

LAIČNOST – PRILIKE I ZABLUDE

Nenad Malović

Sveučilište u Zagrebu
Katolički bogoslovni fakultet
nenad.malovic@vz.t-com.hr

UDK: 322
27-67
Pregledni rad

Sažetak

S obzirom na napetosti i neslaganja oko odgovora na pitanje koja je uloga religije ili institucionalizirane religijske zajednice u javnom diskursu, osobito gledom na političku zajednicu, potrebno je predstaviti neke teoretske uvide važne za razumijevanje odnosa Crkve i države u uvjetima moderne liberalne države. Stoga se u prvom poglavlju govori o odnosu politike i religije iz perspektive filozofije, naslanjajući se osobito na razmišljanja Jürgena Habermasa. Laičnost u smislu sekularnosti, tj. odvojenosti državnih institucija i Crkve kao institucije ne oslobađa vjernike njihove građanske i političke odgovornosti za zajednicu u kojoj žive. Religiozni građani pozvani su na jednak način sudjelovati u javnom diskursu o pitanjima koja se tiču politike i države u kojoj žive kao i nereligiozni građani upravo zbog toga što su kao građani jednako odgovorni za funkcioniranje države i jer se to njih kao građana u prvom redu i tiče. Pritom su dužni svoja uvjerenja izreći jezikom prikladnim javnom diskursu. S druge strane, nereligiozni građani trebali bi biti spremni religiozne građane koje susreću u javnom političkom diskursu prihvaćati kao ravnopravne sudionike u procesu javne uporabe razuma. Pozitivan doprinos stvaranju konstruktivnog odnosa politike i religije u javnom diskursu može dati filozofija, koja se u posljednje vrijeme i sama sve više bavi pitanjima i politike i religije. U drugom poglavlju, služeći se analizama sociologa Hansa Joasa, suprotstavljaju se teze protivnika i zagovornika religije koje se obje pokazuju kao neodržive: 1. modernizacija društva nužno vodi u sekularizaciju; 2. sekularizacija vodi u moralnu propast. Prva teza pokazala se pogrešnom između ostaloga i zbog pogrešnoga razumijevanja religije zagovornika te teze. Drugu tezu opovrgava iskustvo modernih sekularnih država u kojima se nije dogodila moralna propast. Opovrgavanje teze o sekularizaciji poziva na novo promišljanje o biti religije i modernizacije, a opovrgavanje teze o moralnoj destrukciji poziva na novo promišljanje o povezanosti morala i religije. To obje strane obvezuje na novi napor i ulaganje u stvaranje odnosa međusobnog

povjerenja i dobronamjernosti. Treće poglavlje bavi se činjenicom pluralnosti sekularne države i važnošću političkoga u kontekstu civilnoga društva. Raspravlja se o mjestu i ulozi religije i organizirane religijske zajednice u civilnom društvu s naglaskom na značenje i posljedice (i za državu i za Crkvu) prihvaćanja principa vjerske slobode i privatnog karaktera vjere. Nerazumijevanje (namjerno ili nenamjerno) ovih principa dovodi do devijacija u odnosima države i Crkve. U zaključku se donose neke prilike i zablude (o) laičnosti.

Ključne riječi: *religija i politika, crkva i država, laičnost, sekularizacija.*

UVOD

Stvarni odnos Crkve i države rijetko je kada u povijesti – a tako je i danas – u potpunosti zadovoljio obje strane. Modeli odnosa ispunjavaju čitav spektar od službene državne religije do međusobnog neprijateljstva. Razlozi za to su različiti. Jedan od razloga je i pitanje moći, ukoliko se ta moć u prvom redu vidi kao mogućnost organizacije zajedničkoga života prema pravilima koja proizlaze iz uvjerenja u posjedovanje “istine” o čovjeku i svijetu (i Bogu). Današnje napetosti i neslaganja oko pitanja uloge religije ili institucionalizirane religijske zajednice kakva je Katolička Crkva u društvu i u javnom diskursu pronalaze svoj izričaj u različitim medijski efektivnim proklamacijama koje se stalnim ponavljanjem pretvaraju u ratne zastave suprotstavljenih tabora s kojima se sve sigurnije maše. Pritom je, čini se, većina zastupnika jedne ili druge opcije ili neupućena u sadržaj pojmova za čiju pobjedu se (iskreno) bori ili pak – a to je mnogo opasnije – zlonamjernim poticanjem sukoba na temelju sekundarnih dnevnopolitičkih tema kreira iracionalni strah koji se u ljudima budi i obuzima ih, prema Pavlovljevu modelu, na sam spomen “ključnih” pojmova. Ti pojmovi s vremenom poprimaju gotovo mitska obilježja kojima se utječu obje suprotstavljene strane – naravno, s njima vlastitim, međusobno oprečnim tumačenjem: sloboda religije, odijeljenost države i Crkve, religija kao privatna stvar, ljudska prava, sekularnost, laičnost, neutralnost itd. Unatoč brojnim ozbiljnim, dobronamjernim, intelektualno iskrenim i poštenim pokušajima da se pojasne pojmovi te analiziraju konkretni (i “dobri” i “loši”) primjeri odnosa države i Crkve,¹ stanje u javnom diskursu

¹ Vidi npr. Hrvoje Špehar, *Laičnost: etimologija i historijat. Prilog izgradnji kategorijalnog aparata studija religije i politike, Politička misao* 48 (2011) 1, 108-134.; Hrvoje Špehar, *Laičnost u Europi*, Zagreb, Politička misao, 2013.; Carlo Cardia,

pokazuje, a osobito kad je riječ o dnevnopolitičkim temama, da se tzv. političke elite vode drugim i drukčijim interesima te da teoretski uvidi, ma kako rasvjetljavajući oni bili, ostaju – iz pragmatično-političke perspektive gledano – privatno zadovoljstvo naivnih sanjara. Stoga ćemo ovdje pokušati zahvatiti neke elemente iz filozofske i sociološke perspektive koji bi nam trebali pomoći da jasnije vidimo prilike i zablude laičnosti u Hrvatskoj.

1. POLITIKA I RELIGIJA

Moderna zapadna država svoju legitimaciju ne gradi više na sveobuhvatnim metafizičkim i religijskim temeljima. Demokracija i ljudska prava, na kojima počivaju moderna društva izvedene su iz antropocentričke perspektive. Takav antropocentrički pristup i odvajanje od sveobuhvatnih metafizičkih koncepcija, smatra Habermas, moguć je zbog razdvajanja ideja pravednosti i dobra. Pravedan društveni poredak stvara se u interakciji slobodnih i jednakih pojedinaca koji polazeći od vlastitih razumijevanja sebe i svijeta traže način zajedničkoga života koji će u jednakoj mjeri biti pogodan za sve. To je ujedno omogućilo i stvaranje uvjeta za sekulariziranu državnu vlast, što je kulminiralo u laičnosti, tj. u institucionalnom razdvajanju države i religije. Međutim, sekularizacija državnih institucija ili laičnost ne znači i sekularizaciju društva. Naime, vjernici jesu živi dio društva. To religiozne građane dovodi u paradoksalan položaj. Naime, liberalni ustavi svim religijskim zajednicama jamče jednaka prava i slobode, a u isto vrijeme ne dopuštaju im da utječu na odluke koje donose državna tijela. To bi značilo da iste osobe koje konzumiraju svoje pravo na izbor i prakticiranje vjere, u političkom smislu kao građani moraju sudjelovati u procesima koji ne dopuštaju utjecaj religijskih uvjerenja. Laicizam ne nudi zadovoljavajući odgovor na tu poteškoću. Ako religijske zajednice u određenom društvu igraju važnu ulogu ne bi se smjele iz javnosti otjerati u sferu privatnoga.² Religiozni građani pozvani su na jednak način sudjelovati u javnom diskursu o pitanjima koja se tiču politike i

Izazovi laičnosti. Etika, multikulturalnost, islam, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2012.

² Usp. Jürgen Habermas, *Politik und Religion*, u: Friedrich Wilhelm Graf, Heinrich Meier (ur.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München, Verlag C.H.Beck, 2013., 287-300. Ovdje: 288-289.; usp. Jürgen Habermas, "Das Politische" – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie, u: Eduardo Mendieta, Jonathan VanAntwerpen (ur.), *Religion und Öffentlichkeit*, Berlin, Suhrkamp, 2012., 28-52. Ovdje: 41.

države u kojoj žive kao i nereligiozni građani upravo zbog toga što su kao građani jednako odgovorni za funkcioniranje države i što se to njih kao građana u prvom redu i tiče. To pravo na sudjelovanje u javnom diskursu odnosi se dakako i na rasprave o etičkim pitanjima koja država želi regulirati pozitivnim zakonima. Pritom valja imati na umu da se etička pitanja ne mogu rješavati glasanjem, koliko god demokratska procedura to zahtijevala. Isto što vrijedi za pojedine građane, vrijedi i za religijske zajednice i druge zajednice i udruge koje postoje u (civilnom) društvu. Pri tom religiozni građani i religijske zajednice u laičkoj državi moraju biti spremni i sposobni svoja vjerska uvjerenja prevesti u jezik koji će biti razumljiv i prikladan javnom diskursu.³ To vrijedi kako za formulaciju stavova tako i za način opravdanja tih stavova. Pozivanje na religijske autoritete u tom kontekstu više šteti nego koristi.⁴ Pri tom se za Habermasa postavlja pitanje “pod kojim uvjetima religiozni građani, čiji su normativni uvidi u konačnici ukorijenjeni u temeljnim vjerskim uvjerenjima, mogu uopće prihvatiti posljedicu takvog prevodilačkog ograničenja.”⁵ Ustav moderne liberalne države jamči slobodu svjetonazora. Ali ako država svoju legitimnost želi izvesti iz nečega što je više nego samo labavi suživot, onda bi načelno svi građani, i religiozni i nereligiozni, trebali i sami biti uvjereni u razboritost ustavnih i zakonskih načela. Tu se Habermas poziva na Rowlsovo mišljenje kako bi religiozni građani trebali biti sposobni racionalne temelje demokracije i pravne države izvesti iz svoje vjere te zaključuje da se univerzalističko važenje političkog prosvjetiteljstva može ostvariti tek priznavanjem partikularističkih zahtjeva religijskih i kulturnih manjina.⁶ U trokutu odnosa demokratske države, civilnoga društva i autonomnih supkultura važno je da svi građani kao politički čimbenici sebi međusobno jamče zaštitu temeljnih prava koja se javno očituju u njihovom kulturnom i svjetonazorskom identitetu kao članovima društva.

Kad se govori o sekularnoj državi treba imati na umu da je samorazumijevanje Zapada u tom kontekstu samo jedan od pristu-

³ O tome zašto je, između ostaloga, važno to prevođenje vjerskih uvjerenja u jezik primjeren javnom diskursu vidi: Jürgen Habermas, *Religion und nachmetaphysisches Denken. Eine Replik*, u: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin, Suhrkamp, 2012., 120-182, osobito 127-134.

⁴ Kao primjer možemo navesti pitanje neradne nedjelje. Argumentiranje božanskim zakonom o obvezi svetkovanja dana Gospodnjeg u kontekstu modernoga društva potpuno je promašeno. Govor o dostojanstvu i pravima radnika i radnica naišao bi u tom kontekstu na širu podršku.

⁵ Jürgen Habermas, *Politik und Religion*, 290.

⁶ Usp. Jürgen Habermas, *Politik und Religion*, 292.

pa na svjetskoj političkoj sceni. Habermas zapadu predbacuje jednostrano razumijevanje sekularne države koje je pridonijelo nastanku nepotrebnih sukoba. Liberalna država mora omogućiti religioznim građanima i zajednicama sudjelovanje u političkom diskursu sve dok oni daju svoj doprinos demokratskom formiranju javnoga mnijenja.⁷ No isto tako nereligiozni građani trebali bi biti spremni religiozne građane koje susreću u javnom političkom diskursu prihvaćati kao ravnopravne sudionike u procesu javne uporabe razuma. Ta spremnost očituje se osobito u sposobnosti da prihvate stavove koji se izriču religijskim jezikom, a koje oni sami intuiraju kao prihvatljive ili poželjne. Nerijetko se u političkoj praksi po sebi dobre ideje i rješenja odbijaju samo zato što dolaze s "krive", tj. od suprotne strane. U tom bi smislu sekularna država trebala provjeriti i promijeniti neke svoje okorjele stavove u odnosu na religiju. Habermas smatra da važnu zadaću u tome ima filozofija jer je upravo filozofija odigrala važnu ulogu i u nastanku sekularne države. Prva pretpostavka nastanka sekularne države je odvajanje legitimacije političke vlasti od transcendencije i njezino utemeljenje u svim ljudima zajedničkom razumu, što se pokazalo efektivnom snagom u oblikovanju političkih zajednica osobito nakon vjerskih ratova. To razdvajanje legitimacije političke vlasti od transcendencije bilo je omogućeno polarizacijom vjere i znanja, priklanjanjem filozofije prirodnim znanostima koje su se odvojile od kršćanske ideje spasenja i grčke metafizike. Ipak, postmetafizička filozofija ostala je vjerna svojoj izvornoj zadaći – i tu se ona nadovezuje na grčku metafiziku – tumačenja značenja svjetskoga znanja za čovjekovo razumijevanje samoga sebe i svijeta u kojem živi. Isto tako u posljednjem stoljeću pojavili su se filozofi koji su svoja religiozna iskustva i sadržaj religijske tradicije kojoj su pripadali nastojali izreći filozofijskim jezikom te su kao takvi u javnom diskursu prihvaćeni kao ravnopravni partneri. Stoga Habermas zaključuje da je upravo zbog toga što razum nema dovoljnu motivacijsku snagu u moralnim pitanjima na univerzalnoj razini, a koja pitanja su važan integracijski faktor društva, potreban dijalog filozofije s religijom u nadi da će taj dijalog otkriti pozitivne religijske značenjske potencijale koji bi, prevedeni na jezik postmetafizičkog mišljenja, mogli dati pozitivan doprinos u smislu homogenizacije društva.⁸

⁷ Govoreći o odnosu religioznih i sekularnih građana, Habermas naglašava i "funkcionalni doprinos religijskih zajednica za dinamiku demokratskog procesa". Jürgen Habermas, Ein Symposium über Glauben und Wissen. Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen, u: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin, Suhrkamp, 2012., 183-237. Ovdje: 229.

⁸ Usp. Jürgen Habermas, Politik und Religion, 294-300.

Svrnemo li pogled na suvremene filozofske diskurse gledom na religiju, osim razlika u pristupima može se primijetiti da se rasprave vode oko tri pitanja: 1. kako se može shvatiti sekularizaciju u današnjim okolnostima?; 2. pitanja o specifično filozofskom shvaćanju religije, osobito pod vidom odnosa vjere i znanja; 3. jesu li religijski i sekularni, građanski i institucijski jezici komplementarni s obzirom na aktualni razvoj društva?⁹ Ova tri pitanja pokazuju da, barem iz filozofijske perspektive, a s obzirom na zbivanja u društvu, rasprava o sekularizaciji, a time i o religiji još nije završena. Naprotiv, sve su češće rasprave o tome kakav doprinos država može očekivati ili zahtijevati od religiozne zajednice i religijskih uvjerenja građana. Primjetno se povećava zanimanje za duhovnost i religioznost općenito, koja je u isto vrijeme sve manje povezana s institucionaliziranim religijama – crkvama ili pak s vjerom u jednoga, osobnoga Boga. Razlozi takve promjene odnosa prema religiji su višestruki. Prema Heinrichu Meieru to su: opća percepcija religije, procjena religijske političke moći iz perspektive društvenih znanosti i zanimanje s kojim religiji prilaze intelektualci koji ne pripadaju tradicionalnim religijskim miljeima. Tome treba pridodati i političke promjene posljednjih desetljeća, prije svega propast sovjetskog imperija.¹⁰ Ipak, objavljene religije sa svojim, u odnosu na propale ideologije, sigurnim i čvrstim naukom donekle ispunjaju prazninu nastalu raspadom totalitarnih ideologija, ali predstavljaju i protutežu braku liberalizma i kapitalizma na globalnoj razini. To može kod tzv. slobodnih intelektualaca djelovati tako da ih vrednuju sa simpatijama, što, naravno, ne implicira i njihovo pristajanje uz sve aspekte nauka. Moderna je iznenađena jačanjem (islamskog) političko-religijskog radikalizma i spoznajom da islamizam nije samo rubna pojava islama. Upravo ta nabijenost religije “političkim barutom” jedan je od glavnih razloga zašto se danas – i u filozofiji¹¹ – religiji pridaje više važnosti nego što je to bilo desetljećima prošloga stoljeća. Stoga se sve više raspravlja i o političkoj teologiji. Zbog opasnosti da radikalizam na jednoj strani izazove radikalizam na drugoj

⁹ Usp. Michael Reder, Josef Schmidt, Habermas und Religion, u: Michael Reder, Josef Schmidt (ur.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008., 9-25. Ovdje: 11-12.

¹⁰ Usp. Heinrich Meier, Epilog, Politik, Religion und Philosophie, u: Friedrich Wilhelm Graf, Heinrich Meier (ur.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München, Verlag C.H.Beck, 2013., 301-313. Ovdje: 303.

¹¹ Vidi o tome razgovor koji je s Jürgenom Habermasom vodio Eduardo Mendieta: Jürgen Habermas, Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Ein Gespräch, u: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, 96-119.

strani, ma koliko većina građana zapadnoga svijeta danas smatrala razumnim rješenjem i podupirala religijski neutralnu ustavnu državu, Meier vidi zadaću filozofije u temeljitom promišljanju karaktera i značenja dijaloga u novom kontekstu. Filozofija se, prema njemu, ne smije zadovoljiti dijalogom u kojem bi njezina uloga bila samo prevođenje moralnih sadržaja religioznoga govora u politički prihvatljive opće vrijednosti. Ona se s političko-religijskim radikalizmom mora baviti na supstancijalnoj razini, što uključuje i samorazumijevanje religija s njihovim zahtjevima za istinitošću i poslušnošću. Dobro u zlu današnjega političko-religijskog radikalizma sastoji se u tome da filozofija sebi ponovno mora posvijestiti izazove teologije i politike i započeti nov dijalog s objavljenom vjerom. Da bi taj dijalog bio uspješan u smislu međusobnog razumijevanja, treba stvari od početka jasno postaviti. Pri tom sigurno ne pomaže međusobna pomirljivost koja u ime dobrih odnosa zataškava nepomirljive suprotnosti. Potrebno je jasno odrediti pozicije, razjasniti pojmove (sekularizacija, politička teologija, teokracija) i posvijestiti povijesne perspektive na koje se dijalog odnosi.¹²

2. SEKULARIZACIJA

Još šezdesetih godina prošloga stoljeća među poglavito europskim "prosvjetiteljskim" intelektualcima vrijedila je kao općeprihvaćena teza da proces modernizacije, tj. ekonomskog i znanstveno-tehničkog napretka društva nužno vodi i njegovoj sekularizaciji, prema staroj prosvjetiteljskoj tezi da sigurnost koju čovjek dobiva napretkom društva smanjuje njegovu potrebu za traženjem eshatološkog spasenja. Proklamatori te teze razlikovali su se samo u tome treba li napredak u smislu nestanka religije samo strpljivo čekati ili ga ubrzati uz pomoć državnog pritiska i intelektualnih napada. U oba slučaja užitak zbog predstojećeg oslobođenja modernog društva od religijskih kočnica bio je neupitan. Javno proklamiranje takvih stavova nije moglo proći bez reakcije s druge strane te su neki vjernici intelektualci, teolozi i crkveni ljudi, prihvativši tu tezu nastojali sa svoje strane učiniti ono što im se činilo kao jedino moguće kako bi se religija održala na životu: suprotstaviti se modernizaciji. To suprotstavljanje artikuliralo se u tezi da sekularizacija vodi u moralnu propast. S druge strane, bilo je među vjernicima i onih koji se nisu dali navući na protumodernu frontu, nego su u

¹² Usp. Usp. Heinrich Meier, Epilog. Politik, Religion und Philosophie, 311.

procesu sekularizacije vidjeli mogućnost i izazov za unutarnje pročišćenje kršćanstva.¹³

Prema Hansu Joasu nastanak teze o sekularizaciji još nije do kraja istražen, ali zapisane ideje o nestanku kršćanstva s lica zemlje (iako ne i religije kao takve) mogu se pratiti od 18. stoljeća.¹⁴ U njima Joas prepoznaje tri tipa razumijevanja religije. U smislu kognitivne koncepcije religijska vjera bila bi pseudo-znanost i pogrešan pokušaj rješavanja spoznajnih problema. Nadalje, religijska vjera promatra se kao izraz materijalnog siromaštva, društvenog i političkog ugnjetavanja, jednom riječju opće egzistencijalne besmislenosti i nesigurnosti. I konačno, na religijsku vjeru gleda se kao na oslonac koji onemogućuje pojavu sumnje bilo po sebi bilo pritiskom izvanjskih autoriteta. Modernizacija i napredak društva eliminirao bi, prema zagovornicima tih teorija, uzroke tako shvaćene religioznosti. Joas sva tri tipa tumačenja religijske vjere smatra upitnima jer polazište u razumijevanju vjere mora biti stav povjerenja, a ne stjecanje znanja, iskustvo sigurnosti u patnji i radosti te uvid u uvjete vlastite autonomije, a ne samo njezina ograničenja.¹⁵ Nijedno od tri gore spomenuta tumačenja religije ne pogađaju njezinu bit. Jonas s pravom skreće pozornost na odnos povjerenja prema osobnom Bogu kao ključnom elementu kršćanske vjere.

Ruku pod ruku s već spomenutom tezom protivnika religije, koja se, međutim, pokazala pogrešnom, a koja glasi da modernizacija društva nužno vodi u sekularizaciju, ide teza zagovaratelja religije da sekularizacija vodi u moralnu propast. Ta teza stoji kao simbolični naslov za rasprave o odnosu religije i etike. S jedne strane raspravlja se o značenju religije i njezina sustava vrednota koje su važne za očuvanje homogenosti društva, a s druge strane o opasnostima religije za toleranciju i miran suživot. U tim raspravama s obje se strane polazi od pogrešnih pretpostavki. Ili se iz navodne biti religije izvodi zaključak o njezinoj bilo nezamjenjivosti bilo opasnosti ili se razumu neargumentirano pripisuje bilo njegova nadmoć bilo ograničenost s obzirom na utemeljenje morala. Kako zagovornici religije ne bi podlegli napasti trijumfalizma zbog neodrživosti teze o konačnom i potpunom uspjehu sekularizacije, potrebno je, tako Joas, konstatirati da se ni teza zagovornika religije o njezinoj

¹³ Usp. Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 2013., 23-24.

¹⁴ Ovdje nećemo dublje ulaziti ni u povijest ni u razloge niti u razine procesa sekularizacije, o čemu postoji izvrsna ostavština Željka Mardešića. Vidi npr. Željko Mardešić, *Rascjep u svetome*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2007., 243-280.

¹⁵ Usp. Hans Joas, *Glaube als Option*, 29-33.

nezamjenjivosti za psihičko zdravlje, moralnu motivaciju i jedinstvo društva, nije pokazala ispravnom. Iako se može utvrditi stanovita povezanost između religije i psihičkog zdravlja, moralnih stavova i homogenosti društva, nitko zbog toga neće prihvatiti vjeru. Uz to, pripisivanjem religiji nabrojanih funkcija, religija se izlaže opasnosti redukcije i degradacije na funkciju psihološke samopomoći. Osim toga, kao što primjer moderniziranih neeuropskih država u kojima se nije dogodio proces sekularizacije pokazuje neodrživost teze o povezanosti modernizacije i sekularizacije, tako primjeri sekulariziranih europskih država u kojima se nije dogodilo moralno rasulo pokazuje neodrživost teze o povezanosti sekularizacije i moralne propasti. I kao što opovrgavanje teze o sekularizaciji poziva na novo promišljanje o biti religije i modernizacije, tako opovrgavanje teze o moralnoj destrukciji poziva na novo promišljanje o povezanosti morala i religije. U tom kontekstu Joas nastoji istražiti radi li se kod moralnosti sekulariziranih društava samo o naknadnom djelovanju religijskih tradicija i je li prihvatljiva pretpostavka o konstitutivnoj ulozi religije za moral. Potom na primjeru jedne kršćanske misije analizira međudjelovanje nove religije i naslijeđenog morala da bi na kraju donio tezu o dva izvora normativne regulacije.¹⁶

Ovu podužu analizu Hansa Joasa donosimo zbog njegove teze koja slijedi, a koja nam se čini korisnom za otklanjanje straha prije svega kod vjernika (Crkve), a tiče se povezanosti sekularizacije i propasti moralnosti. Sekularizacija ne vodi nužno u opadanje moralnosti dijelom zbog toga što osnovne moralne vrijednosti vrijede i nakon njihova odvajanja od temelja iz kojega su nastale. No glavni razlog tomu Joas vidi u tome što struktura ljudske zajednice pojedince ili zbog njihove vlastite koristi potiče na reciprocitet s obzirom na dužnosti u odnosu prema drugim ljudima ili im daje uvid u vrijednost pravednosti. Ljudski povijesno gledano moral uvijek ima dva korijena: 1. vrednote i iskustva koja su ključna za stvaranje tih vrednota; 2. refleksija o uvjetima mogućnosti života u zajednici. Sustavi moralnih normi nastaju iz oba korijena i oba su jednako važna jer označuju spoj dobra i pravednosti.¹⁷ Taj uvid, čini nam se, može omogućiti ležerniji i pozitivniji odnos prema sekularizaciji sa stajališta Crkve. Iako vjernici svoje vrednote ne mogu artikulirati bez pozivanja na vjeru ili Boga, ne bi bilo dobro onima koji ne vjeruju

¹⁶ Usp. Hans Joas, *Glaube als Option*, 43-50.

¹⁷ Podsjetimo da Habermas razdvajanje ideja dobra i pravednosti navodi kao uvjet mogućnosti antropocentričkog pristupa i odvajanja od sveobuhvatnih metafizičkih koncepcija. (Vidi početak poglavlja "Politika i religija".)

zanijekati mogućnost da na drugi način, koji ne ide putem vjere, dođu do istih vrijednosti. Barem nekih temeljnih. Joas tvrdi da u diskusiji o moralnim i političkim pitanjima glavna opreka ne postoji između vjernika i nevjernika, nego između univerzalista i anti-univerzalista obaju tabora.¹⁸

Prognoze iz debata o sekularizaciji druge polovice prošloga stoljeća da će religija sve više gubiti na značenju zahvaljujući procesima modernizacije i individualizacije, nisu se ispunila, nego upravo suprotno – religija zauzima sve važnije mjesto u javnom diskursu. 11. rujna, shvaćen simbolično za sve što se u naše vrijeme događa s islamom tu je svijest samo pojačao. Religijski potencijal u tom slučaju pokazuje svoju negativnu stranu i zaslužuje poseban pristup zbog uske povezanosti i identifikacije religijskoga i političkoga.¹⁹ No ovdje ćemo ostati u okviru onoga što zovemo zapadnim kulturnim krugom, koji je oblikovan poglavito judeokršćanskom tradicijom. Kršćanstvo je u proteklim stoljećima nakon vjerskih ratova prošlo i još uvijek prolazi kroz proces "pročišćenja" izazvan sekularizacijom, prosvjetiteljstvom i modernizacijom. Iako su – nerijetko bolni – poticaji za to pročišćenje dolazili izvana, ne smijemo olako prijeći preko činjenice da su se ti društveni procesi rodili takoreći u krilu ili u srcu kršćanskoga svijeta. Naposljetku, i temeljne vrijednosti suvremenog društva izrasle su iz kršćanskoga sustava vrijednosti iako je to i sama Crkva tek naknadno prepoznavala i shvaćala, tj. svojim početnim napadačkim i kritizerskim stavom propuštala priliku pozitivnog pristupa i stvaranja pozitivne klime u odnosu prema društvenim duhovnim kretanjima. Time je Crkva sama sebi nanižela štete čije posljedice i danas osjeća. Ipak, držimo kako je s pozicije države potrebno i kršćanstvo promatrati pod pozitivnim vidom njegova doprinosa obrazovanju, znanosti i kulturi europskih naroda. Religija je sastavni dio društvenoga i kulturnoga života, bilo da je riječ o kazalištu, filmu, umjetnosti i arhitekturi, a u novije vrijeme religijska simbolika ili pak elementi religijske simbolike postali su sastavni dio reklama i političko-stranačkih inscenacija. Pitanje koliko je u tim slučajevima opravdano i potrebno govoriti o zloporabi

¹⁸ Usp. Hans Joas, *Glaube als Option*, 63-64. Ovo Joasovo razlikovanje zagovornika univerzalističkog i anti-univerzalističkog pristupa može se primijeniti i na rasprave o odnosu vjere i razuma.

¹⁹ Sažeto o religiji i politici u islamu na primjeru suvremenih kretanja vidi: Hillel Fradkin, *Die lange Suche nach dem Islamischen Staat. Religion und Politik im Islam und die Dynamik der Gegenwart*, u: Friedrich Wilhelm Graf, Heinrich Meier (ur.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München, Verlag C.H.Beck, 2013., 121-161.

religijskih simbola zaslužuje zasebnu studiju. Ovdje ćemo se zadržati na pozitivnom potencijalu religije i njezinom značenju za javni društveni i kulturni život.

3. PLURALNOST SEKULARNE DRŽAVE: POLITIKA I POLITIČKO

Moderna je država svjetonazorski pluralistička. Taj pluralizam uključuje i religijsku raznolikost. Odnos prema religijama na razini globalnih odnosa je dvojak. S jedne strane religije se, već prema vrsti problema i konflikata na međunarodnoj sceni, uvijek iznova pozivaju dati svoj doprinos kulturi mira i zajedništva. Religijske zajednice pri tom se mogu osjećati svedenima na čisto funkcionalnu razinu održanja i uspostavljanja boljih odnosa putem međureligijskoga dijaloga, naglašujući kako vjera nije samo rezultat racionalnog uvjerenja. S druge strane, religijskim se zajednicama odriče mogućnost bilo kakvog pozitivnog utjecaja na društvenu svijest o općem zajedništvu, predbacujući da se kod religija radi o partikularnim tvorevinama te da kao takve više pridonose razdoru nego jedinstvu. Religije se, prije svega, ne mogu svesti na vrijednosne sustave. Vjera je više od logički konzistentnog sustava ili pak emotivno obojene moralnosti. "Religijska vjera počiva na intenzivnim iskustvima; ona omogućuje sudjelovanje u ritualima, koji su i sami opet izvori iskustava; ona nudi primjere koji nas pozivaju da ih nasljedujemo i sadrži priče i mitove, koji nas vode u tumačenju našega vlastitoga života i povijesti te nam pomažu odgovoriti na pitanja o smislu naše egzistencije. Pri tom je odlučujuće da su sva ta iskustva, simboliziranja i naracije prebogat a da bi se mogle izraziti formulama."²⁰ Stoga je kad se govori o religiji bolje ići putem iskustava, simbolike i narativnih struktura nego govoriti o vrijednosnim sustavima ili vjerskim istinama, smatra Joas. Takva svijest o svojstvima religije važna je naravno i za pripadnike jedne religije kada se suočuju s nekom drugom religijom. Ispravnije je – želi li se postići bolje međusobno razumijevanje – pitati o iskustvima koja leže u temelju određenog načina artikulacije tih iskustava nego uspoređivati formule vjere. Tako se dolazi do onog zajedničkog ljudskog, u čemu se uvijek može otkriti i iskra božanskoga. Ta usmjerenost na iskustvo vrijedi ne samo u području međureligijskog dijaloga, nego i u području dijaloga vjernika i nevjernika. Takav stav uvjet je plodnoga suživota i u političkoj zajednici.

Kada govorimo o doprinosu religije u oblikovanju političke zajednice preko javnoga diskursa, moramo okrnuti i pitanje koje

²⁰ Hans Joas, *Glaube als Option*, 150-151.

je važno gledom na protivnike religije. Radi se o antropološkom pitanju je li religioznost bitno svojstvo ljudskosti. Naravno da ovdje ne možemo ulaziti u širu i dublju antropološku raspravu o tom pitanju. Podsjetimo samo na poteškoće s kojima se susreće postmetafizički razum kad na principu univerzalnog razuma pokušava u uvjetima kompleksnih društava pronaći ili stvoriti dostatne motive za društveno solidarno djelovanje. Što se tiče motiva i djelovanja pojedinaca, to pitanje za modernu nije problematično. Na razini kulturnih resursa normativni karakter moderne pokazuje se u znanstvenoj predanosti u traženju istine, u egalitarnom univerzalizmu prava i morala te u autonomiji umjetnosti i kritike. Međutim kad su u pitanju društvo i politika, praktični um pokazuje svoje granice: moralni uvid nije dovoljno jak motor za buđenje kolektivne svijesti o potrebi solidarnosti²¹, "svijesti o onome što nedostaje"²². Religija tu snagu kolektivne angažiranosti posjeduje. I kao prilika i kao opasnost.

Na tragu već spomenute tvrdnje da sekularna država ne znači i sekularno društvo moramo se osvrnuti na društvo kao bazen običaja, kulture, vrednota, tradicije, uvjerenja... iz kojih nastaje država sa svojom političkom formom. Sve te elemente koji tvore društvo kao prepoznatljivu zajednicu možemo nazvati "političko".²³ Politika uvijek crpi iz političkoga. Što je politika, tj. artikulacija nabrojanih društvenih silnica vjernija profilu društva, to su i politika i država homogenije i stabilnije. Sastavni dio političkoga je i religija, tj. religiozni građani sa svojim religioznim uvjerenjima i stavovima koji utječu na njihov stil života kao i institucije organizirane vjerske zajednice. Svi oni djeluju u okviru demokratskih procedura koje sekularna država mora osigurati. Iako u takvim okolnostima vjernici nemaju pravo tražiti npr. donošenje zakona koji bi se temeljio na specifično vjerskim uvidima i motivima, to ne znači da ih se smije ignorirati u procesu demokratskog formiranja stavova i volje. U sferi političkoga, za razliku od sfere politike, religija i u sekularnoj državi, koja je svjetonazorski pluralistička, ima svoje mjesto. Pre-

²¹ Usp. Jürgen Habermas, Religion und nachmetaphysisches Denken. Eine Replik, 131.

²² Jürgen Habermas, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, u: Michael Reder, Josef Schmidt (ur.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008., 26-36. Ovdje: 31.

²³ Usp. Nenad Malović, *Politische Repräsentation und transzendente Wahrheit*. Eric Voegelin im öffentlichen Diskurs: Politische Institutionen einer pluralistischen Gesellschaft als Verwirklichung der transzendenten Wahrheit, dissertation.de, 2004., 206-208.

ma Antonu Stresu²⁴, pluralizam ne bi smio imati svoje utemeljenje u agnosticizmu ili pak skepticizmu s obzirom na moralne vrijednosti ili pak razumijevanje čovjeka, kako to zastupa većina liberalnih teoretičara. Pluralizam se utemeljuje u dostojanstvu ljudske osobe, a na tom temelju liberalna sekularna država trebala bi svim svojim građanima osigurati jednaka prava. Kad govorimo o slobodi vjeroispovijesti, onda se ona ne tiče samo pojedinca i njegove savjesti nego i vjerskih zajednica. Sloboda vjere je i individualno i kolektivno pravo. Kao individualno pravo to je pravo sastavni dio ljudskih prava. No, budući da je religija kolektivna pojava, tu uvijek imamo posla s institucionalno uređenom zajednicom. Kad je riječ o Katoličkoj Crkvi, treba dodati da je uz sadržaj vjere koji one koji prihvaćaju tu vjeru spaja u zajednicu – Crkvu, i sama Crkva kao teološka stvarnost predmet vjerovanja. U tome je bitna razlika između Crkve gledane sociološki izvana i Crkve gledane teološki iznutra. Kao institucija, Crkva ima svoje zakone kojima uređuje život svojih članova. Zbog tako specifičnog odnosa Crkve prema sebi, tj. prema svojim članovima, Crkvu se ne može, tvrdi Stres, izjednačavati s ostalim udrugama civilnoga društva čiji su izvori i ciljevi manje dubinski određeni. A ipak, i Crkva u kontekstu govora o politici i političkoga pripada području civilnoga društva. Stoga bismo mogli reći da u laičkoj državi ima mjesta za društvo koje nije laičko niti sekularno. U isto vrijeme, Crkva, više nego druge udruge civilnoga društva, obavlja i društveno korisne djelatnosti, dijelom čak rasterećujući državu, osobito kad ona želi biti tzv. socijalna. To pak zahtijeva dodatno zakonsko uređenje po principu supsidijarnosti poštujući i zahtijevajući odgovornost pojedinaca. Što se pak tiče odvojenosti Crkve i države, Crkva je kao dio civilnoga društva odvojena od države. Stoga se svjetonazor političke opcije koja je na vlasti ni u kom trenutku ne smije odraziti na odnos državnih (laičkih) institucija prema Crkvi. Odnos Crkve i države ima se temeljiti jedino na čovjekovom pravu na slobodu vjeroispovijesti i njezino prakticiranje na svim područjima svoga života. Sloboda vjeroispovijesti utemeljena je u slobodi savjesti. Zbog značenja i utjecaja vjere u životu građana, Crkva se u okviru civilnoga društva može usporediti jedino s kulturnim ustanovama koje također oblikuju i uređuju ljudski duhovni život (npr. znanosti i umjetnost). Jasno je da i Crkva u toj poziciji mora biti svjesna svojih mogućnosti i prava, ali i ograničenja. Ta kolektivna, a osobito institucionalna dimenzija religioznosti bila je glavnim uzrokom prijepora između sekularne/laičke države i Crkve, a koji se na

²⁴ Usp. Anton Stres, *Sloboda i pravednost. Nacrt političke filozofije*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2001., 161-164.

trenutke može iščitavati i kao borba za moć i utjecaj. U svakom slučaju, potrebno je izbjegavati obje krajnosti: usku povezanost Crkve i države, pri čemu se zapravo uvijek radi o instrumentalizaciji Crkve za političke svrhe, te drugu krajnost – nepriznavanje vjeri prava na javnost i njezino potiskivanje u sferu privatnosti.

Naime, tvrdnja da je vjera privatna stvar odnosi se na pravo pojedinca da sam izabere što će vjerovati i kojoj će vjerskoj zajednici pripadati²⁵, a ne smije se tumačiti u smislu da vjera ne smije ući u područje javnosti.²⁶ Dio problema u nerazumijevanju teze odvojenosti Crkve i države leži, osim u kolektivnom pamćenju i demagoškim potrebama dnevne politike, i u nerazlikovanju s jedne strane Crkve kao institucije te crkvene hijerarhije i vjernika kao članova Crkve, a s druge strane političke elite kao obnašatelja vlasti i građana kao izvora političke moći. Premda (samo) crkvena hijerarhija nije Crkva niti vjera i premda političari nisu država niti politika, javna percepcija je upravo takva. Takva pak redukcija Crkve na hijerarhiju, a države na političare, nije dobra ni za državu ni za Crkvu jer se, između ostaloga, na taj način samo pojačava dojam staleškoga društva za koje svi volimo vjerovati da je prepušteno zaboravu vremena prije francuske revolucije.

ZAKLJUČAK: PRILIKE I ZABLUDE

I prilike i zablude iz naslova ovoga promišljanja proizlaze iz ispravnog razumijevanja, odnosno nerazumijevanja laičnosti.

²⁵ Pitanje vjerske slobode zaokupljalo je koncilske oce Drugoga vatikanskoga sabora od prve do posljednje sjednice Sabora kada je prihvaćena Deklaracija o slobodi vjerovanja *Dignitatis humanae* koja nadilazi tradicionalnu ideju o toleranciji i priznaje nepovređivo dostojanstvo ljudske osobe koje proizlazi iz nje same. Deklaracija označava bitan zaokret Crkve u razumijevanju vjerskih sloboda. Usp. Adrian Loretan, Die Konzilsklärung über die Religionsfreiheit, u: Adrian Loretan-Saladin, Toni Bernet-Strahm (ur.), *Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie. Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat*, Zürich, Theologischer Verlag, 2006., 89-94.; Vidi također: Carlo Cardia, *Izazovi laičnosti. Etika, multikulturalnost, islam*, 20-23. Odlučujući doprinos sadržaju i tonu Deklaracije dao je američki teolog i filozof, isusovac John Courtney Murray, naglašujući da pitanje vjerske slobode nije samo političke niti pravne niti teološke niti etičke, nego, i to prije svega, konstitucijske naravi. Vidi: John Courtney Murray SJ, *The Problem of Religious Freedom*, Westminster, Maryland, The Newman Press, 1965. Pitanje vjerskih sloboda još je uvijek aktualno, što pokazuju znanstveni skupovi i publikacije na tu temu. Vidi npr. Klaus Krämer, Klaus Vellguth (ur.), *Religionsfreiheit. Grundlagen – Reflexionen – Modelle*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2014.

²⁶ Ovdje nećemo ulaziti u detalje nastanka i razvoja poimanja vjere kao privatne stvari. O tome vidi: Nenad Malović, Vjera kao "privatna stvar". Početci, razvitak i posljedice poimanja, *Riječki teološki časopis*, 18 (2010.) 2, 371-386.

Potrebno je razlikovati sekularnu/laičku državu, sekularno društvo, religiozne i nereligiozne pojedince u društvu, religijske zajednice i udruge civilnoga društva, a sve na pozadini principa liberalne države, tj. jamstvu jednake slobode i prava svih građana. Ako sve to imamo na umu i ako kroz te naočale promatramo situaciju u Hrvatskoj, moguće je detektirati pogreške u koracima i državnih i crkvenih vlasti, premda bi ozbiljnije ocjene zahtijevale i ozbiljniju analizu.

Na načelnoj razini institucionalna odvojenost Crkve i države ne samo da je prihvatljivija nego je i nužna za obje strane. Usuđujemo se reći da bi ona trebala biti važnija Crkvi nego državi jer njihova sljubljenost uvijek više šteti Crkvi nego državi.²⁷ U komociji sljubljenosti ili zaljubljenog zanosa Crkva uglavnom biva na ovaj ili onaj način instrumentalizirana, a što se apsolutno protivi njezinoj naravi i njezinom poslanju.

U situaciji odvojenosti Crkve i države problemi nastaju oko konkretnih pitanja kojima se uređuje normativni sadržaj države, tj. zakonski okviri koji reguliraju svakodnevni život. Crkva ima sustav vrijednosti koji se ne može u potpunosti poistovjetiti sa "sekularnim" sustavom vrijednosti. Budući da su zakoni artikulacija sustava vri-

²⁷ Sljubljenost Crkve i države, odnosno crkvene hijerarhije i političke elite najbliže je Montesquieuovu receptu za slabljenje religije uopće: "Sigurnije je napasti religiju naklonošću, životnim udobnostima, nadom u bogatstvo; ne onim što opominje nego onim uslijed čega se na nju zaboravlja; ne onim što rasrđuje već onim što nas čini ravnodušnima kad druge strasti zaokupljaju naše duše a one na koje nadahnjuje religija miruju." Charles Louis de Secondat Montesquieu, *O duhu zakonâ*, (Tom 2) Zagreb, Demetra, 2008., 161. (Knjiga XXV., 12. poglavlje.) Crkva se tomu suprotstavlja nošena slovom i duhom Drugoga vatikanskoga sabora: "Zemaljske stvari i sve što u okolnostima ljudskoga života nadilazi ovaj svijet tijesno je, doduše, međusobno povezano, a i sama se Crkva služi vremenitim stvarima koliko to zahtijeva njezino osebujno poslanje. No ona ne polaže svoju nadu u povlastice koje joj pruža građanska vlast. Štoviše, ona će se odreći služenja nekim zakonito stečenim pravima kad se utvrdi da se njihovim korištenjem dovodi u sumnju iskrenost njezina svjedočenja ili kad novi životni uvjeti zahtijevaju drukčije uređenje. Uvijek, međutim, i posvuda ona treba imati pravo da s istinskom slobodom propovijeda vjeru, naučava svoj društveni nauk, nesmetano vrši svoju službu među ljudima te da donosi čudorednu prosudbu također u onim stvarima koje se tiču političkog poretka, kada to zahtijevaju temeljna prava osobe ili spas duša. Pritom ona primjenjuje sva i samo ona sredstva koja su u skladu s evanđeljem i dobrom svijetu, već prema različitosti vremenâ i okolnosti." Drugi vatikanski koncil, *Gaudium et spes*. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu (7. XII. 1965.), br. 76, u: Dokumenti, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2008. (Dalje: GS) Možemo se, između ostaloga, složiti i s tvrdnjom koju iznosi René Coste, da je "zbog vjernosti Božjoj riječi, prikladnija dobro shvaćena svjetovna država od konfesionalne". René Coste, *Političke zajednice*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 1995., 208.

jednosti i budući da su osnovna načela laičke države toliko općenita da se, kako se danomice može vidjeti, mogu tumačiti na različite i čak suprotne načine, neizbježno je da se legislativa mora zadovoljiti kompromisima. Na isti se kodeks ljudskih prava pozivaju npr. i zagovornici i protivnici pobačaja. Takve situacije izazivaju pitanja o mogućnosti neutralnosti s obzirom na vrijednosti te o dostatnosti sustava vrijednosti laičke države. Kad je riječ o vrijednostima, neutralnost se čini najgorom mogućom opcijom.

Nadalje, čini se da je iz perspektive sekularnosti/laičnosti problem u razumijevanju Crkve kao moćne institucije koja želi, ako već ne nametnuti svoja stajališta državi, onda barem sačuvati svoju autonomiju uz određene privilegije. Iz perspektive Crkve problem je svjetonazor temeljen na liberalnom individualizmu koji se protivi nekim aspektima crkvenoga moralnog nauka. Ipak, čini se da najviše štete zdravom odnosu Crkve i države nanosi ideološka opterećenost. Svi smo još uvijek zarobljeni u totalitarnom mentalitetu. Bez obzira na to koja politička opcija obnašala vlast, i jedna i druga strana, a s njima i hijerarhijska Crkva, osjećaju se ili nepravedno zaklunuti ili konačno namireni (ili u prilici da se namiri i naplati onoj drugoj strani što joj ide), već prema tome nalaze li se "gore" ili "dolje". Čak i Crkvena pozicija, u smislu protivnice totalitarnog režima i mentaliteta, uvelike je u svojem djelovanju i svojim reakcijama određena tim istim mentalitetom. Nevoljko se s crkvene pozicije priznaje da je Crkva nakon navodnoga pada komunizma neoprezno (razumljivo, ali neoprezno) na krilima trijumfalizma "iskoristila trenutak". No, sve više se pokazuje da je trenutak bio prolazan, tj. da se Crkva u određenoj mjeri dala iskoristiti, a negativne posljedice tog "opasnog zagrljaja" vraćaju se u vidu kritike Crkve koja nije uvijek neopravdana i koja Crkvu stalno gura u obrambenu poziciju.

Ako uzmemo u obzir neodrživost teza o nestanku religije modernizacijom društva i o povezanosti sekularizacije i moralnog propadanja, onda i država i Crkva moraju korigirati svoje stavove i međusobno stupiti u dijalogu za dobrobit svih građana.

Sve dok obje strane iskreno i otvoreno ne raščiste najprije sa samima sobom, tj. dok se ne oslobode ideološkog tereta koji zamračuje vlastitu poziciju i motivaciju, plodan dijalog, temeljen na dobronamjernosti, neće biti moguć. Dijalog pak nije nešto što ovisi o raspoloženju volje, nego je obveza koja izvire iz odgovornosti prema čovjeku.²⁸

²⁸ Koliko je dijalog važan, pokazuje i obveza dijaloga institucija Europske unije i Crkve. Vidi o tome: Neven Šimac, Obveza redovitog dijaloga institucija Europske unije i europskih Crkava, u: *Bogoslovska smotra* 82 (2012.) 4, 991-1014.

Crkva ne smije očekivati da će se njezin glas bespogovorno slušati, a država mora prihvatiti Crkvu kao ravnopravnu sudionicu u javnom diskursu. I točka. Bez ikakvih ideoloških demagogija. Stvar je vrlo jednostavna. I naravno – nemoguća, ako konkretnoj situaciji suprotstavimo ideale od kojih se polazi govoreći o odnosu Crkve i države. Pod tim vidom ne preostaje drugo nego rezignirani pesimizam. No valja imati na umu da je hrvatska demokracija tek u povojima i da razlog pesimizmu mogu biti i nerealna očekivanja. Stoga je dobro podsjetiti se slike izlaska Izraelaca iz egipatskog ropstva i njihova četrdesetgodišnjeg lutanja pustinjom. Bila je potrebna smjena generacija da bi se s novim naraštajima promijenio i mentalitet naroda. Mentalitet egipatskog roba trebalo je zamijeniti mentalitetom slobodnoga naroda koji “robuje” samo i jedino Bogu. Ta se promjena nije dogodila bez konflikata niti je provedena do idealno zamišljenog kraja. Hrvatsko lutanje pustinjom ima svoju dinamiku i bit će potrebno još vremena dok se ne dogodi ulazak u “obećanu zemlju”, tj. čišćenje pamćenja i promjena mentaliteta. Ključno mjesto u tom procesu pripada ideološki neopterećenom dijalogu prosvijećenog uma i religiozne vjere.²⁹ Crkva se u takvoj situaciji radije treba usmjeriti na društvo nego na državu, i to afirmativnim i konstruktivnim djelovanjem te oplemenjivanjem društva (evanđeoskim ili kršćanskim?) vrijednostima koje će pridonijeti zdravlju društva, a time, posljedično, i države.³⁰

LAICISM – OPPORTUNITIES AND MISCONCEPTIONS

Summary

Considering the tensions and disagreements about the answer to the question what is the role of religion or an institutionalized religious community in public discourse, especially with regard to the political community, it is necessary to give some theoretical insights important for understanding the relationships between the Church and state in terms of the modern liberal state. Therefore, the first chapter discusses the relationship between politics and religion from

²⁹ Usp. Josef Schmidt, Ein Dialog, in dem es nur Gewinner geben kann, u: Michael Reder, Josef Schmidt (ur.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008., 79-93.

³⁰ “Vjerno prijanjajući uz evanđelje i vršeći svoje poslanje u svijetu, Crkva ima zadaću podržavati i uzdizati što god se istinito, dobro i lijepo nađe u ljudskoj zajednici; tako ona Bogu na slavu učvršćuje mir među ljudima.” (GS 76)

the view of philosophy, particularly drawing on the thinking of Jürgen Habermas. Laicism in terms of secularity, i.e. separation of state institutions from the Church as an institution, does not exempt believers of their civic and political responsibility to the community in which they live. Religious people are equally called to take part in public discourse about the issues related to politics and the state in which they live as the irreligious people, just because they are as citizens equally responsible for the function of the state and because it's primarily them who are as citizens concerned. In doing so they are obliged to express their beliefs in a language appropriate to public discourse. Also, irreligious people should be ready to accept the religious people who they meet in public political discourse as full partners in the process of public use of reason. Philosophy can offer a positive contribution to creating a constructive relationship between politics and religion in public discourse, which recently has been increasingly concerned with the issues of politics and religion. In the second chapter, using the analyses of a sociologist Hans Joas, the theses of the opponents and advocates of religion are confronted, but both appear to be unsustainable: 1. Modernization of society necessarily leads to secularization; 2. Secularization leads to moral decay. The former thesis proved wrong because of, among other things, misinterpretation of the religion of that thesis' advocates. The latter thesis is refuted by the experience of modern secular states in which there has been no moral disasters. The refutation of the thesis of secularization calls for a new reflection on the essence of religion and modernization, and the refutation of the thesis of moral destruction calls for a new reflection on the connection between morality and religion. It obliges both parties to a new effort and investment in creating mutual trust and good will. The third chapter deals with the fact of plurality of a secular state and importance of politics in the context of civil society. It discusses the place and role of religion and organized religious community in civil society with emphasis on significance and consequences (both for the state and Church) of accepting the principles of religious freedom and private character of faith. Lack of understanding (intentionally or unintentionally) leads to deviations in the relationship between the state and Church. The conclusion presents some opportunities and misconceptions of (about) laicism.

Key words: *religion and politics, church and state, laicism, secularization.*