

Топаловић Владислав*

Универзитет у Источном Сарајеву
Православни богословски факултет
Светог Василија Острошког, Фоча

Библијска економска етика данас: Одређени аспекти библијске економске етике у свјетлу савремених социолошко-политичких питања

Резиме: Однос према богатству и сиромаштву у појединим књижевним цјелинама Старог и Новог Завјета поставља темеље једне библијске, теолошке економске етике која захтијева борбу против сиромаштва и позива вјернике на друштвену солидарност. Због таквог садржаја многи савремени социолошки концепти и идеологије користе Свето Писмо као референтну тачку. Како љевичарске, тако и неолибералне друштвене и економске теорије представљају древне библијске ауторе као своје далеке „претке“. Рад представља преглед библијског схватања сиромаштва и богатства и то схватање ставља у дијалог са савременим теоријама.

Кључне ријечи: Апаџит, богатство, Вебер, Јеванђеље по Луки, неолиберализам, Нови Завјет, Мудрост, праведност, псалми, Стари Завјет, социјализам.

„Нека нико у Израиљу не буде сиромашан“ – ријечи су *Торе* Мојсијеве, односно *Књиге йоновљених закона* (15,4). Девтерономистички законик овим ријечима објашњава пропис да власник земље сваке седме године не обрађује земљу већ да је препусти сиромасима. Овој мисли *Књига йоновљених закона* враћа се више пута (15,7.9.11).

Много је оваквих ријечи у Светом Писму због којих савремени љевичарски покрети и идеологије, али и неолиберални мислиоци узимају Свето Писмо као озбиљну референтну тачку својих мисли и теорија. Као примјер за то навешћу само чињеницу да је на програме и идеје лабуристичких партија у Европи утицало хришћанство у једнакој мјери као и марксистичка мисао. Чак је један двадесетовјековни марксиста – Ернст Блох, своју мисао, у највећој мјери, темељио на Старом Завјету (Bloch 1986). Са друге стране неолиберални мислиоци (Мак Вебер и Фуко) често истичу повезаност између хришћанства (посебно протестантизма) са оним што данас називамо неолибералном владавином (Weber 1930). У том смислу Мишел Фуко каже чак да неолиберализам води поријекло из „пасторалне моћи“ Цркве.

* topalovic.vladislav1@gmail.com

Због свега тога неопходно је да се осврнемо на библијске текстове који за тему имају богатство, сиромаштво, приватно власништво, милосрђе итд., и да покушамо да размислимо о томе да ли хришћанство нуди некакву економску етику. Да ли је сиромаштво могуће посматрати као библијски идеал или Библија заговара једну ефикасну борбу против сиромаштва?

Мојсијев Закон

Мојсијев Закон нема никакву легализацију приватног власништва. Приватно власништво у Израиљу постоји само уз одредницу да је Бог врховни власник свега – и земље и добара. Израиљац, у основи, нема никакву личну својину. Оно што он користи са земље – то му је повјерено од Бога. Имовина је само позајмљена од Бога. Да Израиљац имовину користи, а не посједује, најбоље видимо по томе што је свака имовина увијек оптерећена одређеним социјалним обавезама, а које представљају законска права сиротиње. У том смислу, тзв. „социјалне“ заповијести Торе предвиђају мјере које служе борби против сиромаштва:

1. Забрањује се искориштавање социјалне слабости сиромашних (2 Мој 22,21-23).
2. Жетва се никада од стране посједника није смјела, на одређеном комаду земље, спровести до краја. Увијек се морало оставити за пабирчење – сакупљање приноса од стране сиротиње (3Мој 19,9-10; 3Мој 23,22; 5Мој 24,19-22).
3. Јубиларна година (шабат) је година у којој се опраштају (отписују) дугови и земља се даје сиромасима (2Мој 23,11).
4. Забрана давања новца под камату (2Мој 22,24; 3Мој 25,35-38; 5Мој 23,20-21).
5. Ограничења приликом позајмљивања (2Мој 22,25-26; 5Мој 24,6.10-13.17).
6. Правила о тачном мјерењу и вагању (5Мој 25, 13-16).
7. Опште опраштање дугова сваке седме године (5Мој 15, 1-11).
8. Ограничење дужничког ропства на шест година (2Мој 21,2-6)

Уз ове конкретне заповијести, Мојсијев Закон предвиђа и обавезу давања милостиње сиромашнима. Ипак, давање милостиње није ни у древном нити у данашњем јудаизму схваћено као акт милосрђа у неком филантропском смислу. И милосрђе се сматрало „праведношћу“. У јеврејском језику се ова милостиња за сиротињу назива *šādāqāh* – „праведност“.¹ Сиромах, дакле, има право на помоћ. То није питање добровољног сажалења, већ законска обавеза, односно „право сиротиње“ (види: 2Мој 23,6; 5Мој 25,17; Ис 10,2).

У хеленистичко вријеме обавеза давања помоћи сиромашнима није више била индивидуална. Брига за сиротињу постаће, у овом раздобљу, посао заједни-

¹ И у нашем језику ријеч „садака“ (праведност) која је поријеклом из семитских језика, има сличну употребу и означава милостињу.

це. У храму је, тако, постављена каса за сиромашне (Kessler 2004, 91–102). Оваква форма збрињавања сиротиње наћи ће своје мјесто и у синагогама, а затим и у хришћанским црквама.

Због оваквих одредаба Мојсијев Закон је у нововјековној и савременој мисли веома често дефинисан као један концепт „теократског комунизма“ (Shäfers 1998, 77). У прилог таквој тврдњи иду и новије теорије о историјском развоју Израиља као нације. Њемачки научник Албрехт Алт је у првој половини двадесетог вијека поставио значајну тезу која се тиче израиљског насељавања (освајања) Ханана. Он је анализирао друштвени систем код Израиљаца у овом периоду и утврдио је да се организација израиљског друштва битно разликовала од хијерархијског (класног) устројства у хананским градовима-државама (види: Дрејн 2003, 80). Након Алта, ова теорија је послужила за једно „социјалистичко“ виђење настанка Израиља као нације. Појавиле су се, наиме, теорије по којима је освајање културно супериорног Ханана од стране номадског Израиља објашњено тзв. „социјалном револуцијом“ (Дрејн 2003, 81). Израиљ је, будући састављен од јучерашњих робова, носио идеју бескласног друштва, праведнијег од онога у коме су живјели Хананци.

Мудросна књижевност

Књиге Старога Завјета које се убрајају у тзв. софиолошку (мудросну књижевност) дају нам понешто негативнију оцјену сиромаштва. У складу са основним принципом мудросне књижевности – принципом „чинити–добити“ (Tun-Ergehens-Zusammenhang),² сиромаштво је посљедица погрешног чињења; оно је казна за погрешне поступке. Одсуство мудрости (σοφία) води у сиромаштво. Типични примјери за ову тврдњу су сљедећи текстови: „Немарна рука осиромашава, а вриједна рука обогаћава“ (Прич 10,4); „Сиромаштво и срамота доћи ће на онога који одбацује учење, а ко чува мудрост, прославиће се“ (Прич 13,18). Исту поруку носе и сљедећи стихови: Прич 6,10-11; 20,13; 23,21; 24,30-34; 28,19. Нешто позитивнији став према сиромашу *Приче Соломонове* доносе у 19,1: „Сиромаш који ходи у безазлености својој бољи је него опаки уснама својим, који је безуман“. Другим ријечима – сиромаш је ипак мало бољи од лажова! Заиста су овакве ријечи и сентенце које налазимо у библијској мудросној литератури пуне хладноће, презира и безосјећајности према сиромашнима.

Ипак треба имати на уму да се библијска мудросна литература ослања на књижевну традицију и наслеђе једног широког *йокреџа мудросџи* који је настао на ширем подручју античког Блиског истока. Древна оријентална мудросна књижев-

² Појам потиче од њемачког евангелистичког теолога Клауса Коха, односно из његове студије из средине двадесетог вијека (види: Koch 1991, 65-103). Овај принцип Кох налази у цијелом Старом Завјету и сматра га специфичношћу јеврејског начина мишљења које увијек доводи у везу дјело и његову посљедицу. Овај принцип је посебно наглашен у мудросној литератури и има снажан педагошки учинак. Овај термин је, након Коха, остао, углавном, у оквирима њемачке библијске науке. На енглеском говорном подручју овај принцип се назива „deed-consequence nexus“ (Fox 2000, 18) или „deed-result-connection“ (Miller 1982, 138).

ност је одлучујуће утицала на формирање библијске (израиљске) мудросне књижевности. Библијска *мудросћ* дијели концепт старооријенталне *мудросћи* по којој чинити добро – доноси срећу, а чинити зло доноси несрећу и биједу. Тај наивни оптимизам старооријенталне мудрости нашао је и своје путеве до библијског текста. Он је увијек саопштен у кратким сентенцама, које се лако памте и преносе.

Колико год да је библијска мудрост сродна овом широком древном, интернационалном феномену, она показује и знаке оригиналности. Библијска *мудросћ*, наиме, почиње да преиспитује основну тврдњу древне мудросне књижевности по којој се добро враћа добрим, а зло – злим. Писци библијских мудросних књига све више одбацују овај „наивни оптимизам“. Најбољи примјер за то је *Књига о Јову* која показује да и праведници страдају. Ова књига проблематизује став мудросне литературе о страдању, сиромаштву и биједи. У личностима Јовових пријатеља који представљају типичне представнике мудросног става према животу, открива се сав апсурд тврдње да је страдање посљедица погрешног чињења.

Псалми

Питању сиромаштва псалми посвећују велику пажњу. Такође, савремена егзегеза за *Псалмира* налази у теми сиромаштва једну од најбитнијих карактеристика те књиге и сматра је кључем за њено правилно разумијевање.

Већ читав вијек у истраживању псалама води се дискусија о терминима *anî*, *anawim*, који се у појединим псалмима често налазе. Са филолошке тачке гледишта нејасно је да ли су то двије варијанте једног појма или двије различите ријечи, у смислу да *anî* означава биједника, сиромаша, а *anaw* онога који је понизан. Питање је да ли је овдје ријеч о једном развоју значења (под утицајем пророчке теологије) од сиромаштва, у смислу немања средстава за живот, до сиромаштва у смислу понизности и побожности. Додатну нејасноћу стварају претпоставке да је у егзилном и постегзилном јудејству постојала једна група (партија) која се звала *anawim* (сиромаси). Крајем деветнаестог вијека Алфред Ралфс поставио је занимљиву тезу по којој Пс 22, 25, 231, 34, 35, 40, 69, 70, 102 и 107 чине једну посебну збирку псалама који су сродни међусобно, иза које стоји један аутор који их је написао за вријеме Вавилонског ропства или кратко након њега. У њима су појмови *anî*, *anawim* веома присутни. Ралфс, стога, сматра да у овим текстовима ријеч *anî* има значење „онај који се нашао у ропству“, а *anaw* „онај који се ставио у ропство“, „онај који је себе поробио“. Дакле, у ширем смислу *anaw* (сиромаш) је онај који се апсолутно покорава Божијој вољи (види: Rahlfs 1892). Под *anawim*, стога, треба разумјети посебну групу унутар јудејства која се формирала у Вавилонском ропству и која је заслужна за настајање поменутих псалама. Пошто је Израиљ кроз искуство ропства, такође, постао *anawim*, овај израз може да обухвата и читав народ. Та партија *anawim* се даље идентификује са „Евед Јахве“ – страдајућим Слугом Господњим из *Девтероисаије*.

Наведена теорија о постојању посебне партије која се идентификовала са појмом *anawim* није у свему прихваћена у науци. Ипак, у основи се потврђује

Ралфсова теза – с напоменом да то није била нека конкретна група или партија већ више један правац који се тако називао. Тек касније ће се из тог правца формирати група коју познајемо под именом *Хасидим* („побожни“) и која представља једну одређену партију или групу унутар јудејства.

Вавилонско ропство је, у сваком случају, утицало на формирање идеала сиромаштва као једне духовне вриједности и као основе за идентитет правог Израилца. Послије ропства цијели је народ себе разумио као сиротињу и страдалнике. У постегзилној заједници доћи ће веома брзо до подјеле на сиромаше (побожне) и свјетовне (безбожне) чланове. Тај „здрави коријен“ нације, „остатак који ће се спасити“ (уп. Рим 9,27; Ис 4,3; 6,13; 10,20; Ам 3,12; 5,15; Јер 23,3; Зах 8,6,-11; Пс 18,28) који је вјеран Богу и савезу са Њим сам ће себе назвати сиромасима. Они су заиста припадали нижим друштвеним слојевима и предствљали су супротност богатима и моћнима. Али, та подјела, као што видимо, није била само социјална, већ и религијска. Богати су сматрани отпадницима од Бога, а сиромашни – прогнаницима због њихове вјерности Богу.

Овоме још треба додати да се *Псалтир* у основи позитивно односи према сиромаштву. Основна мисао *Псалтира*, у вези са овим, је да Бог помаже сиромашнима, да је на њиховој страни.

Пророчка књижевност

Такође, у пророчкој теологији, идеје социјалне једнакости веома су изражене. Најстарији старозавјетни пророк – Амос посебно је познат по једној снажној социјалној критици, критици друштва које је неосјетљиво према потребама сиромашних.³ *Књига пророка Амоса* један је од оних библијских текстова који је послужио као инспирација неким марксистичким мислиоцима, у првом реду Ернсту Блоху, али и многим другим. Блоху је пророк Амос био омиљени библијски текст.

Пророк Амос користи нешто друкчију терминологију. Поред већ поменутих ријечи *ani*, *anaw*, он користи и израз *abjon* (убоги). Код њега се веома често

³ Врло је важно имати на уму стање у израиљском друштву у вријеме пророка Амоса. Он је дјеловао у 8. вијеку прије Христа и најстарији је „писани“ пророк. Иако је поријеклом са Југа, из мјеста Текоа, 17 километара јужно од Јерусалима, дјеловао је на Сјеверу, највјероватније у Ветилу. Иако новија истраживања налазе у овој књизи позније (егзилне и постегзилне) слојеве, односно обраде, кроз цијели текст одзвања Амосов сеоски језик и сеоско (ратарско и сточарско) виђење свијета. Књига подразумијева вријеме у коме су сељаци били експлоатисани и када су осиромашили, односно вријеме у коме је и у Израилу, као и у осталим друштвима древног Оријента, дошло до друштвених раслојавања. Животне прилике сељака су се у Амосово вријеме драстично погоршале. Битан узрок овог погоршања јесте нагла изградња Израила као једне монументалне државе. Тада су зидани многи градови и други скупи објекти. Такође, изграђиване су институције државног апарата које су, такође, биле скупе. Рачун за ову скупу државу није плаћала градска аристократија, већ израиљски сељаци који су одједном били толико угрожени да су поједини могли да преживе само ако падну у дужничко ропство. Израил који се појавио на историјској сцени као народ који носи идеју егзистентног друштва, већ у вријеме настанка *Књиге пророка Амоса* претворио се у друштво које је дубоко социјално раслојено. Тада, у пророчкој књижевности почиње епоха оштрог критиковања култа, државе и друштва (види: Zenger 2007, 542).

појмови *saddik* (праведник) и *abjon* (сиромах, убоги) налазе у тзв. паралелном стиху (*parallelismus membrorum*); дакле, схваћени су као појмови који припадају један другом, готово као синоними, као нпр.: „...за три зла и за четири што учини Израиљ, нећу му опростити, јер продаваше праведника (*saddik*) за новце и убогога (*abjon*) за једне опанке.“ (Ам 2,6). Сличан паралелизам налазимо у Ам 5,12: „...који мучите праведника (*saddik*), примате поклоне и изврћете правду убогима (*abjon*) на вратима.“ Најоштрије ријечи на рачун оних који чине неправду сиромасима налазимо у 4,1: „Чујте ову ријеч краве Васанске, које сте у гори Самаријској, које криво чините убогима и сатирете сиромаше, које говорите господарима својим: донесите да пијемо.“

Из наведених ријечи видимо да прорци друкчије схватају сиромаштво од аутора мудросне књижевности. Док је сиромаштво за мудросну књижевност – посљедица сопственог гријеха, код пророка је оно посљедица неправедног насиља моћних и богатих. Сиромаси нису криви за стање у коме се налазе, већ моћници који их експлоатишу. Код пророка је сиромаштво негативно, али само у смислу да оно није нешто што Бог жели, и да је заједница дужна да га сузбија.

Нови Завјет

Нови Завјет доноси једну јасну, недвосмислену и радикалну критику богатства. Ако погледамо како јеванђеља описују Христов живот и проповијед, а она прате кретање Исуса Христа од његове постојбине Галилеје према Јерусалиму у коме ће бити распет, уочићемо да што се више приближава Јерусалиму то је Христос све критичнији према богатству и према неосјетљивости богатих према сиромашнима. Врхунац те критике јесте изрека: „Лакше је камили проћи кроз иглене уши него богатоме ући у Царство небеско“ (Мт 19,24) – изрека која све до трећег вијека није била подвргнута никаквом ерминевтичком поступку који би је ублажио и оставио било какву наду богаташима. Јер Галилеја је била сиромашна, сељачка, док су у Јерусалиму живјели представници економске и социјалне елите, односно конзументи онога што је сиромашна, експлоатисана и сељачка Галилеја производила. И не само богатство – што се више приближава Јерусалиму радикализује се Христова критика не само економског, већ и правног, политичког и религијског система. Већ при уласку у Јерусалим Христос, у духу старозавјетних пророка (Ис 56,7; Јер 7,11), оштро напада представнике „храмовног капитала“: продавце, закупце, мјењаче новца (Мк 11,15-19; Лк 19, 45-46; Мт 21,12-17). Али, Његов гњев није усмјерен само на ове споредне ликове. Он овим руши стубове привреде храма који је у то вријеме функционисао као „банка Израиља“ и коју је контролисала друштвена елита.⁴ Храм није постао „пећина разбојничка“ због ситних трговаца

⁴ Храм је био мјесто на коме су се чувале енормне количине новца и који је, зато, постао центар финансијске моћи и пословања. Новац сакупљен од тзв. „храмовног пореза“ је захтијевао да буде под сталним надзором и да га чува наоуружана стража. Ова релативна безбједност мотивисала је многе богаташе да своје благо депонују и чувају на оваквом мјесту. Храм је тако постао диспозицијска установа; храмовни персонал је располагао повјереним новцем, односно огромном количином капитала,

– већ због крупног капитала који се у њему скупљао и који га је чинио ризницом социјално неосјетљивих и неодговорних израиљских богаташа и предузетника.

Посебно *Јеванђење њо Луки* ставља у први план социјалну критику у Христовим говорима. Због тога је ваљда Лукино Јеванђеље и названо социјалним јеванђељем. Док су код Матеја блажени „сиромашни духом“ Мт 5,3, и „гладни и жедни правде“ (5,6), те Христове ријечи код Луке гласе „блажени сиромашни“ (6,20) „гладни и жедни“ (6,21). Дакле, нема никакве спиритуализације појма „сиромашан, гладан и жедан“. „Гладан“ код Луке није гладан правде него хљеба. Лука је посебно осјетљив на сиромаштво и њему увијек даје предност (види: Лк 14,13.21; 16,19-26; 19,8).

Етички консенквенционализам у Христовој критици богатства

Један од најпознатијих примјера јеванђелске социјалне критике богатства налазимо опет у Лукином тексту, у Христовој пароболу о неразумном богаташу (Лк 16,12-21). Ова прича би се могла посматрати као Христова критика тзв. „економије слободног тржишта и акумулације капитала“ или тзв. „принципа стицања“ (Erwerbsprinzip) како је ово дефинисао Макс Вебер, економиста са почетка двадесетог вијека. Веберов „Erwerbsprinzip“ јесте принцип стицања имовине и стоји на супрот тзв. „Bedürfnisprinzip“ – принципу задовољења основних потреба (Weber 1930, 379). Јеванђеље, а нарочито *Јеванђеље њо Луки* одбацује принцип стицања и опредјељује се за принцип основних потреба. Лука Бога представља као домаћина (οικονόμος), који ће свима дати колико треба: „Па ако траву Бог одијева, како неће вас, маловјерни“ (Лк 12,28).

У смислу економије која тежи „задовољењу основних потреба свакога појединца“ треба тумачити и оне добро познате ријечи Христове, које је он упутио богатом младићу, а које нам опет преноси Лука: „Иди и раздај све што имаш сиромасима...“ (Лк 18,22).

Али, ово није позив појединцу. Не брине се овдје Христос за спасење богатог младића, већ га брине сиромаштво сиромашних. Позив богатима да се одричу богатства у корист сиромашних није нешто што спада у „етику врлина“ у аристотеловском или у стојичком смислу. Овдје није ријеч о индивидуалној етици или о етичкој деонтологији, већ о *консеквенцијалној етици*, о *етичком консенквенцијализму* – о етици усмјереној на циљ, на стварне и очекиване посљедице тога чина. Другим ријечима, овдје није ријеч о вриједности милосрђа као врлине, већ о успостављању праведнијих привредних односа. Богатство богатих, односно приватно власништво треба да служи као средство сузбијања сиромаштва сиромашних. „Иди и раздај све сиромасима“ је захтјев за стварање новог друштва и алтернативне економије у корист сиромашних, а та нова економија уствари носи и подражава структуру новог и истинитог свијета – Царства Божијег. Одрицање

који је омогућавао велику моћ и разне могућности пословања и умножавања богатства (види: Stegemann 1997, 114-118).

од богатства у корист сиромашних није само чин алтриузма, већ богатство овдје има итекао утилитарну функцију: оно је корисно – јер служи финансирању хари- тативних дјелатности у заједници и тако доприноси општем благостању. Христов позив богатом младићу јесте позив за успостављење алтернативне економије – економије која има опцију за сиромашне.

То најбоље видимо из начина на који се према богатству и сиромаштву од- носила рана Црква: бити члан Цркве значило је, у исти мах – имати социјално осигурање код болести, инвалидитета и смрти. Јер, заједница је водила рачуна о болеснима, удовицама, затвореницима. Први хришћани су чак имали и фондо- ве за подмићивање затворског персонала. Појам *заједница* (κοινωνία) у њеном хришћанском значењу увијек је обухватао и појам *служење* (διακονία). *Заједница* и *служење* су неодвојиви. По Адолфу фон Харнаку, тајна успјеха и наглог ши- рења хришћанства лежи управо у овоме, у тој његовој социјалној одговорности (Harnack 1998, 98). Дакле, хришћанство се није појавило само као чисто духовни покрет, већ оно има и своју материјалистичку компоненту – а она се огледа у хришћанској опцији за сиромашне.

Али, све ово нипошто не значи да нам је допуштено да Христа посматра- мо као каквог „револуционара“. Често, углавном у љевичарској литератури, Христово дјеловање се представља као „револуционарно дјеловање“ и његови сукоби са јеврејском елитом као сукоби око интерпретација одређених догми. Слика „револуционарног Исуса“ се тако користи као легитимација љевичарске идеје социјалне једнакости. Али Христос само ставља конкретног човјека, његове духовне и материјалне потребе у центар свега. Такође, веома често се историјска „заједница добара“ јерусалимске Цркве посматра као „прва комуна“ а њени чла- нови су у марксистичкој литератури означени као „први пролетеријат“. Притом се заборавља да ова јерусалимска заједница није била модел друштва, већ модел заједнице. Јерусалимска заједница није се заснивала на идеји једнакости, већ на идеји жртвовања у корист другог у име хришћанске љубави. Није то била „кому- на“ – јер није имала своју производњу добара.⁵

Стога, није тачно да је хришћански морал искључиво наклоњен модерним љевичарским идеологијама и да нужно стоји насупрот неолиберализму. Цркви

⁵ Јерусалимска заједница је своја правила о имовини својих чланова изградила на начину жи- вота, понашању и порукама Исуса Христа како би се оријентисала ка једној безбрижној егзистен- цији, слободној од имовине и потпуно посвећеној очекивању парусије. Често се ова заједница у ко- ментарима двадесетог вијека називала „комуном“, „моделом комунизма љубави“ или „комунизмом светих“. Иако сам појам није проблематичан, проблематично је његово погрешно разумијевање у свјетлу комунистичких (марксистичких) теорија. Е. Троелч сматра да је овај назив за заједницу у Јерусалиму у основи тачан, али је његова рецепција често погрешна. Овај „религијски комунизам љу- бави“ описује Троелч као „комунизам у коме заједница добара служи као потврда љубави и религијс- ког пожртвовања, који је само комунизам у потрошњи и у коме трајно приватно власништво служи као претпоставка могућности жртвовања и даривања. Овом комунизму недостаје идеја једнакости, било као апсолутна једнакост чланова, било као релативна једнакост у подјели рада и добитка. Њему недостају техничка промишљања и основи који су претпоставка правила заједничке производње...“ (Troeltsch 1912, 49).

је брига о сиротињи иманентна. Она чини један од стубова њеног послања. Али та брига, која се данас остварује у црквеном волунтаризму, простора има и у неолибералним друштвима. У тим друштвима је Црква природни савезник неолиберализма. Јер неолиберализам има једно ружно лице – он се чини као социјално неодговоран и незаинтересован за проблеме социјалне заштите. Зато му треба маска – а маску налази у волунтаризму Цркве, управо у оној алтернативној економији јеванђеља. У појединим друштвима неолибералне економије чак до 70% социјалне заштите преузимају цркве и вјерске заједнице. У неким земљама скоро све старачке домове воде цркве. У Сједињеним Америчким Државама, у једној тако моћној земљи, највећи терет збрињавања бескућника након природних катастрофа поднијеле су цркве и црквене харитативне организације. Чак је и сама Америчка влада, немоћна пред великом катастрофом, прогласила црквени волунтаризам као легитиман, ефикасан и скоро довољан модел помоћи бескућницима.

У социјалистичким друштвима је то немогуће. Социјална заштита тамо није ствар било чијег волунтаризма, добровољне солидарности, већ ствар државне присиле. Ту онда остаје мало мјеста за Цркву. У земљама које су традиционално православне, не постоји тако развијен активизам православне Цркве у том смислу, јер су то бивше социјалистичке земље. Ипак, у другим земљама православни социјални и хуманитарни активизам постоји и дјелује на исти начин као код сваке друге хришћанске заједнице. Зато, веома је жалосно то што се понекад чује од православних богослова, да се ми православни не бавимо социјалном и харитативном дјелатношћу, јер то треба да ради држава, а „она то ради боље од нас“. Да, али то подразумијева државу засновану на принципима љевичарских идеологија, оних идеологија са којима су управо аутори таквих изјава стално у острашћеном и смртном непријатељству. Ако не желите „социјализам“ у Цркви као њен члан, пожељете га у држави као њен грађанин. Или ако имате идеал љубави према сиромашнима у Цркви и активизам (дјелатност) у складу са тим идеалом, не треба вам социјална држава, већ ће вам чак и неолиберална држава постати савезник јер се она увијек, у одређеној мјери, за разлику од социјалистичке, ослања на религију као културу. Она јој служи као идеолошки додатак.

Библиографија

Латинична

Bloch, E. (1986). *Ateizam u kršćanstvu*. Zagreb: Naprijed.

Fox, M.V. (2000). *Proverbs 1-9* (AncB 18A). New York: Doubleday.

Harnack, A. (1998). *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. West Broadway: Wipf and Stock Publishers.

Kessler, R. (2004). „Armenfürsorge als Aufgabe der Gemeinde. Die Anfänge in Tempel und Synagoge“, у: F. Crüsemann u.a., *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel*, Gütersloh: FS L. Schottroff, pp. 91-101.

Koch, K. (1991). „Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament“, у књизи: *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 1.*, hg. von B. Janowski und M. Krause, Neukirchen-Vluyn, стр. 65-103.

Miller, P.D. (1982). *Sin and judgment in the prophets. A stylistic and theological analysis (SBL Monograph series 27)*. Chico: Scholars Press.

Rahlf's, A. (1892). *ʿani u. ʿanaw in den Psalmen*. Göttingen: Alfred Rahlf's.

Shäfers, M. (1998). *Prophetische Kraft der kirchlichen Soziallehre; Armut, Arbeit, Eigentum und Wirtschaftsethik*. München: Lit Verlag.

Stegemann, E. W. (1997). *Urchristliche Sozialgeschichte; Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart: Kohlhammer.

Troeltsch E. (1912). *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: Paul Siebeck.

Weber, M. (1930). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Boston: Unwin Hyman.

Zenger E., u.a., (2008). *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart: Kohlhammer.

Ћирилична

Дрејн, Џ. (2003). *Увођење у Сјари завей*. Београд: Слио.

Biblical Economical Ethics Today: Certain Aspects of Biblical Economical Ethics in the Context of Modern Socio-Political Issues

Summary: The discourse on wealth and poverty in certain texts of both Old and New testaments establishes the basis for a Biblical, theological-economical ethics that demands struggle against poverty and advises social solidarity. That is why many contemporary sociological concepts and ideologies refer to Holy Scriptures. Both leftist and neo-liberal socio-economical theories present ancient authors of the Bible as their “ancestors”. This paper presents a review of Biblical understanding of poverty and wealth, putting it into a dialogue with modern theories.

Key words: Anawim, wealth, Weber, the Gospel of Luke, neo-liberalism, New Testament, Wisdom, righteousness, Psalms, Old Testament, socialism.