У Београду, 18. септембар 2014. године

**Прилог 2.**

**Изјава о истоветности штампане и електронске верзије  
докторског рада**

Име и презиме аутора : Зоран З. Деврња  
Број индекса: докторанд  
Студијски програм: Докторска дисертација (по старом програму)  
Наслов рада:

***ТЕОЛОШКА АНАЛИЗА ПОЈМА ЉУДСКИХ ПРАВА И ЊИХОВА РЕЦЕПЦИЈА У  
ХРИШЋАНСКОЈ ЦРКВИ***

– утемељеност концепта људских права у хришћанству и канонскоправне последице  
њихове имплементације –

Ментор: др Зоран Крстић, ванредни професор

Потписани: Зоран З. Деврња

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада. Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

**Потпис докторанда**



У Београду, 18. септембар 2014. године

мр Зоран З. Деврња



### Прилог 3.

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

### ***ТЕОЛОШКА АНАЛИЗА ПОЈМА ЉУДСКИХ ПРАВА И ЊИХОВА РЕЦЕПЦИЈА У ХРИШЋАНСКОЈ ЦРКВИ***

– утемељеност концепта људских права у хришћанству и канонскоправне последице њихове имплементације –

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
- [3.] Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

**Потпис докторанда**



мр Зоран З. Деврња

У Београду, 18. септембар 2014. године

