

LAIČNOST ILI VJERSKA SLOBODA?

Luca Diotallevi¹

Università degli studi Roma Tre
Università ed istituti superiori e liberi
luca.diotallevi@uniroma3.it

UDK: 322.2
27-67
Izvorni znanstveni rad

Sažetak

Sociološka istraživanja posvećena odnosima između države i crkve tijekom posljednja tri desetljeća pokazuju zapravo snažno suglasje u pogledu povratka utjecaja vjere na politiku, čak i u "naprednim zapadnim društvima". Općenito se govori o krizi oblika radikalne odvojenosti u korist manje radikalne odvojenosti te veće suradnje između političkih i vjerskih vlasti.

U članku se ne raspravlja o biti te konstrukcije, nego se analiziraju i kritiziraju kategorije kojima se ona koristi.

Autor sugerira potrebu razlikovanja raznih oblika radikalne odvojenosti, osobito razliku između američkog oblika (religious freedom) te francuskog oblika (laïcité). Na taj način postaje također lakše razlikovati različite oblike umjerene odvojenosti. Tim rješenjem omogućuje se bolje uočavanje važnosti razine autonomije prava i sudbene vlasti s obzirom na određenje odnosa između vjere i politike kao i shvaćanje važnosti engleskog oblika odvojenosti (koji nije obilježen ni svjetovnom ni laičkom odvojenošću), a posljedično se prepoznaje i nemogućnost da se laičnost predstavi kao jedini vid europskog identiteta, budući da je taj model vlastit samo dijelu kontinentalne Europe.

Ključne riječi: odvojenost, sekularizam, laičnost, vjerska sloboda, radikalna odvojenost vs. umjerena odvojenost, Luhmann

¹ Luca Diotallevi (Terni, 1959.) redoviti je profesor sociologije na Sveučilištu Roma Tre u Rimu. Završio je studij filozofije na rimskom Sveučilištu *La Sapienza*, a doktorirao je sociologiju na Sveučilištu u Parmi. Stručno usavršavanje proveo je na sveučilištima u Bielefeldu, Oxfordu, Harvardu i Cambridgeu. Bio je viši suradnik u Centru za proučavanje svjetskih religija na *Harvard Divinity School* (Sveučilište Harvard). Član je Američkog sociološkog društva, Udruge za sociologiju religije i talijanske Udruge za sociologiju. Objavio je veći broj znanstvenih knjiga s područja sociologije. Od 2008. potpredsjednik je Znanstvenog odbora i organizator Socijalnih tjedana talijanskih katolika.

UVOD

Prije otprilike deset godina počeo sam potanje proučavati pitanje odnosa između političkih vlasti i vjerskih vlasti, a posebice onih koje su se odvojile (Diotallevi 2007., 2008., 2010.), i to, naravno, pod vidom sociološke analize.

Osim okolnosti u kojima je sazrio taj izbor, postojala su za to još barem tri temeljna razloga: osobna sklonost prema *odvojenosti* (za razliku od manje konfliktnih načina odnosa između političkih i vjerskih vlasti); dojam da postoje različite vrste *odvojenosti* (ne samo laička) i dojam da svođenje *odvojenosti* na njezinu laičku verziju ima veoma zanimljive razloge i uzroke (što je prouzročilo velike štete, i to ne samo na prostorima katoličanstva).

Čini mi se da je glavni ishod koji sam postigao, prije svega koristeći se instrumentima koje je elaborirao Luhmann u svojoj teoriji o sustavima, i ne samo ondje, bio taj da se uspjelo pokazati kako postoje veoma različiti modeli odvojenosti, koji nipošto nisu istoznačni. U tome sam se našao u suglasju s određenim brojem drugih autora koji su se tim pitanjem bavili iz drugih perspektiva i s različitim instrumentima.

Posebice mi se učinilo da mogu reći kako dva najpoznatija modela odvojenosti, onaj američki i onaj francuski, odnosno tip modela odvojenosti *religious freedom* (vjerska sloboda) i *laïcité* (laičnost), doista odvajaju političke vlasti od vjerskih vlasti, no ovaj drugi privatizirajući religiju, dok prvi to ne čini; drugi izgrađuje jednu vrst monarhijskoga društvenog reda umjesto poliarhijskog ili heteroarhijskog (suprotno prvome); drugi se povezuje uz model *civil law* (građanskog prava) dok se prvi veže uz model *common law* (običajnog prava); na posljatku, prvi generira uvjete i potrebu *religion civil* (građanske religije) (u smislu koji donosi Rousseau), dok drugi stvara uvjete i osnažuje potrebu *civil religion* (religioznog društva) (u smislu koji joj se može pripisati polazeći od De Tocquevillea). Ukratko, *laïcité* i *religious freedom* dva su modela odvojenosti koji se međusobno izrazito razlikuju, do te mjere da se ni na jedan način jedan od njih ne može predstaviti kao inspirativna ideja onog drugog. Oni se razlikuju otprilike toliko koliko se *state societies* (državna društva) razlikuju od *statless societies* (društva bez države).

Slušateljstvu s teološkog fakulteta poput ovog vašeg može biti zanimljivo što sam se, predstavljajući rezultate na koje sam ukratko podsjetio, susreo s najžešćim prigovorima, i to ne u suočavanju sa sociolozima (uglavnom veoma fasciniranim svjetovnošću i starim prosvjetiteljstvom u habermasovskoj verziji), nego upravo u susretu s teolozima, posebno katoličkim teolozima, kako sa samozvanim

“konzervativcima”, tako i sa samozvanim “progresistima”. Dojam koji sam dobio jest, između ostalog, da za ove teologe malo vrijedi ono što je rečeno na Drugome vatikanskom koncilu protiv laičnosti, a u korist vjerske slobode (pomislimo samo na važnost teksta *Dignitatis humanae*), što je poslije ponovljeno i produbljeno učiteljstvom Pavla VI., Ivana Pavla II. i Benedikta XVI. Nije slučajno što se svakim danom sve češće kategorijama laičnosti interpretiraju svjetovnost i laikalnost. Radi se o činjenici koja može objasniti, bolje od ičeg drugog, probleme koji se generiraju u praksi i u crkvenom samopojmanju.

U međuvremenu, tijekom ovih posljednjih deset godina, mnoge su se stvari promijenile – bilo na globalnoj, bilo na lokalnoj ili regionalnoj razini – u odnosima između političkih i vjerskih vlasti, a još se više promijenila ideja koju smo imali o situaciji u kojoj se taj odnos nalazio polazeći najmanje od polovice 70-ih godina prošlog stoljeća. Kako ćemo uskoro vidjeti, sudbina odvojenosti se je izmijenila, a ono što danas prevladava jest prije svega usmjerenje prema većoj suradnji između političkih i vjerskih vlasti, ukratko, između države i crkve. To se potvrđuje čak i u Europi iako veći dio intelektualne elite to teško shvaća, kako zbog svoje zatvorenosti, tako i zbog svojeg bigotizma (kleričkog ili laičkog) i svoje izolacije.

Dakle, jedno se pitanje nameće prije svih ostalih. U trenutku općeg opadanja odvojenosti, ima li smisla pitati se o razlici među modelima odvojenosti? O razlici između “laičnosti” i “vjerske slobode”?

Osobno, vjerujem da je to još uvijek korisno. Prije svega zbog četiri razloga koje bih želio odmah izložiti – u završnici premise – jer se moj doprinos želi suočiti sa ta četiri čvora, dobro znajući da neće moći naći konačno rješenje ni za jedan od njih, niti će ijedan moći tretirati na sustavan način.

1. Vjerujem kako je korisno pitati se o razlici između laičnosti i vjerske slobode, jer ako pobrkamo *odvojenosti*, dolazimo u opasnost da pobrkamo i slučajeve koji spadaju u kategoriju suprotnu ovoj, naime onu *suradnje* ili *moderne odvojenosti* (između političkih i vjerskih vlasti).

2. Vjerujem kako je korisno pitati se o razlici između laičnosti i vjerske slobode jer nas to potiče da razmišljamo o bitnom značenju odnosa između politike i prava, primjećujući kako se ne smije pobrkati pravo i zakon. To nam pomaže da postanemo svjesniji kako je prihvaćanje diktature laičnosti dovelo do uklanjanja britanske sastavnice europskog identiteta (a velikim dijelom i one latinske), te koliko je to bilo pogubno u pojmovima građanske kvalitete, polazeći od prevrata izvorne *anti-statist* (protudržavne) postavke projekta u začecima aktualne Europske unije.

3. Vjerujem kako je korisno razmišljati o razlici između laičnosti i vjerske slobode jer nam to pomaže razumjeti duboki razlog veličine događaja i učiteljstva Drugoga vatikanskog koncila (kako je na to ukazao Benedikt XVI. u prosincu 2005. te prije njega puno puta Pavao VI.), polazeći od već spomenute izjave *Dignitatis humanae*, koja osuđuje laičnost te izabire vjersku slobodu.

4. Vjerujem kako je korisno, i u novoj situaciji, razmišljati o razlici između laičnosti i vjerske slobode jer na vidjelo izlazi sljedeća, jasnija, razlika između grčko-aristotelovske paradigme *polis* (ono što i danas utječe, između ostalog, na model sekularizma) i latinsko-augustinske paradigme *civitas* (čiji se utjecaj ponovno osjeća u anglosaksonskom konstitucionalizmu) (usp. Diotallevi 2012: 100). Radi se o nečem što se može otkriti nemalo korisnim kada se misli na procese formacije *global governance* (svjetske vlade) i kada se mora odlučiti o maloj, ali ne i beznačajnoj mogućnosti da ju se usmjeri. I na kraju, vjerujem da je to korisno zato što ovo razmišljanje uvodi u bolje shvaćanje razlike između "sekularnog" i "laičkog" te obećavajuće promišljanje o odnosu između *eucarestia* i *civitas* (Diotallevi 2013: 109).

1. POGLED NA ODNOS DRŽAVA/CRKVA

Sociološka istraživanja posvećena odnosu država/crkva i ona značajna za posljednja dva desetljeća pokazuju u biti snažnu konvergenciju. U većini slučajeva prekretnicom se smatra djelo J. Casanove (2000.), objavljeno na početku 90-ih godina.² Njemu se često pripisuje zasluga što je prepoznao ponovni rast utjecaja religije na politiku, i u "zapadnim naprednim" društvima. Bilo je neizbježno da taj oporavak bude usmjeren na to da se odrazi i prije svega da se izrazi kroz ravnotežu država/crkva. Tako je i bilo.

T. Modood rekonstruira proces o kojem se radi i njegov rezultat, suprotstavljajući se slabljenju područja koje karakterizira *radikalni sekularizam* (*radical secularism*) i proširenju područja pod utjecajem *umjerenog sekularizma* (2011a). U kritici Bhargava, referirajući se na dva klasična primjera odvojenosti, Modood piše da nisu samo "Sjedinjene Američke Države i Francuska najbolje od onog što Zapad može ponuditi" u pogledu odnosa država/crkva, već da njihov model više nema funkciju modela vodiča (2012b: 35).

² Već su prethodno mnogi radovi, prije svega teorijskog karaktera (usp. Luhmann 1977.) upozoravali na mogućnost ponovne revizije shvaćanja tada prevladavajuće sekularizacije kao društvene hegemonije politike što je kao posljedicu imalo marginalizaciju religije.

Teorijski aparati korišteni za rekonstruiranje i interpretaciju ovog obrata različiti su, onako kako su različite etikete skovane za identifikaciju vrste odnosa država/crkva koje su, malo-pomalo sve jasnije, počele prevladavati. Unatoč takvoj različitosti očita je široka suglasnost oko opadanja modela odvojenosti i oko rastućeg širenja odnosa veće suradnje između države i crkve.³

2. NEKOLIKO KRITIKA PREVLADAVAJUĆIH REKONSTRUKCIJA

Opći trend kojeg smo se upravo prisjetili teško može biti doveden u sumnju, kao ni njegova interpretacija i tipologije koje se, od slučaja do slučaja, potvrđuju.

One se, uglavnom, temelje na upotrebi neke od serija kategorijskih parova koji se više-manje poklapaju, na primjer, sekularizam ili radikalna odvojenost nasuprot sekularizmu ili umjerenoj odvojenosti. Rezultat njihove uporabe, međutim, ostavlja poneku dvojbu; ako ne drugo, onda jednu dvojbu formalne prirode i jednu suštinske prirode.

Pod metodološkim profilom može se sumnjati u korisnost pa čak možda i dosljednost jedne kategorije koja u konačnici obuhvaća previše slučajeva. To je prikladno prije svega kada se – kao za neke

³ Nedavno je Alfred Stepan (2011.) inzistirao na mogućnosti govora višestrukog sekularizma (*multiple secularism*), jasno se referirajući na *multiple modernities* (Eisenstadt). Dapače, model odvojenosti, što općenito opravdava klasifikaciju određenog tipa odnosa država/crkva kao laičnost, prestao je biti išta više od iznimke. Većina slučajeva na nacionalnoj razini koje je Stepan uzimao u obzir, čak i izvan granica zapadnih društava, nije poznavala ili nije odbacivala *separatist secularism* u korist nekog načina veće suradnje između države i religioznih aktera (slučaj po slučaj definiran kao *positive accomodation – positive cooperation – principled distance*, ili *respect all*, ili u nekom obliku pravog i istinskog *establishmentarianism*). Na istoj liniji, čak i ranije, J. T. S. Madeley, pozivajući se na poznate transformacije Europe u području odnosa država/crkva od 1980. do 2000., piše: “*Antidiseestablishmentarianism* (demontaža svakog oblika državne religije) – za što sam dugo vremena vjerovao da je riječ samo o nešto dužem engleskom terminu, jednom od onih nejasnih značenja – može biti shvaćen kao društveni fenomen mnogo robusniji nego što se mislilo u prošlosti” (2003: 17). Pod ovim dugačkim pojmom misli se na proces koji ukazuje na radikalnu inverziju u namjeri, u odnosu na ono što je bilo moguće promatrati između 1900. i 1970. (2009: 278-280; usp. također Finke 2013; Rahman 2013). Sličan ovom je i rezultat rada J. Haynesa (2010.) te rezultati drugoga drugog istraživanja na svjetskoj razini, koje vodi J. Fox, i zaključku po kojem ne samo da je “SRAS (visoka razina odvojenosti u odnosima između države i vjere) iznimka, već je GIR (značajno upletanje vlasti u vjerska pitanja) norma” (2006: 561), te da su “procesi društvene modernizacije statistički povezani s drugim naglaskom GIR-a”. Nadalje, Casanova (2009: 1058) i Stepan (2011.) inzistiraju na beskorisnosti, ako ne i pravoj i istinskoj šteti, “sekularizma” (*secularism*) za demokraciju i njezin razvoj.

radove kojih smo se prisjetili – radi o jednoj od samo dvije kategorije binarne klasifikacije. To je ono što se događa s pojmom “umjerenog sekularizma”. U skladu s Foxovim podacima (2006: 5459) bili bi određeni u ovim terminima – prema izračunima – od 70 % do 90 % proučenih slučajeva na svjetskoj razini. Kako primjećuju R. Ahdar i I. Leigh, (2005: 97) “mnogi poredci”, i to veoma različiti jedni od drugih – umjereni *establishment*, pluralizam, suštinska neutralnost – dobivaju visoke rezultate na skali koja mjeri interakciju i suradnju između vlasti i vjerskih zajednica (usp. također Doe 2011: 39).

Još značajnija je, ipak, druga dvojba. U većem broju slučajeva američki model odvojenosti i onaj francuski završavaju u istoj kategoriji, često sami ili gotovo sami (usp. među mnogima Stepan 2011: 114; Fox 2006; Jensen 2011: 16). I to nije sve; u toj maloj skupini dva bi modela odvojenosti trebala imati ulogu prototipa. No razlike između situacije američkih i francuskih oblika vladavine koji se tiču odnosa između vjerskih i političkih vlasti i, još općenitije, poprilično različiti uvjeti pristupa vjerskih predstavnika u javni prostor u oba slučaja, toliko su poznat podatak da ga ovdje nije potrebno pojašnjavati po tko zna koji put. Osnove ovih razlika dostatno sažima spor koji se odnosi na veću ili manju mogućnost nošenja u javnosti odijela ili vanjskih obilježja onoga što otkriva vjerski identitet. Isto pojedinačno ponašanje stvara ozbiljne probleme obliku *laïcité*, a ne stvara nikakve obliku *religius freedom*, koji se temelji na dvjema vjerskim klauzulama Prvog amandmana Ustava Sjedinjenih Američkih Država. Dapače, barem u jednom vidu, izražava čak jedan od uvjeta preživljavanja ovoga potonjeg.

Ukratko, ako se u interpretaciji razvoja odnosa država/crkva utječemo parovima kategorija poput “radikalna odvojenost” nasuprot “umjerenosti odvojenosti” (ili ekvivalent), nađemo se u sljedećoj situaciji: Ako prva kategorija, obuhvaćajući manji broj slučajeva, završi okupljajući zajedno slučajeve – kao francuski i američki – međusobno poprilično različite, veoma je vjerojatno da će se nešto analogno potvrditi i za drugu kategoriju, što se događa u većem postotku slučajeva. Ta druga kategorija – jednostavno odraz prve – čuva u sebi temeljne definicijske elemente prve kategorije. Dakle, vjerojatno je da “umjerenost odvojenosti” ima analitičku korisnost ne veću ili možda čak manju od one, već veoma niske, “radikalne odvojenosti”.⁴

Uostalom, ne nedostaje onih koji smatraju nejasnim tradicionalni pojam “odvojenosti” te stoga i neprikladnim da ukaže na razlike ili da nešto pojasni (usp. na primjer Casanova 2009: 1061-1062;

⁴ Sličnu asimilaciju napravili su i J. Maclure i C. Taylor (2012.) pod naslovom “modeli laiciteta”.

ili također Kuru 2007: 569-579). Čini se čak da je ova kategorija dvoznačna; ponekad završi tako da ujedini suprotnosti. Kao što primjećuje Stepan (2011: 118-120), u pojedinim slučajevima *laïcité*, kao tipičan oblik "autoritarne odvojenosti", nipošto ih ne odvaja. Naprotiv, podređuje ih i na određeni način uklapa (usp. Valasik 2010: 145; Klausen 2009: 292), kada ne namjerava utemeljiti, kao u slučaju Rousseauove *religion civile*, preteču svake moderne političke religije (1974: 131; usp. Nancy 2007.). Na taj način, u području već poprilično manjinskom i u slabljenju u odnosu na radikalnu odvojenost, *laïcité* završava tako što prezentira ne samo jednu iznimku u iznimci nego i jednu iznimku u krizi. To je ono što dogovorno svjedoče bilo njegovi kritičari, bilo njegovi branitelji (usp., na primjer, Modood 2012: 139-140 i Commissione Stasi 2004: 9).⁵

Slična kritika odnosi se na kategoriju neutralnosti (Ahdar Leigh 2005: 87). Ta se kategorija čak može otkriti u nekom slučaju kao sinonim hegemonije politike nad religijom, posebice u slučaju "formalne neutralnosti" (*formal neutrality*) (Monsma 2000.).

Ukratko, interpretacija tendencije razvoja koja se je posljednjih desetljeća potvrdila u području odnosa država/crkva, tj. ona definirana kao "umjerena odvojenost" (ili u ekvivalentnim terminima) traži dublje kritičko pojašnjenje.

3. CILJ OVOG IZLAGANJA

Sada smo u stanju da bolje definiramo cilj ovog izlaganja. Polazeći od kritike izjednačavanja francuskog i američkog modela odvojenosti, bit će moguće staviti u žarište element koristan za razradu i ponovno uređenje mega-kategorije "umjerena odvojenost".⁶ U svjetlu razlika koje će se pokušati iznijeti na vidjelo između ova dva oblika odvojenosti barem bi trebalo biti moguće baciti malo svjetla i na neke od razloga zbog kojih postoje mnogi oblici suradnje država/crkva, i to veoma različiti oblici, koji se, međutim, nisu razvili na temelju

⁵ Djelomično ekstremne i izolirane pozicije: vidjeti Baubérot 2008.

⁶ Tragovi hipoteze koju želimo produbiti mogu se naći u novijoj sociološkoj literaturi, ali i u tek spomenutim terminima. Kako je primjerice napisao J. Beckford, između *laïcité* i američke *religious freedom* "razlike učinkovito prevladavaju sličnosti" (2004: 31) te – dodaje – sociolozi "nisu bili u stanju voditi računa o utjecaju *laïcité* kao ideologije" (27). Modood (2009.) je pozvao na istraživanje upravo te razlike između francuskog, američkog i britanskog modela odnosa država/crkva i obuhvaćanje što preciznijeg duha "umjerenog sekularizma" (*moderate secularism*).

jednakosti.⁷ Na drugome mjestu, polazeći od iste perspektive, trebalo bi se kao olakšavajuće otkriti shvaćanje europskog identiteta i tradicije u području odnosa država/crkva kao različitog od onog koji još dominira kod javnog mnijenja i političkih aktera. Puno lakšim bi se trebalo očitovati dovođenje u pitanje potiskivanja britanskog slučaja i time također dohvatiti oscilacije zahvata u ono područje koje je sastavljeno od niza čimbenika i koje je izraz Europske unije.

4. FRANCUSKI LAÏCITÉ I AMERIČKI RELIGIOUS FREEDOM: JESU LI UISTINU TAKO SLIČNI?

Kako je rečeno, nemali je broj autora naglasio da postoji mnogo načina kojim se odvajaju crkva i država (ili, bolje rečeno, političke i vjerske vlasti). To vrijedi prije svega, ili sada više nego ikada prije, za odnos francuskog poretka i onog američkog (Whitman 2011: 239).

Ono što se ovdje predlaže traži prije svega otkrivanje kriterija kojim bi se razlikovali različiti modeli odvojenosti nakon što je preuzet ovaj tip uređenja odnosa između države i crkve prije svega kao posljedica, a ne samo uzrok. Ili se pak predlaže podizanje na općenitije pitanje o vrsti društvene diferencijacije, koje se potvrđuje u određenom društvenom kontekstu, u ovom slučaju, na oblik preuzet od političkog sustava: njegov *polity* (Madeley 2009: 174-175; vidjeti također Jepperson 2002: 67-71).

Sam Casanova postavlja možda i najvažnije pitanje: “kako i tko povlači granice” između države i crkve? Potom nastavlja: “Politički sekularizam lako degenerira u ideološki sekularizam kada političar sebi prisvoji karakter apsolutnosti, suvereniteta, gotovo sakralnosti i nazovi-transcendentnosti ili kada laički um prisvaja samom sebi i pokriva se plaštem racionalnosti i univerzalnosti, dok ‘vjernika’ zbog njegove iracionalne naravi proglašava partikularnim i netolerantnim (ili neliberalnim)” (usp. Casanova 2009: 1058).

Zapravo, kada se, u jednoj općenitijoj perspektivi, zapitamo kako to na primjer radi R. L. Jepperson (2002.): Ako bi organizacijski princip jednog društva bio korporativan ili udružen i ako bi istodobno razina institucionalizacije *collective agency* bila viša ili jednaka u odnosu na ostatak društva, može li se jednostavno zaključiti da francuski slučaj i onaj američki završavaju u pretincima poprilično drugačijima od matrice?⁸

⁷ Misli se na modele 2, 3 i 4 u Stepana (2011: 139). Oni individualiziraju veoma različite modele, ali se svi poslije kvalificiraju kao još uvijek neodređeni “umjereni sekularizam”.

⁸ Dakle, treba gledati u oblike diferencijacije društva koji su ojačali u različitim kontekstima kako bi se bolje razumjeli različiti modeli odvojenosti u odno-

5. PRVA NAZNAKA JEDNE RADIKALNE RAZLIKE

Zbog cilja koji smo sebi zadali (vratiti dva oblika odvojenosti na stupnjeve i oblike različite od društvene diferencijacije), dobru početnu točku nudi drugačiji način na koji francuski oblik *laïcité* i američki oblik *religious freedom* shvaćaju odnos između vjerske slobode i slobode savjesti (usp. Diotallevi 2010: 80). U slučaju *laïcité* vjerska sloboda jedan je od mogućih sadržaja slobode savjesti; dakle, ova potonja jamči drugu. Nasuprot tome, u američkom poretku *religious freedom* vjerska sloboda prvo je jamstvo slobode savjesti. U slučaju *laïcité* savjest je privatna stvar koju država ostavlja pojedincu jer, između ostalog, po mogućnosti ostvaruje eventualne vlastite vjerske preferencije; javni izričaj vjerskih preferencija, pak, ostaje usko reguliran od strane same države. Nasuprot tome, u slučaju *religious freedom* je ponajprije upravo javno ispovijedanje vjere, ne samo preko obreda nego i preko nereligioznih djela, ali nadahnutih vjerom (političkih, ekonomskih, obrazovnih, itd.), ono što pojedinca osigurava od mogućnosti koje se pribojava, da, naime, politička vlast okupira cijeli javni prostor. Na taj je način, ne isključivo, nego ponajprije preko vjerskih djela (bila ona religiozne ili nereligiozne naravi) u Sjedinjenim Američkim Državama, poslije 1791., definitivno i neponovljivo federalne, spriječena mogućnost konstituiranja države u europskom kontinentalnom smislu riječi (McConnell 2009.; Witte Nichols 2011.; 288; Poggi 2007.; Cassese 1998.).

Nije slučajno što oblici vladavine *laïcité* i oni *religious freedom* na veoma različit način tretiraju shvaćanje autonomije vjerskih subjekata (Stepan 2001: 217; Ahdar Leigh 2005: 92; Monsma 2009 182; Doe 2011: 112-120). Odlučujuća igra odvija se oko stupnjeva i oblika prepoznavanja autonomije vjerskih aktera. O njezinu ishodu ovisi, na odlučujući način, razlika između oblika *laïcité* i oblika

sima država/crkava. I Z. Enyedi predlaže da se sinteza pogura u tom smjeru: radi se o tome da se prepoznaju različite varijante i dinamično kretanje sekularizacije shvaćene kao institucionalne diferencijacije (2003: 219). S ove iste polazišne točke može se prihvatiti interpretacijski izazov koji se odnosi na one koji, orijentirajući se drugačije, predlažu da se pitanje razlike između modela odvojenosti uokviri počevši od međusobnog suočavanja teorija modernizacije (usp. Kuru 2007: 575) ili polazeći od razlike između pojmova javnog poretka i posljedične razlike u ulogama koje je u svakom slučaju pozvan odigrati pravosudni sustav, njegovi sudovi i odluke (Ferrari 1999.). Kako bi se izgradila i razvila hipoteza o kojoj govorimo, poslužit ćemo se teorijom društvene diferencijacije koju je elaborirao Luhmann (1997: 743) i shvaćanjem temeljnih prava koja čine konstitutivni dio (2002., usp. također Luhmann 1990. i 1995.). Time će se slijediti put prethodno već iskorišten za usko vezane teme – između ostalih P. Beyer (2012.) i P. Gorski (2000.).

religious freedom. Taj rezultat spada među čimbenike koji najviše utječu na konačno svrstavanje jedne zemlje u jedan ili drugi pretinac spomenute matrice, proizašle iz (četiri) kombinacije niže ili više razine institucionalizacije *public agency*, s jedne strane, i organizacijskog principa korporativnog društva ili nekog drugog udruženog (asocijativnog) društva, s druge strane.

Služeći se geometrijskom metaforom, može se reći da se dva "zida odvojenosti" (*walls of separation*) između države i crkve, onaj proizašao iz *laïcité* i onaj iz *religious freedom*, ne samo ne poklapaju nego su čak međusobno ortogonalni. *Wall of separation* sustava *laïcité* proteže se između javnog i privatnog prostora, jasno razdvajajući jedan prostor od drugoga, povezujući vjeru s privatnim. *Wall of separation* sustava *religious freedom* proteže se preko javnog prostora, ne samo osiguravajući javni prostor vjeri (njegovim religioznim djelima i onim nereligioznim), nego prije toga osiguravajući samom javnom prostoru određeni oblik zahvaljujući nekim od učinaka djela vjere. Ono što se također želi jamčiti preko oblika *religious freedom* konkretno je nemogućnost da se izgradi država kao monopol javnog prostora od strane politike. Ukratko, dok je u slučaju *laïcité* javni prostor homogen i pod dominacijom političke moći, u slučaju *religious freedom* javni prostor, suprotno tome, rezultira nehomogenošću i izuzet je od svake hegemonije.

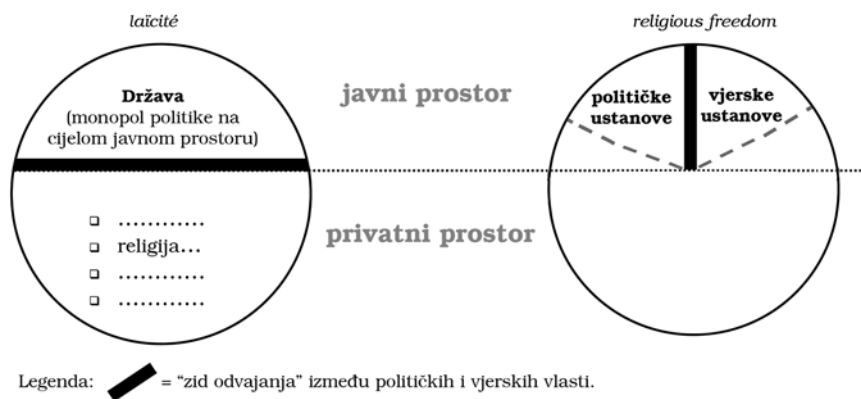


Fig. 1 – Laïcité i religious freedom: shematski prikaz razlike između dva modela odvojenosti.

Model *laïcité* je sve u svemu ključni element uređenja, *polity*, jedne *state society*, dok je model *religious freedom* ključni element uređenja, *polity*, jedne *stateless society*.

6. POKUŠAJ RAZUMIJEVANJA TE RAZLIKE POMOĆU ALATA KOJE JE PONUDIO LUHMANN

U temelju američkog poretka *religious freedom* nalazi se pridavanje ustavne vrijednosti – s Prvim amandmanom iz 1791. – dvama načelima koji se mogu čak činiti kao da su u sukobu jedan s drugim i asimetričnima u svojim zahtjevima: *distabishment* i *free exercise* (usp. Monsma 2000: 13, 32-33).⁹ Upravo ta kontradikcija – više od same pojavnosti – ne tretira se kao problem koji treba riješiti, nego kao vrijedan trag.

Točno je da se u odnosu na poteškoću oko tumačenja ovog sukobljavanja između *distabishment* i *free exercise* opet može pokazati korisnim priklanjanje sociološkom shvaćanju temeljnih prava pojedinaca koje je elaborirao N. Luhmann (2002: 57-62, 124, 154., usp. također Philippopoulos-Mihalopoulos 2011: 154). *Grundrechte*, temeljna prava, pojavljuju se sa sociološkoga gledišta kao institucije koje nijedan društveni podsustav nije u stanju proizvesti *ex novo*, nego koje funkcionalno specijalizirani sustavi, posebice onaj politički i poslije onaj pravni, mogu uzeti i održavati u funkciji preko tipične radnje: strukturalnog spajanja (*structural coupling*, *strukturelle Kopplung*) (Luhmann 1997: 778, djel. 782-783; 2005: 325-328; Philippopoulos-Mihalopoulos 2011: 130). Posebna funkcija ovih institucija, ili funkcija temeljnih prava koje sociološka analiza uspijeva dohvatiti, jest jamčiti i eventualno povećati primat diferencijacije za društvene funkcije u odnosu na svaku drugu vrstu društvene diferencijacije. Prihvaćajući i podupirući one institucije koje su *Grundrechte*, svaki društveni podsustav (onaj politički, na primjer) s jedne strane ostavlja dovoljno prostora za djelovanje izvan svojih granica (samoograničava se i ne politizira ostatak društva); u isto vrijeme, preko djelovanja iste institucije, društveni se podsustav štiti od jednog velikog utjecaja nadražaja koji generiraju drugi podsustav u vlastitom okruženju (ne gubi vlastiti visok stupanj neovisnosti), i društveno gradi i poštuje slobodu i dostojanstvo pojedinaca (preciznije: jamči društveni uvjet neophodan za samoočitovanje svakog pojedinca kao pojedinačne osobnosti) (Luhmann 2002: 108). Specijalizirani podsustav funkcionalno različit od društva – podrazumijevajući kao institucije temeljna prava pojedinaca – ne odustaje od vlastitog samoočitovanja i svojeg velikog stupnja autonomije, ali mijenja te dvije vlastitosti s velikim stupnjem društvene diferencijacije funkcionalnog tipa i s jednako velikim stupnjem razlikovanja između društvene domene i osobne domene.

⁹ Između ostalog, da bi individualizirao područja djelotvornosti dvaju načela, oslanja se na funkcionalnu shemu veoma sličnu onoj Luhmannovoj (Monsma 2000: 33).

Ponekad se govori o dvjema kategorijama temeljnih prava. U tim slučajevima funkcija prve kategorije često je poistovjeđena s terminima "prava na slobodu", a ova druga s terminima "prava na jednakost". Prema Luhmannovu analitičkom prijedlogu ta dvostrukost ovisi o dvostrukom riziku za pojedinačnu slobodu i dostojanstvo kao produktu procesa diferencijacije kroz specijalizaciju društvenih podsustava.

Dapače, svaka pojedina politička odluka može siliti ili čak prisiliti pojedinca da djeluje na neprimjeren način u odnosu na stupanj i na oblike koji su se postigli društvenom diferencijacijom. S druge strane, svaka pojedinačna odluka političkog podsustava može izravno kršiti strukturalne instance diferenciranoga društvenog reda. Upravo u odnosu na ta dva rizika i dvostruku funkciju njihova uključivanja koju imaju temeljna prava, Luhmann govori o "pravima na slobodu" i "pravima na jednakost" (Luhmann 2002: 245).

Kao posljedica, u duhu uzdignute razine kompleksnosti i ograničenosti što se dopušta i što je implementirano od primata procesa funkcionalne diferencijacije društva, jasno je kako je uvjet permanentne ravnoteže između ova dva rizika ne samo nemoguć već i nezamisliv. Štoviše, sukob između ove dvije instance – slobode i jednakosti – i njihovo međusobno ograničavanje imaju pozitivnu ulogu. Ako se pod *disestablishment* podrazumijeva pravo slobode, a pod *free exercise* pravo jednakosti, onda priča o političkom pitanju koliko i ona o pravnom pitanju o dvije klauzule Prvog amandmana – kako je poznato, riječ je o složenom i bogatom odnosu između suprotstavljenih tendencija – u našim očima zadobiva jasnije sociološko značenje, nimalo kontradiktorno.

Ukratko, pomoću Luhmannove teorije moguće je interpretirati prve dvije klauzule Prvoga amandmana Ustava Sjedinjenih Američkih Država (takozvane *religious clauses*) kao i konstitutivni element (makar i u trajnoj međusobnoj napetosti) jednog određenog shvaćanja tog osnovnog prava originalnog sustava odnosa između političkih i vjerskih vlasti, što je zapravo američki *religious freedom*. Posebno shvaćanje ovog prava, izraženog u dvije *religious clauses*, temeljni je tijek procesa strukturalnog povezivanja između političkog i pravosudnog sustava. Nije pogrešno što se tome pripisuje važna uloga u utemeljenju i definiranju američkog društva. Ta institucija igra temeljnu ulogu i u definiranju odnosa država/crkva (ili politika/religija), odnosno postat će također objektom jednoga posebnog strukturalnog povezivanja između političkoga i religioznog sustava.¹⁰

¹⁰ Rezultat tog strukturalnog udruživanja određen je također za globalnu ulogu, koliko u političkom, toliko u pravnom te u religioznom području i dalje. Za rim-

Da bi se ispravno shvatili političko/religiozni odnosi u ovom društvu, odlučujuće je ne zanemariti činjenicu da ta institucija počinje svoj hod preko društva i američke povijesti također ili, možda prije svega, i kao institucija u kojoj sudjeluju politički i pravosudni sustav. Potom, činjenica da politička i pravna rasprava u kojoj se Prvi amandman uobličuje i potvrđuje biva duboko obilježena utjecajem religijskih i teoloških argumenata (različitih teoloških uporišta, koje podupiru vjernici i nevjernici) ne mijenja ništa od upravo rečenog (Diotallevi 2010: 61).

Pokušajmo ukratko sažeti upravo prikazanu hipotezu naglašavajući tri elementa:

1. Ne samo pomoću Luhmannovog doprinosa, dakako, moguće je interpretirati princip *disestablishment* kao pravo na slobodu i princip *free exercise* kao pravo na jednakost. Kombinacija tih dva načela primjer je koji Luhmann zove *Grundrecht* ili institucijom sposobnom pridonijeti – kao što je to i s ostalim temeljnim pravima pojedinca – uzdržavanju određenih razina i određenih oblika društvene diferencijacije, prije svega diferencijacije između političkoga i pravosudnog podsustava, kao i održavanje novog višeg stupnja poštivanja od strane političkog sustava slobode i osobnog dostojanstva u vjerskom području u odnosu na pitanja od vjerske važnosti (usp. Luhmann 2002: 244).

2. Čuđenje ili, štoviše, sablazan – toliko rašireni među europskim kontinentalnim političarima i pravnicima – zbog konfliktnog, nerijetko kontradiktornog odnosa između dva načela (*disestablishment* i *free exercise*) ovisi o manjkavu sociološkom razumijevanju napetosti i opasnosti koje, zajedno s određenom količinom oportunitizma, proizlaze iz prvenstva diferencijacije društva (u odnosu na druge oblike društvene diferencijacije) po funkcijama, što je povezano sa značajnim povećanjem diferencijacije između prevlasti društvenoga i prevlasti osobnoga.¹¹ Kombinirajući, nikada stabilno i mirno, prije svega preko presuda kao posebnog produkta specijaliziranog *judicial system*, diferenciranog od drugih društvenih podsustava (politika, religija, ekonomija, znanost, itd.), ono što propisuje ove dvije klauzule ima dvostruku funkciju institucije koja se sastoji u posebnoj verziji vjerske slobode.

3. U ovom poretku odnosa država/crkva institucija vjerske slobode sasvim je sigurno objekt strukturalnog povezivanja političko-

sko katoličanstvo to postaje očito definitivno s ekumenskim Drugim vatikanskim saborom i deklaracijom o vjerskoj slobodi *Dignitatis humanae* (1965.).

¹¹ Na veoma lucidan način već je Simmel (1982.) uočio vezu između procesa diferencijacije (posebice funkcionalnog tipa) i procesa individualizacije.

ga i pravosudnog podsustava. Upravo je to uvjet zahvaljujući kojem se može govoriti o vjerskoj slobodi kao o temeljnom pravu.¹² Zapravo, u američkom obliku uređenja *religious freedom* odnosi država/crkva ne mogu zajedno postojati ako ne postoji određeni tip odnosa između politike i prava.

U ovom trenutku raspoložemo svim onim što nam je potrebno da se vratimo suočavanju francuskoga i američkog modela odvojenosti.

7. TEŽINA ČIMBENIKA PRAVO U ODNOSIMA DRŽAVA/CRKVA

U mjeri koja je sve samo ne iscrpna već smo se prisjetili, kako u američkom tako i u francuskom slučaju, da postoji različito reguliranje odnosa između političkih i vjerskih organizacija, a time i između političkih i vjerskih vlasti. Uostalom, hegemonija koja je u Francuskoj zajamčena državi i u odnosu na vjeru (očita ostavština onog *cuius regio eius religio*, zajamčenog Westfalskim mirom) jednostavno je nemoguća, čak nezamisliva u Sjedinjenim Američkim Državama¹³ (Fox 2009.; Philpott 2009.; Toft-Philpott-Shah 2011.). Hipoteza koju ćemo sada razraditi je razumijevanje – pomoću Luhmannovih analitičkih aparata – razlike između dvaju modela kao i razlike između dvaju slučajeva strukturalnog povezivanja vjerskih i političkih podsustava koji se realiziraju na predmetima ili na institucijama koji su međusobno, po profilu i po sadržaju, bitno različiti.

Kako smo se prisjetili, u američkom društvu tip strukturalnog udruživanja koji je eksplicitan na ustavnoj razini prvih dviju klauzula *American Bill of Rights* ne daje izvoran oblik samo odnosu između političkoga i vjerskog sustava. I prije toga ta ista institucija izvire na području partikularnog reguliranja odnosa između političkih i pravosudnih sustava. Riječ je o regulaciji koja je veoma različita od one koja je u području *french statism*. U ovom izlaganju iz sociološke se perspektive osvrćemo manje-više na istu onu razliku snagom koje pravници i politolozi razlikuju model *common law* od modela *civil law* i, općenitije, slučajeve koje karakteriziraju političko-pravni modeli *rule of law* od onih koje karakterizira model *État*

¹² Ne treba čuditi, stoga, što empirijske analize posvećene individualizaciji uvjeta većeg uživanja prava na vjersku slobodu donose na vidjelo težinu temeljnog čimbenika nepodvrgavanja *judiciary* političkoj vlasti i posebitost ne-ekskluzivnog podvrgavanja ovoga zakonima onoga (usp. među ostali Richardson 2004., 2006., 2009., 2014.).

¹³ Nije slučajnost da je ono što dovodi u krizu laičnost (ili *secularism*) kriza države više nego jednostavni "povratak vjere" (Modood 2013: 132; usp. također Diotallevi 2010.).

de droit ili *Rechtsstaat* (Zolo 2003: 23-26; Costa 2003: 120ss.; Luhmann 2002: 83, bilješka 7).

U konačnici, to rezultira time da se model uređenja *religious freedom* oblikuje samo izvan tradicije koju je konačno inaugurirao Westfalski mir i koji je okarakteriziran reakcijom koja teži ograničavanju diferencijacije "društvenih sfera" (Creppell 2010.; Turner 2011: 150). Model uređenja *religious freedom* je izvan svake pretenzije suvereniteta (u europskom kontinentalnom smislu riječi) i izvan svake pretenzije samo formalne neutralnosti političke vlasti (Laycock 2010: 229-230, 241). Naprotiv, upravo se unutar tradicije podređivanja politici kako prava tako i vjere, formira model *laïcité*, koji se, zbog svojeg monizma (Lillo 2012: 7), razlikuje manje od onog što se možda vjeruje kod drugih formi – konfesionalnih umjesto *laïques* – zbunjajućih i hijerarhijskih, između političkih i vjerskih vlasti (Philpott 2009: 187-189).¹⁴ Uostalom, postoje različita polazišta koje bibliografija nudi kao potporu odluci da se produbi jedna hipoteza poput ove koju smo upravo iznijeli. Između ostalih, Monsma je naglasio kako bi bilo nemoguće izgraditi jednu orijentaciju *substantive neutrality* izvan konteksta *rule of law* (usp. također Laycock 2010.). Kako smo vidjeli, sociologija može ući u trag tim polazištima i s Luhmannom je u stanju razlikovati dva oblika odvojenosti, onaj francuski i onaj američki, svodeći ih na dvije izrazito različite strukture društvene diferencijacije. Posebice, s Luhmannom postaje moguće bolje razumjeti činjenicu da se odvajanje politike i religije, premda ostaje tako, bitno mijenja u skladu s odnosima koji vladaju između politike i prava (i očito između religije i prava).

Još jedan element postaje jasniji onda kada se razlika između modela *religious freedom* i onog *laïcité* tumači kao izraz kvalificiran vidljivom razlikom između stupnjeva i oblika funkcionalne diferencijacije društva. Dapače, u perspektivi kojom smo se do sada koristili moguće je potvrditi da samo u slučaju društva u kojem je funkcionalna diferencijacija veoma uznapredovala, povratak religijskog utjecaja na politiku i, općenitije, na javni prostor, nije nužno indikator de-diferencijacije niti krize modernosti (Jelen 2010.; Luhmann 2002.: 277-278).¹⁵ U drugom slučaju, ono društvo u kojem je

¹⁴ Kad se o tome ne vodi računa ili kad se ignorira, događa se izjednačavanje dvaju oblika odvojenosti (kako to čini Bauberot ili kako su to učinili Maclure i Taylor, koje smo već spomenuli), općenito se dogodi da se, s ciljem da se brani jedan model laičnosti, možda umjereni, na taj model svodi drugi, zanemarujući sve značajke koje se opiru tom svodenju. Između nekoliko takvih ističe se odsutnost nametljive politike, koje naprotiv ima u modelu *laïcité*.

¹⁵ No umjesto normalnog slučaja u kojem je okruženje jednog funkcionalno specijaliziranog i diferenciranog podsustava, ili – između ostalog – ostalih podsustava

prvenstvo organizirano od strane politike (države u europskom kontinentalnom smislu) usporilo i deformiralo prvenstvo funkcionalne diferencijacije, eventualni povratak utjecaja religije na politiku i na javni prostor ima dvosmisleno značenje.

Onda kad religija osporava prvenstvo politike bez namjere da je zamijeni,¹⁶ povratak se može tumačiti kao pritisak na napredak modernizacije u svojoj izvornoj težnji prema društvu bez središta i bez okosnice (Luhmann). Onda kada religija ne osporava, nego jednostavno pokušava preuzeti prvenstvo politici, njezin povratak na javnu scenu zapravo se manifestira kao poticaj de-diferencijaciji, kao neželjeni i antimoderni poticaj.¹⁷

Zaključno, kako bismo razumjeli razliku između francuskoga i američkog modela odvojenosti, ne trebamo se jednostavno usredotočiti samo na odnose politike i religije, nego prije svega na odnose između politike i prava te one između ove dvije stvarnosti i religije. S Luhmannom ta dva oblika odvojenosti – onaj američki i onaj francuski – možemo shvatiti kao pojedinačne manifestacije, ali odlučne, dva potpuno drugačija oblika (radikalniji američki te manje radikalni francuski) i kao dva stupnja (viši američki i niži francuski) prvenstva funkcionalne diferencijacije društva nad ostalim oblicima društvene diferencijacije.¹⁸ U francuskom slučaju (i općenito u europskom kontinentalnom području) oblici i stupanj koji su postignuti procesom funkcionalne diferencijacije društva nisu ni dovoljno radikalni ni dovoljno uznapredovali da bi izbjegavali neki tip hegemonije i kontrole koju državne političke organizacije provode nad vjerskim organizacijama kao i nad ostalim društvenim organizacijama, uključujući one iz pravosudnog sustava.

inače specijaliziranih i analogno diferenciranih, to izaziva taj određeni podsustav. Iritira, možda izaziva reakciju, ali ne dovodi u pitanje samostalnost, ako ništa drugo – u pravilu – i ne traži reprodukciju.

¹⁶ Dobar primjer tog stava proizašao je iz govora koji je papa Ratzinger (Benedikt XVI.) održao u Bundestagu godine 2010. Prigovor na zahtjev države da ima prava i da ih autonomno definira ne biva osporavan u ime ekvivalentnog i alternativnog zahtjeva od strane kršćanske vjere, već u vidu jedne zajedničke i neprekinute potrage.

¹⁷ Taj kriterij mogao bi usmjeriti na ponovno čitanje već klasičnog djela J. Casanove (2000.): kojeg su tipa primjeri oporavka utjecaja religije na politiku?

¹⁸ U ovom slučaju radi se o interpretativnoj strategiji u potpunosti drugačijoj od one koju je usvojio onaj koji misli (usp. na primjer Maclure-Taylor 2013: 18) da odvajanje politike i religije stoji na liniji koja odvaja institucije (politike) od savjesti pojedinaca. U hipotezi koju smo ovdje slijedili odvojenost država/crkva je umjesto toga na tragu odvojenosti između institucija; i ne samo to, nego i, prije svega, odvojenosti institucija od savjesti.

8. OBEĆAVAJUĆA INTERPRETACIJA

Kako smo upravo vidjeli model *laïcité* i onaj *religious freedom* veoma različito odvajaju državu od crkve. U jednom i u drugom slučaju moguće je govoriti o radikalnoj odvojenosti i radikalnom sekularizmu, no takav govor zamračuje duboku razliku.

Cilj odvojenosti u modelu *religious freedom* jest sačuvati funkcionalnu diferencijaciju društva, dok je, naprotiv, cilj odvojenosti u modelu *laïcité* da je ograniči te što više smanji njezine učinke. Prvi model odvojenosti je poliarhija i heterarhija, drugi je monarhija (Stepan 2000.; Witte 2000: 45-46). Prvi je način kojim se jamče institucionalne premise jedne *stateless society*, drugim se jamče premise jedne *state society* (Stepan 2011: 215; Jensen 2011: 19). Pretpostavljaju inače smjernice koje se veoma razlikuju jedna od druge u odnosu na visoku autonomiju ostalih društvenih podsustava, počevši od ekonomskog, znanstvenog i obiteljskog, i prije svega u odnosu na visok stupanj autonomije od strane pravosudnih sustava i pravne administracije. Odvojenost modela *religious freedom* općenito se spaja s modelom *legal pluralism* (Possamai-Richardson-Turner 2014.), a onaj modela *laïcité* isključuje ga na najradikalniji način. Veći dio američkog modela odnosa država/crkva ovisi o tom obliku funkcionalne diferencijacije u mnogostrukim pravcima. Radi se o procesu koji pravo i njegovu administraciju stavlja na sudovima u uvjete autonomije koja ide preko zahtjeva da se pravnom sustavu dodaje posrednička uloga, kako na primjer predlaže S. Ferrari (1999.).

Sociološki bitna značajka političkog sustava Sjedinjenih Američkih Država, koja se ne može naći u političkom sustavu francuskog modela, jest priznanje i politička zaštita institucija koje jamče specifičan tip spomenute diferencijacije i temeljnih prava osobe u određenoj kombinaciji prava na jednakost i prava na slobodu. Takve institucije, iznad obične sinonimije, jednostavno nemaju ekvivalent u francuskom slučaju.¹⁹ Slučaj vjerske slobode tipičan je, ali sigurno nije jedinstven.

Analiza dvaju modela odvojenosti koju smo proveli zahvaljujući teoriji društvene diferencijacije koju je elaborirao Luhmann, omogućuje da iznesemo na vidjelo i druge aspekte razlike modela *laïcité* i *religious freedom*. Kao poseban primjer može se citirati razlika između francuske *religion civile* i američke *civil religion* (Diotallevi 2010:

¹⁹ Ovdje se model laičnosti otkriva, barem potencijalno, kao mračni, okultni *establishment – secularity* (Sweetman) – i ograničeni *free exercise* nekih oblika obrednosti, ali rijetko i na kapaljku.

145). Ukratko, da bi se priklonili Monsmanovom izričaju, dva modela poprilično različito određuju prostor u kojem se suočavaju crkva i država, vjerske i političke organizacije.²⁰

9. MOGUĆI RAZVOJI

Prilike nam dopuštaju da samo kratko spomenemo druge dvije analitičke prednosti²¹ za koje sociologija može razumno očekivati da će se koristiti u većoj mjeri od onog što se pokazalo korisnim kako bi se razlikovali modeli odvojenosti *laïcité* i *religious freedom*.

Razlika između radikalnog francuskog modela odvojenosti i radikalnog američkog modela odvojenosti nije samo velika već je to i razlika koja ne iscrpljuje svoje značenje u ovom području. To je razlika koja može pomoći pri uvođenju reda čak i u preopširnu kategoriju "umjerene odvojenosti". Sociološki govoreći, dva modela odvojenosti institucionalni su kompleksi koji vrše dužnost bitnih komponenti dviju bitno različitih *polities*.²² Koliko u jednom toliko

²⁰ U tom bi se slučaju moglo, dapače, trebalo bi se, graditi ne samo opreznije istraživanje višestrukosti *secularitis* – od kojih *laïcité* ostaje sve marginalizirani i krhki primjer (Modood 2012: 64; Calhoun-Juergenmeyer-VanAntwerpen 2011: 8-12; Casanova 2011: 56), nego i uzimati u obzir izvornu ambivalentnost *saeculum* (u smjeru sličnom onom kojem se ušlo u trag, i sigurno neiscrpnom, R. A. Markusa 1970., 2006.). Pokoje novije pokušaje tumačenja u ovom smislu vidjeti u: Cacciari 2013. i Diotallevi 2013.

²¹ Među razvojjima kod kojih nije moguće primijetiti ni najmanji znak napretka postoji nešto što se odnosi na pojavu religioznih aktera u vidljivom području studija posvećenih IIRR-u. U *global polity* koju ne čine samo države i odnosi između država, i u kojoj je dakle država u dubokoj krizi (u pravom smislu termina i europskom kontinentalnom) i *state societies* među kojima je laičnost određujuća kvaliteta, bitno drugačije funkcioniraju, nimalo slučajno, dva modela odvojenosti između vjerskih i političkih organizacija na kojima smo se zaustavili u ovom izlaganju. Također nimalo slučajno neki se religiozni akteri smatraju protagonista globalnog javnog prostora (Fox 2009.; Philpott 2009.)

Jedan drugačiji mogući razvoj izravno se odnosi na talijanski slučaj. Usvajajući ovdje predloženu perspektivu, postaje jasniji doseg promjene uvedene presudom Ustavnog suda, 203/1898. Ta je presuda predstavila laičnost kao najizvršnije ustavno načelo, pozivajući se na Povelju u kojoj od laičnosti nema ni traga, ni kao o pojmu ni kao o modela. (Za predstavljanje, zasigurno ne baš kritičko, novosti koja je uvedena tom presudom, misli se na kritike sudaca kao što su A. Barbera i G. Dalla Torre, vidjeti u: Ferrara 2012: 122-128.) Učinak toga, izjednačavanja ateizma s bilo kojom vjerskom pozicijom dovršava pokušaj, već poprilično napredan, sažimanja vjerske slobode na jedan od mnogih slučajeva slobode savjesti.

²² Model odvojenosti vjerske slobode (*religious freedom*) koji institucionalizira visok stupanj diferencijacije između političkoga i pravosudnog sustava, institucionalizira također analognu funkcionalnu diferencijaciju između političkoga i vjerskog sustava te vjerskog i pravosudnog. Sve je to dio i kvalificiran izričaj radika-

i u drugom modelu moguće je vidjeti slučajeve suradnje države i crkve, između organizacija političkog sustava i organizacija religioznog sustava. Tako govoreći, međutim, samo jedan koncept, koncept suradnje, završava tako što uključuje previše stvari i međusobno veoma različitih stvari.

Biti u stanju razlikovati veoma različite oblike suradnje, u većini slučajeva, može se pokazati korisnim onda kada se trebaju uzeti u obzir slučajevi “umjerenog sekularizma” ili “umjerene odvojenosti”, uvijek sve brojniji, i u kojima suradnja između države i crkve doseže veću učestalost i veći obujam nego u Francuskoj i u SAD-u. Ako se pretpostavi analitička perspektiva koju smo usvojili u ovom izlaganju i ako se ona koristi kao kriterij razlučivanja, postaje moguće razlikovati različite vrste suradnje između države i crkve (usp. Baekstroem-Davie 2010: 183), te tako i između veoma različitih vrsta “umjerenog sekularizma” ili “umjerene odvojenosti”. Na taj je način moguće osloboditi se jedne prilično nepouzdana i, zbog prenatrpanosti, malo korisne kategorije. U slučaju modela *religious freedom* suradnja koja se razvija jest ili uvijek može biti i natjecanje (kao odnos između autonomija koje se recipročno prepoznaju kao takve). Dapače, u slučaju modela *laïcité* to se ne može nikada verificirati, barem ne načelno. U društvu u kojem je funkcionalna diferencijacija dosegla visok stupanj i radikalne oblike i u kojem funkcionira model *religious freedom*, suradnja između vjerskih i političkih organizacija, bila ona rijetka ili česta, odvija se u javnom prostoru u kojem nijedan od dva tipa aktera ne djeluje kao glava kuće, primarni upravitelj ili sudac. Nasuprot tome, upravo to je ono što se događa u modelu *laïcité*. Ovdje se suradnja između vjerskih i političkih organizacija događa u javnom prostoru kojim dominira i kojim

liziranoga i generaliziranog oblika funkcionalne društvene diferencijacije. To su takvi oblici koji ne dopuštaju nikakvu uređenu vezu i manje nego ikad neku hijerarhijsku regulaciju odnosa između političkih, pravnih i vjerskih sustava. Sve u svemu, ispravno je smatrati da je ova verzija vjerske slobode odlučujuća institucija jednoga društvenog reda koji jamči ono što Luhmann zove neorganiziranost društva u njegovoj cjelini (*Unorganisierte Gesellschaft*) i svakog njegovog podsustava. Upravo suprotno, u francuskom slučaju osjetno je drugačija verzija vjerske slobode ta koja institucionalno nadzire diferencijaciju između političkoga i vjerskog sustava. Ta verzija vjerske slobode pretpostavlja, za razliku od druge, bitnu i učinkovitu nadmoć političkog sustava nad pravosudnim sustavom, kao i strožu kontrolu od strane politike pristupu – u slučajevima u kojima je dopuštena – religije u javni prostor. Ta francuska verzija vjerske slobode, pod etiketom laičnosti (*laïcité*), rezultira posve funkcionalnom u projektu političke organizacije društva koje se ostvaruje u obliku države. Verzija *laïque* vjerske slobode institucija posvećena je tome da zaustavi ili zakoči proces funkcionalne diferencijacije društva.

upravlja država ili jedna politička organizacija. Isto tako, tko će se naći u prvoj ili u drugoj situaciji ovisi prije svega o uvjetu veće ili manje autonomije u kojoj se nalazi pravosudni sustav u odnosu na politički sustav (ili religiozni sustav). Na koncu, veoma je moguće da koristan kriterij za razlikovanje različitih oblika suradnje između vjerskih i političkih organizacija može djelovati s uspjehom i onda kad bi se primijenio na slučajeve koji završe u obliku "umjerenosti". Doista, vidjevši veoma velike brojke ove skupine i trend koji je u porastu te veći obujam suradnje koji se razvio iz slučajeva ovog tipa, upravo se ovdje uporaba predloženog kriterija pojavljuje kao nešto što je hitno i što obećava. Zapravo, ako se prihvati taj kriterij, može se izbjeći da tipologija odnosa država/crkva nastavi proizvoditi jednu skupinu velikih dimenzija koja bi ubrzo mogla okupiti gotovo sve slučajeve.

Napokon, hipoteza koju smo izlagali do sada, obećava da bi se mogla pokazati korisnom i u drugom smjeru. Luhmannov pristup dopušta, štoviše, da se cijene britanski korijeni američkog modela – formiranog prije svega ishodom *Glorious Revolution* (usp. Diotallevi 2010: 142; Zolo 2003:29; Santoro 2003: 184- 213) – koji su naširoko historioграфски ilustrirani. U isto vrijeme dopušta da se izbjegne miješanje specifičnog engleskog *establishmenta* s onim luteranskih državnih crkava sjeverne Europe ili s određenim slučajevima država katoličke konfesije (vidjeti među ostalima Hill 2010: 162; i klasik Dibdin 1932: 109-112). Na taj način moguće je prepoznati i prikladno cijeliti prisutnost britanske varijante europske povijesti odnosa država/crkva. To apsolutno onemogućuje svođenje te povijesti samo na model *laïcité-a*.²³ Upravo se zbog ovog potonjeg razloga još jasnijim pokazuje laicizirajući karakter mnogih odluka i politika preuzetih od mnogobrojnih izričaja Europske unije (Doe 2010: 151; Hill 2012: 169; Houston 2010.; Scolnicov 2012.). Nerijetko, dapače, one namjeravaju ne samo prezentirati, kako se činilo, nego i proizvesti jedan (jedini i homogeni, i u tim pojmovima posve neobjavljen) europski identitet.²⁴ Takve odluke i takve politike smjeraju negiranju i skrivanju različitih europskih tradicija u području odnosa država/crkva, i čine to u ime i na račun *laïcité*, ili samo jedne od tih tradicija.

To se događa ili na dramatičan ili na ironičan način, u trenutku kada se *laïcité* empirijski očituje kao model koji je sve više na margi-

²³ Time ne želimo reći kako se radi o modelu koji nije podložan napetostima i transformacijama koje su, naprotiv, veoma očite te čiji je ishod stoga veoma nesiguran (usp. između ostalih Rivers 2012.).

²⁴ Usp. Ferrari 1999: 3. Nedavno autor sugerira drugačiju i manje homogenu sliku postojanja i uloge religije u javnom prostoru Europe (Ferrari 2012).

ni i u slabljenju, u trenutku u kojem se pokazuje da je neizostavno zahvaćen sve radikalnijom krizom, koja je po sebi kriza same države i kriza *state societies*.

LITERATURA

- Ahdar R. - Leigh I., *Religious freedom in the Liberal State*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Baekstroem A. - Davie G., *A Preliminary Conclusion: Gathering the Threads and Moving On*, u: Baekstroem A. - Davie G. - Edgardh N. - Petterson P. (prir.), *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1*, Ashgate, Farnham, 2010., 183-198.
- Baubérot J., *Le tante laicità del mondo*, Luiss University Press, Roma, 2008.
- Beckford J., 'Laïcité', 'Dystopia', and the Reaction to new Religious Movements in France, u: Richardson J.T. (prir.), *Regulating Religion*, Kluwer, New York 2004, 27-40.
- Beyer P., *Socially Engaged Religion in a Post-Westphalian Global Context: Remodeling the Secular/Religious Distinction*, u: *Sociology of religion* (2012) 2, 109-130.
- Cacciari M., *Il potere che frena*, Adelphi, Milano, 2013.
- Calhoun C.-Juergensmeyer M.-Van Antwerpen J., *Introduction*, u: Calhoun C. - Juergensmeyer M. - Van Antwerpen J., *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, Oxford, 2010., 3-30.
- Casanova J., *Oltre la secolarizzazione*, il Mulino, Bologna, 2000.
- Casanova, J., *The Secular and Secularism*, u: *Social Research* (2009) 4, 1049-1066.
- Casanova J., *The Secular, Secularizations, Secularisms*, u: Calhoun C. - Juergensmeyer M. - Van Antwerpen J., *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, Oxford, 2011., 54-74.
- Cassese S., *Lo stato introvabile*, Donzelli, Roma, 1998.
- Cassese S., *Chi governa il mondo?*, Il Mulino, Bologna, 2013.
- Commissione Stasi, *Rapporto sulla laicità*, Libri Scheiwiller, Milano, 2014.
- Costa P., *Lo Stato di diritto: un'introduzione storica*, u: Costa P. - Zolo D. (prir.), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria e critica*, Feltrinelli, Milano, 2003., 89-172.
- Creppell I., *Secularisation: religion and the roots of innovation in the political sphere*, u: Katznelson I. - Stedman Jones G. (prir.), *Religion and the Political Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010., 23-45.
- Dibdin Sir L., *Establishment in England. Essays on Church and State*, McMillan and Co., London, 1932.
- Diotallevi L., *Church-State relations in Catholic Europe and the Crisis of the European Social Model*, u: Motzkin G. - Fisher Y. (prir.), *Religion and democracy in contemporary Europe*, vol. 1, p., The Van Leer Jerusalem Institute & NEF, London, 2007., 125-140.

- Diotallevi L., *Laičnost: kriza jednog oblika vladavine i opiranje kulture toj krizi*, u: Kateheza 30 (2008) 2, 101-116.
- Diotallevi L., *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.
- Diotallevi L., *La pretesa. Quale rapporto tra vangelo e ordine sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013.
- Doe N., *Towards a 'Common Law' on Religion in the European Union*, u: Leustean L.N. - Madeley J.T. (prir.), Routledge, London, 2010., 141-160.
- Doe N., *Law and Religion in Europe. A Comparative Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- Enyedi Z., *Conclusion: Emerging Issues in the Study of Church-State Relations*, u: Madeley J.T.S. (prir.), *Church and state in contemporary Europe. The Chimera of neutrality*, Frank Cass, London, 2003., 218-232.
- Ferrari A., *La libertà religiosa in Italia. Un percorso incompiuto*, Carocci, Roma, 2012.
- Ferrari S., *The new wine and the old cast: tolerance, religion, and the law in contemporary Europe*, u: Sajò A.- Avineri S. (prir.), *The Law of Religious Identity. Models for Post-Communism*, Kluwer Law International, The Hague, 1999., 1-16.
- Ferrari S., *Law and Religion in a Secular World: A European Perspective*, u: Ecclesiastical Law Journal (2012) 14/3, 355-370.
- Finke R., *Origines and Consequences of Religious Freedoms: A Global Overview*, u: Sociology of Religion (2013) 74/3, 297-313.
- Fox J., *World Separation of Religion and State Into the 21st Century*, u: Comparative Political Studies (2006) June, Vol. 39, Issue 5, 537.
- Fox J., *Integrating religion into international relations theory*, u: Haynes J. (prir.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Routledge, London, 2009., 273-292.
- Gorski P. S., *Historicizing the secularization debate: Church, State, and Society in late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700*, u: American Sociologic Review (2010) 65, 138-167.
- Haynes J., *Religion and politics in Europe, the Middle East and North Africa*, u: Isti (prir.), *Religion and politics in Europe, the Middle East and North Africa*, Routledge, London, 2010., 1-20.
- Hill M., *Voices in the Wilderness: the Established Church of England and the European Union*, u: Leustean L.N. - Madeley J.T. (prir.), *Religion, Politics and Law in the European Union*, Routledge, London, 2010., 161-174.
- Houston K., *The Logic of Structured Dialogue between Religious Associations and the Institutions of European Union*, u: Leustean L.N. - Madeley J.T. (prir.), *Religion, Politics and Law in the European Union*, Routledge, London, 2010., 201-216.
- Jelen T.D., *Religious Liberty as a Democratic Institution*, u: Davis D.H. (prir.), *Church and State in the United States*, Oxford University Press, Oxford, 2010., 311-329.
- Jensen D., *Classifying church-state arrangements. Beyond religious versus secular*, u: Hosen N. - Mohr R. (prir.), *Law and Religion in Public Life. The contemporary debate*, Routledge, London, 2011., 15-33.

- Jepperson R.J., *Ordine pubblico e costruzione di organizzazioni formali*, u: Powell W.W. - Meyer J.W. - Di Maggio P.J. (prir.), *Il neoistituzionalismo nell'analisi organizzativa*, Edizioni di Comunità, Torino, 2000., 275-312.
- Jepperson R.J., *Political Modernities: Disentangling Two Underlying Dimensions of Institutional Differentiation*, u: *Sociological Theory* (2002) 20/1, 61-85.
- Klausen J., *Why religion has become more salient in Europe: four working hypotheses about secularization and religiosity in contemporary politics*, u: *European political science* (2009) 8, 289-300.
- Kuru A.T., *Passive and Assertive Secularism. Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion*, u: *World Politics* (2007) 59, 568-594.
- Laycock D., *Substantive Neutrality Revisited*, u: Laycock D., *Religious Liberty*, Volume One, Eerdmans, Grand Rapids, 2010., 225-267.
- Lillo P., *Globalizzazione del diritto e fenomeno religioso*, Giappichelli, Torino, 2012.
- Luhmann N., *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1977.
- Luhmann N., *La differenziazione del diritto*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- Luhmann N., *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995.
- Luhmann N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (voll.2), Suhrkamp, Frankfurt, 1997.
- Luhmann N., *I diritti fondamentali come istituzione*, Dedalo, Bari, 2002.
- Luhmann N., *Organizzazione e decisione*, Bruno Mondadori, Milano, 2005.
- Maclure J. - Taylor C., *La scommessa del laico*, Laterza, Roma-Bari, 2013.
- Madeley J.T.S., *European liberal democracies and the principle of state religious neutrality*, u: Madeley J.T.S., *Church and state in contemporary Europe. The Chimera of neutrality*, Frank Cass, London, 2003., 1-22.
- Madeley J.T.S., 2009 *Unequally yoked: the antinomies of church-state separation in Europe and the USA*, u: *European Political Science* (2009) 8, 273-288.
- Markus R.A., *Saeculum: History and Society in the Theology of ST Augustin*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
- Markus R.A., *Christianity and the secular*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2006.
- McConnell M.W., *Reclaiming the Secular and the Religious: The Primacy of Religious Autonomy*, u: *Social Research* (2009) 4, 1333-1344.
- Modood T., *Muslims, religious equality and secularism*, u: Levey G.B. - Modood T. (prir.), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009., 164-185.
- Modood T., *Is There a Crisis of Secularism in Western Europe?*, u: *Sociology of Religion* (2012) 73/2, 130-149.
- Modood T., *Moderate secularism, religion as identity and respect for religion*, u: Reed E. - Dumper M. (prir.), *Civil liberties, national security and prospects for consensus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012., 62-80.

- Monsma, S.V., *Substantive Neutrality as a Basis for Free Exercise-No Establishment Common Ground*, u: *Journal of Church & State*, (2000), Vol. 42 Issue 1, 13-36.
- Nancy J.L., *Church, State, Resistance*, u: *Journal of Law and Society* (2007) 34/1, 3-13.
- Philippopoulos-Mihailopoulos A., *Niklas Luhmann. Law, Justice, Society*, Routledge, London, 2011.
- Philpott D., *Has the Study of Global Politics Found Religion?*, u: *Annual Review of Political Science* (2009) 12, 183-202.
- Poggi G., *Lo Stato*, Il Mulino, Bologna, 2007.
- Possamai A. - Richardson J.T. - Turner B.S., *Legal Pluralism and Shari'a Law*, Routledge, London, 2014.
- Rahman F.Z., *The Effects of State-Established Religion on Religious Freedom for Minorities*, u: *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* (2013) 9, 1-24.
- Richardson J. T., *Regulating Religion*, u: Richardson J.T. (prir.), *Regulating Religion*, Kluwer, New York, 2004., 1-26.
- Richardson J. T., *The sociology of religious freedom: a structural and socio-legal analysis*, u: *Sociology of religion* (2006) 3, 271-294.
- Richardson J. T., *Religion and Law. An Interactionist View*, u: Clarke P.B. (prir.), *The Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2009., 418-431.
- Richardson J. T., *The social Construction of Legal Pluralism*, u: Possamai A. - Richardson J.T. - Turner B.S., *Legal Pluralism and Shari'a Law*, Routledge, London, 2014., 80-95.
- Rivers J., *The Secularisation of the British Constitution*, u: *Ecclesiastical Law Journal* (2012) 14/3, 371-399.
- Rousseau J.-J., *Il contratto sociale*, Mursia, Milano, 1974.
- Santoro E., "Rule of law" e "libertà degli inglesi". *L'interpretazione di Albert Venn Dicey*, u: Costa P. - Zolo D. (prir.), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria e critica*, Feltrinelli, Milano, 2003., 173-223.
- Scolnicov A., *Does constitutionalisation lead to secularisation? The case law of the European Court of Human Rights and its effect on European secularisation*, u: Katznelson I. - Stedman Jones G. (prir.), *Religion and the Political Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010., 295-313.
- Simmel G., *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari, 1982.
- Stepan A., *Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations"*, u: Diamons L. - Plottner M.F. - Costopolos P.J., *World Religions and Democracy*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2000., 37-57.
- Stepan A., *Arguing Comparative Politics*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Stepan A., *The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes*, u: Calhoun C. - Juergensmeyer M. - Van Antwerper J., *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, Oxford, 2011., 114-144.

- Toft M.D. - Philpott D. - Shah T.S., *God's Century. Resurgent Religion and Global Politics*, Norton & Company, New York, 2011.
- Turner B.S., *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularization and the State*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Valasik C., *Church-State Relations in France in the Field of Welfare: A Hidden Complementarity*, u: Baeckstroem A. i dr., *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1*, Ashgate, Farnham, 2010., 129-145.
- Witte J. Jr., *Religion and the American Constitutional Experiment. Essential Rights and Liberties*, Westview, Emory University, 2000.
- Witte J. Jr - Nichols J.A., *Religion and the American Constitutional Experiment*, Westview Press, Boulder, 2011.
- Zolo D., 2003 *Teoria e critica dello Stato di diritto*, u: Costa P. - Zolo D. (prir.), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria e critica*, Feltrinelli, Milano, 2003., 17-88.

Summary

Sociological literature devoted to church/state relationship and its evolution which has appeared during the last three decades shows a clear convergence. The religious influence on politics is increasing. Such a new trend is also experienced within the western advanced societies. In the majority of cases it is argued the crisis of the radical separatist regimes and the spread of the moderate separatist regimes. Also cooperation between political powers and religious powers is growing.

The aim of this paper is not to discuss such a trend, rather to analyze and criticize some categories by which the trend itself is understood.

First of all, the proposal here advanced is of distinguishing between different regimes of radical separatism, particularly between US religious freedom and french *laïcité*. On this basis it could become easier to distinguish also between diverse regimes of moderate separatism.

Among the expected results of such a theoretical strategy there is that of better focusing on the critical relevance of the degree of autonomy of the judiciary and its influence on the church/state relationships. Secondly, we also expect to argue in favor of the importance of the British case (characterized by a non secularist – or non *laïque* – separatism) and consequently to stress the impossibility to consider *laïcité* – or secularism – element of the European identity. In fact, this latter regime and its culture influence only (some regions of) the continental subarea of the Europe.