

# TREBA LI CRKVA DA SE BAVI POLITIKOM?

Piše: Feđa Pavlović

---

Vrijeme je da se pozabavimo pitanjem koje, u protekla četiri mjeseca, poput bauka kruži crnogorskom javnom sferom – to je pitanje značenja sekularizma i političke uloge crkve u postđukanovićevskoj Crnoj Gori.

„Vjerske zajednice su odvojene od države“, stoji u članu 14 našeg ustava. Međutim, koje su tačno implikacije odvojenosti o kojoj ova ustavna odredba govori? Kako definisati sekularizam, i šta pod tim pojmom podrazumijevaju oni koji ističu da crkva ne smije da se bavi politikom? Mogu li se odgovori na ova pitanja tražiti van domaćeg konteksta, u nekoj stranoj (francuskoj ili anglo-saksonskoj) političkoj praksi? I ima li uopšte smisla, kad govorimo o sekularizmu, ignorisati ono što se dogodilo 30. avgusta? Ovaj osvrt je prilog raspravi na tu temu.

## **Diže narod, krsti zemlju, a varvarske lance sruši**

Mogu li stihovi kojima je Karađorđa opjevao Njegoš biti primjeren epitaf njegovom nasljedniku na tronu crnogorskih mitropolita, čovjeku koga je Crna Gora jesenas sahranila?

Na prvi pogled, čini se da, sem titule i mantije koju su iz sasvim različitih poriva obukli, prethodnik i nasljednik jedan s drugim nisu imali nikakve dodirne tačke. Nije, međutim, slučajno Amfilohije Radović tako predano radio na revitalizaciji Njegoševog kulta u XXI vijeku – „pustinjak cetinjski“ i mitropolit koji je, od svih svojih titularnih prethodnika, baš u njemu prepoznao „lovćenskog tajnovica“ bili su po mnogo čemu slični.

Obojica su, poput Sv. Pavla, ‘Jevrejima bili kao Jevreji a slabima kao slabi’. Kao što je Amfilohije u Njegošu vidio – ili, bolje rečeno, odlučio da vidi – pjesnika i teološki nadahnutog autora *Luče mikrokozma*, a ne svirepog autokratu (što je takođe mogao da vidi), tako danas u Amfilohiju jedni prepoznaju lik svetitelja s manastirske freske, a drugi vuka u jagnjećoj koži. A istina je da su obojica u sebi sažimali protivrječnost koja prevazilazi i jedan i drugi kliše – ta dva popa janusovskog lica bili su, u isti mah, pastiri i hajduci, s Biblijom u jednoj ruci i džeferdarom u drugoj, zagledani u „svod plavetni neba sveštenoga“, a urasli, poput drače, u naš krš. Zaneseni svijetom kog su se odrekli, bili su nalik onim velikim prezriteljima u kojima je Niče prepoznao „velike štovaoce i strijele čeznuća za drugom obalom” – to što ih je vuklo da u tišini noćnog bdijenja tragaju za transcendentnim, danju im je davalo snage da duvaju u ratni rog. I baš kao što je Njegoševa smrt označila prekretnicu u istoriji crnogorske države, Amfilohijeva sahrana, ta posthumna koronacija, oglasila je početak jednog novog razdoblja u političkom životu naše zajednice.

Šta sve to novo razdoblje nosi? Ne zna se još. Jedino što je zasad jasno jeste to da se 4. decembra, izglasavanjem nove Vlade Crne Gore, jedan hegemonski poredak i zvanično urušio, a da drugi tek treba da se uspostavi. Drugim riječima, ako je na minulim izborima Đukanovićev režim izgubio, interregnum u kome se trenutno nalazimo nalaže nam da ustanovimo – ko je pobijedio. A da bismo to uradili, potrebno je da preispitamo neke temeljne pretpostavke o

karakteru naše zajednice, koje smo dosad uzimali zdravo za gotovo. Jedna od takvih pretpostavki tiče se onoga što se 30. avgusta stvarno desilo.

## Deus ex machina

Đukanović je poražen, ali ne na način na koji je iko očekivao. Što je duže vladao, bilo je sve teže zamisliti konkretne okolnosti koje će dovesti do njegovog poraza; u predvečerje njegove vladavine – recimo u maju prošle godine, kada je postalo jasno da od protesta #OdupriSe nema ništa – o Đukanovićevom gubitku vlasti moglo se razmišljati jedino kao o apstraktnoj pretpostavci, baziranoj na premisi da niko ne vlada vječno.

Možda je zato i ‘radna teorija’ pada Đukanovićevog režima dugi niz godina počivala na ideji istorijske neminovnosti koja se ovdašnjim prognostičarima dojmala kao činjenica. Prije ili kasnije, uvjerali su nas, Đukanović će doći u koliziju sa tranzicionim Tokom Istorije (liberalizacija, građanizacija, evropeizacija). Ako je do sad vješto uspijevao da prati taj tok, *faux pas* će se kad-tad i njemu omaći. A kada se to desi, Đukanović će doživjeti sudbinu kakvog post-komunističkog Magbeta, koji s prozora predsjedničke rezidencije bespomoćno gleda kako mu šarena masa, s hipijevski podignuta dva prsta, pred kamerama CNN-a skandira “odlazi!”.

Dugoočekivana smjena vlasti izgledaće kao još jedno *proljeće*, uz vuvuzele i pritvorene aktiviste, suzavac i transparente *Milo Needs To Go*, uz tvitove poznatih, poređenja s Putinom i priloge Kristijane Amanpur. Promjene će donijeti Budućnost a ne Prošlost, Tranzicija a ne Tradicija, Društvo a ne Nacija, Građanin a ne Vjernik. Stoga je jedini diskurs iz koga je Đukanovićev režim moguće suštinski delegitimisati, jedino stanovište sa koga mu se ima smisla suprotstaviti, baš onaj diskurs ‘liberalizacije, građanizacije, evropeizacije’ – amalgam proevropskog ljudskopravaštva i protržišne socijaldemokratije u našem narodu poznat i kao ‘građanski’ ili diskurs ‘životnih pitanja’. Sukobiti režim s Tokom Istorije! – to je *jedini put*. Svaka druga priča, uporno su nam ponavljali – svako srbovanje, desničarenje, svako identitetsko zatezanje, ili, zapravo, potenciranje bilo koje tematike van začaranog kruga ‘liberalizacije, građanizacije, evropeizacije’ – vodi u ćorsokak i ‘ide na ruku DPS-u’.

Ispostavilo se, međutim, da su dati teoretičari Đukanovićevog pada bili posljednji evropski fukujamaisti (ili najveći evropski naivci?). Da su sopstvene, usko specifikovane ideološke preference protumačili kao imperativ nekakvog Toka Istorije i, shodno tome, kao jedinu pragmatično smislenu strategiju smjene vlasti. I da se kraju bukvalno sve odigralo suprotno od njihovih prognoza – umjesto povorki koje predvodi urbana srednja klasa, imali smo litije i molebane; umjesto stisnutih pesnica i otporaške ikonografije, trobojke i ikone; umjesto jezika klasnih interesa i socijalnih prava, čuo se jezik svetinja i prađedovskih amaneta. Režim nije delegitimisan slijeva, nego zdesna; pitanje na kome je pao nije bilo *životno*, već *identitetsko*. Tako je poraz DPS-a ujedno bio i poraz ove ‘radne teorije’ borbe protiv DPS-a. Pa, ako je išta već iz navedenog jasno, to je da nam treba nova teorija.

## Treća familija i tekovine 30. avgusta

Neki budući hroničari crnogorske političke scene mogli bi period od referenduma 2006. do izbora 2020. posmatrati kao doba vladavine svojevrsnog trijumvirata – Prve, Druge i Treće familije. Drugačije rečeno, nakon proglašenja nezavisnosti, na dešavanja u Crnoj Gori

dominantno utiču tri grupna politička aktera: (1) vladajuća autoritarno-korporativistička elita okupljena oko Demokratske partije socijalista, (2) progresivno-neoliberalna kontra-elita koja se najčešće vezuje za koncern *Vijesti*, i (3) demohrišćanski organizacioni korpus koji svoju krovnu instituciju prepoznaje u Crkvi.

Prvu, Drugu i Treću familiju ne treba posmatrati kao nekakve uniformne strukture – radi se o mrežama ideološki, politički i interesno usaglašenih skupina, raznolikih i katkad sukobljenih, ali u prelomnim trenucima kohezivnih i, što bi rekao Marks, klasno svjesnih. Ove tri familije služe kao stožer brojnim drugim organizovanim grupama (npr. političkim strankama, poslovnim krugovima, nevladinim udruženjima) koje im dugoročno gravitiraju; njihova uporišta u našem javnom mnjenju nesporna su i dugotrajna. Zato su to tri najstabilnije i najmoćnije političke institucije u zemlji – tri naše autohtone elite. I poput svih trijumvirata, one svojim međusobnim konfiguracijama, sukobima i savezima, određuju tok crnogorske političke istorije. Ako je ishod referenduma 2006. bio rezultat strateškog saveza Prve i Druge familije, nasuprot Treće (taj će savez još 1997. nagovijestiti onaj ‘pakt o nenapadanju’ između *Monitora* i Đukanovića), poraz DPS-a na ovogodišnjim izborima može se protumačiti kao proizvod (iznuđenog i neočekivanog) saveza Druge i Treće familije, usmjerenog protiv totalizirajućih pretenzija Prve.

Istorija nas uči da su trijumvirati dugoročno neodrživi – prije ili kasnije, naj snažniji od tri činioca pokuša da prigrabi svu političku moć za sebe, čime nepovratno naruši konsenzus na kome trijumvirat počiva. Upravo to se desilo sa Đukanovićevom, Prvom familijom u periodu između 2015. i 2020. Težnja da u potpunosti zagospodari političkom scenom poslije protesta 2015. i izbora 2016. godine gurala je DPS sve dalje od pozicije pragmatičnog *catch-all* centra, udobno smještenog između krajnosti Krivokapićevog SDP-a i umjerene struje oličene u Filipu Vujanoviću, a sve bliže fašisoidnom ekstremu. Rubikon je pređen je nakon predsjedničkih izbora 2018, kada je režim, pored postojećih frontova na kojima je ratovao, naprasno odlučio da otvori još jedan – ni manje ni više nego prema crkvi.

Minuli izborni proces (uključujući onu toksičnu predizbornu kampanju, koja je srećom iza nas) ogolio je ovu dinamiku i suočio nas s realnošću koja je dotad bila prećutno priznavana: crkva je, sviđalo se to nama ili ne, nezaobilazan politički akter u Crnoj Gori, i nema razloga da očekujemo da se to u dogledno vrijeme promijeni.

Nemojmo se zavaravati da je u tom pogledu Crna Gora nekakav unikat. Širom svijeta, počev od druge polovine prošlog vijeka, vjerske zajednice se na velika vrata vraćaju u javnu sferu. Politička uloga Katoličke crkve u Latinskoj Americi 70-ih i u Poljskoj 80-ih, islamska revolucija u Iranu 1979, te uspon evangelističke desnice u SAD, teroristički napadi 11. septembra 2001, džihadizam i ISIL učinili su da danas više niko ne poriče trajan politički značaj religije i vjerskih zajednica u svijetu u kome živimo, a savremeno doba sve češće se naziva i *postsekularnim*. Pa ako je u svijetlu ove (sad već očigledne) društvene realnosti moguće govoriti o „tekovinama 30. avgusta“, ozbiljna rasprava o konotaciji ustavne kategorije ‘odvojenosti vjerskih zajednica od države’ morala bi biti jedna od njih.

## **Sekularizam i sekularizmi**

Na šta tačno mislimo kad govorimo o sekularizmu? Niče u svojoj *Genealogiji morala* kaže da definicije imaju samo oni pojmovi koji nemaju istoriju, dok se značenje termina koji u sebi

sažimaju čitave historijske procese može adekvatno predstaviti jedino putem genealogije. Sekularizam je jedan takav pojam. Zato ima smisla postaviti pitanje šta tačno znači odvojenost od države, o kojoj govori član 14 Ustava Crne Gore. Pogrešno je i intelektualno nepošteno odgovor podrazumijevati, ili ga pak tražiti u formi racionalno utemeljenog principa razdvajanja. Do odgovora na to pitanje može se doći jedino putem genealoškog osvrta na historiju odnosa države i crkve, duhovnog i svjetovnog, carevog i Božjeg u posljednjih pet vjekova.

Jednu takvu genealogiju ponudio je filozof Čarls Tejlor u svojoj obimnoj studiji *Sekularno doba*. Ono što Tejlor naziva „zapadna sekularna tradicija“ čine barem tri usko povezana fenomena: (1) politički sekularizam, tj. proces postepene demarkacije zakonskih i običajnih granica primjerenog djelovanja vjerskih zajednica u javnoj sferi, (2) sekularizacija iliti dugotrajni trend slabljenja vjerskih osjećanja, osipanja članstva u vjerskim organizacijama i opadanja uticaja crkve u zapadnoevropskim i sjevernoameričkim društvima, i (3) pojava tzv. sekularnog svjetonazora, kao sveobuhvatnog ontološkog i normativnog okvira koji ne počiva na premisama teističke metafizike.

Po Tejloru, zapadna sekularna tradicija konstituiše se kao odgovor na duboku egzistencijalnu krizu evropskih društava prouzrokovanu nizom razornih vjerskih ratova koji su, kao posljedica protestantske reformacije, izbijali širom evropskog kontinenta tokom XVI i XVII vijeka. U ovom periodu vjerska pitanja dominiraju društvenim životom, vjerske podjele uslovljavaju sve ostale podjele, a dominantno stanovište je ono po kome su mir i stabilnost jedino mogući u uslovima vjerskog jednoglasja, pod državnom crkvom i zvaničnom teološkom doktrinom. U tom kontekstu, koncept međuvjerske tolerancije – ideja da, pod određenim pravno-političkim uslovima, pluralizam vjerskih ubjeđenja ne mora nužno da dovede do masovnog pokolja – javlja se kao radikalna (i krajnje kontroverzna) alternativni predlog. Tako se o potrebi razgraničenja vjerskog i političkog domena društva, tj. o osnovi onoga što danas zovemo politički sekularizam, inicijalno govori kao o jednom od mogućih pravnih okvira za ostvarenje međuvjerske tolerancije.

Ideja razdvajanja vjere i politike, međutim, u protestantskim i katoličkim zemljama biva koncipirana na veoma različite načine. Za potrebe ovog osvrta, valja napraviti razliku između dva suprotstavljena tumačenja i, shodno tome, dva prepoznatljiva modela sekularnog uređenja na Zapadu – anglo-američkog (‘sloboda religije’) i francuskog (‘sloboda od religije’). Ova dva pristupa suštinski se razlikuju po tome šta prepoznaju kao ključnu prepreku društvenom miru. Dok u jednom tumačenju prijatnu predstavlja država, tj. vlast koja se miješa u vjerska pitanja, u drugom tumačenju problem je u prirodi religije kao takve.

## **Sloboda religije, sloboda od religije**

U anglo-američkom shvatanju sekularizma, osnovna svrha onog često pominjanog ‘visokog, neprobojnog zida’ između države i crkve o kome govori Tomas Džeferson nije da zaštiti društveni mir od uticaja vjere – nego da zaštiti slobodu vjeroispovijesti od sile državne cenzure. Radi se, dakle, o zidu koji državi brani da, putem represivnog aparata, čitavom društvu nametne religioznu doktrinu koju smatra ispravnom, a da druge potisne ili zabrani.

Ovakvo viđenje sekularizma vuče korijene iz izvorne liberalne tradicije Džona Loka, koji u Pismu o toleranciji iz 1689. godine po prvi put formuliše argument u prilog onome što će kasnije

postati poznato kao *Džefersonov zid*. Lokova teza u osnovi je usmjerena protiv državnog intervencionizma. On napore svjetovne vlasti da nasilno nametne neku vjeru smatra teološki neutemeljenim, zato što po Svetom pismu spasenje duše nije u domenu nadležnosti državnog magistrata, a pritom i neučinkovitim, jer se silom čovjek ne može natjerati da iskreno vjeruje, već samo da fingira uvjerenje. Upliv države je, dakle, nelegitiman i štetan kad je u pitanju vjeroispovijest stanovništva, pa se princip državnog nemiješanja u vjerska pitanja nameće kao pravedniji i mudriji model za postizanje mirnog suživota.

Smisao Lokove priče ne može se u potpunosti shvatiti van historijskog konteksta u kome ona nastaje. Pismo o toleranciji pisano je iz egzila, dok je u Engleskog buktao sukob između katoličkog kralja Džejsma II i anglikanske crkve kojoj je Lok pripadao. Zato je pitanje sekularizma za Loka prvenstveno pitanje: Kako kako zaštititi vjersku zajednicu od tiranina koji je proganja?

Sličan kontekst objašnjava prijem koji je ideja sekularizma imala u Americi. Prvi plimutski kolonisti, hodočasnici (pilgrims) koji su se 1620. sa broda *Mejflauer* iskrcali na obale današnjeg Masačusetsa, svoju prvobitnu domovinu napustili su zbog vjerskog progona; ovi puritanci su u Novom svijetu vidjeli 'novu obećanu zemlju' u kojoj bi bili slobodni da ispovijedaju svoju vjeru.

Aspiracije putnika s *Mejflauera* formalizovaće, vijek i po kasnije, američki ustavotvorci. Džefersonov Statut religijskih sloboda države Virđžinije iz 1777, zakonski akt koji u neku ruku sumira opšti stav tzv. *očeva osnivača* SAD po pitanju odnosa države i religije, bukvalno je faksimil *Pisma o toleranciji*. Zabranjujući svaki vid nametanja vjerskih ubjeđenja stanovništvu od strane države sa stanovišta zaštite slobode savjesti pojedinca, ovaj Statut anticipira principe koji će biti utkani u američki ustav. Pa tako prvi amandman Ustava SAD predviđa da „Kongres neće donijeti nikakav zakon o ustanovljenju državne religije, kao ni zakon koji zabranjuje slobodno ispovijedanje vjere”, dok u trećem stavu šestog člana Ustava stoji da se „nikakvo vjersko ubjeđenje neće tražiti kao kvalifikacija ni za kakav položaj ili javnu službu u Sjedinjenim Državama”. U oba slučaja namjera je ista – štite se vjerske slobode građanstva i zabranjuje se vlasti da na bilo koji način te slobode institucionalno ograničava.

Ako je, dakle, u anglo-američkom doživljaju *zida* između države i crkve krovna vrijednost 'freedom of religion', ideja koja definiše francusku verziju sekularizma – tzv. laicizam – mogla bi se prevesti kao 'freedom from religion'. Poput Džefersona, laicisti vjeruju da pomenuti zid treba da bude neprobojan i visok. Međutim, za laicizam njegova svrha nije u tome da štiti slobodu vjerske zajednice od pritiska vlasti, već da ograniči uticaj religije u sferi političkog odlučivanja, tj. da spriječi da se vjerske zajednice *bave politikom*.

Laicisti javnu sferu doživljavaju kao domen racionalne rasprave, a argumentaciju zasnovanu na premisama religijske doktrine kao suštinski nelegitiman vid političke argumentacije. Po njima, klica dogmatizma i fanatičke strasti koju religiozno utemeljen diskurs nosi čini taj diskurs nepodobnim za učešće u javnoj sferi, i potencijalno eksplozivnim. Stoga vjerskim organizacijama, kao eksponentima ovog nepodobnog diskursa, nije mjesto u političkim debatama zajedno s političkim partijama, nevladinim organizacijama, akademskim institucijama i ostalim društvenim akterima. Vjera, iz ugla laicizma, treba da bude intimna stvar, koju je primjereno

ispoljavati isključivo u privatnoj i porodičnog sferi – u svoja četiri zida i unutar zidina samostana.

I dok anglo-američka verzija sekularizma svoje utemeljenje nalazi u Lokovoj političkoj teoriji, laicističke ideje izviru iz antiklerikalizma francuskih prosvjetitelja (philosophes), u prvom redu Voltera i Rusoa. Ovi mislioci institucionalizovanu religiju doživljavaju kao bastion reakcionarnih ideja i instrument za eksploataciju širokih narodnih masa, a sva hrišćanska vjerovanja, mimo deističke premise o postojanju Vrhovnog Tvorca, smatraju pukim praznovjerjem.

Volterova i Rusoova kritika institucionalizovane religije dio je jednog šireg prosvjetiteljskog narativa, koji tok istorije vidi kao linearnu progresiju ka racionalnosti i slobodi, a u kraju XVIII vijeka prepoznaje trenutak istorijskog trijumfa dviju emancipatorskih sila, nauke i liberal-demokratije, nad hegemonijom kraljeva i popova. Ideolozi laicizma su, u tom smislu, radikalni zastupnici prosvjetiteljskog metanarativa. Ako Kant u svom čuvenom eseju *Was ist Aufklärung?* definiše prosvjetiteljstvo kao čovjekovo „oslobađanje od samonametnute nezrelosti“ (od robovanja autoritetu dogme, mantije i svete knjige) putem autonomnog razmišljanja (*sapere aude!*), Didro tu tezu dopunjava tvrdnjom da čovječanstvo neće biti slobodno „sve dok posljednji kralj ne bude zadavljen crijevima posljednjeg sveštenika“.

Neposredni istorijski kontekst ovim idejama pružiće, naravno, Francuska revolucija, tokom koje je Katolička crkva bila viđena kao posljednji preostali stub svrgnutog starog poretka. Tako je za francuske revolucionare pitanje regulisanja uloge crkve i *zida* koji je razdvaja od države bilo prvenstveno pitanje zaokruživanja pobjede nad ancien régime, što je došlo do izražaja kroz kampanju dekristijanizacije (1789–1801). Bio je to projekat sistematskog progona crkve od strane revolucionarne vlasti, koji je započeo nacionalizacijom crkvene imovine i stavljanjem Katoličke crkve pod državnu upravu (zvuči poznato?), a kulminirao uništavanjem ikona, zatvaranjem manastira, izgnanstvom i likvidacijama 30.000 katoličkih sveštenika, te suludim poduhvatom osnivanja državnih ateističkih i deističkih kultova, poput Kulta Razuma i Kulta Vrhovnog Bića.

Kampanja dekristijanizacije, kojom su, po uzoru na Didroa, udareni institucionalni temelji francuskog laicizma, ustanovila je istorijsko pravilo po kome se svaki poduhvat izopštavanja Boga iz društva i rušenja njegovih oltara neizbježno završi zlokočnim idolopoklonstvom nekom od njegovih surogata – Razumu, Progresu, ili, još gore, Državi.

## **‘Sekularizam’ u duhu našeg jezika**

Ako nam ovaj kratak upoređan pregled nešto govori, to je da koncept sekularizma zavisi od intelektualnog, političkog i kulturno-istorijskog konteksta u kojem nastaje. Taj kontekst presudno oblikuje shvatanje sekularizma jednog društva. A to znači da koncepciju odnosa između države i crkve koja je primjerena našoj zajednici ne treba da tražimo nigdje drugo do u sopstvenom istorijskom iskustvu.

Za početak, da prekinemo decenijsku praksu nekritičkog pozivanja na „evropski standard“, koja je direktive briselskih birokrata afirmisala kao vrhovnu mudrost, a političke rasprave u zajednici svela na rasprave o načinu implementacije datog modela. Po ovom, kao i po mnogim

drugim pitanjima društveno-političkog uređenja, princip koji su odabrali Francuzi ili Njemci nije nužno princip koji najviše odgovara Crnoj Gori. I baš kao što su, početkom ovog vijeka, kreatori američke spoljne politike shvatili da liberal-demokratiju zapadnog tipa naprosto nije moguće izvoziti putem vojne okupacije u prostore kojima je anglosaksonski civilizacijski okvir stran, tako će i domaćim pobornicima 'evropskih standarda' kad-tad postati jasno da se vrijednosti u kojima se ogleda duh jednog naroda ne mogu tek tako preslikati iz jedne kulture u drugu.

Okrenimo se, dakle, nama samima i postavimo sljedeće pitanje: kakav nam odnos prema društveno-političkoj ulozi crkve u XXI vijeku nalaže istorijsko ustrojstvo i karakter naše zajednice? Odgovor na ovo pitanje ne može biti jednoznačan, zato što crnogorski *volksgeist* nije nekakav monolit, niti ga je kroz istoriju oblikovao jedan autor. Raznolikost našeg nasljeđa pruža nam sasvim dovoljno osnova da u njemu prepoznamo kretanja međusobno zaraćenih ideologija, te da oba navedena shvatanja sekularizma – i anglo-saksonsku slobodu vjere i francusku slobodu od vjere – postuliramo kao podjednako *naša*.

Kada je u pitanju laicizam i njegova recepcija u Crnoj Gori, tu je inovaciju na prostoru SFRJ uveo i temeljno institucionalizovao Titov režim. Jugoslovenski komunisti dijelili su militantni ateizam njihovih sovjetskih drugova – religiju su doživljavali kao primitivan i prevaziđen saznajni okvir, nespojiv s dijalektičkim materijalizmom, poslovični „opijum za narod“ i oruđe eksploatacije proletarijata, a vjerske organizacije kao ispostave reakcionarnih ideja (tradicionalizma, nacionalizma, monarhizma) i stožere kontrarevolucionarnih aktivnosti. Stoga će, sa vijek i po zakašnjenja u odnosu na svoje jakobinske preteče, Titov režim od 1945. do 1953. sprovesti program svojevrstne dekristijanizacije SFRJ, čije su glavne mete bile Srpska pravoslavna crkva i Katolička crkva u Hrvatskoj i Sloveniji.

Crkva u tom periodu doživljava nezapamćen institucionalni progon. Još u maju 1945, 56 sveštenika Mitropolije crnogorsko-primorske bez suđenja je pobijeno kod Zidanog mosta u Sloveniji. Najugledniji episkopi SPC (Arsenije, Varnava, Vasilije...) utamničavani su, mučeni i u montiranim procesima osuđivani na decenijske kazne zatvora. Sveštenstvo je širom zemlje bilo masovno hapšeno, isljeđivano od Udbe, šikanirano, a nerijetko i na ulici prebijano od strane komunističke omladine (taksativan pregled ovih napada iznio je 1949. godine patrijarh Gavrilo Dožić u svom očajnički intoniranom pismu Titu – prim. aut.). Crkve su poharane i sistematski osiromašene – agrarnom reformom, sve crkvene posjede površine preko 10 hektara konfiskovala je država.

Osnovni cilj ove kampanje bio je marginalizovati politički uticaj crkve, slomiti njen otpor titoizmu i *de facto* je protjerati u ilegalu. U tome se, barem u našoj socijalističkoj republici, uveliko i uspelo, pa između 1941. i 1953. broj pravoslavnih sveštenika pada sa 202 na jedva 80. I baš kao u Francuskoj nakon revolucije, strast s kojom su jugoslovenski komunisti sknavili freske i razbijali oltare svrgnutog Starog poretka zakonomjerno je porodila nove freske i nove oltare: umjesto hramova – domove kulture, umjesto ikona svetaca – biste narodnih heroja, umjesto litija – prvomajske smotre, umjesto Božića – Titov rođendan, umjesto Crkve – Partiju.

Mnoge tekovine Titovog režima, uključujući i državu koju je sagradio, stradale su kad je na njih pao Berlinski zid. Međutim, ako je ijedna titoistička zaostavština pad Berlinskog zida preživjela u potpunosti netaknuta, onda je to militantni antiklerikalizam, koji i dan-danas u očima velikog broja naših sugrađana figurira kao prirodno stanovište i civilizacijska vrijednost. Pa ako

ova demografija (a naročito onaj njen segment koji sebe naziva građanskim) i ima određenu kritičku distancu prema idejama poput samoupravljanja ili nesvrstanosti, u odnosu prema crkvi ne odstupa ni za dlaku od izvornog titoističkog kanona.

Za samoproklamovanu *građansku* Crnu Goru, emancipacija koju nalaže sekularizam jeste emancipacija od crkve, a *odvojenost od države* o kojoj govori Ustav Crne Gore znači isključivo to da prostor političkog odlučivanja treba zaštititi od korozivnog uticaja pravoslavne dogme. Kao komunisti nekad, ‘građanska’ Crna Gora danas u crkvi vidi, prije svega, stožer reakcionarnih ideja – jedina razlika je u tome što se, kao meta reakcije, umjesto ‘bratstva i jedinstva’ prepoznaju ‘vrijednosti građanskog društva’. I baš zato što ta ‘građanska’ Crna Gora pokazuje tendenciju da naturalizuje svoje viđenje sekularizma – baš zato što ne želi da u tom svom viđenju prepozna pečat jedne istorijske epohe, pečat titoizma – neophodno je istaći da titoistički laicizam nipošto nije jedina koncepcija uloge vjerskih zajednica u društvu koju naša istorija poznaje. Postoji i druga koncepcija, zasnovana na radikalno drugačijoj premisi, kojoj je najbliži onaj anglo-američki princip ‘freedom of religion’ i koju je na ovim prostorima, kroz svoju vjersku politiku, uobličio knjaz Nikola.

Kad je na osnovu odluka Berlinskog kongresa 1878. Crna Gora stekla međunarodno priznanje, udvostručila teritoriju i populaciju uvećala za petinu, crnogorska zajednica doživjela je još jednu transformativnu promjenu – postala je multikonfesionalna. Značajan broj muslimana, dojučerašnjih turskih podanika, ušao je u sastav države kojom je knjaz Nikola vladao, i to u vremenu kad se duž horizonta geopolitičkih očekivanja te države nazirao sukob s Osmanskim carstvom – carstvom čiji vladar uživa status kalifa (političko-vjerskog poglavara islamskog svijeta).

Teško je precijeniti ozbiljnost izazova s kojima se knjaz Nikola suočio. Kako konsolidovati zajednicu? Kako obezbijediti društveni mir i stabilnost, a istovremeno graditi jedinstvo neophodno za preživljavanje (dugoročno izvjesnog) sukoba s Turcima?

Politika vjerskog pluralizma i tolerancije za koju se knjaz Nikola opredijelio bila je ispravan, mudar, ali nikako ne i *prirodan*, podrazumijevajući izbor, kako nam to danas može izgledati. Mogao je knjaz Nikola da odabere i pravac djelovanja iz *Gorskog vijenca*, pa da na razne načine podstakne ondašnji trend repatrijacije muslimana u granice Osmanskog carstva i tako etnički očisti novostečenu teritoriju. Knjaz Nikola to nije uradio – politika koju je odabrao i decenijama vješto sprovodio bila je, zapravo, više na liniji Lokovog *Pisma o toleranciji*. Ta politika počivala je na ideji da međuvjerski sklad i sloboda vjeroispovijesti manjine, dakle njena integracija u zajednicu, a ne njeno izopštenje, nude najbolji model za ostvarenje dugoročnog mira i stabilnosti u Knjaževini.

U svojim brojnim govorima i javnim nastupima, putem više proglašenja i proklamacija (npr. *Proglašenje muslimanskim iseljenicima* iz 1881), preko *Glasa Crnogorca*, ali i kroz lične poetske izraze poštovanja (*Turčinu*), knjaz Nikola je uporno pozivao na suživot i toleranciju, na slogu među „braćom po krvi i jeziku“ i na „čojški i junački“ odnos prema nekadašnjem ratnom neprijatelju.

To deklarativno zalaganje pratili su konkretni potezi. Crnogorska islamska zajednica dobila je svoj institucionalni status i mjesto u političkom životu države. Po Ustavu iz 1905, crnogorski

muftija je, uz mitropolita i arhibiskupa, bio „po položaju” član Narodne skupštine, a od knjaza Nikole dobio je posebno ovlaštenje da, u određenim oblastima porodičnog i nasljednog prava, muslimanima sudi po šerijatu. Kroz institut *nizamije* (posebnog poreza), crnogorski muslimani oslobođeni su vojne obaveze, čime je knjaz Nikola pokazao da razumije složenost njihove pozicije – i da uvažava realnost, jer se u slučaju rata s Osmanskim carstvom, nije moglo očekivati da oni ratuju protiv jednovjeraca.

Politiku međuvjerske tolerancije knjaz Nikola je sprovodio u pravnom okviru u kome nije bilo nikakvog *zida* koji bi vjerske zajednice razdvajao od države. Vjerske zajednice bile su u potpunosti potčinjene knjaževnoj vlasti, crkva je bila svedena na organ državne uprave, a sam knjaz imao je moć da imenuje i otpušta mitropolite. U tom smislu, Knjaževina nije primjer sekularizma koji, po Loku, znači nemiješanje države u pitanja religije. Međutim, osnovna ideja vodilja Lokovog sekularizama – zaštita vjerske slobode od represije, freedom of religion – u značajnoj je mjeri zaživjela za vrijeme Knjaževine.

Zašto su nam ove dvije istorijske priče važne? Zato što ne shvatamo do koje mjere naš današnji doživljaj sekularizma robuje diktatima titoističke historiografije, u kojoj se vrijednosti međuvjerskog sklada dovode u vezu s vladavinom komunista nakon '45. Ovdje se ne radi tek o benignom, nostalgичnom pretjerivanju koje odlikuje standardni špil jugo-mitova (spavanje na klupi, crveni pasoš...) – narativ koji komuniste prepoznaje kao multikonfesionalne pomiritelje počiva na opasnoj zamjeni teza.

Multikonfesionalni sklad je ono za šta se zalagao knjaz Nikola, koji se trudio da vjerske slobode manjine zaštititi od tiranije većine, i da vjerske zajednice integriše u javnu sferu. Ono čemu su stremili Titovi komunisti prije se može nazvati *antikonfesionalnim* skladom – njihova vizija prevazilaženja vjerskih podjela bila je da se religija protjera iz društva. Vjerska politika knjaza Nikole temeljila se na inkluziji i toleranciji (zato ga je i nadživjela), a Titova na represiji i izopštavanju – vrijeme „kad se nije gledalo ko je koje vjere“ bilo je vrijeme kad su se krišom slavile slave.

Zato, kad govorimo o potrebi formulisanja jedne primjerene koncepcije odnosa između države i vjerskih zajednica, važno je da prepoznamo da crnogorska iskustva laicizma (SFRJ) i međuvjerskog sklada (Knjaževina) pripadaju sasvim različitim registrima. Samo tako ćemo, u potrazi za istorijskim utemeljenjem te koncepcije, imati jasnu predstavu o vrijednostima koje će ta naša autohtona verzija sekularizma afirmisati. Ako želimo sekularizam koji će, u XXI vijeku, afirmisati pluralizam i toleranciju – ako želimo sekularizam koji u prvom redu znači slobodu religije, a ne slobodu od religije – onda je vrijeme da iskoračimo izvan okvira titoizma i pitanje primjerene uloge crkve u našem društvu sagledamo iz jedne šire istorijske perspektive.

## **Šta je nama Crkva?**

Kada je, nakon jedne od najmasovnijih litija, Đukanović svojim pristalicama poručio: „Ne dozvolite da budete dio tog ludačkog pokreta!“, njegove riječi odavale su bijes političara suočenog s pojavom koju ne uspijeva da razumije. I nije bio jedini – čini se da ni danas, kad je naša politička zbilja uveliko određena posljedicama „tog ludačkog pokreta“, nemamo sasvim jasnu predstavu o prirodi ovog fenomena. Kako tačno opisati litije? Sjetimo se rijeka zabundanih ljudi i ikonografije koja je provejavala kroz masu – krstovi i krstaš-barjaci, ikone i trobojke,

mantije i crnogorske nošnje stapali su se u jedan simbolički izraz. U koloni koračala su plemena i bratstva – Kući! Piperi! Bjelopavlići! – koliko li i pastva, a na braniku svetinja stajali su, u isti mah, i vjernici i potomci onih koji su te svetinje zidali. Pa šta se to zimus diglo na noge – tradicija ili vjera? Je li vjera progovorila glasom tradicije, ili se tradicija svila pod skute vjere?

Litije su nam ukazale na dualitet koji odražava kulturno-istorijsku specifičnost naše zajednice – crkva u crnogorskoj javnoj sferi ne nastupa isključivo kao vjerska institucija, već i kao stožer tradicije. Kad o crkvi govorimo u prvom smislu, kao o vjerskoj instituciji, od nje se očekuje da u javnoj sferi artikuliše pravoslavno učenje i u pitanjima od javnog interesa iznosi tumačenje teološke doktrine; takva crkva, razumije se, nije ni crnogorska ni srpska nego Božja, te u njoj nema ni Grka ni Jevreja. Međutim – i tu dolazimo do činjenice koju je dosadašnja rasprava o sekularizmu mahom ignorisala – Crkva u Crnoj Gori ima i svoju drugu, podjednako relevantnu, svjetovnu funkciju. Ona je, što bi se reklo, *čuvar našeg pamćenja* – baštinik onih mitova i predanja, rituala i referentnih tačaka kolektivnog nesvjesnog koje konstituišu karakter i duh našeg naroda.

U svakoj zemlji, glas tradicije odzvanja kroz razne institucije – manje ili više formalizovane, manje ili više politički aktivne – koje sublimiraju odnos zajednice prema nasljeđu koje definiše pripadnost tom društvu. Na primjer, u Velikoj Britaniji je centralna institucija ove vrste monarhija, a osjećaj britanstva (makar u svojoj tradicionalnoj formi) neumitno se prelama kroz simbolički odnos prema figuri monarha. U SAD tu funkciju imaju osnivački akti, Ustav i Deklaracija nezavisnosti, koji pružaju simbolički okvir za osjećaj amerikanstva; u Francuskoj to je duh republikanizma oličen u Marijani, koji živi u Assemblée nationale; u nekadašnjoj SFRJ, to je bila Partija i tekovine NOB-a; u današnjoj Crnoj Gori, to je Mitropolija.

Ovu ulogu Mitropolija ne duguje samo svom statusu najstarije državotvorne institucije u Crnoj Gori, spram čijih vjekova istorijati crnogorske vojske (osn. 1854), Skupštine (osn. 1905), Akademije (osn. 1971) i Univerziteta (osn. 1974) djeluju kao efemerne epizode. Crkva nije tek titularni nasljednik organizacije koja je, nekad davno, vladala Crnom Gorom i čija vladavina danas, u XXI vijeku, za nas ima prvenstveno istorijski značaj. Nasljeđe koje ona predstavlja – nasljeđe vladličanske vlasti u razdoblju između pada države Crnojevića i Njegoševe vladavine – ima štošta da poruči i savremenoj, liberal-demokratskoj Crnoj Gori. Iako je slika srednjovjekovnog inkvizitorskog mraka iz *Imena Ruže* ili *Karamazovih* danas neizbježno prva asocijacija na riječ *teokratija*, treba se sjetiti da doba vladavine crnogorskih vladika nosi sa sobom jednu za nas neizmjerljivo vrijednu i sasvim nepravedno zapostavljenu baštinu – baštinu tzv. plemenske demokratije.

Za vrijeme vladika (sve do Njegoša), centralna politička institucija u crnogorskom društvu bila je Opštencnogorski zbor. Ovo tijelo, „najveći naoružani 'parlament' pod vedrim nebom u Evropi” (G. Stanojević), okupljalo se jednom godišnje, biralo mitropolite i guvernadure, donosilo ključne spoljopolitičke odluke i rješavalo međuplemenske razmirice. Zborovanjem ispred Cetinjskog manastira – učešćem u tom našem prastarom demokratskom procesu – razasuta i nerijetko zakrvljena crnogorska plemena postajala su politička zajednica, demos. Pa kako god mi danas tumačili srpstvo naših ranomodernih predaka, nasljeđe Zbora pruža nam jedan radikalno demokratski uvid u prirodu ondašnjeg crnogorskog identiteta: biti Crnogorac,

biti dio crnogorskog demosa, značilo je doći na Zbor ispred manastira. „Črna Gora jest opšti zbor naroda“, stoji u *Cetinjskom ljetopisu*.

Da li ćemo tom identitetu danas pripisati nacionalni karakter zavisi, u krajnjem, od koncepcije nacionalnosti s kojom baratamo. Ono što je, međutim, za nas mnogo važnije jeste da u XXI vijeku prepoznamo njegov demokratski i republikanski karakter. To nam je važno zato što nas vrijednostima demokratije, baš kao ni značenju sekularizma, neće naučiti ni evropski komesar za proširenje, ni moderatori NVO radionica, niti ijedan drugi tranzicioni tour guide sve dok te vrijednosti i slojeve nataloženog značenja ne napipamo u podrumu sopstvene tradicije. A ko bude želio da to demokratsko nasljeđe traži, naći će ga – i to baš u sjećanju na ono što u današnje vrijeme, uz neizbježnu dozu prosvijećenog snebivanja, nazivamo ‘plemiskim društvom’, u tradiciji Zbora iz doba cetinjskih vladika, kada je Crna Gora bila onakva kako ju je u pismu iz 1753. definisao vladika Vasilije Petrović Njegoš – „*republika, pod upravom svojih mitropolita*“. Pa šta je nama crkva, ta crkva pod čijim se okriljem vjekovima zborovalo? Ona je naša direktna spona s tim nasljeđem, čuvar pamćenja koje nam je ovih dana, u traganju za formulacijom vizije postđukanovićeuskog društva, nezamjenjiv putokaz.

Tradicija koju predstavlja crkva sadrži još jedan aspekt, radi koga se isplati napraviti kratak izlet u kritičku teoriju. Naime, postoji razlika između ‘tradicije’ kao baštine, tj. kao onoga što opstaje, traje i ponavlja se prenošenjem s koljena na koljeno (*traditium*), i ‘tradicionalizma’ kao stava, kao načina mišljenja i odnošenja prema sadašnjosti, tj. kao određenog etosa čija je logika suprotstavljena onome što za Fukoa znači *modernost*. U ovom drugom smislu, crkva je u crnogorskoj javnoj sferi ključni eksponent svjetonazora koji zajednicu doživljava kao svojevrsan savez (bolje rečeno, kao ugovor) između živih, mrtvih i onih koji tek treba da se rode. Biti tradicionalista znači posmatrati društvene procese dijahronijski, kroz prizmu vremena i onoga što kroz vrijeme opstaje. Pa ako za Fukoa *modernost* označava etos permanentne Kritike, ono što danas predstavlja crkva je, najkraće rečeno, etos Tradicije.

Iz tradicionalističke vizure, na pitanje *Ko smo to mi, Crnogorci?* ne može se odgovoriti postuliranjem neistorijskog, potrebnog i dovoljnog uslova, npr. ‘Crnogorci – oni koji su građani Crne Gore’, ili ‘Crnogorci – oni koji Crnu Goru osjećaju domovinom’. Sadržaj današnjeg *mi, Crnogorci* u neraskidivoj je vezi s onim što su nam preci bili i što će nam potomci biti, a subjekat izražen u onom ‘mi’ postoji samo u vremenu i kroz vrijeme, kao nasljeđe koje se prenosi, kao *traditium*.

Mnogima će ove riječi zazvučati kao strani jezik. Živimo u vremenu koje, ubrzanim tempom, mramorne statue obara jednu za drugom – u vremenu koje glorifikuje inovatore i kliče svakoj, pa i najbanalnijoj novini koja se izdaje za inovaciju, a dezavuiše konzervaciju. U svakoj sferi javnog diskursa, od predizbornih spotova do sadržaja fitnes časopisa, kao neupitni aksiom nameće se *progres* (rast, boljitak, promjena – po mogućnosti radikalna), a značaj tradicije svodi se na *entertainment value* zapaljenog badnjaka, slavske trpeze i live-streamovanih liturgija. Ideja da bi tradicija (*kako je nešto u prošlosti bilo*) mogla da predstavlja i nešto više – na primjer, da bi mogla da pruži normativni osnov za razmatranje sadašnjice (*kako nešto danas treba da bude*) – postaje sve manje razumljiva.

Tradicija baš zato i postoji – da nas, u susret Ničeovom posljednjem čovjeku koji nam se s pučine približava, podsjeti na to da je neuporedivno lakše srušiti nego izgraditi. Tradicija nas

opominje da nema univerzalnih vrijednosti koje su a priori date i oslobođene konteksta, već samo vrijednosti jedne zajednice u prostoru i vremenu; da naša građanska prava i slobode nisu datosti, kodifikovane u poveljama koje je na tuđem pismu pisala tuđa ruka, već amanet koje su nam ostavili preci. A čijim nam se glasom Tradicija danas obraća, podsjeća i opominje? Glasom Crkve.

Upravo zato se pitanje Crkve i primjerenog okvira njenog političkog djelovanja u našoj zemlji nipošto ne može svesti na pitanje odnosa prema ulozi religije i vjerskih zajednica u javnoj sferi. Da, crkva svakako spada u vjerske zajednice na koje se odnosi član 14 Ustava Crne Gore, ali njena funkcija i značaj u Crnoj Gori uveliko prevazilazi domen religijskog. Samim tim, titoističko/laicističko shvatanje sekularizma u domaćem kontekstu predstavlja NE tradiciji koliko i religiji. S druge strane, onaj anglo-američki *freedom of religion* u osnovi multikonfesionalnog nasljeđa Knjaževine neizostavno uključuje i *freedom of tradition*.

## **Postđukanovićevski sekularizam – dva predloga**

Za kraj, vratimo se pitanju iz naslova ovog teksta: Treba li crkva da se bavi politikom? Jasno je da nakon 30. avgusta ovo pitanje ne aktualizuje problem odnosa crkve i politike u širem smislu, kao osnovne ljudske djelatnosti koja je, po Aristotelu, imanentna čovjeku. Nije riječ ni o učešću crkve u javnim diskusijama, ni o njenom izjašnjavanju o društveno-političkim temama od javnog značaja. ‘Bavljenje politikom’ o kome govore oni koji danas kritikuju crkvu s pozicija sekularizma ima kudikamo opipljiviju konotaciju. U proteklih pola godine, crkva je na najdirektniji mogući način učestvovala u projektu rušenja DPS-a na izborima – operativno, kadrovski, infrastrukturno, medijski... *al pari* s bilo kojom političkom organizacijom u zemlji. Tokom predizborne kampanje, pregovarala je s Demokratskim frontom o sastavu izborne liste. Nakon izbora, organizovala je međupartijske sastanke na kojima se dogovarao sastav nove vlade.

Prema tome, u pitanju je politički akter čija je sposobnost da obori vlast dio realnosti ove „neke nove Crne Gore na koju ćemo se morati naučiti“ (M.Đ.). Treba tu činjenicu konačno konstatovati bez izmotavanja. To će nam pomoći da, imajući u vidu genealogiju koncepta sekularizma – od anglo-saksonskog liberalizma do francuskog laicizma, od nasljeđa Knjaževine do nasljeđa SFRJ – formulišemo iole realne principe koji bi regulisali primjerenu političku aktivnost crkve u Crnoj Gori. U to ime, koristim priliku da predložim dva takva principa.

1. *Crkva ne smije da se miješa u izborni proces na način na koji je to uradila ove godine.*

Hajde da se oko nečega složimo: ono što se dogodilo jesenas bilo je *sui generis*, iznuđena posljedica krize bez presedana u koju su zemlju gurnule sulude fiks-ideje bivšeg režima, i ne smije nikad više da nam se ponovi. Crkva je u datim okolnostima učinila što je morala, i možda je to bio jedini način da, nakon 75 godina, napokon dođe do promjene vlasti na izborima. Vjerujem da smo toga danas manje-više svi svjesni. Međutim, staklo se u slučaju opasnosti može razbiti samo jednom – učestalo učešće crkve u izbornom procesu i eventualna normalizacija te prakse predstavljali bi direktan atak na ustrojstvo crnogorske predstavničke demokratije.

Osnovna logika predstavničke demokratije nalaže da oni koji u značajnoj mjeri utiču na ishod izbora budu i sami podložni volji glasača. Predstavnička demokratija počiva na ideji da

narod (*demos*) ne vlada neposredno, već da svoju vlast (moć, snagu – *kratos*) izražava birajući i smjenjujući predstavnike koji vladaju u njegovo ime. U predstavničkoj demokratiji, politička moć podrazumijeva polaganje računa elektoratu i to načelo ima jasne implikacije na funkcionisanje predizbornih kampanja.

S obzirom na asimetriju koja postoji između većine koja na izborima glasa i manjine koji utiče na formiranje mišljenja glasača, od vitalnog je značaja da oni koji oblikuju izborni *vox populi* i sami minimalno zavise od ishoda glasanja – u protivnom, od vladavine glasačke većine neće ostati ništa. Upravo je to danas problem s uplivom ‘velikog novca’ u američke, evropske i druge izborne procese; neograničeni finansijski resursi daju ogromnu političku moć korporacijama nad kojima glasači nemaju nikakvu kontrolu. Problem ‘velikog novca’ korporacija sličan je problemu velikog uticaja crkve – dok političke stranke i njihovi lideri u krajnjem zavise od broja osvojenih glasova, crnogorski glasači nemaju način da na izborima smijene vladiku Joanikija.

Princip nemiješanja u izborni proces ne odnosi se samo na slučajeve poput ovogodišnjeg, već i na bilo kakav vid de facto učešća u izbornoj trci, kroz organizacije koje se otvoreno promovisu kao političke ispostave crkve (npr. novoosnovani Narodni pokret). Ako Đukanoviću nismo dozvolili da osnuje partijsku crkvu, ne treba ćutati ni pred pokušajem osnivanja crkvene partije. Predstojeći izbori u Nikšiću pokazaće da li će ovaj princip zaživjeti u praksi.

2. *Crkva bi trebalo da se suzdrži dnevnopolitičke polemike, a kada odluči da se o nekom pitanju izjasni, javnosti duguje ‘valjane razloge’.*

Ako crkva zaista ima namjeru da u crnogorskoj javnoj sferi nastupa kao *čuvar tradicije*, njena se retorika ne smije spuštati na nivo dnevnopolitičkog prepucavanja. Političke partije, nevladina udruženja i sindikalne organizacije imaju luksuz partikularizma; crkva, s druge strane, ne smije da izgubi iz vida objediniteljsku ulogu koja joj kao *čuvaru tradicije* pripada. Pa ako je ove godine i bila prinuđena da ratuje saopštenjima, bitka je dobijena i vrijeme je da se crkva povuče s poprišta dnevnopolitičkih sukoba.

U tom smislu – uzmimo za primjer nedavni slučaj protjerivanja ambasadora Srbije – nije bilo mjesto vladici Joanikiju da analizira ovaj potez bivše vlade, da špekuliše o njenim namjerama i kritikuje opravdanost te odluke. Imao se ko tim povodom oglašavati. Baš kao što nije bilo primjereno da se, u reakciji na Đukanovićevu izjavu o negdašnjem sastanku s pokojnim mitropolitom Amfilohijem, vladika Joanikije služi ad hominem napadima i kvalifikacijama svojstvenim stranačkom saopštenju. Ili ste ‘čuvar tradicije’ i nasljednik Svetog Petra Cetinskog, ili nastupate kao političar – ne možete biti i jedno i drugo.

Ovo opšte načelo valja dopuniti još jednim. Kad crkva nađe za shodno da se uključi u neku političku raspravu, ona je dužna da ponudi javnosti valjanu, minimalno sekularnu argumentaciju. Učesnici u demokratskoj diskusiji jedni drugima duguju ono što bi Habermas i Rols nazvali *valjanim razlozima*, tj. argumente koji se barem djelimično zasnivaju na premisama oko kojih postoji širok konsenzus. To u našem slučaju znači da crkva, u obrazlaganju svog stava, treba da se trudi da govori jezikom koji je makar donekle razumljiv svima – i onima koji ne vjeruju u Boga, i onima koji odbacuju značaj tradicije.

Kakve sve forme političke argumentacije spadaju u *valjane razloge* i šta bi se moglo uzeti za kriterijum(e) valjanosti? Temeljna razrada ovog pitanja prevazišla bi okvire ove analize (i sposobnost njenog autora), pa je zato možda najbolje poentu iznijeti putem primjera.

Paradigmatična instanca govora na koji crkva u savremenoj političkoj diskusiji nema pravo jeste kletva. Bilo da je u pitanju odnos prema Rusiji, nezavisnosti Kosova, ili nešto treće, sasvim je ‘valjano’ ponuditi argument utemeljen na etosu pravoslavlja i tradicionalizma. Međutim, ultimatum koji počivanju na prijetnji anatemom i stigmatizacijom nisu argument, već svojevrsna zloupotreba autoriteta. Ako je proklinjanju svojevremeno pribjegavao i Sveti Petar Cetinjski, njegov današnji nasljednik nije vladar iz XIX vijeka koji pati od nedostatka represivnog aparata, već učesnik u demokratskoj javnoj sferi.

S druge strane, primjer diskursa čija je ‘valjanost’ neupitna pružili su nam mnogobrojni nastupi predstavnika crkve u javnim diskusijama o Zakonu o slobodi vjeroispovijesti. Po ovom pitanju, crkva je svoja stanovišta branila pozivajući se na principe koji su svima – vjernicima i ateistima, tradicionalistima i progresivistima – bili razumljivi. I pobijedila je.

Dva ponuđena predloga svakako ne predstavljaju dovršen model – oni su prije poziv na razgovor čiji je okvir ovaj osvrt pokušao da ustanovi. A takav razgovor nam je danas neophodan, zato što se postđukanovićevski model učešća crkve u politici mora nalaziti. Taj model morao bi počivati na principu slobode religije (a ne slobode *od* religije), kao i na nekoj vrsti balansa – ako su određene forme crkvenog učešća u politici neprihvatljive sa stanovišta našeg liberal-demokratskog ustrojstva, onda je i potiskivanje crkve iz javne sfere sasvim protivno našem narodnom biću. Jer pitanje *šta je nama crkva* neizostavan je dio odgovora na pitanje *ko smo to mi, Crnogorci*, bez koga će svako pitanje koje kao zajednica sebi postavimo ostati nepotpuno.

*Ko smo to mi, Crnogorci?* – to nam pitanje postavlja interregnum u kome se nalazimo u osvjet postđukanovićevskog doba. Kao što je čovjek osuđen na slobodu, tako je i narod dužan da se u svakom istorijskom dobu sam sebi iznova predstavlja, da posmatrajući svoj odraz u ogledalu tradicije odlučuje ko je i šta želi da bude. Šta god mi danas odlučili i kako god se predstavili, jedno je jasno – mi smo narod čiji su preci i glavari vjekovima zborovali ispred crkve, čija se domovina vjekovima prostirala dotle dokle su se čula zvona naših manastira. Pa ako u današnjem odgovoru na pitanje *ko smo to mi* ne bude mjesta za našu crkvu, ima li svrhe da se išta više pitamo? Crna Gora je bez crkve kao Venecija bez vode.

---

*Autor je politički teoretičar i filozof, doktorand političkih nauka na Univerzitetu Ludvig-Maksimilijan u Minhenu.*