

MR. SC. ENOH ŠEBA

Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik, Zagreb

enoh.seba@tfmvi.hr

BAPTISTIČKE CRKVE U HRVATSKOJ I NJIHOVA REAKCIJA NA RATNO NASILJE PROMATRANA IZ PERSPEKTIVE KRŠĆANSKE SOCIJALNE ETIKE

SAŽETAK

Namjera ovoga rada je dvojaka – najprije se pokušavaju iščitati razlozi i uzroci reakcije baptističkih crkava u Hrvatskoj na ratna zbivanja devedesetih godina dvadesetoga stoljeća, a nakon toga se pozornost usmjerava pitanju koji su izvori crkvi potrebni za oblikovanje socijalne etike. U prvom dijelu će se kroz prizmu osobnoga doživljaja ratnih zbivanja razmotriti pitanja teološke selektivnosti, mentaliteta manjine i problema definiranja identiteta koja su u to vrijeme snažno definirale život i praksu spomenutih crkava. Uslijedit će pokušaj dokazivanja da upravo zbog takve uvjetovanosti nisu bile u mogućnosti formulirati alternativu nasilju, niti dublje konstruirati vlastitu socijalnu etiku. U drugom dijelu slijedi prikaz uloge Svetoga pisma i tradicije kao glasova koji oblikuju socijalnu etiku crkve. U samom žarištu nalazi se najprije razmatranje Isusova života i službe, a potom i njegova uskrsnuća koje definira tzv. „anastatičko“ shvaćanje etike kakvo prožima zajednice novozavjetnoga vremena. Uloga tradicije sagledava se kroz primjer zaokreta u crkvenom poimanju nasilja nastalom u četvrtom stoljeću uslijed zanemarivanja Svetoga pisma i tradicije prva tri stoljeća crkve. Na kraju se zagovara normativnost Svetoga pisma i otvorenost tradicije za samopropitivanje i dijalog s drugim tradicijama kao preduvjet konstruktivnog oblikovanja socijalne etike.

S jedne strane, iz današnjega kuta gledanja može se činiti da je nastojanje oko procjenjivanja reakcije baptističkih crkava u Hrvatskoj na nasilje rata koji je bjesnio devedesetih godina dvadesetoga stoljeća uzaludan i bespredmetan pokušaj. S druge strane, činjenica da sam odgojen u baptističkoj crkvi, te da sam zajedno s drugim članovima crkve u gradiću izravno izloženom ratnim razaranja i smrti trpio ratna stradanja, čini me dakako vrlo pristranim procjeniteljem. Ipak, vjerujem da takva „insajderska“ perspektiva na specifično pitanje ratnoga nasilja u kombinaciji s vremenskim odmakom može proizvesti skroman, a ipak prepoznatljiv doprinos razmatranjima o kršćanskoj socijalnoj etici.

Stoga ću ovaj rad početi sa sažetim i osobnim prikazom općenite reakcije baptističkih crkava u Hrvatskoj na ratnu zbilju i sukobe. Nakon toga ću ponuditi kratak popis mogućih razloga koji bi mogli razjasniti neke elemente te reakcije. U pokušaju vrednovanja tih razloga svoja ću opažanja iznijeti usporedno sa spoznajama nekih stručnjaka, a to će ujedno poslužiti i kao priprema za završni dio rada. U njemu će mi primarna nakana biti skretanje pozornosti na Isusov život i novozavjetnu „anastatičku perspektivu“¹²⁶ kao biblijske izvore presudne za sazrijevanje etičnoga stava prema ratu i nasilju. Kraći dio rada bit će posvećen mojem sekundarnom cilju, a to je procjena utjecaja kršćanske tradicije u bavljenju tim istim problemima. Nadam se da ću na koncu biti u mogućnosti podastrijeti nekoliko prijedloga o prikladnoj ulozi Svetoga pisma i tradicije u razvoju socijalne etike i njezinom sprovođenju u život.

1. BAPTISTI U HRVATSKOJ I RATNO NASILJE

Suvremene teologije već neko vrijeme uviđaju koliko je uloga iskustva neodvojiva od drugih izvora autoriteta. „Sve tradicije, uključujući i teo-

¹²⁶ Izraz je preuzet od Jamesa McClendon, a u njegovom djelu on predstavlja jedan od tri etička „pramena“. Vidi: McClendon, 1986, posebno poglavlja 9-11. Značenje izraza bit će pojašnjeno u odlomku 3.2.

loške tradicije, predstavljaju neprekidna nastojanja da se trenutno *iskustvo* protumači u svjetlu vizije stvarnosti koju nudi formativni tekst“ (Murphy, 2003: 18). Tako i ja moram otpočeti s konkretnim iskustvom. Kada to iskustvo podrazumijeva skrivanje od granata koje na čovjeka ispaljuje njegov dojučerašnji susjed ili strahovanje da će tijekom noći vojnici provaliti u kuću i odvesti sa sobom sve one koje prethodno nisu poubijali ili silovali, tada se pitanje koje je postavio Walter Wink čini vrlo životnim: „Kako pronaći Boga u svojim neprijateljima?“¹²⁷ A ukoliko nas zanima etika, moguće je postaviti i dodano pitanje: „Ako se Bog može pronaći u našim neprijateljima, kako onda živjeti moralno?“

1.1. *Nasilje nema alternative?*

Kada je 1991. godine izbio rat, većina baptističkih vjernika ostala je zatečena. Brojne baptističke crkve su se ili našle na izravnom udaru, ili su njihova sela i gradove osvojile srpske snage. U oba slučaja iznenada su se našli izloženi intenzivnom osjećaju izoliranosti i nesigurnosti. Mnogi muškarci regrutirani su u Hrvatsku vojsku, a neke su unovačile i srpske snage. Vjernici koji su ostali u svojim prebivalištima obično bi odlučivali nastaviti s održavanjem redovitih bogoslužja unatoč iznimnoj pogibelji. Rat se odigravao pred našim očima i uzimao živote ljudi koji su bili naši prijatelji, rođaci ili poznanici. Kako je trebalo reagirati u vremenu kada je našu fizičku egzistenciju svakoga trena mogao prekinuti neki zalutali metak?

»Ako su srpski pobunjenici vojnom silom uspjeli odsjeći trećinu hrvatskoga teritorija, a da pritom nije bilo nikakve reakcije međunarodne zajednice, tada je jedini mogući odgovor bio uzvratiti silom“ – takav je općenito bio prevladavajući način razmišljanja u hrvatskom društvu. To i ne iznenađuje previše, jer kako Wink kaže: „paradoks jest u tome što je nasilje najopasnije upravo onda kada *ostvaruje svoje ciljeve*.“ (1992: 216). Masovni mediji su dakako pomagali dokazati nužnost takve reakcije, a vojnu obranu prikazati kao jedino sredstvo za ostvarenje slobode i ponovno stjecanje nacionalnog suvereniteta.¹²⁸ Prevladavalo je mišljenje kako se nacionalni identitet nalazi pred smrtonosnom prijetnjom, pa je

¹²⁷ Štoviše, Wink smatra da je upravo to ono konačno vjersko pitanje današnjice, te da je ono zamijenilo reformacijsko pitanje „Kako pronaći milosrdnoga Boga?“ (1992: 263).

¹²⁸ Wink tvrdi da su masovni mediji, čak i u društvima koja nisu uvučena u rat, glavni eksponenti onoga što on naziva „mit o otkupljujućem nasilju“ (1992: 23).

takva situacija iziskivala posezanje za podrškom iz sredstava koja su bila raspoloživa. Tako je Katolička crkva, koja je povijesno gledano svoju misiju uvijek doživljavala u bliskoj sprezi s očuvanjem hrvatskog identiteta, spremno ponudila pomoć i objavila da se u ovom slučaju radi o pravednom, obrambenom ratu. To je doprinijelo nečemu za što je istaknuti društveni teoretičar Jacques Ellul još 1969. godine smatrao da više nije moguće – za rat se vjerovalo da je riječ o „kršćanskom ratu“ (1969: 16), ili barem o „katoličkom ratu“, a ljudi su vjerovali da je Bog uz „našu“ vojsku, kličući i međusobno se ohrabrujući pokličima kao što je „Bog i Hrvati!“.

Većina baptističkih crkava bila je posve nespremna za bilo kakvu alternativnu reakciju. Naravno, vjernici su preferirali mir i svakodnevno molili za njega, ali su unatoč tomu često rat shvaćali kao nužno zlo koje, premda ne može stvoriti mir, mora prethoditi miru. Što se tiče vjernika u situaciji kada treba upotrijebiti oružje, radilo se više-manje o pitanju osobnoga izbora – neki su se molili da ga ne moraju upotrijebiti, a neki su vjerovali u višu obvezu zaštite svojih obitelji, crkve i grada. Ukoliko je alternativa nasilju i sudjelovanju u ratu i postojala, baptističke crkve u Hrvatskoj je nisu mogle artikulirati, niti za same sebe, niti za društvo oko sebe.

1.2. *Osobni mir ili mirotvorstvo?*

Prirodno je pretpostaviti da će svaka crkva u ratnom okruženju pojačati svoj molitveni život, tražeći od Boga utočište i zaštitu. Takva prijetnja smrću navela je baptiste da se usredotoče na ono što je u njihovom razumijevanju vjere imalo središnju ulogu. Takva je pojava tipična za ekstremne situacije u životu kada se prioritete svakoga stavljaju na kušnju, a opstaju samo oni najvažniji – podsjeća to pomalo na žurnost kojom buduće izbjeglice izabiru samo najdragocjeniju imovinu, a ostavljaju za sobom sve ostalo. S obzirom da je sve materijalno moglo biti uništeno (a mnogo toga doista i jest bilo uništeno), bilo je prilično razborito okrenuti se nematerijalnome. Za baptiste u Hrvatskoj to nematerijalno temeljilo se na osobnom spasenju koje su oni cijenili kao izvorište mira koji im ništa i nitko nije mogao oduzeti. Okružen sa svih strana destruktivnim silama, čovjek se osjećao posve bespomoćno, a jedina dostupna utjeha nalazila se iznutra, u obećanju drugoga života koji će duša iskusiti, čak i ako ovo smrtno tijelo propadne! Osim toga, zar nije zapisano: „Ta što će koristiti čovjeku ako sav svijet stekne, a životu svojemu naudi? Ili što će čovjek dati u zamjenu za život svoj?“ (Mt 16,26).

Drugim riječima, baptisti se nisu pokušavali uključiti u *miro-tvorstvo* jer su u tom konkretnom povijesnom trenutku štitili svoj osobni mir i živote. Mir o kojemu su propovijedali i za koji su molili bio je znatno više povezan s vječnom sudbinom duše pojedinca nego s prirodom odnosa između zaraćenih naroda.

1.3. Konflikt između „unutarnjega“ i „vanjskoga“

Baptisti su gotovo pedeset godina u Jugoslaviji živjeli u komunističkom sustavu koji je, u usporedbi sa situacijom u nekim drugim istočnoeuropskim državama, bio prilično milosrdan. Baptistima je bilo dopušteno posjedovati vlastite zgrade za bogoslužja, redovito se okupljati, izdavati interne tiskovine, itd. Međutim, ta je sloboda imala svoju cijenu. Vjera je morala ostati ograničena unutar crkvenih zidova, a time i izvan društveno-političkog područja. No kako su baptisti (a i sve druge nekatoličke i nepravoslavne denominacije) predstavljali nadasve malobrojnu manjinu, ta se cijena ionako nije činila previsokom.

Osim toga, suočeni s odlukom o tome hoće li sudjelovati u ratnim operacijama, mnogi su se vjernici našli u situaciji unutarnjega sukoba jer su, kako je McClendon ispravno zamijetio spominjući kršćane zatečene u sličnoj situaciji, „... bili uvjereni da se Isus životom zauzimao za mir i da to isto zahtijeva i od njih; s druge strane, jednako su tako vjerovali da je u ovome svijetu neophodno mnogo toga što se sukobljava s prvim zahtjevom“ (1986: 312). Na kraju bi učinili sve što god je bilo „neophodno“, uvjereni da u svojim srcima znaju da je Isus, kako to kažu stihovi jedne poznate pjesme, „naš mir“.

Tako je dihotomija između „unutarnjega“ i „vanjskoga“ ulovila baptističke vjernike u mrežu vjerovanja da sve što je tjelesno, materijalno, društveno i političko na neki način posjeduje tek drugotni značaj. Tijekom izvanrednog razdoblja, a rat to jamačno jest, moguće je baviti se samo problemima od prvotnog značaja. Nažalost, promišljanje o socijalnoj etici koja bi bila relevantna za taj konkretni trenutak naprosto nije potpala pod takvu kategoriju.

2. POKUŠAJ VREDNOVANJA

Prije negoli više prostora posvetim svjedočanstvu Svetoga pisma i tradicije, dodatno ću istražiti gore opisanu situaciju i pokušati razlučiti neko-

liko mogućih razloga koji bi mogli baciti dodatno svjetlo na čitavu problematiku. Također ću i opseg svoje analize proširiti tako da obuhvatim i poslijeratno razdoblje kada je neposredna opasnost već bila minula.

2.1. Ranija teološka selektivnost

Vjerojatno bi bilo odveć površno ustvrditi da je redovito propovijedanje i poučavanje u baptističkim crkvama prije izbijanja rata potpuno isključivalo bilo kakvo razlaganje biblijske građe koja sadrži socijalne implikacije evanđeoske poruke. Međutim, kad god bi se trebalo pozabaviti odlomcima s izraženim socijalnim ili političkim tendencijama, tumačenje bi gotovo uvijek bivalo preusmjereno prema njihovom značaju za osobni rast i izgradnju. To je za posljedicu imalo da se unutar zajednica jednostavno nisu mogla oblikovati teološka uvjerenja koja bi crkve osposobila za hvatanje ukoštac s naglim upadom socijalnog područja kakav se aktualizirao u ratnim užasima. Nakon što su razjasnili različita teološka stajališta o ratu, Stassen i Gushee naglašavaju koliko je važno *imati* dobro razrađen stav: „A kada do rata dođe, moramo biti čvrsto uvjereni, bilo da smo pristaše teorije pravednoga rata, bilo da smo pacifisti. U suprotnom će nas otpuhati svaki vjetar ideoloških interesa (Ef 4,14)“ (2003: 174). Ili će, što je možda još i gore, doći do naknadnog konstruiranja teoloških stavova.

Na taj način prihvaćanje nasilja nužno uključuje određena teološka gledišta, no ona bivaju formulirana naknadno, nakon što je odluka za nasilje već donesena. Međutim, tada te formulacije postaju nešto čime se opravdava stav za nasilje. Na kraju oblikujemo teologiju kakva nam je potrebna da bismo mogli živjeti sami sa sobom i sa svojim postupcima (Ellul, 1969: 71).

2.2. Mentalitet manjine

Biti manjinska zajednica predstavlja zahtjevnju zadaću, a biti manjinska zajednica tijekom rata može biti iznimno teško. Na baptističke crkve uvijek se gledalo sa stanovitim podozrenjem, te ih se često i etiketiralo kao sektu ili neku vrstu „novovjeraca“. Povijesno gledano, većina prvih baptista bili su obraćenici s katoličanstva. U trenutku proglašenja neovisnosti hrvatske države skoro 90% stanovništva se izjašnjavalo kao katolici, a ta je oznaka više nego ikad gotovo posve poistovječena s pripadnošću hrvatskoj nacionalnosti. Drugi su uglavnom bili pravoslavne

vjeroispovijesti, dakle Srbi, što ih je određivalo kao neprijatelje. Bilo je teško pojmiti da bi se netko mogao nazivati Hrvatom ili Hrvaticom, a ne biti katolik ili katolkinja.

Premda nerijetko antagonistički orijentirani prema katoličkoj teologiji i praksi, mnogi su baptisti u grotlu ratnih zbivanja, suočeni s gorućim nacionalizmom, a iz želje za prihvaćenošću u društvu, više ili manje svjesno prilagodili svoj vokabular. No koketiranje s nacionalizmom kao štovanjem države u konačnici se uvijek pokaže kao pogibeljno. Wink to izriče vrlo izravno: „Budući da ... nacionalizam ne može prihvatiti postojanje više sile, on mora uništiti svaki oblik kršćanske vjere koji nadilazi puko kulturalno naslijeđe“ (1992: 27).

Iskušenje prilagodbe i poistovjećivanja s većinom bilo je snažno i pružalo je mnoga obećanja – baptisti su povremeno htjeli biti baš poput svih ostalih, a to ih je sprečavalo da koriste svoju povlaštenu poziciju kakvu su mogli imati upravo zbog manjinske perspektive. John Howard Yoder drži da manjine imaju povlasticu otpustiti ono što nije moguće nadzirati, te se umjesto toga usredotočiti na ono što nitko drugi ne želi činiti u nekoj konkretnoj situaciji. On vjeruje da takav stav nije čin izolacije ili potvrda samopravednosti, nego „izraz mudrosti“ (Yoder, 1984: 101). Međutim, po tom pitanju baptisti su postupali više kao manjina koja žali što nije većina.

2.3. *Krivo shvaćanje služenja društvu*

Unatoč njihovim propustima i nedostacima, s baptistima u Hrvatskoj nije teško suosjećati ako se ima na umu složenost njihovih okolnosti i povijesnih uvjetovanosti. Međutim, poslije rata ili barem nakon što je okončana većina vojnih djelovanja, ukazala se nova prilika. Mnoge zapadne crkve i humanitarne udruge počele su slati humanitarnu pomoć, a baptističke crkve su je primile sa zahvalnošću. No, uskoro je postajalo očito da su i ljudi izvan crkava u velikim potrebama, posebice kada su mnoštva prognanika i izbjeglica počele preplavljivati veće hrvatske gradove. Moram ovdje svakako naglasiti kako mi namjera ni u kojem slučaju nije podcijeniti ili obezvrijediti ogromnu količinu vremena, energije i osobnih žrtava koje se mnogi baptisti uložili u raspodjelu pomoći. Ono što nastojim razlučiti jesu nakane ili (ponekad nesvjesna) očekivanja skrivena u pozadini obavljenoga posla.

Znalo bi se događati da pastori i drugi crkveni vođe prime pomoć, a potom najbolju odjeću i hranu podijele članovima crkve, pa tek onda

pozove i druge u potrebi. Naime, budući da bi pomoć obično dolazila od drugih kršćana (premda se njezino porijeklo u takvim uvjetima nije previše preispitivalo), vjernici bi nekako pretpostavili da im ona pripada više nego „nevjernicima“. Nakon što su tijekom procesa podjele malo-pomalo počeli i sami sebe percipirati kao dobročinitelje, postalo im je lakše drugima uvjetovati primanje pomoći. Tako bi se katkad hrana, odjeća i ostale potrepštine dijelile samo onima koji bi dovoljno često prisustvovali bogoslužjima. Povrh toga, s vremenom su se pojavila i izvješća koja su u vezu dovodila količinu podijeljene pomoći i broj nedavno krštenih „obraćenika“. Ukratko rečeno, premda je nesumnjivo puno ostvareno na području ublažavanja ljudske patnje, istodobno je jedna od vidljivih značajki ovakvoga „služenja društvu“ nažalost bila nepoštena i manipulativna tehnika „evangelizacije“. Iz današnje perspektive zanimljivo je primijetiti da je sve donedavno u mnogim baptističkim crkvama „socijalna služba“ (ukoliko je u konkretnoj crkvi uopće postojao oblik službe usmjeren široj zajednici) najčešće označavala tek raspodjelu skromnih iznosa novca ili hrane njihovim najsiromašnijim članovima!

2.4. Kriza identiteta

Da bih do kraja razjasnio reakciju baptističkih crkava, moram ukazati na nešto što je u tom povijesnom trenutku vjerojatno predstavljalo temeljni problem. Neposredno prije izbijanja rata hrvatsko društvo je učinilo odlučni zaokret prema demokratskom društvenom uređenju. Takav je potez sam po sebi izazvao brojne promjene i otvorio mnoga pitanja. Za baptističke crkve on nije značio samo slobodu otvorenoga nastupanja i izravnoga pristupa javnosti, nego i potrebu mnogo preciznijeg i konkretnijeg definiranja vlastitoga identiteta. Ranije, u doba socijalizma bilo je dostatno izreći što *nismo* i što *ne radimo* (»mi nismo ateisti; mi nismo katolici ni pravoslavci; mi ne pušimo, ne psujemo, ne plešemo i ne idemo u kino«). Međutim, sada se umjesto ovakvih negativnih izjava počeo tražiti puno pozitivniji i afirmativniji pristup.

Prikladan odgovor na ovakav zahtjev pretpostavlja postojanje zaokruženog i razrađenog teološkog okvira koji bi pred crkve postavio određena očekivanja ili programatski *telos*. Takva teologija, da još jednom citiram McClendona, predstavlja „... zrcalo u kojemu se današnja crkva suočava sa svojim potencijalnim uvjerenjima, zrcalo koje pita prepoznaje li se u njemu crkva ne onakva kakva jest, nego onakva kakva bi

trebala biti“ (1986: 35). Po mojem mišljenju baptističke crkve u Hrvatskoj danas se nalaze na dobrom putu otkrivanja tih potencijalnih uvjerenja, ali su prije dvadesetak godina u znatnoj mjeri bile nedorasle zadaći oblikovanja sveobuhvatnoga služenja društvu i to naprosto stoga što dotada nije bilo temeljitoga i hotimičnoga promišljanja etičkih reperkuzija i socijalnih dimenzija biblijske poruke.

3. GLASOVI SVETOGA PISMA I KRŠĆANSKE TRADICIJE

Ukoliko je takav razvoj etike konkretne zajednice presudan za njezin identitet, tada je opravdano upitati kako mu Sveto pismo i kršćanska tradicija mogu doprinijeti. Međutim, tu se odmah susrećemo s ponešto čudnom situacijom. Naime, novozavjetno vrijeme i novozavjetni nauk čine se nekompatibilnima kako sa starozavjetnim naglaskom na Jahvi kao Ratniku tako i s velikim dijelom crkvene povijesti čije su prepoznatljive značajke bile križarske vojne i pravedni ratovi (McClendon, 1986: 308-309).

Pa ipak, ova očigledna napetost unutar Svetoga pisma može se uspješno razriješiti usvajanjem „usmjerenog“ čitanja Biblije. Takvo čitanje, umjesto prepoznavanja „... bezvremenske zbirke paraboličnih anegdota namijenjenih alegorijskoj primjeni ili propozicijskih priopćenja spremnih za deduktivno izlaganje“ (Yoder, 1984: 9), pretpostavlja integrativni pristup koji slijedi narativnu logiku Svetoga pisma i slijedi smjer čitave pripovijesti. Yoder dokazuje da tako čitana Biblija jasno razotkriva križ „kao odlučujuću objavu Božjeg bivanja u svijetu“, te takva poništava moguće argumente u prilog rata do kojih se dolazi izoliranim tumačenjem starozavjetnih odlomaka (Hays, 1996: 248).

Štoviše, moguće je i uvjerljivo pokazati, kao što je Yoder učinio, da čak i u Starome zavjetu središnja tema Božjega odnosa prema izabranome narodu podrazumijeva da će se On sam brinuti za svoj narod što njihovo usredotočavanje na vlastitu moć ili na uporabu sile čini krajnje neumjesnim (Yoder, 1994: 83). McClendon pripovijest o Izlasku, događaju formativnom za povijest čitave nacije, ne interpretira kao paradigmu borbe, nego kao paradigmu izmicanja. Čak i tijekom procesa zauzimanja zemlje „... *Bog je posijao sjeme nenasilja*, zapovijedio ne borbu, nego pouzdanje“ (McClendon, 1986: 317). Moglo bi se ovome nadodati i brojne prigode kada u konfliktnim situacijama Bog Izraelcima zapovijeda da zaobiđu „regularne“ načine pobjeđivanja te im savjetuje da se oslone na njegovu vjernost.

To otvara mogućnost da s punim pravom pozornost usmjerimo na Isusov život i službu, pri čemu ću nastojati ukazati na njihovu normativnost u oblikovanju biblijskoga nauka o nasilju.¹²⁹

3.1. Glas Svetoga pisma: Isusov život i služba

Jedan od glavnih razloga zašto ne postoji spremnost da se Isusov nauk prihvati kao osnova socijalne etike suvremene crkve usađen je u dugu povijest nastojanja različitih teologa da ga tumačenjem učine irelevantnim za neposredni kontekst u kojemu se nalaze čitatelji. U svojoj izvršnoj knjizi *The Moral Vision of New Testament* Richard Hays nudi sažet pregled te povijesti, a istodobno, oslanjajući se na strukturalnu analizu Matejeva evanđelja, tvrdi da „Propovijed [na Gori] u Matejevoj narativnoj shemi predstavlja Isusovo programatsko očitovanje Kraljevstva Božjega i života na kakav je pozvana zajednica učenika... [Riječ je] o jasno definiranoj povelji za život zajednice novoga saveza“ (1996: 320-321; usp. Yoder, 1994: 5-8). Ovo je značajno upravo zato jer u Propovijedi na Gori pronalazimo učenje o ljubavi prema neprijatelju (Mt 5,38-48), a i stoga što ostatak Evanđelja nigdje ne implicira da bi se bilo koji dio Isusova nauka trebao smatrati nepraktičnim i nedohvatljivim idealom (primjere, Mt 7,24-27).

Bez da ulazimo u potankosti egzegetskoga procesa, dostatno je primijeniti „usmjerenu“ strategiju čitanja i doći ćemo do zaključka da radikalnost zapovijedi o ljubavi prema neprijatelju ne počiva isključivo na njezinom sadržaju ili propozicijskoj jasnoći. Ova zapovijed dosiže svoj vrhunac u Isusovoj životnoj pripovijesti koja je življena tako da tu zapovijed utjelovljuje, tako da joj se pokorava! Neprekidno podlaganje toj „životnoj povelji“ odvelo je Isusa u smrt, premda su mu se često ukazivale i „prilike“ da svoje ciljeve ostvari pribjegavanjem nasilju (npr. iskušanje u pustinji, iskušanje u Getsemanskom vrtu). Križ kao Isusova interpretacija zapovijedi „Ne ubij!“ (McClendon, 1986: 312) označava posljednji kamen u građevini koju François Bovon naziva „praktična alternativa drugim sustavima opetovanog nasilja i ugnjetavanja.“ Bovon potom nastavlja opisivati kako ta alternativa posjeduje normativni karak-

243

ENOH ŠEBA

Baptističke crkve u Hrvatskoj i njihova reakcija na ratno nasilje promatrana iz perspektive kršćanske socijalne etike

129 Prilično iznenađuje opažanje da su se tijekom povijesti tumačenja stručnjaci vrlo često bavili samo teološkom prirodom utjelovljenja, smrti i uskrsnuća Isusa Krista, ispuštajući pritom ostatak njegova života i službe. Kao dokaz u prilog takve tendencije, Yoder navodi tekstove većine povijesnih vjerovanja (kreda) crkve (1984: 96).

ter: to je radi toga što je zasnovana na „inicijativi Boga koji je prvi ljubio nas, Božje neprijatelje... Božja inicijativa nam daje mogućnost i snagu za provođenje Njegove zapovijedi... Posljedica Božje inicijative jest nasljedovanje Boga“ (Stassen, 1999: 165).

Među najjačim argumentima protiv dosljednoga nenasilja u evanđeljima, stručnjaci obično kao najčvršće ističu izvještaje o čišćenju Hrama. Ipak, pažljiva egzegeza pokazuje da se i taj događaj uklapa u Isusov mirotvorni svjetonazor (nije bilo nasilja nad ljudima; namjera nije bila ostvariti nikakav „dugoročni“ efekt čišćenja) čime se naznačuje dosta drukčija narav tog postupka. Hays sugerira da bi se kao kontekst tumačenja trebali promatrati odlomci u Jr 7,1-15 i Iz 65-66, a u tom slučaju „čišćenje“ treba razumjeti kao poziv na pokajanje, kao znak eshatološke obnove koja će se dogoditi. On također kaže kako „... nijedan od evanđelista ne predstavlja ovaj slučaj kao pokušaj prevrata kojim bi se od vjerskoga ili političkoga establišmenta u Jeruzalemu pokušala preuzeti vlast“ (1996: 334). Ako je to točno, onda Isusov postupak treba shvatiti ne samo kao nenasilan nego i kao usmjeren *protiv* nasilja (usp. posebno Jr 7,5-7).

Prije negoli se okrenem njegovom uskrsnuću kao dodirnoj točki s eshatološkom stvarnošću, zaključit ću svoja opažanja o Isusovom životu i službi još jednim navođenjem Yoderovih riječi: „Njegova poslušnost do smrti sama po sebi nije samo znak, nego i *prvina* autentičnoga, obnovljenoga čovječanstva. Ovdje po prvi puta susrećemo čovjeka koji ne robuje niti jednoj sili, zakonu ili običaju, zajednici ili instituciji, vrijednosti ili teoriji“ (1994: 145 – kurziv dodan). Jednostavno rečeno, to znači da je otkupljenje izniklo iz Isusova života, baš kao što je uskrsnuće bilo Božji način opravdanja njegova načina življenja, a istodobno i nalog da i njegov narod treba živjeti na isti način. Uskrsnuće je ujedno i pokazalo da je Propovijed na Gori namijenjena stvarnom životu, a ne nekom utopijskom kraljevstvu. Stoga ću okončati ovaj odlomak McClendonovim opisom žarišne točke čitave Propovijedi na Gori, koji govori o „... izgradnji zajednice koja može preživjeti odumiranje staroga doba dok sa svojim Gospodinom iščekuje novo doba“ (1986: 308).

3.2. Glas Svetoga pisma: „Anastatička“ perspektiva

Na prvi pogled može izgledati da se ostatak Novoga zavjeta etičkim problemima bavi iz perspektive drukčije od one Isusove u evanđelji-

ma. Nerijetko se čuje argument kako Pavao i drugi pišu zajednicama koje su odbacile svoja nadanja u skori Kristov dolazak, pa se stoga složenim problemima moraju baviti na „realističniji“ način. No je li to doista tako? Postoji li uistinu nekakav jaz koji bi zahtijevao „prilagodbu“ Isusova etičkog nauka, konkretnije govoreći, njegovih stavova o nasilju?

Prije negoli pokušam odgovoriti na ovo pitanje, potrebno je reći sljedeće: eshatologija za ranu crkvu nije nikada bila stvar iščekivanja neke daleke stvarnosti koja tek treba doći. To znači da je u Isusovu uskrsnuću eshatologija posjetila sadašnje doba: premda su učenici gajili nadu u uskrsnuće tijela, oni su ga očekivali na kraju vremena, a ne „treći dan“. Taj je pomak bio toliko presudan da pisci Novoga zavjeta nisu uopće sumnjali u to da njihove zajednice sudjeluju u oblikovanju novoga Božjeg stvorenja. Pa ipak, potrebno je i ovo zamijetiti: domašaj tog reformatorskoga procesa puno je dublji i širi od individualne, osobne regeneracije. U odlomcima kao što je 2 Kor 5,17 „naglasak je ... na preobrazbi perspektive osobe koja je prihvatila Krista kao svoj životni kontekst“ (Yoder, 1994: 223), dakle, novi svijet i poredak postaju dominantna prizma kroz koju valja promatrati druge. Ova činjenica ima goleme socijalne implikacije i može odgovarati „novom načinu konstruiranja svijeta“ (McClendon, 1986: 249).

Osobita snaga Yoderova djela ogleda se u pažljivo izrađenom dokaznom materijalu koji ide u prilog Isusovoj relevantnosti za socijalnu etiku ranokršćanskih zajednica. Istražujući odlomke poput Ef 3,10 i 6,10-18, on opaža kako oni pokazuju „... zapanjujuće sveobuhvatan i koherentan ‘prijevod’ Isusova političkoga značenja na svjetonazor slušateljstva kojemu se Pavao obraćao svojim misijskim svjedočenjima“, te tvrdi kako događaj uskrsnuća ima implikacije i za kozmološku dimenziju (1994: 160). Presudnu važnost za razumijevanje toga „prijevoda“ ima ispravno shvaćanje „vrhovništava i vlasti“.¹³⁰ Dok prelazimo na razmatranje stava o nasilju, korisno je imati na umu da je Isusov stav prema vrhovništvima i vlastima Pavlu i drugim novozavjetnim piscima poslužio kao prototip prema kojemu su primatelje svojih poslanica poučavali po pitanjima nasilja i nepružanja otpora.

¹³⁰ Iscrpnja bibliografija na temu vrhovništava i vlasti može se pronaći u Yoder, 1994: 140. Također posebnu pažnju treba obratiti na trilogiju Waltera Winka koja se bavi istim pitanjem. Sam Yoder također predlaže i djela Jacquesa Ellula, a za iscrpniju analizu Ellulova shvaćanja koncepta *exousia* i njegovih društveno-etičkih implikacija vidi Dawn, 1999: 168-181.

Odlomak koji zasigurno najvjernije odražava Isusov nauk zapisan u Mt 5,38-48 jest onaj u Rim 12,14-21. No nije to jedini i izolirani slučaj.¹³¹ U Heb 10,32b čitatelje se podsjeća kako su poteškoće u prošlosti podnosili zauzimanjem nenasilnog stava, dok veći odlomci poput 1 Kor 4, Poslanice Filemonu ili 1 Pt (posebno 2,20-24) također pretpostavljaju da za kršćane nenasilje nema alternativu, posebice imajući na umu Isusov primjer. No, dva dodatna primjera otkrivaju da odbijanje nasilja ima trajan učinak, ne samo na trenutne i neposredne okolnosti nego i na sudbinu čitave pripovijesti o ljudskom rodu.

Ranocrkveni himan u Fil 2 uspostavlja izravnu vezu između Isusova odbijanja da se posluži moći i nasiljem i Božjeg mijenjanja tijeka povijesti. Ili, Yoderovim riječima: „... Božja dominacija nad poviješću iskoristila je prividni povijesni neuspjeh Isusa kao pokretača zbivanja među ljudima“ (1994: 236). Ista poanta ponavlja se kroz čitavu knjigu Otkrivenja. Apokaliptički pogled čitave knjige je na konkretan način iskorišten kako bi se reinterpretirala židovska nada u eshatološki sveti ustanak. Da, izmijenjen je smjer povijesti, ostvarena je pobjeda nad neprijateljima, ali tomu je tako zbog križa, a ne zbog laćanja mača; zbog patnje, a ne zbog korištenja moći; zbog uloge poniznoga Jaganjca, a ne zbog ričućeg Lava! „Dostojan je zaklani Jaganjac primiti moć...“ (Otk 5,12)!

Premda se može činiti kao prenategnuto ili odveć pojednostavljeno, Ellulovo postavljanje samo dvije alternative – „Moguće je izabrati ili nasilje ili Uskrsnuće“ (1969: 171) – pokazuje se pravovaljano ukoliko ga razmatramo iz anastatičke perspektive kakva je opisana u prethodnim odlomcima. Zapravo cjelokupno svjedočanstvo Novoga zavjeta mora ostati združeno s ovim naglaskom na stvarnosti novoga stvorenja. U suprotnom će svaka tvrdnja u vezi normativnosti Isusova primjera nenasilnosti završiti ili u utopističkim očekivanjima da će se neotkupljeni svijet složiti sa zastupnicima pacifizma ili u frustraciji nesposobnošću da se dosegnu Isusovi standardi življenja.

131 Hays opširno podastire dokaze o nepodijeljenoj potpori nenasilju unutar kanona (1996: 330-332).

3.3. Glas tradicije

Vrednovanje uloge tradicije u oblikovanju socijalne etike otpočet ću s dvije primjedbe: jedna od njih je uobičajeni prigovor, a druga je navod jedne Yoderove spoznaje. Prvo, pozivanje na Sveto pismo ljudima tako često zvuči neuvjerljivo upravo zbog opetovanih propusta crkve da svoje ponašanje i život oblikuje u skladu s tim navodnim autoritetom. Drugim riječima, crkvena tradicija je općenito govoreći prilično otvorena za elemente koji su u nesuglasju sa Svetim pismom. Drugo, Yoder energično upozorava da se upravo na području etike „... najuvjerljivije poziva na vrste informacija kojima nije potrebno svetopisamsko jamstvo, budući da ih se smatra zajedničkim za čitavo čovječanstvo: na čuvene ‘prirodne’ izvore moralne spoznaje... Posljedica toga jest da je upravo etika područje gdje su dinamika prilagođavanja i sklonosti k izdaji najizraženije“ (1984: 72-73).

Usredotočimo li se na problem nasilja, brzo će nam postati jasno da opomena sadržana u prethodnim primjedbama nije pretjerana. Povjesničari i teolozi se uglavnom slažu da su kršćani u prva tri stoljeća gotovo bez iznimke vjerovali da je nenasilje nedjeljiv dio njihove vjere.¹³² Oni su se morali oslanjati na tradiciju čiji je Isus začetnik, a koja još nije bila formalizirana unutar kanona. Međutim, pojavom konstantinovskog kršćanskog svijeta *ta* tradicija počinje iščezavati te počinje proces prilagođavanja novonastalim okolnostima. Teorija pravednoga rata i njezine ranije varijacije, uporabom kriterija nastalim promišljanjem tradicija temeljenih na prirodnom zakonu, omogućile su crkvi da odobri ili tolerira rat (Hays, 1996).¹³³ Biblijski tekstovi su također tumačeni tako da osiguraju dodatnu, iako ne i odlučujuću potporu (jako dobar primjer je najraširenije čitanje Rim 13,1-7) (McClendon, 1986: 310).¹³⁴ Rezultat svega toga bio je da su otada pa sve do druge polovice dvadesetoga stolje-

132 Za pregled doktrine i prakse toga vremena po pitanju nasilja i vojske vidi npr. Ellul, 1969: 9-12.

133 Yoder ukazuje na to da namjera teologa poput Augustina nije bila ukloniti nenasilje sa središnjeg položaja u evanđeoskoj poruci. Naprotiv, on je „... prilagodio izvorni, *prima facie* kršćanski pacifizizam“ kako bi odgovorio onima koji su smatrali da ih njihovi položaji na kojima su odgovorni za civilni red čine izuzetima od svake provjere (Yoder, 1984: 79).

134 U ovom je konkretnom slučaju promjena konteksta za posljedicu imala čitanje koje je posve oprečno izvornom kontekstu.

ća¹³⁵ samo usamljeni pojedinci (Tertulijan, sv. Franjo Asiški, Martin Luther King, itd.) i manje skupine (valdenžani, kvekeri, pojedine grupice husita, neke skupine anabaptista...) činile „manjinski oblak svjedoka protiv nasilja“ (Hays, 1996: 341).

Čak i iz ovoga kratkog pregleda očigledno je da u području nauka o nasilju nedostaje ono što Stanley Hauerwas naziva „međusobna konverzacija i konverzacija s Bogom ... koja seže kroz sve generacije“ (1981: 64). Slijedimo li logiku argumentacije iz prethodnih odlomaka nameće se zaključak da se temeljita promjena u četvrtom stoljeću nije dogodila zbog odbacivanja Svetoga pisma i prisvajanja neke (možda skrivene, tajne ili prethodno podređene) tradicije. Promjena se zbila zbog nevjernosti i Svetome pismu i tradiciji (onoj iz prva tri stoljeća).

ZAKLJUČAK

Na kraju je neophodno ponuditi kratak odgovor na pitanje kakvu ulogu Sveto pismo i tradicija imaju u oblikovanje socijalne etike. Moje razumijevanje reakcije baptističkih crkava u Hrvatskoj na ratno nasilje sugerira da su oba izvora neophodna. Sveto pismo je potrebno da bi usmjeravalo teološko promišljanje i praktični izričaj onoga što se tiče socijalne etike unutar određene crkvene tradicije. Nužno ga je čitati ne propuštajući u njemu razaznavati njegove višeslojne dimenzije, i ne ograničavati se na razinu relevantnu samo za osobno i individualno poimanje vjere i kršćanstva. Ono je također normativno u procjeni razvoja tradicije. S druge strane, tradicija može crkvi nametnuti interpretacijski ključ koji izobličuje Sveto pismo, ali može imati i oslobađajući učinak ukoliko crkva ima slobodu propitivati svoju dominantnu tradiciju i uspoređivati je s drugim tradicijama (koje pripadaju drugim denominacijama ili razdobljima u povijesti). Budući da ne postoji jedna kršćanska moralna tradicija, crkva neprekidno mora „... ponovno pronalaziti i usvajati one aspekte ili struje tradicije koje su u skladu sa Svetim pismom. Ponekad će one odražavati glasove većine u crkvi, a bit će i trenutaka kada ćemo otkriti potrebu da dominantnoj tradiciji suprotstavimo zdraviji glas manjine“ (Stassen i Gushée, 2003: 88). Naravno, sposobnost za takvo postupanje iziskuje svje-

135 Pacifizam je unutar važnih kršćanskih denominacija počeo dobivati snažiju podršku tek nakon ratnih užasa modernoga doba, a i zbog snažnijeg utjecaja Evanđelja kako u akademskim teološkim krugovima, tako i na crkvenim propovjedaonicama.

snost crkve o vlastitoj pogrešivosti i spremnost za pokretanje promjena, pa čak i onih radikalnih ako se to bude zahtijevalo (Yoder, 1984)!

RESPONSE OF CROATIAN BAPTIST CHURCHES TO THE VIOLENCE OF WAR FROM THE PERSPECTIVE OF CHRISTIAN SOCIAL ETHICS

ABSTRACT

The intent of this essay is twofold – firstly, I will explore the reasons and causes of the response of the Croatian Baptist churches to the violence of war during the 1990s; secondly, I will focus on the question of sources for shaping social ethics. In the first part, issues of theological selectivity, minority mentality, and identity crisis will be considered through the lens of personal experiences of war, since these had a strong influence on the life and practice of the Croatian Baptist churches during that period. This will be followed by an attempt at arguing that they were incapable of articulating an alternative to violence, or constructing their own social ethics in a more meaningful way precisely because they were themselves determined by these issues. In the second part, the role of the Scripture and Christian tradition as voices shaping the social ethics of the church will be demonstrated. I will focus on Jesus' life and ministry, and then move on to his resurrection, which defines the „anastatic“ understanding of ethics, characteristic of the New Testament churches. The role of tradition will be explored through a shift in the church's perception of violence, which occurred in the fourth century due to its infidelity to the Scripture and the tradition of the first three centuries. Eventually, the Scripture's normativity and the openness of tradition for self-questioning and dialogue with other traditions will be advocated as a prerequisite for a constructive development of social ethics.

249

ENOH ŠEBA

Baptističke crkve u Hrvatskoj i njihova reakcija na ratno nasilje promatrana iz perspektive kršćanske socijalne etike

LITERATURA

250

ENOH ŠEBA

Baptističke crkve u
Hrvatskoj i njihova
reakcija na ratno
nasilje promatrana
iz perspektive
kršćanske socijalne
etike

- Dawn, Marva J, The Biblical Concept of „the Principalities and Powers“: John Yoder Points to Jacques Ellul“ U: S. Hauerwas, C. K. Huebner, H. J. Huebner i M. T. Nacion, ur. *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 1999, str. 168-181.
- Ellul, Jacques, *Violence: Reflection from a Christian Perspective*. Prevela s francuskog C. G. Kings. London: SCM Press, 1969.
- Hauerwas, Stanley, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- Hays, Richard, *Moral Vision of New Testament: Community, Cross, New Creation*. Edinburgh: T&T Clark, 1996.
- McClendon, James William, *Ethics: Systematic Theology*. Nashville: Abingdon Press, 1986.
- Murphy, Nancey, *The Nordenhaug Lectures 2003: Theology in Postmodern Age*. Prague: International Baptist Theological Seminary, 2003.
- Stassen, Glen H., The Politics of Jesus in the Sermon on the Plain. U: S. Hauerwas, C. K. Huebner, H. J. Huebner i M. T. Nacion, ur. *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 1999, str. 150-167.
- Stassen, Glen H. i Gushee, David P., *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
- Wink, Walter, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Yoder, John Howard, *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Yoder, John Howard, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. 2. izd. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1994.