
Modeli kršćanskog djelovanja u politici

Karl Gabriel, Münster

UDK: 241.1 : 32
Izvorni znanstveni rad

Sažetak

U modernim društvima politika se i religija razdvajaju kao nikada dosad u povijesti. U prvom dijelu mojega referata želio bih pokazati da rastavljanje religije i politike spada u središnje značajke modernih društava koja se diferenciraju prema društvenim funkcijama.¹ Za religiju i Crkvu iz te činjenice nastaju višeslojne promjene s rizicima i šansama. U drugome dijelu želim u glavnim crtama opisati četiri modela odnosa između religije i politike koja su do danas aktualna. U trećem dijelu pokušat ću istražiti one pokrete u religijama koji dokidaju odvajanje religije i politike. Privlačna snaga fundamentalističkih pokreta, kako ćemo pokazati, nema veze s povratkom tradiciji. Štoviše, ovdje se radi o tipično modernom fenomenu koji predstavlja aktualno ugrožavanje crkveno-kršćanske zauzetosti u politici. U četvrtom dijelu obrazložiti ću tezu da kršćanski angažman u politici i u modernom društvu ima mjesta. Kako ćemo vidjeti, to se mjesto pomiče u smjeru prema civilnom društvu.

1. DIFERENCIJACIJA POLITIKE I RELIGIJE U MODERNOME DRUŠTVU

Tri revolucije označavaju prodor prema modernom društvu, što istodobno znači kraj gotovo tisućugodišnje feudalne povijesti društva i Crkve:

¹ U tome se slažu današnje teorije društva. Vidi: Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Herausgegeben von André Kieserling, Frankfurt a. M., 2003; Franz-Xaver Kaufmann, *Religion und Modernität*, Tübingen, 1989.

(1) kulturna revolucija prosvjetiteljstva i s njom obrat prema subjektu i razumski utemeljenoj autonomiji mišljenja;²

(2) industrijska revolucija znači prodor novog načina proizvodnje na tehničko-znanstvenoj osnovi i time oslobođenje novoga načina gospodarstva i odgovarajućega društvenog sustava koji su se razvili oko upravljanja tržištem, kapitalom i radom;

(3) politička revolucija i s njom u vezi promjena političke legitimacije vlasti od predodžbe božanskog legitimiteta prema predodžbama sporazumnog dogovora građana odnosno suvereniteta naroda.³

Krajem 18. stoljeća i u 19. stoljeću načelno razvlašćenje i ograničenje tradicije ide usporedo s novim razvitkom pluralizma struktura i funkcija gospodarskih, političkih, religioznih sve do obiteljskih, koje su razvijale svoju vlastitu osmišljenost, povećavale društvenu složenost te smisao "cjeline" činile sve nepreglednijim.⁴

Pojavom građanstva i revolucije koju je ono iznijelo – kulturna, politička kao i industrijska - na Zapadu izrasta oblik društva koje na povijesno jedinstven način do danas prožima životne uvjete i način življenja ljudi. Taj društveni model nastao je na tlu kršćanske-srednjovjekovne tradicije. Njegovi su počeci već od visokog srednjeg vijeka prepoznatljiviji u papi i caru kao reprezentantima jednog kršćanstva te u građanstvu

² Prema nominalizmu, strujanjima mističke teologije, Lutherove teologije, ali i ignacijanske pobožnosti "zaokret prema subjektu" odvija se i u teologiji. Vidi: Peter Schallenberg, *Motiviert durch Glück? Das Gelingen des Lebens im Schatten der "amor pur" als Programm theologischer Ethik*, Münster 2002 (Habilitacijska radnja na Katoličkomu teološkom fakultetu Sveučilišta u Münsteru).

³ Hermann-Josef Große Kracht, *Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeiten*, Paderborn, 1997., str. 17-86.

⁴ Teza o detradicionalizaciji kulture iz korijena židovskog proroštva i kršćanstva tema je sociologije religije Maxa Webera, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I., Tübingen, 1988 (1920).

koje se razvijalo oko trgovine s udaljenim zemljama.⁵ Taj model modernog društva može se kratko skicirati pomoću sljedećih strukturnih i kulturalnih značajki:⁶

Diferencijacija državno-političke sfere

Političkom revolucijom građanstva iz kneževske države postupno nastaje građanska pravna država. Pritom građanstvo preuzima strukturno tkivo moderne države koje je nastalo koncentracijom i monopolom moći u ruci kneza, oslobađa ga iz okova feudalne restrikcije i daje mu obrise nacionalne države. Taj se zapadni tip države, potican socijalnim pokretima 19. st. i ubrzavan vlastitim unutarnjim suprotnostima, razvija u različitim varijantama tijekom 20. st. u modernu demokratsku socijalnu državu. Kao rezultat toga danas imamo državno-pravnu i socijalnodržavnu legitimiranu samostalnu sferu političkog s velikim stupnjem njegove složenosti.

Diferencijacija (tržišnoga) gospodarstva

Građanske "revolucije" oslobađaju "građansko društvo" od države i čine ga odvojenom sferom što je središnja značajka građanskog moderniteta. Građansko je društvo ponajprije prostor slobodnog prometa roba među autonomnim gospodarskim subjektima, sfera kapitalističkog podruštvenjenja tržišta. Građansko se društvo konstituira primarno kao društvo rada i privređivanja i polazi od sposobnosti razmjene svih kao subjekata rada i gospodarenja. Mehanizam tržišta njegov je bitni oblik integracije: počevši od tržišta rada, preko tržišta roba do tržišno sličnih struktura na kulturnom području.

⁵ Benjamin Nelson, *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß*, Frankfurt a. M., 1977; Harold J. Bermann, *Law and Revolution. The Formation of Western Legal Tradition*, Cambridge Mass., 1983.

⁶ Za ovu temu vidi opširnije: Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. Br., 2000., (7. izd), str. 69-79.

Mehanizam tržišta u međusobnoj povezanosti s prirodnim znanostima i tehnikom pokreće dotad nepoznato oslobađanje svih produktivnih snaga, koje omogućuju postupno povećanje materijalne razine života i onima koji nemaju ništa za prodaju doli svoje radne snage. U postupnoj promjeni proleterskog položaja življenja odlučujuću ulogu igraju državne socijalne mjere koje štite radnika od rizika. Materijalni uspjeh građanskog podružtvenjenja tržišta nosi sa sobom problem zaostajanja kulturnih oblika socijalne integracije nasuprot materijalnim oblicima integracije u sistem.⁷

Osim kao društvo rada i privređivanja, moderno se društvo razvija i kao društvo obrazovanja, sa sferom javnoga racionalnog prosuđivanja (*Räsonnement*) i javnog mišljenja kao medija (samo)provjeravanja i socijalne integracije.⁸ Javnost prožeta masmedijima danas ima dvostruku ulogu: ona je mjesto izražavanja i savjetovanja o stvarima koje se tiču svih; ona ima ulogu zrcala u kojemu članovi društva uočavaju sebe i druge.⁹

Diferenciranje moderne obitelji

S modernim strukturama u politici, gospodarstvu i društvu nastaje i socijalni oblik moderne obitelji.¹⁰ Kao posljedica ojačane privatne sfere u protestantizmu, obiteljske strukture se oslobađaju od vlasnički strukturiranih obiteljskih zadruga u koje su bili uključeni sva u kućanstvu živuća rodbina i

⁷ David Lockwood, *Soziale Integration und Systemintegration*, u: Wolfgang Zapf (Hrsg.), *Theorien sozialen Wandels*, Köln/Berlin, 1979., str. 124-137.

⁸ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Darmstadt-Neuwied, ¹⁷1987.

⁹ Karl Gabriel, *Typen und Strukturen von Öffentlichkeit*, u: Wort und Antwort, 43 (2002), str. 4-11.

¹⁰ Franz-Xaver Kaufmann, *Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen*, München, 1995., str. 30-34.

¹¹ Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt a. M., 1982., str. 183-223.

služinčad. Temelj i motiv braka postaje "romantična" ljubav.¹¹ Na toj se osnovi u građanstvu 19. st. transformira obiteljski život u sferu privatne i intimne familijarnosti kao prostora naglašene osjećajnosti i međusobnoga prihvaćanja. Jezgra novoga obiteljskog života i smisla za obitelj sada tvori osjećajni odnos majke i djeteta. To uključuje novu polarizirajuću kulturalno stiliziranu podjelu uloge spolova. Nova sfera obiteljskoga kućnog života domena je žene, dok je sfera razmjene, rada, zvanja i javnih poslova domena muža. Taj novi obiteljski model koji se razvio u okviru građanstva polazi na svoj pobjedonosni pohod u sve socijalne slojeve, mijenja se u tome procesu proširivanja i sve do današnjih prekretnica nedvojbeno određuje način življenja i životni put najvećeg broja ljudi.¹²

Diferencijacija Crkve

Jedan vid strukturne promjene društva jest i novi socijalni oblik kršćanstva.¹³ Razdvajanje duhovnoga i svjetovnoga, započeto u visokom srednjem vijeku, sada je uobličeno u samostalnu sferu crkveno-religioznog, drukčiju od svih ostalih životnih područja. Dolazi do sloma staleškog načina življenja koji je religiozno bio legitimiran i određivao sva životna područja. Diferencijacija socijalnog života - iznuđena porijeklom modernoga građanskog društva iz kršćanskog-srednjovjekovnog društvenog oblika - ostvaruje se kao emancipacija od konvencionalnog kršćanstva. To vrijedi za staru Europu, ne za Sjedinjene Države. Proces društvenih promjena razvija se u dva smjera istodobno kao proces pocrkvenjenja (*Verkirklichungsprozess*) i razcркvenjenja (*Entkirklichungsprozess*). S jedne strane, sadržaji kršćanske tradicije u svojoj socijalnoj

¹² Hartmann Tyrell, *Familie und Religion im Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung*, u: Volker Eid/Laszlo Vaskovics (Hrsg.), *Wandel der Familie - Zukunft der Familie*, Frankfurt a. M., 1982., str. 19-74.

¹³ Franz-Xaver Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg i. Br./Basel/Wien, 1979., str. 82-110; Karl Gabriel, *Christentum* (bilj. 69), str. 69-120.

usidrenosti koncentriraju se na odvojeno područje crkvenoga. To počinje već sa socijalnim razdvajanjem zajednice od crkvene zajednice, nastavlja se s odvajanjem odgoja i načina života svećenika od ostalog pučanstva i izražava se u osamostaljenju crkvenodogmatskog kršćanstva na razini crkvenog nauka i crkvene teologije. U katolicizmu 19. st. a u protestantizmu tek u 20. stoljeću razvija se vlastiti crkveno-organizacijski socijalni oblik kršćanstva, koji se više ili manje uspješno bori za emancipaciju od mnogovrsnog prisezanja državne vlasti.¹⁴

Pocrkvenjenje kršćanstva istodobno znači razcrkvenjenje sfera društvenoga života, socijalnih zona i područja te socijalnih slojeva i životnih sredina.¹⁵ Smanjuje se crkveni utjecaj na politiku, gospodarstvo i obiteljski život; širenje gradova donosi veliki stupanj razcrkvenjenja, a novonastalo građanstvo, s jedne strane i veliki dijelovi proletarijata, s druge strane, odvajaju se od kršćanstva u njegovom crkvenom obliku. Istodobno, tradicionalno vezane skupine pučanstva i socijalni pokreti pokušavaju se suprotstaviti preoblikovanju društva, približavaju se Crkvi i traže zaštitu crkvenih struktura.

One skupine stanovništva koje su ostale podalje od Crkve nisu bez vjere (konfesije) niti ih se može karakterizirati kao "dekristijanizirane". U građanstvu se razvija nova, socijalna forma religije, koja ne odbacuje posve kršćansku tradiciju niti prekida sve veze s crkvenim kršćanstvom.¹⁶ Njezina je značajka da religiju pretvara u religioznost. Ona reflektira neposrednu dostupnost religioznoga pojedincu, a time subjektivizira objektivne religiozne sadržaje kršćanske tradicije. U tu religioznost koja se razvija na matrici građanske kulture ulaze

¹⁴ Franz-Xaver Kaufmann, *Kirche*, str. 30-81.

¹⁵ Ovaj proces do danas tvori empirijsku podlogu za dalekosežnu i do danas prijepornu tezu o sekularizaciji kao destrukciji religije u modernitetu. Glede rasprave o sekularizaciji u sociologiji vidi pregled: Monika Wohlrab-Sahr, *Säkularisierte Gesellschaft*, u: Georg Kneer i dr., *Klasische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie*, München, 2001., str. 308-332.

¹⁶ Lucian Hölcher, *Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert*, u: *Historische Zeitschrift* 250 (1990), str. 595-630.

nova iskustva građanstva i tako joj daju sinkretistički karakter. S građanskim društvom religija utoliko postaje privatna stvar jer je način sudjelovanja u religiozno-crkvenoj sferi u načelu prepušten "slobodnoj" odluci pojedinca. Sloboda religije kao prva građanska sloboda treba pritom jamčiti kako slobodni pristup religiji (pozitivna sloboda religije), tako i slobodnu odluku naspram zahtjeva religije (negativna sloboda religije).

2. MODELI ODNOSA RELIGIJE I POLITIKE

U prvom pristupu ovoj tematici mogu se razlikovati četiri modela međusobnog odnosa religije i politike. Modeli imaju karakter idealnog uzorka, što podrazumijeva da ih u stvarnosti često nalazimo u pomiješanim oblicima. Prvo, religija se može naseliti u okviru državnog obnašanja vlasti. Kršćanske su Crkve u Europi sve do razdoblja apsolutizma izabrale tijesnu pove-zanost između trona i oltara kao put svojega djelovanja u politici. No društveni proces modernizacije praktično je svuda potisnuo taj model državne crkve (*Staatskirche*). Skandinavske su zemlje u Europi najbliže tomu modelu državno ustrojene religije. Međutim, novo zakonodavstvo skandinavskih zemalja tendira prema dokidanju modela državne Crkve.¹⁷ Ipak do sada je samo Švedska formalno dokinula državnu crkvu. Upravo s obzirom na slabost kršćanske tradicije, u skandinavskim zemljama postaje uvjerljiva teza da tendencije sekularizacije u današnjoj Europi stoje u svezi s njezinom dugom bliskošću i zakašnjelim oprostajem od koncepcije državne crkve.¹⁸

¹⁷ Öyvind Foss, *Religion in den skandinavischen Ländern – zwischen nationaler Tradition und ökumenischen Perspektiven*, u: Karl Gabriel (Hrsg.), *Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa. Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften*, Bd. 44 (2003).

¹⁸ Tako glasi teza sociologa religije iz anglosaksonskog područja koji ukazuju na negativne posljedice religijskih monopola i pozitivni utjecaj religijskog pluralizma: Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, 1982; Rodney Stark/Laurence R. Iannaccone, *A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe*, u: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33 (1994), str. 230-252.

S obzirom na europsku situaciju, danas se može ustvrditi da je i drugi model crkvenog angažmana u politici koji je uslijedio nakon onoga državno-crkvenoga, dospio u krizu, naime, model djelovanja kršćana preko političkih stranaka. Kao što pokazuje primjer Nizozemske, Švicarske, Belgije a i Savezne Republike Njemačke novi modernizacijski val s kraja šezdesetih godina doveo je do raspadanja konfesionalnih sredina kao baze za stranački politički model.¹⁹ Iz religioznokonfesionalnih kršćanskih stranaka nastale su i nastaju konzervativne narodne stranke, koje su još samo vrlo ograničeno prikladne za kršćansko-crkveno djelovanje.

Danas se jasno uočava da globalno gledano dva suprotna modela odnosa religije i politike pokazuju najveću privlačnost. Riječ je na jednoj strani o fundamentalističkom modelu novoga isprepletanja religije i politike. Danas opažamo tendencije politizacije religije i religijske legitimacije politike u svim velikim religijama, ne samo u islamu. Postoje očito sličnosti između protestantskog fundamentalizma u SAD-u i šitskog fundamentalizma u Iranu.²⁰ Značajka je sadašnje situacije kršćanstva da fundamentalističke tendencije ugrožavaju kršćansko-crkveni angažman u politici. Suprotan tome je model uloge religije i kršćanstva u politici i društvu preko civilnoga društva. On crkveno-kršćanskom djelovanju u politici otvara novu perspektivu jer angažman ne potiskuje u privatnu sferu, nego pronalazi nezamjenjivo mjesto u modernom diferenciranom društvu. U nastavku ću pobliže izložiti fundamentalistički model i model međusobnog odnosa religije i politike u civilnom društvu.

¹⁹ Karl Gabriel/Franz-Xaver Kaufmann (Hrsg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz, 1980; Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich, 1989.

²⁰ Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, Tübingen, 1990.

3. FUNDAMENTALISTIČKI MODEL KAO UGROŽAVANJE CRKVENOGA KRŠĆANSKOG ANGAŽMANA U POLITICI

Usporedimo li međusobno kršćanske i nekršćanske fundamentalističke pokrete, uočavamo niz zajedničkih osobina.²¹ Može se istaknuti šest takvih sličnosti. Fundamentalizam u toj perspektivi jesu primarno prosvjedni vjerski pokreti koji imaju neposredne konzekvencije u politici i modernoj znanosti. Fundamentalistički prosvjedni pokreti usmjereni su:

(1) Protiv modernih tendencija relativizma, pluralizma i potkopavanja tradicionalnih autoriteta. Oni tome suprotstavljaju bezuvjetno i apsolutno prihvaćanje predane vjerske istine i njezinu borbenu obranu.

(2) Protiv modernog odvajanja vjere od politike. Nasuprot tome oni brane neposrednu primjenu religioznih istina na političko djelovanje. Njihov je cilj nešto poput religiozno utemeljene "societas perfecta". Država i njezine odgojne ustanove trebaju primjerice služiti religioznim istinama, njihovu širenju i promicanju.

(3) Protiv problematiziranja i protiv raspadanja tradicionalnih načina življenja. Brane tradicionalni polarizirani odnos spolova kao temelj načina življenja. U tom smislu fundamentalistički pokreti imaju obilježja "patrijarhalnih prosvjednih pokreta".²² U tradicionalnom odnosu spolova fundamentalisti vide nepromjenjivi poredak života, koji treba braniti.

(4) Protiv modernog pluralizma i konstruktivizma u tumačenju svijeta. Fundamentalistički prosvjedni pokreti

²¹ Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus*; isti, *Der Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"*, München 2000; Michael N. Ebertz, *Wider die Relativierung der heiligen Ordnung: Fundamentalismus im Katholizismus*, u: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 33* (1992), str. 11-22; Gottfried Künzlen, *Feste Burgen: Protestantischer Fundamentalismus und die säkulare Kultur der Moderne*, u: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 33* (1992), str. 3-10.

²² Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus*, str. 238-251.

brane valjanost jedinstvene zatvorene slike svijeta koja treba omogućiti cjelovito tumačenje svijeta kao cjeline.

(5) Protiv svake samostalne vrijednosti svjetovnih stvari. Prosvjedni pokreti vođeni su dualističkom slikom svijeta: nasuprot sila svjetla, stoje sile tame. Pripadnost fundamentalističkoj zajednici pretpostavlja doživljaj obraćenja, tj. dramatično, svjesno odvratanje od sila tame što im daje svijest izabranja.

(6) Protiv ugrožavanja od drugih, stranih, nepoznatih. Vlastiti religiozni korijeni smatraju se čistim, dobrim i bogom-danim. Zlo, sile zla, dolaze izvana, izvana se uvoze. Vlastita istina je nužna za spasenje za sve, kako za pojedinca tako i za svijet. Iz toga u fundamentalističkim pokretima proizlazi težnja za misionarenjem.

Pogledajmo neke posebnosti katoličkog fundamentalizma:²³ Katolički fundamentalizam žestoko se protivi modernom relativizmu i njemu suprotstavlja apsolutnu obvezatnost i neprevarljivost biblijskih tekstova. Osim što ima biblicističko usmjerenje, katolički fundamentalizam nastavlja se na borbeni tradicionalizam: tridentska misa, naglašeno štovanje Marije, čudesna ukazanja, marijanske posebne objave trebaju zaštititi ugroženi "sveti, tradicionalni poredak". Tamo gdje fundamentalistički tradicionalizam vidi povrijeđeni "sveti poredak", on svojom unutarnjom logikom ne preza ni od toga da papu optuži za herezu. Time tradicionalizam dolazi u sukob s trećim čimbenikom katoličkoga fundamentalizma: apsolutizacijom papinskog primata i učiteljstva. Od vremena Pija IX. kroz moderni katolicizam provlače se strujanja koja na sva pitanja

²³ Michael N. Ebertz, *Wider die Relativierung* (bilj. 21); isti, *Erosion der Gnadenanstalt*, Frankfurt, 1998., str. 235-259; Hermann Kochanek (Hrsg.), *Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen*, Freiburg i. Br., 1991; Józef Niewiadomski, *Die nachkonziliaren Traditionalisten*, u: Theologisch-praktische Quartalschrift 139 (1991), str. 363-372; Bruno Secondin, *Die unumstößliche Wahrheit. Herausforderungen und Gefahren des Fundamentalismus*, u: Internationale katholische Zeitschrift "Communio" 20 (1991), str. 136-139.

znaju jedan jedini apsolutno postavljeni odgovor: "Papa mi tako kaže."²⁴

Glede razloga fundamentalističkoga prosvjeda valja ponajprije naglasiti da je religiozni fundamentalizam posve moderni fenomen. Riječ je o antimodernom prosvjedu na tlu moderne. Ovo valja reći s obzirom na krivo shvaćanje da je fundamentalizam jedna tradicionalna pojava. Premda se uvijek poziva na tradiciju, fundamentalizam ima malo zajedničkoga s mirnom, sebe svjesnom i integralnom tradicionalnošću. Moderni fundamentalizam reagira na središnje komponente moderniteta u strukturnom i kulturalnom području kao i u socijalnim odnosima. U strukturnom pogledu on reagira na diferencijaciju i osamostaljenje od religije različitih sfera djelovanja i funkcioniranja: odvajanje politike, znanosti, gospodarstva sve do modernog obiteljskog života. Svoje motive za prosvjed crpi iz provokacija koje ovaj razvitak nameće u odnosu na položaj "Svetoga" i njegove zahtjeve: "Sveto" se ograničava, skućeno je, štoviše, marginalizirano naspram dominantnih funkcija koje imaju gospodarstvo i politika. Fundamentalizam reagira na proširenje lanaca djelovanja i na navalu anonimnih centara moći koji djeluju putem globalno operirajućih velikih organizacija. Svagdje gdje se grupe stanovništva naglo susreću s modernom svijesti, razumljivo je da se tamo pothranjuje fundamentalističko pozivanje na nužne, čvrste fundamente.

No, modernitet fundamentalizma ne ograničava se nipošto na "anti", na "protiv". Neispravno bismo ga shvatili u bitnim značajkama kad bismo ga gledali kao čisto antimoderni pokret. Fundamentalistički pokreti su moderni po sredstvima koja primjenjuju. Cijela je povijest modernoga fundamentalizma protkana proturječnostima, odnosno isprepletenošću antimodernih ciljeva i modernih sredstava. On osobito poseže za modernim, često najmodernijim sredstvima kako bi mobilizirao mase. I danas su američki fundamentalisti sa svojom "electronic

²⁴ Michael N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt* (bilj. 23), str. 248.

church” (elektroničkom crkvom) na vrhu masmedijskog napretka. Glede sredstava kojima se služe fundamentalistički pokreti pokazuju izraziti pragmatizam. To potajno ortaštvo s modernitetom razlog je da se uvijek iznova očituje vrlo veliki razmjer neistinitosti i licemjernosti u fundamentalističkim pokretima. Sjetimo se mnogih skandala koji uvijek iznova potresaju američki fundamentalizam.

Odnos fundamentalističkih pokreta prema političkom području nosi obilježje specifičnoga moderniteta. Za razliku od autentičnih religioznih pokreta obnove u kršćanstvu kao i u drugim svjetskim religijama moderni se fundamentalisti u promicanju svoje istine oslanjaju na politiku. Oni na neki način vjeruju da su njihova uvjerenja politički provediva i ostvariva. Politika im je središnje sredstvo da bi svijet koji je ispao iz kolotečine dosadašnjega poretka ponovno doveli u red. Nerijetko se bore za ključne pozicije u političkoj strukturi vlasti. Njihov instinkt za političku vlast, njihova borba za ključne položaje čine ih na specifičan način modernima.

I tako smo već kod opasnosti fundamentalizma. Po mome mišljenju te opasnosti nisu u njegovu religioznom prosvjedu. Od početka moderne bilo je različitih oblika religiozno-fundamentalističkog prosvjeda i oni će po svoj prilici i ubuduće pratiti proces modernizacije. Bît problema nije u religioznom fundamentalizmu i njegovu inzistiranju na istini; nije problem ni u tome da fundamentalistički pokreti svoju religijsku istinu zastupaju u javnosti. Fundamentalizam je prijatnija ondje gdje poseže za političkom moći i državnim monopolom vlasti da bi proveo svoj monopol na istinu. Fundamentalizam ima moderan, totalitarni potencijal. On je sastavljen iz kompaktnog spoja elemenata monopola na istinu, svetoga patrijarhalnog poretka, jednostavnog tumačenja svijeta i demoniziranja svega stranoga te vjere u političku ostvarivost svijeta i poretka.²⁵ Eksplozivnost modernoga fundamentalizma sastoji se upravo u njegovu antimodernom mentalitetu. On je taj koji danas iz religioznog prosvjeda protiv moderne pod određenim socijalnim

²⁵ Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus* (bilj. 20), str. 214-251.

i političkim uvjetima izaziva eruptivne masovne pokrete. Program fundamentalizma može se formulirati kao antimoderna modernizacija. On privlači one društvene skupine koje se nadaju da će u takvom antimodernom modernitetu izići iz svoje socijalne zapostavljenosti. Političke se elite mogu njime poslužiti, i to pojačano čine, da strateški provedu svoje ciljeve za ostvarivanje moći. Kao što fundamentalistički model spada u tipično ugrožavanje religioznog djelovanja u današnjoj fazi moderne, tako smatram da je model civilnoga društva šansa za pomirenje religije i moderniteta.

4. ŠTO JE CIVILNO DRUŠTVO?

Otkrivanje, odnosno ponovno promišljanje civilnog društva u posljednjoj trećini 20. st. ima dva izvora i dva smjera djelovanja.²⁶ Prvi je obnova antietatističke tradicije, koja ističe da nije moguće očuvati slobodarska prava bez odvajanja države od društva. Ta liberalna tradicija dobiva preko slobodarskih pokreta u Istočnoj Europi novu relevantnost i antitotalitarno usmjerenje. Prema toj tradiciji u civilno društvo spadaju gospodarski subjekti izdvojeni od prisile i tutorstva države te sfera tržišta. Drugi su izvor socijalni pokreti u zapadnim demokracijama i rasprava o reformi institucija i procesa koju su oni potaknuli. Ovdje se pokušava obnoviti shvaćanje civilnoga društva koje ga smješta s onu stranu odvojenosti od države kao i sfere gospodarstva i tržišta.²⁷

Danas postoje, dakle, dvije varijante pojma i dva polazišta za interpretaciju civilnog društva.²⁸ Gospodarsko-liberalna varijanta naglašava anti-etatističku dimenziju pojma i osobito

²⁶ Ovdje i za sljedeće misli vidi opširnu analizu Ansgar Klein, *Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgenrungen. Bürgerschaftliches Engagement und Nonprofit-Sektor* 4, Opladen 2001.

²⁷ Vidi: Karl Gabriel, *Vorwort*, u: isti (Hrsg.), *Der Dritte Sektor. Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Bd. 42, Münster, 2001., str. 7-10.

se suprotstavlja socijalno-političkim i gospodarsko-političkim aktivnostima države. Ovdje civilno društvo uključuje gospodarske subjekte slobodnoga tržišnog gospodarstva. Druga komunikativno-liberalna varijanta jasno razgraničava civilno društvo naspram gospodarstva i vidi njegovu srž prema tradiciji Alexisa de Tocquevillea u slobodnom udruživanju i njegovim udrugama u sferi između države i pojedinca. Ovdje civilno društvo tvore dragovoljne političke i nepolitičke udruge, mreže i inicijative.

Može se navesti pet takvih kriterija za asocijacije civilnoga društva:²⁹

(1) Moraju biti samoorganizirani čimbenici koje ne osniva država.

(2) Svojim članovima moraju dati ista prava, isti utjecaj na izradu programa i na akcije.

(3) Moraju biti spremni i priznati iste političke slobode i svojim političkim protivnicima.

(4) Praksa im je usmjerena na komunikativnu moć koja se razvija u javnom području.

(5) Članstvo u njima je slobodno.

Promatrano s programske i normativne perspektive civilno društvo je "slobodna, asocijativna, javna i politička samoorganizacija i samoodređenje članova društva u stvarima koje se svih tiču".³⁰

Od civilnog društva i njegovih funkcija i učinaka u društvu se puno očekuje.³¹

²⁸ Ovaj aspekt naglašava Heinrich Bedford-Strohm, *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag*, Gütersloh, 1999., str. 424-431.

²⁹ Günter Frankenberg, *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*, Baden-Baden, 1996., str. 55.

³⁰ Joachim von Soosten, *Zivilgesellschaft*, u: *Evangelisches Soziallexikon*, hrsg. von M. Honecker i dr. Stuttgart, 2001., st. 1846-1849, ovdje 1846.

(1) Ono je polje javnog uključivanja građana i njihove samo-organizacije. Njegov prostor služi za sudjelovanje u razgovoru i za stvaranje mišljenja u javnim poslovima.

(2) Od njega se očekuje kritički korektiv i osobita budnost naspram struktura koncentrirane moći i tendencija da se one osamostale u gospodarstvu i državi.

(3) Njihova je značajka da izgrađuju posebnu senzibilnost u odnosu na slabe i zakinite u društvu. U tome se upravo izražava njihov prinos integraciji.

U liberalno-komunikativnoj varijanti ostaje država kao sugovornik i potpora civilnom društvu. Izuzevši neke radikalno demokratske koncepcije ono ne treba nadomještati formalne političke strukture nego je njihov kritički korektiv ali i civilno "pogonsko gorivo" državi. Ovdje je jasna bliskost ideji subsidiarnosti.

5. MODEL KRŠĆANSKO-CRKVENOG ANGAŽMANA U POLITICI PREKO CIVILNOG DRUŠTVA

Kakva je uloga i mjesto vjerskih tradicija i uvjerenja u kontekstu civilnog društva. Dok se vjera u procesu moderniteta potiskuje iz državne i političke javnosti u užem smislu, to ne vrijedi na isti način za sferu javnosti civilnog društva.³² Civilno društvo pretpostavlja zaštićenu privatnu sferu koja funkcionira.³³ Oslobođena javnog pritiska, vjera se može razvijati na području privatnoga na osnovi slobodnog

³¹ Isto, 1847.

³² To je teza José Casanove koju je razvio u knjizi "Public Religions in the Modern World. Chicago and London 1994" na primjeru pet studija o Španjolskoj, Poljskoj, Brazilu te evangelikalizma i katolicizma u SAD-u. Vidi također: isti, *Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich*, u: *Transit 8* (1994), str. 21-41.

vjerskog izražavanja i slobodnog vjerskog udruživanja.³⁴ U okvirima civilnog društva posebno značenje dobivaju motivi, uključujući i religiozne; oni upućuju i animiraju da se prijeđe prag od privatnoga prema javnome području. Civilno je društvo upućeno na moralne resurse i kulturne tradicije koje imaju svoje korijene u privatnom području; ti resursi stvaraju interes za opće dobro i orijentaciju na njega. Sukladno tome, vjerske tradicije mogu - izlazeći iz područja privatnoga - unijeti u javnu raspravu svoje predodžbe o općem dobru, pravednosti, solidarnosti i dobrom životu. Diskurzivne rasprave oko vrednota i orijentacija te oko legitimnosti vezivanja uz norme spada u prostor javnosti javnoga društva. Vjerske se tradicije mogu brinuti za to da pitanje vrednota, pitanje istine i teme kulturalne vezanosti ne budu potisnute iz javnih rasprava civilnog društva. Zahvaljujući svojem religioznom jeziku i simbolici osobito su one u stanju i u civilnome društvu javno artikulirati iskustva društvene patnje, globalne bijede svijeta. Stoga su pozvane da daju svoj glas onima koji su isključeni iz napretka i onima kojima prijeti takvo isključenje.

U kontekstu javnosti civilnoga društva Crkva kao zajednica koja prenosi predaju, tumači je i komunikativno izražava, dobiva posredničku ulogu. Ona je s jedne strane mjesto na kojemu se vjerska iskustva pojedinaca iz privatnoga područja mogu unositi u prostor komunikativne zajednice. S druge strane, ona posreduje sadržaje kršćanske vjere u sferu javnosti civilnoga društva kao prostora kritičke rasprave o identitetu i budućnosti društva. Na razini nacionalnoga društva, kao i

³³ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt a. M., 1993., str. 399-467.

³⁴ Vidi: Joachim von Soosten, *Civil, Society. Zum Auftakt der neueren demokratietheoretischen Debatte mit einem Seitenblick auf Religion, Kirche und Öffentlichkeit*, u: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 37 (1993), str. 139-157; Karl Gabriel, *Religion und Kirche im Spiegel- und Diskursmodell von Öffentlichkeit*, u: *Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh)* 11 (1996), str. 31-51; isti, *Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen*, u: Edmund Arens/Hermann Hoping (Hrsg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit*, Freiburg i. Br. 1999., str. 16-37.

globalno, radi se s jedne strane o tome da se aktiviraju, potiču i osnažuju oni socio-kulturalni i etički resursi na kojima počiva civilno društvo. S druge strane kršćani u komunikaciju unose drugi način argumentiranja. Solidarnim djelovanjem prema slabima i siromašnima oni svjedoče ono što vjeruju: Božju vjernost prema svojem narodu i, konačno, prema cijelom čovječanstvu. Solidarnost kršćana ima svoj temelj u Božjem savezu s cijelim čovječanstvom i svim živim bićima. Kako inače kršćani u ovome društvu mogu svjedočiti da vjeruju u sveopće Božje obećanje spasenja negoli da se solidariziraju sa svima, osobito sa "siromasima i svima koji trpe".³⁵ Kroz dokumente Drugoga vatikanskog sabora provlači se kao crvena nit misao prakticirane univerzalne solidarnosti.³⁶

Kao zajednica koja predaje i tumači vjeru kršćani unose u javni prostor civilnoga društva načelo da budemo solidarni i s onima koji tobože "nemaju što ponuditi". Oni time prisiljavaju društvo da se javno sučeljava s procesima diskriminacije onih koji su ekonomski i politički beskorisni, suvišni, isključeni. Time pridonose da se u javnoj sferi artikuliraju iskustva patnje koju proizvodi ekonomska i politička logika sustava, a koja se inače potiskuju u privatnost te preko nacionalnoga demokratskog sustava moći i nadnacionalnih sporazuma omogućuju promjene. Time kršćani mogu dati bitan prinos društvenoj integraciji, no pod pretpostavkom da svoju vlastitu tradiciju i svoj oblik življenja zastupaju promišljeno, a ne fundamentalistički.

Na primjeru rasprava oko javnih izjava Crkava posljednjih godina dade se po mome mišljenju iščitati da teologija i Crkva sebe shvaćaju kao čimbenika u civilnom društvu.³⁷ U zajedničkom dokumentu obiju Crkava u Njemačkoj "Za budućnost u solidarnosti i pravednosti" prema vlastitim izjavama

³⁵ *Gaudium et spes* (GS), br. 1.

³⁶ Hermann J. Pottmeyer, *Katholizismus im Umbruch zur "Post"-Moderne. Von der eingeschränkten zur entfalteten Solidarität*, u: Karl Gabriel i. dr. (Hrsg.), *Modernität und Solidarität. Für Franz-Xaver Kaufmann*, Freiburg i. Br., 1997., str. 175-188.

Crkve žele u političku raspravu o budućnosti društva unijeti orijentaciju na vrednote, "koje služe boljitku svijuu".³⁸ "Crkve smatraju", kaže se u br. 4, "svojom posebnom zadaćom da se zauzmu za one koje se u gospodarstvenim i političkim kalku-lacijama lako zaboravi jer se sami ne mogu djelotvorno artikulirati, a to su siromašni, zakinuti, nemoćni, buduća pokoljenja i nijemo stvorenje. Na taj način žele stvoriti pretpostavke za politiku koja će se orijentirati prema mjerilima solidarnosti i pravednosti".³⁹ Prinos Crkava izriče se u formulaciji: "Crkve se ne žele izravno baviti politikom, one žele omogućiti politiku."⁴⁰

Način djelovanja koji otvara i omogućuje politiku u procesu učenja i posvješćivanja u spomenutoj se izjavi ne samo postulira nego se u postupku konzultacije i sam prakticira. Tako su prvi put u Njemačkoj vodstva obiju Crkava izradila svoja stajališta i s njima se uključila u javnu raspravu. Proces konzultacije koji je trajao godinu i pol bio je usmjeren na stvaranje svijesti i promjenu svijesti pomoću individualnih i kolektivnih moralnih procesa učenja. Već u samome procesu ostvaren je veliki dio onoga na što se kao cilj smjeralo.⁴¹ Ovdje

³⁷ Predvodničku ulogu glede crkvenih izjava o socijalnim pitanjima u procesu konzultacije s vjernicima ima Pastirsko pismo o gospodarstvu biskupa SAD-a. Vidi: *Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der Katholischen Bischöfe der USA "Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle"* (1986), Freiburg, Basel, Wien, 1987. Potom slijedi *Sozialhirtenbrief der Katholischen Bischöfe Österreichs*, hrsg. v. Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz, Wien 1990. U Njemačkoj su prvi put Njemačka biskupska konferencija i Evangelička crkva u Njemačkoj (EKD) zajedno potaknule i na kraju objavile vrlo značajnu izjavu: "Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne Heimbach-Steins und Andreas Lienkamp, München 1997. Vidi također: Karl Gabriel/Werner Krämer (Hrsg.), *Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Münster, 1997.

³⁸ *Für eine Zukunft*, 63 (br. 4).

³⁹ *Für eine Zukunft*, 63 (br. 4).

⁴⁰ *Für eine Zukunft*, 62.

se radi o modelu dvostupnjevite javnosti: Na jednoj razini važnu političku funkciju imaju javni diskursi i procesi. Zatim, na drugoj razini, njihovi rezultati ulaze u područje spremnosti i sposobnosti politike da djeluju i bitno određuju političke okvire djelovanja. "Crkveni prinos", kaže se u 5. točki, "tim je uspješniji što više uspije promijeniti stavove i načine ponašanja te time proširiti političke prostore djelovanja. Obrnuto, on je manje uspješan, ako u tom pogledu manje izazove i učini".⁴² Politika se treba odgovorno koristiti ovim slobodnim prostorima.

Mnogi pokazatelji potkrepljuju tvrdnju da je ubuduće prostor javnosti civilnoga društva od središnjeg značenja za kršćansko djelovanje u politici. Stoga zauzimati se za civilno društvo, znači raditi na budućnosti same kršćanske poruke. Nasuprot tome, bez snage religijskih tradicija ne može se na duži rok održati javnost civilnog društva.

S njemačkog preveo: *Nediljko A. Ančić*

Modelle christlichen Engagements in der Politik

Zusammenfassung

In modernen Gesellschaften treten Religion und Politik wie nie zuvor in der Geschichte auseinander. In einem ersten Schritt dieses Beitrags wird gezeigt, dass die Trennung von Religion und Politik zu den zentralen Merkmalen moderner, nach gesellschaftlichen Funktionen differenzierter Gesellschaften gehört. Für Religion und Kirche hat dies vielschichtige, mit Risiken und Chancen verbundene Veränderungen zur Folge. In einem zweiten Schritt werden vier Modelle des Verhältnisses

⁴¹ Friedhelm Hengsbach/Bernhard Emunds, *Der Prozeß ist die Botschaft*, u: *Stimmen der Zeit* 119 (1994), str. 651-662.

⁴² *Für eine Zukunft*, 63 (br. 5).

von Religion und Politik skizziert, die bis in die Gegenwart hinein eine Rolle spielen. In einem dritten Schritt geht der Autor den Bewegungen in den Religionen nach, die Trennung von Religion und Politik aufzuheben. Die Anziehungskraft fundamentalistischer Bewegungen hat nichts mit einer Rückkehr zur Tradition zu tun. Vielmehr handelt es sich um ein typisch modernes Phänomen, das eine aktuelle Gefährdung des kirchlich-christlichen Engagements in der Politik darstellt. In einem vierten Schritt wird die These begründet, dass das christliche Engagement in der Politik auch in der modernen Gesellschaft einen Ort hat. Dieser Ort wandelt sich in Richtung der Zivilgesellschaft.