

Izvorni znanstveni rad

UDK 211.5(091)

2:32

Primljeno: 11. studenoga 2010.

Laičnost: etimologija i historijat

Prilog izgradnji kategorijalnog aparata studija religije i politike

HRVOJE ŠPEHAR*

Sažetak

Autor nastoji prikazati etimologiju i historijat načela laičnosti kao važnog dijela političke historije Zapada, poglavito Francuske. U kontekstu odnosa crkve i države, odvajanja crkve i države i suradnje u pojedinim područjima (u modelima kooperacije) ideja laičnosti zauzima veoma važno mjesto. Budući da je upotreba pojmova *laičnost*, *sekularizam*, *sekularizacija* i *laicizacija* često takva da onemogućava jasno razlikovanje, čini se opravdanim prikazati njihove temeljne distinkcije i rasvijetliti moguće načine upotrebe u političkoj znanosti. S obzirom na svoje etimološko podrijetlo (grčki, latinski i francuski izvori) ti pojmovi čine dio zajedničke europske tradicije uspostavljanja odnosa između crkve i države, na osnovama koje su tijekom historije pokazale svoju važnost i različite političke primjene.

Cljučne riječi: laičnost, laicizacija, sekularizam, sekularizacija, klerikalizam, Francuska

1. Etimologija

Pojam laičnost (*laïcité*), kakav se danas upotrebljava u društvenim znanostima, posebice u političkoj i pravnoj terminologiji, potječe iz francuske etimologijske historije. Veoma pregledan prikaz morfološkog i semantičkog razvoja pojma laičnost daje P. Fiala (usp. Fiala, 1991). P. Fiala se poziva na pristup H. Putnama koji pronalazi utjecaje stereotipa na konstruiranje leksikografskog diskursa. Budući da se radi o pojmu koji je doživio mnoge ideološke promjene i bio predmet ideološke borbe, P. Fiala smatra da je u konstruiranju njegova semantičkoga razvoja došlo do ključnih reinterpretacija.

* *Hrvoje Špehar*, znanstveni novak na Fakultetu političkih znanosti i asistent na predmetima Politička teorija europske integracije, Politički sustav Europske Unije, Komunitarne politike Europske Unije i Komparativna politička korupcija.

Za razvoj pojma laičnost, prema istom autoru, važno je pet povijesnih razdoblja: posljednje razdoblje srednjega vijeka, renesansa, stoljeće prosvjetiteljstva, Francuska revolucija i početak Treće republike u Francuskoj (usp. Fiala, 1991: 43).

Pozivajući se na prvu verziju Rječnika Francuske akademije iz 1694. godine, P. Fiala identificira dva pojma usko vezana za nastanak pojma laičnost. Riječ je o pojmovima *laïque* i *lay, laye*. U prvom slučaju radi se o pojmu koji ima sinonim u pojmu *séculier*, a označava opoziciju pojmu *clerc* i *ecclésiastique*. Riječ je o imenici koja označava osobu koja nije klerik ili o pridjevu koji se odnosi na oznaku osoba ili predmeta koji nisu crkveni ili klerički. Imenica *lay, laye* uglavnom je u upotrebi unutar crkvenih institucija, kao što su npr. redovničke zajednice. Tako postoje braća laici, redovnici laici i sl.

Promjenom iz 1798. godine pojam *laïque* uglavnom je u pridjevskoj funkciji, dok se umjesto imenice *laïque* uvodi pojam *laïc*. P. Fiala primjećuje da *laïc* od tada označava “sljedbenika neke religije koji nije klerik”, dok je *laïque* “aktivni pristaša načela laičnosti” (Fiala, 1991: 45). Upravo se na toj razlici, smatra P. Fiala, može analizirati čitava priroda ideološkog konflikta oko načela laičnosti. Sinonim *séculier* već se od 1762. godine nalazi u upotrebi antonimijskom definicijom, kao “onaj tko nije ni crkveni ni religijski” (*ibid.*: 45).

Rječnik Francuske akademije iz 1935. godine pojmu *laïque* daje novo značenje, prema kojem on označava “onoga tko je stran svakoj konfesiji ili religijskoj doktrini”, pri čemu navodi nove primjere: laičko obrazovanje, laička škola, laička država, laički zakoni, laičke ceremonije (*l’enseignement laïque, l’école laïque, l’État laïque, les lois laïques, les cérémonies laïques*; usp. Fiala, 1991: 45). Time je jasno označeno da je pojam laičnost ušao u političku upotrebu i da se upotrebljavao kao radikalna opozicija religijskom i kleričkom.

Prema mišljenju P. Fiale, glavne promjene nastale su 1842. uvođenjem u Rječnik neologizama *laïcalle, laïcisme, laïciste* i *laïcocephale*. Od navedenih neologizama veoma važnu političku upotrebu doživio je pojam laicizam (*laïcisme*), kojim se od 1842. godine označava “doktrina koja teži dati institucijama nereligijski karakter”, kako ističe G. Bedouelle (Bedouelle i Costa, 1998: 10).

Rječnik Francuske akademije iz 1935. godine donosi tri ključna društvenopolitička pojma: *laïcisation, laïciser* i *laïcité* (usp. Fiala, 1991: 45). Po mišljenju P. Fiale, Rječnik uvodi nove pojmove bez detaljnijeg objašnjenja, smatrajući da su zahvaljujući promjenama koje su nastale u obrazovanju i zdravstvu od osamdesetih godina 19. st. dobili svoju upotrebu. Prema tome, glagol laicizirati imao bi označavati proces kojim se “religijsko osoblje neke obrazovne ili zdravstvene ustanove nastoji zamijeniti laičkim osobljem” (Fiala, 1991: 45). S druge strane, laicizacija bi označavala djelovanje koje odgovara navedenom opisu. Pojam laičnost je u Rječ-

niku od 1935. godine definiran kao “obilježje religijske neutralnosti obrazovne ili zdravstvene ustanove, zakona ili neke institucije” (*ibid.*).

Kao što je navedeno, P. Fiala drži da je razvoj pojma laičnost moguće pratiti kroz pet historijskih perioda. U srednjovjekovnom periodu pojam *laillaiie* može se pronaći od 12. st. sa značenjem “onaj tko nema niti jedan stupanj klerikature ili klerikata”, što se nalazi opisano u rječnicima iz 17. st. S protestantizmom, posebice kod J. Calvina, u crkvenopravnu upotrebu ulazi pojam laički suci (usp. Fiala, 1991: 46). S prosvjetiteljstvom dolazi do upotrebe pojma laička dobra, u značenju posjeda koji nisu crkveni (npr. u Diderotovoj *Enciklopediji*; usp. Fiala, 1991: 46). Jednako tako Diderotova *Enciklopedija* spominje laičke suce. Pojam *Laïcocephale* (laičko-cefalan) obično se upotrebljavao u značenju “heretik koji priznaje nekog laika za vođu crkve”, a vrlo se često odnosio na Anglikansku crkvu koja je crkvenu vlast povjerila kralju (usp. Fiala, 1991: 46).

Usporedivo s određenjem koje daje G. Bedouelle, rječnik iz 1842. godine definira laicizam kao religijsku doktrinu “koja laicima priznaje pravo da vladaju crkvom, zareduju svećenike, izabiru biskupe i da, u određenim slučajevima, dijele sakramente” (Fiala, 1991: 46). Kao odgovor na različite republikanske utjecaje, a pogotovo na utjecaje protestantskih crkava, Katolička je crkva od kraja 19. st. počela upotrebljavati neologizam laikat (*laïcat* ili *laïquat*) kojim je označavala vjernike koji nisu dio crkvene hijerarhije (klera), ali su dio crkvene zajednice.

Pojam se u crkvenopravnoj terminologiji zadržao sve do danas, a njime se označava širok spektar djelatnosti i institucija koje čine izvanhijerarhijski članovi crkve. P. Fiala drži da je neologizam laičnost (*laïcité*) dio militantne neologije te da je uveden za političke potrebe. Pojam se prvi put susreće u rječniku iz 1873. godine, iako G. Bedouelle drži da je uveden u upotrebu dvije godine ranije (usp. Bedouelle i Costa, 1998: 10; Fiala, 1991: 46). P. Daled precizira da se pojam *laïcité* prvi put upotrijebio na Općem vijeću departmana Seine¹ (*Conseil général de la Seine*) 7. studenoga 1871. (usp. Daled, 2006: 37). Pisani trag o tome nalazi se u časopisu *La Patrie* od 9. studenoga 1871, gdje je objavljeno da se sjednica bavila besplatnim, obveznim i laičkim obrazovanjem i da je “pitanje laičnosti (*laïcité*) u komunalnim i državnim školama stavljeno na glasovanje i odbijeno s 41 glasom protiv 37” (Daled, 2006: 37). Isti časopis donio je 11. studenoga 1871. vijest da su se municipalni vijećnici L.-L. Vauthier i F.-J. Cantagrel zalagali za laičko obrazovanje kako bi “iz javnog obrazovanja isključili objavljene dogme i filozofske hipoteze, odnosno stavke vjere katolicizma te fizičko, moralno i metafizičko dokazivanje Božje egzistencije i besmrtnosti duše, bez sumnje” (Daled, 2006: 37). Navedenim vijećnicima

¹ Departman Seine je reorganizacijom iz 1964. godine podijeljen na departmane Paris, Hauts-de-Seine, Seine-Saint-Denis i Val-de-Marne.

pridružio se i vijećnik P.-Ph. Pompée koji je zahtijevao sekularizaciju obrazovanja prema N. de Condorcetu, prema kojoj bi se vjersko obrazovanje isključilo iz škola i obavljalo isključivo u crkvama i hramovima (usp. Daled, 2006: 37).

Očigledno je da je pojam laičnost ušao u javnu upotrebu kao neologizam iskorisćen za potrebe konstruiranja novog dekonfesionaliziranog i republikanskog javnog obrazovanja. Jednako tako može se primijetiti da se radi o ideološkoj poziciji prema kojoj se veoma radikalno želi odvojiti javno obrazovanje od bilo kakvog utjecaja religijskih vjerovanja, u ovom slučaju Katoličke crkve. P. Daled primjećuje da su se L.-L. Vauthier i F.-J. Cantagrel zalagali za dekonfesionaliziranu javnu školu jer su smatrali da je “teško pomiriti crkvu i školu” (usp. Daled, 2006: 37). Dakle, javna upotreba riječi laičnost počinje 1871. godine, iako nova ideja nije prihvaćena u širim političkim krugovima u tadašnjoj Francuskoj.

2. Katoličko-teološka interpretacija pojmova laik i laičnost

U teološkoj interpretaciji pojam laik (od grč. λαϊκος, koji pripada narodu) “označava ponajprije nekoga tko ne nosi vlast upravljanja ili punu sakramentalnu vlast u crkvi, dakle ne pripada kleru” (TR, 1992: 276). Historijat tog pojma u dokumentima Katoličke crkve veoma je značajan. Dok je Prvi vatikanski sabor (1869-1870) laike odredio “negativno”, kao vjernike kršćane koji nisu pripadnici posvećenog ili redovničkog staleža (đakoni, svećenici, biskupi, redovnici, redovnice, pripadnici različitih kongregacija i drugih ustanova posvećenog života), Drugi vatikanski sabor (1962-1965) u dogmatskoj konstituciji o crkvi *Lumen gentium* inzistira na svećeništvu svih kršćana, s razlikom u poslanju. Tako, primjerice, u LG 31. i sl. nastavlja s odredbom da su “laici svi vjernici osim pripadnika svetoga reda i redovničkoga staleža odobrenog od crkve, to jest vjernici koji su krštenjem združeni u jedno tijelo s Kristom,” ali su “na svoj način postali dionici Kristove svećeničke, proročke i kraljevske službe”. *Teološki rječnik* donosi interpretaciju koja se oslanja na biblijske izvore. Naime, razlikovanje između stada i pastira (Dj 20,28-31; 1 Pt 5,3), između građevine i graditelja (1 Kor 3,5-9; 2 Kor 3,4 sl), zatim kod ranokršćanskih apologeta i crkvenih otaca Klementa Aleksandrijskog (150-215), Tertulijana (160-240), Origena (185-253) i Ciprijana (199-258; usp. TR, 1999: 276).

Ipak, TR donosi i “pozitivnu” interpretaciju pojma laik unutar crkve, te ističe da laik “nije samo objekt crkve i njezine učiteljske, voditeljske i posvetiteljske vlasti, ili nosilac nesvetoga svijeta u kojem se kler ostvaruje kao crkva, kao što se to danas osjeća u klerikalističkim shvaćanjima”, već je punopravan i odgovoran član crkvene zajednice (usp. TR, 1992: 277). Iz navedenih razloga Drugi vatikanski sabor naglašava aktivnu ulogu laika u crkvenom djelovanju, čineći tako razliku između klera i laika sve manjom (usp. Ef 4,5; Gal 3,28; Kol 3,11; LG 32). Na koncu, TR odbacuje hijerarhijski dualizam “koji bi doveo do toga da se crkva raspadne na

pastire duša i svjetovne funkcionare, jer je jedna od ključnih odrednica katoličke ekleziologije da se crkvu definira kao *sakrament*, tj. znak i oruđe najužeg sjedinjenja s Bogom i jedinstva cijelog čovječanstva” (usp. LG 1; TR 1992: 278).

S pozicija Drugog vatikanskog koncila uloga laika u životu crkve veoma je značajna. Primjerice, B. Z. Šagi ističe da laici mogu imati veliku važnost u promijenjenim, koncilskim okolnostima u odnosu na tradicionalna shvaćanja crkve kao klera (usp. Šagi, 1993; 1995; 1998). Nove okolnosti nalažu da se crkva (ovdje Katolička crkva) okuplja oko predvodnika, svećenika, ali i da u svakodnevnom poslanju inicijativu što je više moguće preuzimaju svi vjernici. Ta se zadaća danas osobito ističe u pitanjima konfesionalnog vjeronauka u javnim školama, karitativnog djelovanja, djelovanja u različitim oblicima medija te u pitanjima političkog angažmana u okviru određenih oblika kršćanske demokracije (usp. Šagi, 1993; 1995). Nažalost, u stanovitim područjima crkveno-državnih odnosa još uvijek ne postoji dovoljan angažman vjernika laika, već su odnosi svedeni na parcijalne interese klera ili crkvenog vodstva. Primjeri Njemačke ili Austrije pokazuju važnost karitativnog djelovanja unutar crkve kao izrazito značajnog područja za angažman laika.

Katolička je crkva Drugim vatikanskim koncilom, kojim je redefiniran odnos prema vjernicima laicima, učinila značajan demokratski iskorak. Međutim, treba primijetiti da su i druge kršćanske crkve već mnogo ranije povjerile mnoge odgovornosti upravo vjernicima laicima. Protestantska je reformacija prije svih u području ekleziologije promijenila katolički odnos prema kleru. Izmijenivši odnose unutar crkvene zajednice, protestantska je reformacija izmijenila i djelovanje crkve unutar društva, prema principu otvorene crkve u otvorenom društvu. Iako se ovaj povijesni razvoj ispočetka činio provizornim, s vremenom je u protestantskim crkvenim zajednicama doveo do velike demokratizacije u ekleziološkim pitanjima te u pitanjima odnosa prema političkim vlastima. Isto se može reći i za Anglikansku crkvu, koja je 1919. godine Općoj sinodi povjerila brojne ovlasti.

3. Klerikalizam

Istovremeno s neologizmima laičnost i laicizacija pojavljuju se i neologizmi klerikalizacija (*cléricalisation*), klericizirati (*clériciser*), klerikalizam (*cléricalisme*) i antiklerikalizam (*anticlérical*). Uglavnom se radi o upotrebi unutar polemičkih ideoloških sukoba, u kojima su republikanci početkom Treće republike pejorativno označavali ulogu i praksu katoličkog klera u političkom životu Francuske. H. Peña-Ruiz tvrdi da se “klerikalizam odlikuje ne samo obnašanjem crkvenih funkcija unutar zajednice vjernika nego i težnjom za svjetovnom vlašću nad ukupnim društvom” (Peña-Ruiz, 2004: 26). Prema toj interpretaciji, klerikalizam je zapravo nedemokratska borba za osvajanje političke vlasti putem pozicija unutar vjerskih za-

jednica. *Opći religijski leksikon* navodi da je “klerikalizam stav ili nastojanje da kler ima presudan utjecaj u javnom životu, kulturi i politici” (ORL, 2002: 455).

Riječ klerikalizam izvedena je iz riječi kler (grč. κληρος, lat. *clerus*: ždrijeb), koja označava “duhovni stalež, sakramentalnu hijerarhiju (biskupi, svećenici, đakoni)”, a u katolicizmu “sve one koji su primili prvu tonsuru, odnosno prema Zakoniku kanonskoga prava red đakona” (ORL, 2002: 454). *Kodeks kanonskoga prava* Katoličke crkve iz 1983. godine navodi da “po božanskom ustanovljenju među vjernicima u Crkvi ima posvećenih službenika koji se u pravu nazivaju i klerici; ostali se pak nazivaju laici” (CIC, kan. 207, § 1).

ORL navodi da se pojam klerik u ranom kršćanstvu odnosi na predstojnika zajednice (prezbitera), a od 3. st. povezuje se s posebnim duhovnim staležom koji se službom i ovlastima razlikuje od laika (usp. ORL, 2002: 454). Stroga podjela na klerike i laike nastaje Tridentskim koncilom (1545-1563), dok Drugi vatikanski koncil (1962-1965) ublažava razliku, držeći da su i klerici i laici pozvani na zajedničko poslanje.

Veoma važna teološka razlika za istraživanje načela laičnosti proizlazi iz odnosa duhovnog života i religije. Naime, religija ne može obuhvatiti čitav duhovni život. Važnost te razlike leži u tome, kako ističe H. Peña-Ruiz, da se “duhovni život ne može svesti na religiju, iako ona čini jedan njegov važan oblik” (Peña-Ruiz, 2004: 27).

Za pojam klerikalizam upravo je ključna razlika između duhovnog života uopće i religije. “Pojam duhovne moći tradicionalno razlikujemo od pojma svjetovne moći – ili sekularne, odnosno uklopljene u stoljeće – da bismo naglasili njen vlastiti oblik postojanja: to je oblik moralnog autoriteta koji potiče a da pritom ne prisiljava, i širi svoj utjecaj samo uz poštivanje slobode ljudske savjesti kojoj se obraća”, ističe H. Peña-Ruiz (*ibid.*).

Inzistiranje na dvorazinskom djelovanju duhovnog života, u privatnoj i javnoj sferi, podrazumijeva da se jasno razgraniči kada je duhovni život izraz pojedinačno prihvaćenog vjerskog, ateističkog ili agnostičkog uvjerenja, a kada je odraz nametanja ideoloških pozicija od strane neke vjerske zajednice. Naime, “preobrazba religije u konstituiranu i institucionaliziranu svjetovnu moć, u klerikalizam, snažno je poremetila pravilo koje je pretvara u slobodan duhovni čin ponuđen ljudskoj savjesti koja se strogo poštuje u njenoj autonomiji rasuđivanja i mišljenja” (*ibid.*: 28).

Valja se, uz stanovite ograde, složiti s H. Peña-Ruizom u pogledu distinkcije između klerikalizma i laičnosti kao potpuno oprečnih načela političke uloge religije. Ipak, važno je, kako ističe H. Terral, razlikovati modalitete u kojima se javlja pojam laičnost, koji ne znači uvijek jednu te istu stvarnost. Tako se isti autor bavi važnim

periodom laicizacije u Francuskoj (1880-1905) te ističe kako je moguće razlikovati tri modela laičnosti u evoluciji laicizacije francuskih javnih škola. Prije svega riječ je o religijskoj laičnosti, koja se uvelike može povezati s tendencijama da se unutar crkve što više ovlasti prepusti laicima, zatim se može identificirati antireligijska laičnost, kao borbena laičnost povezana s ateizacijom društva i borbom protiv svake religije, i na koncu areligijska laičnost, čija zadaća nije ni da podupire ni da osporava ulogu religije u društvu, već upravo suprotno, da afirmira ideju neovisnog i slobodnog javnog društveno-političkog prostora (usp. Terral, 2007).

Kasnijim derivacijama pojmova nastaje pojam laicizator (*laïcisateur*), koji označava osobu koja promovira načelo laičnosti i laicizaciju društvenih i političko-pravnih institucija. Tako F. Buisson, “otac laičke škole”, u *Rječniku pedagogije i osnovnog obrazovanja (Dictionnaire de pédagogie et d’instruction primaire, 1882-1887)* spominje laičnost kao neologizam, govoreći o etapama laicizacije različitih institucija s posebnim osvrtom na obrazovanje.

4. Laičnost kao odraz egalitarne demokracije

F. Buisson, prema P. Fiali, nastoji izvesti riječ laičnost od grčke riječi *λαος* koja označava “jedinicu stanovništva koja se smatra nedjeljivom cjelinom”, odnosno koja označava narod (usp. Fiala, 1991: 53). Prema *Grčko-hrvatskom rječniku* S. Senca, *λαος* je “mnoštvo naroda, narod, ljudi, čete, podanici”, a kao politička cjelina on je *δημος* (Senc, 1991: 556). F. Buisson nastoji pomoću riječi laičnost, na temelju grčkog pojma, objasniti kako je “klerički duh pretenzija manjine da dominira većinom u ime religije”, dok su laici “narod, masa nepodijeljena na dijelove, čitav svijet, osim klerika”, a laički duh “jedinstvo težnji naroda, laosa, duh demokracije” (usp. Fiala, 1991: 53).

I H. Peña-Ruiz smatra da je veoma poučno etimološki povezati pojam *λαος* i načelo laičnosti, jer je “laik čovjek iz naroda, koji se ni po kojem privilegiju ne razlikuje od ostalih i ne uzdiže iznad njih: ni po priznatoj ulozi glasa savjesti ni po moći da kaže ili nametne ono u što treba vjerovati; jedinstvo *λαος* je dakle istodobno načelo slobode i načelo jednakosti” (Peña-Ruiz, 2004: 21).

H. Peña-Ruiz precizira da “jedinstvo *λαος* treba shvatiti kao suprotnost ideji da jedna posebna grupa, koja se odvoji ili udalji od cjeline, može dobiti više priznatih prava ili ulogu vođe u odnosu na cjelinu” (*ibid.*). Interpretirajući pojam *λαος* kao polazište egalitarne kritike svih oblika komunitarizama, H. Peña-Ruiz priklanja se stajalištu da je načelo laičnosti jedini ispravan temelj političke zajednice ravnopravnih građana. Iz takvog stajališta proizlazi jasna odredba laičke političke zajednice: “laička je ona politička zajednica u kojoj se svi mogu prepoznati, a duhovna je opcija privatna stvar; ta ‘privatna stvar’ može imati dvije dimenzije – jednu strogo osobnu i individualnu, a drugu kolektivnu – ali u tom slučaju slobodno

formirana grupa nema pravo govoriti u ime cijele zajednice ni zauzimati javnu sferu” (*ibid.*: 22).

F. Buisson već 1873. godine upotrebljava pojam *laičnost* u *Izvjješću o osnovnom obrazovanju na Međunarodnoj izložbi u Beču*, održanoj iste godine (tekst je objavljen 1875. godine; usp. Daled, 2006: 38). P. Daled smatra da su F. Buissona, kao liberalnog protestanta, inspirirali reformator S. Castellion (1513-1563), protestantski teolog F. D. E. Schleiermacher (1768-1834) i njegov učitelj Jules Barni (1818-1878), te je postao ključni teoretičar i promicatelj ideje laičnosti u Francuskoj (usp. Daled, 2006: 38).

F. Buisson bio je glavni inspektor javnog obrazovanja (1878) i direktor osnovnog obrazovanja (1879-1896), suradnik J. Ferryja, ministra javnog obrazovanja (1879-1883), nositelj katedre pedagogije na Sorboni (1896-1902) i zastupnik u Narodnoj skupštini (1902-1914. i 1919-1924). Predsjedao je Nacionalnim udruženjem slobodnih mislilaca Francuske (osnovanim 1902. godine), podržavao je antiklerikalnu politiku E. Combesa te bio u parlamentarnoj komisiji za odvajanje crkve i države (1902-1905). Godine 1914. postaje predsjednik Lige za ljudska prava, a 1918. predsjednik Lige za obrazovanje. Godine 1927. dobio je Nobelovu nagradu za mir (usp. Daled, 2006: 38). F. Buisson se, za razliku od spomenutih zagovornika laičke škole kao dekonfesionalizirane i antiklerikalne, nije zalagao za radikalnu laicizaciju, već za koncept laičnosti u kojem ima mjesta za veoma široko shvaćenu moralnu pozadinu kršćanstva i koji nije neprijateljski raspoložen prema kršćanstvu (usp. Daled, 2006: 38).

Jednaku interpretaciju nudi i H. Peña-Ruiz, tvrdeći da “Marianne, Republika, nije gospodar vjerovanja, i da tamo gdje je car smatrao korisnim instrumentalizirati religiju za političke ciljeve, posvetivši je kao privilegirani oblik uvjerenja, ona nastoji vratiti religijski i duhovni život njegovoj punoj slobodi, oslobađajući se i sama od svakog isticanja koje bi bilo u opreci s njezinim univerzalnim ciljem” (Peña-Ruiz, 2004: 22). Ili još preciznije: “vjerska neutralnost laičke države ne znači da je ona odsad indiferentna prema svim vrijednostima i svim načelima; izbor slobode savjesti potkrijepljen emancipirajućim obrazovanjem, jednakost prava oslabljenih u svim područjima samopotvrđivanja i samoizražavanja, univerzalnost određenog prostora i dobra promicanog za sve nemaju ništa od relativističke devitalizacije države shvaćene kao političke države” (*ibid.*: 23).

Polazište interpretacije H. Peña-Ruiza egalitarističko je po tome što, prema B. Barryju, odstupa od bijega od prosvjetiteljstva te ne podliježe multikulturalnoj koncepciji društva. Naime, glavna je pretpostavka multikulturalizma da je jednak tretman različit od pravičnog tretmana, pri čemu uspostavlja različite vrste komunitarizama (usp. Barry, 2006).

5. Sličnost pojmova sekularizam i laičnost

Veoma se često upotrebljavaju pojmovi sekularan, sekularizam i sekularizacija, koji su usko povezani s pojmovima laičnost, laicizacija i laički. ORL ističe da pojam sekularizam dolazi od latinskog pojma *saecularis* (svjetovan), a znači “radikalno posvjetovljenje društva, ekstremna sekularizacija” (ORL, 2002: 850-851). Navodi se i detaljnije objašnjenje: sekularizam “ne ide samo za autonomijom svjetovnih vrijednosti (društvo, država, pravo, filozofija, kultura, umjetnost i znanost) već za potpunim uklanjanjem svetoga iz ljudskog života i društva” (*ibid.*: 851). Radi se, prema ORL-u, o radikalnom stajalištu prema kojem država ili zainteresirani dijelovi društva trebaju biti aktivno uključeni u ateizaciju javnog života. Prema tom stajalištu, koje je vrlo blisko radikalnim laicizatorima u Francuskoj za vrijeme Treće republike, riječ je o ideološkoj borbi.

ORL daje zanimljiv historijat sekularizma. Prije svega, tvrdi se da je proces sekularizacije karakterističan za zapadni svijet te da “počinje u 13. st., nastavlja se za renesanse (15. i 16. st.) i prosvjetiteljstva (18. st.), a vođen je težnjom za autonomijom prema crkvenom autoritetu” (*ibid.*). Nadalje, “u 14. st. Marsilije iz Padove zahtijeva uspostavu laičke države; u 16. st. N. Machiavelli zastupa autonomiju političkog područja prema moralu; u 17. st. Th. Hobbes razvija teoriju po kojoj je država izvor i temelj svakog prava; u 19. st. G. F. Hegel smatra državu utjelovljenjem apsolutnog duha, čime je utro put totalitarizmima (fašizam, komunizam, nacizam)” (*ibid.*). Iako ORL navodi ključne filozofske doprinose razvoju sekularnog društva, nije precizno određeno u kojem se smislu oni odnose na radikalni sekularizam, a u kojoj su mjeri samo doprinos razvoju društva i države. Zato se i donosi radikalni zaključak: “sekularizirani čovjek ne traži samo autonomiju svjetovnih područja već se postavlja apsolutom, mjerilom dobra i zla, graditeljem povijesne i društvene sudbine bez ikakva odnosa prema svetome i božanskome” (*ibid.*).

6. Neutralnost kao središnja odredba laičnosti

U skladu sa svojim liberalnim protestantskim svjetonazorom, F. Buisson smatrao je da javna škola mora biti otvorena svima, bez posredovanja i isticanja komunitarnih razlika, ali i da mora posjedovati minimum zajedničkog morala. Zakonom od 28. ožujka 1882. o obveznom osnovnom obrazovanju u Francuskoj (J. Ferry) određeno je da je osnovno obrazovanje “moralno i građansko obrazovanje” (čl. 1; usp. Daled, 2006: 39). Istim je zakonom određeno da jedan dan u tjednu, osim nedjelje, mora biti slobodan kako bi učenici mogli pohađati vjersko obrazovanje izvan škole (usp. čl. 2; Daled, 2006: 39).

Veoma je važna promjena uvedena prvim člankom zakona o osnovnom obrazovanju iz 1882. godine. Naime, zakon o obrazovanju iz 1850. godine, u svojem

prvom članku (F.-A.-P. comte de Falloux) određivao je da je osnovno obrazovanje “moralno i religijsko” (usp. Daled, 2006: 39). U svojem *Rječniku pedagogije i osnovnog obrazovanja* F. Buisson smatra da je do neutralnosti škole došlo zbog promjena potaknutih idejama Francuske revolucije, prema kojima je država “neutralna prema svim kultovima, neovisna o kleru, lišena svih teoloških koncepcija” (usp. Daled, 2006: 39).

Kada je u pitanju načelo laičnosti, primjetno je da je prvotna ideja F. Buissona ideja neutralnosti. Budući da javna škola treba osigurati odgoj za republiku, ona mora biti neutralna spram dogmatizma. P. Daled naglašava da je zakonom iz 1882. godine škola postala neutralna konfesionalno, ali nije postala neutralna filozofski, što znači da deontologiju nije moguće isključiti iz temeljnog obrazovanja (usp. Daled, 2006: 39). Stoga je laičnost, pozitivno definirana, “izvorna afirmacija naroda kao društva slobodnih i jednakih ljudi”, pri čemu je “sloboda u biti sloboda savjesti, koja nije podčinjena ni jednom kretu” (Peña-Ruiz, 2004: 22). Naime, valja se složiti s H. Peña-Ruizom kada tvrdi da se “jednakost odnosi na status osobnih duhovnih uzora”, odnosno da se niti jedna hijerarhija unutar republike ne može temeljiti na izboru jedne od opcija, bio netko ateist ili vjernik, monoteist ili politeist, slobodni mislilac ili mistik (usp. Peña-Ruiz, 2004: 22).

Da bi se osiguralo načelo jednakosti, prema H. Peña-Ruizu, valja osigurati da vjerske zajednice postanu zajednice privatnog prava, što im omogućava da postanu i zajednice koje imaju kolektivne dimenzije, “ali pod uvjetom da ta dimenzija ne optereti javnu sferu koja pripada univerzalnom” (usp. Peña-Ruiz, 2004: 22).

Budući da je u politički sukob ušla i terminologija, odgovor Katoličke crkve pronađen je u *Apologetskom rječniku katoličke vjere (Dictionnaire apologétique de la foi catholique, 1915)*, koji za laičnost kaže da se radi o društvenom ateizmu koji pod različitim imenima neutralnosti zapravo skriva antiklerikalnu, antikatoličku, anticrkvenu i antireligijsku narav, promovirajući obvezni individualni ateizam, pri čemu je “laički san čovjek koji postaje bogom” (usp. Fiala, 1991: 54).

Nasuprot konfrontacijama za vrijeme reforme javnog obrazovanja u Francuskoj, osamdesetih godina 19. st. i tijekom usvajanja zakona o odvajanju crkve (kulta) i države 1905. godine, u 20. st. nastavlja se “etimološka borba”. Iako je tek ustavima iz 1946. i 1958. godine Francuska definirana kao laička republika, raspravama o javnom obrazovanju iz 1984. i 1989. godine ponovno je u javnu debatu ušla terminologija *laičnosti*. Tako su se pojavili novi pojmovi *laïccard*, *catholaïcité*, *ultralaïque*, *laïco-marxiste*, *prélaïque*, *antilaïque*, *néolaïque*, *pseudolaïque* i sintagma *nova laičnost (nouvelle laïcité)*, *prava/istinska laičnost (vrai laïcité)* i *otvorena laičnost (laïcité ouverte)*; usp. Fiala, 1991: 56).

7. Neki intelektualni izvori ideje laičnosti

Za razliku od autora koji intelektualne izvore laičnosti u Francuskoj nalaze u protestantskim krugovima koji su utjecali na J. Ferryja, čiji je najistaknutiji pripadnik spomenuti nobelovac F. Buisson, H. Rosenblatt drži da treba istražiti mnogo dalje izvore (usp. Rosenblatt, 2007). On smatra pogrešnom tvrdnju da intelektualni izvori za ideju laičnosti potječu tek iz djela A. de Tocquevillea koji je analizirajući demokraciju u Americi, primijetio da je odvojenost crkve i države ključna za rješavanje sličnih europskih problema.

Kako ističe C. Offe, “pravno i ustavno načelo o ‘odvojenosti religije i države’ može, kao što se zna, smjerati na dvije dijametralno suprotstavljene predodžbe o porijeklu; u Europi ono ima ‘laicističku’ funkciju koja je trebala modificirati teritorijalizirani vjerski poredak Westfalskog mira što je postignut 1648., nastojeći potisnuti *utjecaj religije na politiku nacionalne države*; u Sjedinjenim Američkim Državama, u čije je historijske temelje kao i u modernu sliku o samima sebi utkana sudbina europskih vjerskih izbjeglica, smisao je odvojenosti države i religije da *zaštiti religiju od državne vlasti* i da zajamči slobodni razvoj u okviru volontarističkih religijskih zajednica, dakle suprotno europskim državnim crkvama; za američki slučaj nije, prema tome, konstitutivno nepovjerenje prema utjecaju crkava na javni život, nego nepovjerenje prema državnoj vlasti koja se sumnjiči zbog svoje sklonosti da ograničuje, reglementira ili selektivno povlašćuje religijske zajednice i sva ostala (djelomice iz njih proizašla) pozajedničenja civilnog društva” (Offe, 2004: 26).

Na uređenje odnosa između crkve i države u Europi sigurno je utjecala Tocquevilleova komparacija i njegovi zaključci, međutim H. Rosenblatt drži da se već kod J.-J. Rousseaua i B. Constanta mogu naći prvi tragovi ideje laičnosti. Kako ističe M. Zetterbaum, A. de Tocqueville “iako ističe korisnost religije, ne zagovara državnu religiju; naprotiv, na temelju političkih razmatranja zaključuje da je nužno razdvojiti crkvu i državu; no za razliku od onih koji su to dvoje htjeli oštro odijeliti kako bi osnažili politički i oslabili religijski poredak, Tocqueville dokazuje da će jedino razdvajanjem utjecaj religije ostati dovoljno jak da blagotvorno utječe na građansko društvo” (Zetterbaum, 2006: 550).

Tocquevilleova kritika europske tradicije odnosa države i crkve predstavljala je veoma važan doprinos konstruiranju načela laičnosti, koje će se prvotno ograničiti samo na problem separacije. Možda je najvažniji doprinos A. de Tocquevillea to što ne ideologizira upotrebu religije u političke svrhe, već joj daje pozitivnu ulogu u društvenim odnosima. U svojim ocjenama protestantizma i katolicizma A. de Tocqueville ističe da su religijske zajednice važne za osiguranje demokratske slobode (pri čemu prednost daje katolicizmu, usp. Welch, 2005: 302-303). Zato M. Zetterbaum upozorava na Tocquevilleovo stajalište prema kojem će “korisno djelovanje duha religije na društvo u demokratskim stoljećima biti ugroženo bude li religija,

ulaskom u područje politike, usadila mišljenje da o njezinim postavkama odlučuje većina” i da će religija “svoju vlast nad ljudima u demokratskim vremenima održati jedino oslanjanjem na prirodnu želju za religijom koja pripada čovjeku kao čovjeku i izbjegavanjem saveza s bilo kojom strankom ili državom”, te zaključuje: “da bi ispunila svoju političku funkciju, religija mora ostati snažna, te stoga odvojena” (Zetterbaum, 2006: 550).

Liberalni teoretičar B. Constant smatra da je za političku zajednicu veoma važno da ni na koji način ne sudjeluje u prisili ili kažnjavanju pojedinaca s obzirom na njihovu vjersku opredijeljenost ili neopredijeljenost. On se sukobljava sa J.-J. Rousseauom oko “čiste građanske vjeroispovijesti”, sintagme koja označava uspostavu državne religije koja njeguje društvenost (usp. Rosenblatt, 2007: 3). Kako ističe *Blackwellova enciklopedija političke misli*, B. Constant je u svojem djelu *O religiji* (*De la religion*, 1930) “nastojao sačuvati intimni vjerski osjećaj kako od iskorištavanja svećenstva tako i od površne doktrine osobnog interesa, boreći se na dvije fronte, protiv materijalizma 18. stoljeća i protiv klerikalnog fanatizma ultraroyalista za vrijeme restauracije; vjeran svom protestantskom porijeklu, nastojao je pomiriti liberalne principe i iskren vjerski osjećaj, braneći pritom liberalizam od optužbe za neprijateljstvo prema religiji” (BEPM, 2003: 85). B. Constant nastoji osigurati zonu privatnosti za svakog građanina, u koju se javna vlast ne smije miješati, te je za njega Rousseauova civilna religija neprihvatljiv oblik tiranije (usp. Rosenblatt, 2007: 4).

Ipak, za pregled nastanka načela laičnosti valja se okrenuti mnogo širim historijskim utjecajima. B. Mély drži da se u slučaju laičnosti radi o političkoj doktrini odvajanja crkve od države, koja ima izvorišta u političkoj filozofiji i spada u ideološku povijest (usp. Mély, 2004: 14-15). P. Daled smatra da načelo laičnosti označava filozofsku koncepciju slobodnog djelovanja i autonomije, kao i političku koncepciju odnosa između države, građana i religije (usp. Daled, 2006: 36). Iako je načelo laičnosti republike u Francuskoj afirmirano zakonom o odvajanju crkve i države iz 1905. godine, valja istaknuti da je filozofsko-politički okvir za razvoj načela laičnosti nastajao u različitim historijskim prekretnicama, od Francuske revolucije 1789. godine, preko afere Dreyfus 1894. godine, sve do rasprave o nošenju burke i Rezolucije Narodne skupštine o zabrani nošenja burke iz 2010. godine. Budući da je u 19. st. u Francuskoj riječ o borbi protiv klerikalnih pretenzija, republikanska politička struja nastojala je laicizirati prije svega institucije obrazovanja i zdravstva.

Slijedeći podjelu G. Weilla, mogu se identificirati četiri misaone struje koje su zagovarale laičku koncepciju u Francuskoj (usp. Daled, 2006: 36). Prva misaona struja su katolici koji su nastavak galikanske tradicije francuskog katoličanstva. Posebno su bili utjecajni između 1815. i 1848. godine. Dio republikanskih katolika bio

je izrazito aktivan u Narodnoj skupštini između 1848. i 1871. godine, ali su zagovarali sustav konkordata. Prva misaona struja su dakle katolici oslonjeni na galikanizam i usmjereni prema formiranju republike bez klerikalnih utjecaja. Druga misaona struja su liberalni protestanti, evangelici. S obzirom na svoj položaj u većinski katoličkoj Francuskoj, zalagali su se za najveću moguću vjersku slobodu. Treća su misaona struja deisti, zagovornici prirodne religije. Radi se o veoma popularnoj filozofiji 19. st., gdje su vjera u napredak i znanost obilježile dobar dio intelektualne zajednice. Na koncu, četvrta misaona struja su slobodni mislioci, čija radikalna pozicija progresa i znanstvenog pozitivizma postaje sve snažnija u drugoj polovici 19. st. (usp. Daled, 2006: 36-37).

Dok su prve tri skupine (katolici republikanci, protestanti i deisti) zagovarale umjerenu laicizaciju i ostvarenje ideala slobode i jednakosti putem različitih postupnih mehanizama, posljednja struja – slobodni mislioci – vodila je rat protiv klerikalizma favorizirajući ateizam. Za razliku od izvorne pozicije antiklerikalizma, antidogmatizma i ateistički obojene borbe protiv utjecaja crkve na političku i društvenu scenu, laičnost se nakon usvajanja zakona 1905. godine modificirala i postala načelo prema kojem postoji sloboda u izboru vjere (kao i sloboda da se ne izabere nijedna vjera), potpuna odvojenost konfesionalne pripadnosti i državljanstva te respekt prema svim religijskim zajednicama na bazi slobode kulta (usp. Rémond, 1998: 3). R. Rémond smatra da je laičnost “stup demokracije, atribut pravne države i da bi mogla biti četvrta republikanska deviza” (*ibid.*). Zato se valja složiti s H. Peña-Ruizom kada tvrdi da “laičnost obuhvaća načelo ujedinjenosti ljudi u okviru države; ona pretpostavlja pravnu razliku između privatnog života čovjeka kao takvog i njegove dimenzije javnog građanina: kao privatni čovjek, u svom intimnom životu, čovjek usvaja jedno duhovno uvjerenje, religijsko ili ne, koje može dijeliti s drugima, ali država se zbog toga ne mora zabrinjavati dok god je izražavanje uvjerenja i vjeroispovijesti u skladu s pravom drugog” (Peña-Ruiz, 2004: 13).

Ključna postavka načela laičnosti leži u neutralnosti javnog prostora, što je na ličje lica koje je težnja države za univerzalnim vrijednostima, a može se kršiti na dva načina: prvi je “otvoreno ili prikriveno privilegiranje jedne posebne konfesije (otvoreno s državnom religijom, tajno sa sistemom konkordata)”, a drugi je “potpuno prepuštanje javnog prostora konfesijama, s jednakim pravima, ali i s dvostrukom granicom diskriminacijskog isključivanja ateističkih i agnostičkih uvjerenja te opasnošću od nestanka zajedničkih vrijednosti uklopljenih u mozaik tako priznatih i posvećenih partikularizama” (*ibid.*: 24).

Za epistemološko polazište historijskog i sociološkog institucionalizma veoma je važna primjedba R. Rémonda da “laičnost posjeduje povijest” (usp. Bedouelle i Costa, 1998: 1). Evolucijski pristup načelu laičnosti odražava mogućnost da se ono

konceptualno istražuje unutar povijesnih perioda, označenih ključnim prekretnicama i u skladu s komparativnim pristupom istraživanja u političkoj znanosti. Kako primjećuje R. Rémond, “danas više ne postoje ni sakralne ni konfesionalne države, kao ni država koja bi se borila protiv religije ili potpuno ignorirala religijska pitanja” (usp. Bedouelle i Costa, 1998: 3). U takvom kontekstu važno je poimanje različitih modela laičnosti koji se pojavljuju u različitim političkim kontekstima, iako eksplicitno nisu navedeni u pravnim i političkim aranžmanima država o kojima je riječ.

Kad je riječ o Francuskoj, često se o laičnosti govori kao o četvrtoj republikanskoj devizi koja označava puno ostvarenje demokratskog ideala republike kao neovisne javne sfere dostupne svima. Upravo tu dimenziju naglašava i R. Rémond, koji primjećuje da je pitanje laičnosti važno i za budućnost demokracije, nacionalnu koheziju (u slučaju Francuske, op. a.), kao i za konstituiranje Europe (usp. Bedouelle i Costa, 1998: 4).

8. Načelo laičnosti

Za razumijevanje načela laičnosti G. Bedouelle i J.-P. Costa primjenjuju interdisciplinarnu perspektivu, u kojoj ključna mjesta zauzimaju istraživanja u području prava, povijesti i teologije (usp. Bedouelle i Costa, 1998). Budući da je riječ o načelu pravno-političkog poretka, koji svoje ostvarenje nalazi u temeljnim pravnim dokumentima države, o veoma važnim povijesnim razlozima zbog kojih je unutar zapadnog kršćanstva došlo do diferencijacije svetog i svjetovnog u političkim pitanjima, te budući da je politička povijest Zapada isprepletana s pitanjima odnosa između crkve i države, logično se nameće interdisciplinarno područje istraživanja načela laičnosti između navedena tri područja.

S druge strane, politička znanost, poglavito komparativna politika koja u definiranim okvirima historijskog institucionalizma nastoji objasniti političke fenomene razlikujući vrste uzroka i učinaka u političkoj povijesti, u pogledu istraživanja načela laičnosti i laicizacije pojedinih društava mora uzeti u obzir pravne, povijesne i teološke temelje.

G. Bedouelle i J.-P. Costa ističu da je laičnost (u francuskom slučaju) polimorfna i evolutivna i da je to njezino temeljno obilježje (usp. Bedouelle i Costa, 1998: 6). Stoga u svojoj studiji postavljaju pitanje: o kojoj se vrsti laičnosti radi kada se govori o načelu laičnosti (usp. Bedouelle i Costa, 1998: 6).

Kako je već navedeno, riječ *laičnost* potječe od grčke riječi koja “označava jedinicu stanovništva koja se smatra nedjeljivom cjelinom”. Laik je, prema tome, onaj koji je jednak svima ostalima, u pretpostavljenoj situaciji izostanka bilo kakvog privilegija. Dakle načelo *laosa* ujedno je načelo slobode i jednakosti. Svatko je slobodan već po tome što je dio *laosa* kao cjeline slobodnih ljudi, a po ravno-

pravnosti s drugima – izostankom privilegija – ostvaruje se jednakost (Peña-Ruiz, 2004: 21-26).

Riječ *laik* upotrebljava se i u drugim kontekstima, prije svega u crkvenom pravu gdje se laicima smatraju svi vjernici koji nisu dio crkvene hijerarhije ili klera. Crkveni rječnik razlikuje *laikat* i *prezbiterat*²: laikat čine svi oni koji su kršteni i koji su, prema tome, članovi Crkve, za razliku od prezbiterata ili svećenstva. Isto tako, tijekom crkvene povijesti, kada nastaju različiti samostanski i prosjački redovi kao Red male braće (*Ordo fratrum minorum*, franjevci) ili Red propovjednika (*Ordo praedicatorum*, dominikanci), laicima se smatraju one osobe posvećenog života koje nemaju sakrament sv. reda, ali su dio redovničke zajednice, pa se nazivaju braća laici. Može se smatrati da je suvremena upotreba riječi laik ušla u sociološki, politički i pravni rječnik više iz pravne tradicije Katoličke crkve nego neposredno iz grčkih i rimskih izvora, iako je sama riječ uvelike promijenila značenje. Svoju punu afirmaciju riječ *laičnost* doživjela je u Francuskoj zakonima o javnom obrazovanju Gobleta i Ferryja između 1880. i 1886, a pogotovo zakonom o odvajanju crkve i države od 9. prosinca 1905. godine koji je i danas na snazi, a osnažen je primjericom zakonom o zabrani isticanja vjerskih simbola u javnim školama iz 2004. godine (usp. Larkin, 2004; Airiau, 2005; Baubérot, 2004).

Stotinu godina nakon Napoleonova konkordata 1801. godine i stotinu godina nakon zakona o odvajanju crkve i države iz 1905. godine zajedno čine već više od dva stoljeća snažne diskusije o idealu laičke republike. Povijest odnosa između crkve, poglavito Katoličke, i države u Francuskoj na koncu je završila radikalnim odvajanjem javne i privatne sfere, pri čemu je religiji ostavljeno mjesto u privatnom životu pojedinaca, bez obzira na to radi li se o strogo osobnoj ili o kolektivnoj praksi. Odgovor Katoličke crkve bio je očekivan. Papa Pio X. je enciklikom *Vehementer nos* od 11. veljače 1906. godine, upućenom nadbiskupima, biskupima i cijelom francuskom narodu, uz ostalo odbacio i samo načelo separacije. Do približavanja Katoličke crkve i Francuske doći će mnogo kasnije, a može se reći da je tek Drugi vatikanski koncil zatvorio poglavlje netrpeljivosti prema načelu laičke republike (usp. Larkin, 2004).

Načelo laičnosti afirmira ideju republike koja je zasnovana na ideji suverenih građana koji uživaju potpunu jednakost te na ideji da je svakom partikularizmu mjesto u privatnoj sferi, ne poričući činjenicu da se između pojedinca, građanina i republike nalaze mnoge formalne i neformalne zajednice (usp. Peña-Ruiz, 2004). Laičnost je, prema tome, garancija javne sfere, univerzalnog prostora rezerviranog

² Prema *Općem religijskom leksikonu* riječ *prezbiterat*, lat. *presbyteratus* (dolazi od grč. *πρεσβύτερος*, stariješina) označava u kršćanstvu stupanj svećeničkog reda, svećenstvo. Tri stupnja svećeničkog reda su đakonat, prezbiterat i episkopat. Usp. AAVV, 2002: 753-754.

za ono zajedničko svima, te je s obzirom na to preduvjet uspostavljanja jedinstvene političke zajednice. “Vjerska neutralnost države samo je naličje lica koje je njezina težnja za univerzalnim vrijednostima zajedničkim svima” (Peña-Ruiz, 2004). Sukladno tome, laički prostor niti je plurikonfesionalan niti monokonfesionalan, on je nekonfesionalan; a može se kršiti otvorenim ili prikrivenim privilegiranjem jedne ili više konfesija (usp. Peña-Ruiz, 2004; Baubérot, 2004).

Laička republika uzima u obzir da građani mogu imati najmanje tri osnovna, uvjetno rečeno, duhovna uvjerenja. Oni mogu biti teisti (da po svojem uvjerenju ili vjerovanju pripadaju određenoj konfesiji ili da svoj teizam ne dijele u vjerskim zajednicama), ateisti i agnostici. Laička republika ne želi utjecati ni na vjersku opredijeljenost ni na vjersku neopredijeljenost. Ona želi ostati neutralna od nametanja bilo kojeg duhovnog stava, osiguravajući time jedinstvo i jednaku uključenost svih u javnoj sferi. Načelom laičnosti republika pokušava ako ne smanjiti, a onda barem ne pojačavati konflikt između različitih, često sukobljenih vjerovanja, te spriječiti uspostavljanje dominacije određene skupine nad pojedincima i njezine legitimacije kao “predstavnik mišljenja”. Suprotnost izvornom načelu laičnosti jest načelo multikulturalizma kakvo, primjerice, formulira W. Kymlicka kada predlaže osuvremenjivanje modela unitarnog republikanskog građanstva kako bi riješio pitanje etnokulturne raznolikosti, što se obično naziva multikulturalizmom (usp. Barry, 2006). Multikulturalizam ima za posljedicu segmentiranje društva i nastajanje različitih oblika komunitarizama.

Oštra suprotnost laičnosti je i *klerikalizam* kao naličje političke upotrebe religije u rukama pojedine povlaštene skupine. On se sastoji od negiranja načela jednakosti i unutar samih vjerskih zajednica proizvodi odnose dominacije i podložnosti, a time i nedemokratske hijerarhije. Može se reći da je svaki klerikalizam nespojiv s načelima demokracije i republike. Isto tako, protivnik načela laičnosti nije samo religijski partikularizam koji pretendira na to da utječe na javnu sferu i time postavlja komunitarna prava, ako ne iznad, a onda barem u istoj ravnini s univerzalnim pravima, već je protivnik načela laičnosti i svaki drugi partikularizam koji iz bilo kojeg razloga želi zauzeti javnu sferu ili teži njezinoj podjeli. Laička republika ne priznaje drugi pravni subjekt doli pojedinca koji je jedini sposoban birati duhovne uzore. Time ona omogućava svakom građaninu da slobodno odlučuje o svojim interesima bez posrednika (usp. Peña-Ruiz, 2004).

S obzirom na njihovo podrijetlo laičnost i proces laicizacije ne treba miješati s procesima sekularizacije i, sukladno Bergerovim zaključcima, procesima desekularizacije (usp. Berger, 1999; Woodhead, 2001). P. Berger je, naime, revidirao svoju poznatu teoriju sekularizacije utvrdivši da je “svijet danas isto onako žestoko religiozan kakav je oduvijek bio, a mjestimice i više nego ikad; što znači da je čitav korpus literature historičara i društvenih znanstvenika općenito zvan teorija

sekularizacije u biti pogriješio” (Berger, 1999: 2). S druge strane, R. Inglehart i P. Norris pokazali su u svojim istraživanjima da je moguće ponuditi alternativnu teoriju sekularizacije, zasnovanu na uvjetima egzistencijske sigurnosti (usp. Inglehart i Norris, 2007).

Načelo laičnosti ne zahtijeva specifičnu razinu sekulariziranosti, iako je vrlo teško očekivati da se ideja jedne univerzalne javne sfere, lišene partikularizama, može ostvariti bez suprotstavljanja komunitarnim interesima pojedinih konfesija. Sekularizacija je možda samo privremeno ostavila više prostora razmišljanju o tome da društvo nije jednoobrazno u svojoj duhovnoj opredijeljenosti i da treba respektirati činjenicu slobodnog prijelaza iz teizma u ateizam ili agnosticizam i obrnuto.

Istražujući religijske promjene u Europi, D. Pollack nalazi da je neopravdano tvrditi da model sekularizacije ne nudi objašnjenje. On smatra da je od tri teorijska pristupa (teorija ekonomskog tržišta primijenjena na religijsko tržište, teorija o individualizaciji i teorija o sekularizaciji) za promjene religioznosti u Europi moguće odgovarati s dva posljednja (usp. Pollack, 2008). Može se pretpostaviti da je opadanje značenja religije u europskim društvima veoma pogodno i za procese laicizacije.

S druge strane, proces sekularizacije može govoriti i o tome da se religija koja je napustila javnu sferu sada okrenula duhovnom i da se manje zauzima za ideološko i fundamentalističko upravljanje pojedincima i zajednicama. Za načelo laičnosti religija ne predstavlja problem niti laičnost ima za cilj borbeni ateizam i uništenje religije. Zapravo, upravo zato što smatra da je i religija važan dio života pojedinaca, laička republika nema prava miješati se u ta pitanja. Taj stav neupletanja republike u privatnu sferu pojedinaca veoma je važan i teološki prihvatljiv. Afirmirajući sferu političkog odlučivanja kao neovisnog o utjecaju pojedinog vjerskog naučavanja, načelo laičnosti ujedno afirmira i sferu odlučivanja pojedinca na privatnoj razini kada želi vjerovati ili ne vjerovati. Time se potvrđuje sloboda savjesti koja je mnogo šira od pojma vjerskih sloboda i koja time prethodi vjerskim slobodama. Upravo zato što je republika proizvod svih svojih građana koji su ujedno i nosioci suverenosti, ako ovaj pojam ne treba, kao što veli J. Maritain, baciti u staro željezo jer je skovan na istom nakovnju kao apsolutizam, ona mora zaštititi slobodu i jednakost (usp. Maritain, 1992). Laička republika ne znači ateističku republiku, niti ona afirmira ili pretpostavlja ateizam različitim načinima vjerovanja. Jednako tako laička republika ne može biti ni katolička ni islamska ni bilo čija druga ako po definiciji pripada svima.

Laička republika nema ništa s teološkom interpretacijom kakvu zastupa D. Sölle kada tvrdi da je autentično kršćanstvo ateističko. Ne postoji način da se laička republika bori protiv bilo kojeg vjerovanja sve dotle dok neko vjerovanje više nije stvar pojedinaca i njihove privatnosti, nego želi zauzeti javnu sferu koja je rezervi-

rana za sve članove političke zajednice. S druge strane, to ne znači da je laička republika odustala od etike koja vlada u javnoj sferi i da etičko prepušta ili privatnoj sferi ili smatra prihvatljivim jedino etički relativizam. Naprotiv, u vrlo osjetljivoj situaciji poopćavanja interesa svih članova političke zajednice laička republika posjeduje sasvim određenu deontologiju (usp. Peña-Ruiz).

U skladu s rečenim, možemo govoriti o procesu laicizacije koji u sebi uključuje različite etape i važne momente u ostvarivanju jedinstvene javne sfere. Sam po sebi proces laicizacije je ideal, neostvaren i možda do kraja neostvariv u praksi, ali ideal koji ostavlja mogućnost čim većeg i snažnijeg angažmana za političku zajednicu ravnopravnih građana. Stoga je veoma teško odrediti koje su države doista laičke republike, tj. koje, primjerice, uz takvo definiranje u vlastitim ustavima provode stvarnu laicizaciju javne sfere u svim područjima. Može se zaključiti kako je Francuska vjerojatno najviše odmakla u laicizaciji javne sfere, iako mnogi autori smatraju da ni ondje taj proces još uvijek nije dovršen.

G. Bedouelle i J.-P. Costa spominju Deklaraciju o ljudskoj osobi, obitelji i društvu francuskog episkopata od 13. studenoga 1945, neposredno prije usvajanja francuskog ustava 1946. godine, u kojoj katolički biskupi definiraju četiri poimanja laičnosti. Na prvom mjestu riječ je o “suverenoj autonomiji države u domeni vremenitog poretka, njezinu pravu da upravlja ukupnom političkom, pravnom, administrativnom, fiskalnom i vojnom organizacijom društvenog vremenitog društva” (Bedouelle i Costa, 1998: 12).

Veoma jasna razlika u nadležnostima političkih vlasti priznata je sa stanovišta Katoličke crkve razlikovanjem suradnje između crkvenih i državnih vlasti od klerikalizma kao neprihvatljivog oblika političkog utjecaja na temelju pozicije u crkvenoj hijerarhiji. Nadalje, ista deklaracija tvrdi da “u državama koje su vjerski podijeljene država treba dopustiti svakom građaninu da slobodno prakticira svoju religiju” (usp. Bedouelle i Costa, 1998: 12).

Upravo će se na Drugom vatikanskom koncilu pokazati da je katolička doktrina o političkom i društvenom poretku u skladu s općeprihvaćenim stajalištima o vjerskoj slobodi, slobodnom izboru vjeroispovijesti i slobodnom javnom prakticanju vjere. S druge strane, vjerska sloboda podrazumijeva da je globalizirani svijet sve više isprepleten različitim religijskim migracijama koje stvaraju sasvim nova multireligijska društva, povlačeći za sobom različite vrste politika upravljanja etničkim i religijskim razlikama u podijeljenim društvima.

Ipak, kako ističu G. Bedouelle i J.-P. Costa, spomenuta deklaracija donosi i važno treće stajalište ili interpretaciju načela laičnosti. Naime, “ako je laičnost države materijalistička i ateistička koncepcija ljudskog života i društva, ako se njome želi definirati sustav političke vlasti unutar kojeg se ova koncepcija nameće javnim djelatnicima od privatnog života preko državnih škola do cijele nacije”, episko-

pat se protivi tako shvaćenom načelu laičnosti (usp. Bedouelle i Costa, 1998: 13). Upravo je ovdje ključna interpretacija razlike između radikalne ideološke pozicije laicizma, kao borbe za ateističku javnu sferu, i pozicije načela laičnosti kao jamca neovisne javne sfere, lišene utjecaja bilo kojeg duhovnog uvjerenja.

Naime, sukladno poziciji koja se zauzima u pogledu važnosti države ili političkih vlasti za ukupan društveni život, može se govoriti o različitim pristupima načelu laičnosti. Ekstremna pozicija važnosti države vodi prema totalitarizmu koji pokušava izbrisati razliku između javne i privatne sfere i tako uspostaviti (praktično nemoguću) potpunu političku kontrolu nad ukupnim društvenim djelovanjem. S druge strane, odustajanje od maksimalističkih koncepata političke nadmoći nad društvom vodi do umjerene, prikladne političke odgovornosti u demokratskom društvenom ambijentu.

Ključni procesi koje donosi sve veća europeizacija javnih politika pokazuju trend da se institucije civilnog društva u što većoj mjeri involviraju u rješavanje društvenih problema, dok se “vertikalna” politička moć nastoji koristiti prema načelu najmanje moguće mjere. To zapravo znači da je suvremeni društveno-politički trend uvelike obilježen sve većim odustajanjem od koncentrirane, “vertikalne” političke moći, koja se modificira načelom supsidijarnosti, “horizontalne” društvene regulacije i autonomnih društvenih procesa.

U trećoj interpretaciji načela laičnosti koju donosi deklaracija francuskog episkopata radi se o otporu ateizaciji kao kvazilaicizaciji, odnosno o otporu tako definiranoj laičnosti prema kojoj su crkve, religijske zajednice i vjerovanja supstancijalni protivnici političkog života. Na koncu, G. Bedouelle i J.-P. Costa donose i četvrtu interpretaciju iz navedene deklaracije, prema kojoj francuski katolički episkopat tvrdi da “ako laičnost države označava volju države da se ne podloži nikakvom vrhovnom moralu”, ta ideja predstavlja opasnost za društveni i politički poredak (usp. Bedouelle i Costa, 1998: 13).

Prve dvije interpretacije predstavljaju opća polazišta katoličkog nauka prema kojem su autonomija pojedinca i odvojenost crkve i države važni postulati političkog poretka. S druge strane, treća i četvrta interpretacija označavaju radikalne pozicije, suprotne općeprihvaćenom sadržaju laičke javne sfere. Jednako tako, važnost navedene deklaracije iz 1945. godine leži i u njezinu pretkoncilskom “tonu”, prema kojem su odnosi crkve i države još uvijek bili podvrgnuti različitim, često suprotstavljenim interpretacijama. Stoga G. Bedouelle i J.-P. Costa primjećuju da je postignut značajan napredak u sadržaju poslijeratne deklaracije francuskog katoličkog episkopata (1946) i drugih crkvenih dokumenata u međuratnom razdoblju, a pogotovo u odnosu na razdoblje nakon usvajanja zakona o odvajanju crkve i države iz 1905. godine (usp. Bedouelle i Costa, 1998: 13). Među potpuno drugačije interpretacije G. Bedouelle i J.-P. Costa ubrajaju deklaraciju francuskog katoličkog episko-

pata od 10. ožujka 1925. godine, u kojoj se u potpunosti odbacuje načelo laičnosti i svi zakoni koji iz njega proizlaze (usp. Bedouelle i Costa, 1998: 13).

Veoma važan doprinos interpretaciji načela laičnosti dao je É. Poulat koji tvrdi da je načelo laičnosti prošlo kroz četiri etape:

- 1) sakralna laičnost,
- 2) prosvjetiteljska laičnost,
- 3) radikalizirana laičnost i
- 4) ponovno otkrivena laičnost (usp. Poulat, 1987: 199-200; Bedouelle i Costa, 1998: 19-20).

“Sakralna laičnost” predstavlja srednjovjekovni odnos crkve i države, prema kojem je monarh imao ovlasti nad crkvenim pitanjima i direktno se miješao u crkvene poslove. Upravo miješajući dvije sfere, “sakralna laičnost” predstavlja paradoksalan zahtjev za uspostavljanjem dviju vlasti (crkvene i državne), negirajući granicu koja postoji među njima. Jednako tako, “sakralna laičnost” podrazumijeva ovlasti crkvenih službenika u političkim pitanjima, odnosno njihovu involviranost u političke procese. Prema većini teoretičara, period miješanja ovlasti crkve i države ne može se nazvati laičnošću jer supstancijalno odudara od poimanja koje će se razviti tijekom prosvjetiteljstva i 19. st.

“Prosvjetiteljska laičnost”, prema interpretaciji koju donosi É. Poulat, označava preokret u poimanju političke vlasti, koja smrću monarha desakralizira politički poredak te istovremeno, od Civilne konstitucije o kleru iz 1790. godine, sekularizira određeni dio crkvenog djelovanja (usp. Poulat, 1987: 199; Bedouelle i Costa, 1998: 20). Etapa “prosvjetiteljske laičnosti” završava Napoleonovim konkordatom iz 1802. godine, kada na scenu stupa redefiniran odnos prema crkvi, koja je ponovno instrumentalizirana u političke svrhe.

“Radikalizirana laičnost” predstavlja ključnu fazu za uspostavljanje laičkog političkog prostora u Francuskoj, koja započinje laicizacijom školstva u drugoj polovici 19. st., a kulminaciju doživljava zakonom iz 1905. godine. Radi se, prema interpretaciji É. Poulata, o prijelazu sa spiritualizma i laičke religioznosti na neregulirajuću laičnost, koja se može definirati kao antireligijska (usp. Poulat, 1987: 200; Bedouelle i Costa, 1998: 20). “Radikalizirana laičnost” je “borbena laičnost”, duboko obilježena sukobima između klerikalnih i antiklerikalnih snaga u Francuskoj, sukobima za javno obrazovanje lišeno svake religijske slike svijeta, ukidanjem crkvenih redova i reduciranjem utjecaja crkve u gotovo svim političkim pitanjima. U tim sukobima najznačajnije je bilo pitanje javnog obrazovanja, s obzirom na to da se krajem 19. st. široko prihvaća Comteova teza o tri stadija društvenog razvoja, prema kojoj konačni znanstveni stadij zamjenjuje teološki i metafizički.

Pretpostavka o dominaciji pozitivističke znanosti i vjera u znanstveni progres dovela je do oštih sukoba oko znanstvenog i teološkog pogleda na svijet, te nji-

hove legitimacije. Upravo je zato značajan iskorak koji se dogodio u katoličkoj Francuskoj, koja je za vrijeme Treće republike usvojila niz zakona kojima je laicizirala društveno-politički život. Iz "radikalizirane laičnosti" proizašle su različite interpretacije odnosa države prema religiji, crkvama i vjеровanjima, prema kojima su najčešće zastupani interesi desakralizacije javnog, političkog prostora, kao i svođenje utjecaja crkava na što je moguće manju mjeru.

Proces laicizacije koji je započeo u razdoblju što ga É. Poulat naziva "radikaliziranom laičnošću" u mnogim se područjima podudara s procesima sekularizacije društva, koja predstavlja prepuštanje različitih utjecaja crkve na društvo laičkim institucijama. Ipak, strogo govoreći, proces laicizacije nije istovjetan procesu sekularizacije. Kod procesa laicizacije radi se o pitanjima funkcioniranja javnih institucija, dok je sekularizacija širi, društveni proces.

Na koncu, É. Poulat drži da je moguće razlikovati i četvrtu etapu načela laičnosti, koju naziva "ponovno prepoznata laičnost", a smješta je u razdoblje usvajanja ustavnih tekstova 1946. i 1958. godine (usp. Bedouelle i Costa, 1998: 20). Radi se, kako tumače G. Bedouelle i J.-P. Costa oslanjajući se na teze koje je iznio É. Poulat, o laičnosti koja je konkurencijska, konfliktna, ali ujedno i konsenzualna i kontraktualna (usp. Bedouelle i Costa, 1998: 20). Drugim riječima, razvoj načela laičnosti nakon Drugog svjetskog rata u Francuskoj pokazuje da se radi o općeprihvaćenom načelu koje samo u pojedinim slučajevima pobuđuje šire rasprave, poglavito s obzirom na njegovu primjenu u javnom školstvu. Važnost njegove opće prihvaćenosti leži prije svega u promijenjenim stajalištima Katoličke crkve u pitanjima odnosa prema javnim vlastima, drugim crkvama i vjerskim zajednicima te prema ateistima. Jednako tako, iskustvo Drugog svjetskog rata uzrokovalo je promjene u različitim pitanjima društvenog konsenzusa, pri čemu je pitanje laičke republike postalo važna nacionalna karakteristika Francuske.

Nadalje, sa sve većim migracijama stanovništva, poglavito s imigracijom brojnih građana muslimanske vjeroispovijesti, potpuno se promijenio rakurs iz kojega se promatra načelo laičnosti u Francuskoj. Stoga je moguće govoriti o laičkoj republici katoličke kulture, koja načelom laičnosti pokušava očuvati svoju tradiciju i spriječiti utjecaje koje donosi imigracija.

Čini se da je É. Poulat dobro definirao povijesne etape razvoja načela laičnosti, koje i dalje doživljava transformacije. Upravo stoga što se radi o povijesnom procesu koji na način ključnih prekretnica utječe na buduća zbivanja, moguće je govoriti o modifikacijama načela laičnosti i njegovoj primjeni u različitim kontekstima: u nacionalnim kontekstima ili u kontekstu europeizacije i politike pravne i političke harmonizacije unutar Europske Unije. Važno je, stoga, kako ističe J.-Ph. Schreiber, da se uoče različiti postupci koji dovode do procesa laicizacije u Europskoj Uniji (usp. Schreiber, 2006: 10). Isti autor drži da je laičnost evolutivna i da se može uoči-

ti na različite načine u različitim nacionalnim kontekstima. Ključno je da se laičnost “filozofski suprotstavlja određenoj logičkoj formi ekvivalencije partikularizama, koja negira postojanje zajedničkih vrijednosti”, te je pri tome “više od samo pravnog izričaja odsutnosti ingerencije partikularnih uvjerenja” u javnom prostoru (usp. Schreiber, 2006: 15).

Za razumijevanje načela laičnosti i laicizacije ključna je i Schreiberova jasna distinkcija između sekularizacije i laicizacije. Prema istom autoru, laicizaciju treba razumjeti kao “progresivni gubitak utjecaja i društvene uloge religije u institucionalnom području”, dok je sekularizacija “društveno odbacivanje religije, prijelaz s religijske kulture prema religijskom vjerovanju, gubitak relativne i progresivne težine religijskih institucija u društvenom životu i formalne religijske kulture u odnosu na zajedničku kulturu” (Schreiber, 2006: 16). Proces laicizacije je, sukladno mišljenju J.-Ph. Schreibera, u bitnome povezan s transformacijom institucija, odnosno promjenom iz religijskih u svjetovne institucije. Sekularizacija bi, prema istom autoru, bila u bitnome povezana s društveno-kulturnom promjenom, što obuhvaća širi društveni kontekst u kojem se događa “metamorfoza kulture” (usp. Schreiber, 2006: 16; Matulić, 2009). J.-Ph. Schreiber oslanja se na teze M. Gaucheta i D. Hervieu-Léger. M. Gauchet drži da je za suvremeno društvo ključan “izlazak iz religije”, dok D. Hervieu-Léger tematizira koncepte dekloralizacije ili ekskulturacije religijskog iz društvenog života (usp. Schreiber, 2006: 16). Jednako je važno primijetiti da, kako ističe J.-Ph. Schreiber, ne treba poistovjećivati procese sekularizacije i laicizacije jer to nisu paralelni fenomeni.

Unatoč tome što se europska društva sekulariziraju, ako prihvatimo tezu o sekularizaciji, laicizacija javne sfere nije tako pregnantna kao što je bila na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće. Ipak, s obzirom na “revizionističku” teoriju o sekularizaciji P. L. Bergera, važno je primijetiti zapažanje J.-Ph. Schreibera da postoje različiti pristupi pitanju sekularizacije i, poglavito, mogućnostima njezine reverzibilnosti (usp. Berger, 1999; Schreiber, 2006: 17).

Naime, “neki vjeruju da je sekularizacija (koja se povezuje s religijskim pluralizmom i religijskom individualizacijom) ireverzibilna, dok drugi misle sasvim suprotno, da smo sve više suočeni s rekonfesionaliziranim i ponovno začaranim svijetom, u veberovskom značenju te riječi” (Schreiber, 2006: 17). U različitim interpretacijama sekularizacijske teorije problem laicizacije još se više okreće vlastitom unutarnjem objašnjenju. Naime, moguće je, potpuno razlikujući sekularizaciju i laicizaciju, govoriti o laicizaciji bez sekularizacije.

S tim u vezi zanimljiva je primjedba É. Poulata da “sekularizacija može biti društvena, ali nije uvijek duboko kulturalna”, te njegova teza o takvom obliku kršćanstva u kojem Francuzi mogu biti ateisti, a da ostanu kulturološki kršćani (usp. Schreiber, 2006: 17). Stoga J.-Ph. Schreiber zaključuje da je “sveto u srcu naših

društava, iako laiciziranih, naše društveno djelovanje ostaje određeno tradicijom, iako je ona dijelom nepoznata” (usp. Schreiber, 2006: 19). Ako prihvatimo tezu o rekonfesionalizaciji, moguće je smatrati da se društvene promjene događaju s određenim intenzitetom neovisno o laicizaciji javne sfere. Drugim riječima, rekonfesionalizacija ne mora nužno značiti delaicizaciju javne sfere i popuštanje pred komunitarizmima.

9. Zaključak

Načelo laičnosti, unatoč svim metamorfozama koje je doživjelo na etimološkoj razini i unutar veoma široke političke upotrebe, i u suvremenim politološkim raspravama zauzima važno mjesto. Izuzev implementacije tog načela u francuskim ustavima Četvrte i Pete republike, kao i (uz mnoge razlike) primjerice u ustavu Portugala te u turskom političkom sustavu, laičnost nije samo dio nacionalne političke historije Francuske. Njegova se važnost proteže na čitavu Europu, poglavito na funkcioniranje novih europskih institucija (odnosi Europske komisije prema crkvama, vjerskim zajednicama, ateističkim i agnostičkim uvjerenjima), u traženju modela koji će na odgovarajući način zaštititi temeljne individualne i kolektivne vjerske slobode.

Za razumijevanje političkih odnosa između države i crkve ključnom se čini distinkcija između dvaju procesa: laicizacije i sekularizacije. Budući da je u prvom slučaju riječ o političko-institucionalnom procesu, a u drugom o društvenom procesu, opravdano je u različitim istraživanjima odnosa religije i politike uočiti radi li se o procesima institucionalizacije/deinstitucionalizacije ili o društvenoj promjeni (metamorfozi) uloge religije. U različitim suvremenim raspravama o odnosu između egalitarističkih i komunitarističkih pristupa političkom uređenju odnosa unutar pluralnog društva debata o laičnosti zauzima središnje mjesto. Njezina neopravdana marginalizacija u studijama koje ističu komunitarne razlike i legitimiraju društvene procese u skladu s interesima pojedinih parcijalnih interesa pokazuje svu važnost koja izvire iz višestoljetne borbe za implementaciju ovog načela (primjerice u francuskom političkom sustavu). S tim u vezi, istraživanje europske demokracije, europskog političkog sustava, kao i nacionalnih političkih sustava u bitnome ostaje uskraćeno za temeljne kategorije ukoliko se iz njega isključuju važne razlike u poimanju društva i države, odnosa između religije i politike i, u užem smislu, crkve i države. Iz navedenih razloga, kao i iz različitih primjera koji su navedeni u ovoj analizi, čini se da se načelo laičnosti i njegova politička historija nužno smještaju u najvažnije pojmove kategorijalnog aparata studija religije i politike.

LITERATURA

- AAVV, Drugi vatikanski sabor, 1964: *Lumen gentium: dogmatska konstitucija o crkvi* (kratica LG).
- AAVV, 2002: *Opći religijski leksikon*, Leksikografski zavod "Miroslav Krleža", Zagreb (kratica ORL).
- AAVV, 2003: *Blackwellova enciklopedija političke misli*, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb (kratica: BEPM).
- Airiau, Paul, 2005: *100 ans de laïcité française, 1905 – 2005*, Presses de la Renaissance, Paris.
- Balibar, Etienne, 1991: Faut-il qu'une laïcité soit ouverte ou fermée?, *Mots* (27) 1: 73-80.
- Barry, Brian, 2006: *Kultura i jednakost. Egalitarna kritika multikulturalizma*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
- Baubérot, Jean, 1994: Les avatares de la culture laïque, *Vingtième Siècle* (44) 1: 51-57.
- Baubérot, Jean, 2004: *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Éditions du Seuil, Paris.
- Baubérot, Jean, 2006: Les enjeux scientifiques de l'historiographie de la loi de 1905. Un bilan, u: Dierkens, Alain i Schreiber, Jean-Philippe (ur.), *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*. Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, str. 21-32.
- Bedouelle, Guy i Costa, Jean-Paul, 1998: *Les laïcités à la française*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Berns, Thomas, 2006: La laïcité et le passage à la modernité, u: Dierkens, Alain i Schreiber, Jean-Philippe (ur.), *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, str. 45-51.
- Berger, Peter L., 1999: The Desecularization of the World. A Global Overview, u: Berger, Peter L., *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, str. 1-18.
- Bonnafous, Simone, 1991: Quand la presse catholique parle de "laïcité", *Mots* (27) 1: 59-72.
- Cabanel, Patrick, 2006: Le modèle laïque français est-il exportable?, u: Dierkens, Alain i Schreiber, Jean-Philippe (ur.), *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, str. 53-69.
- Daled, Pierre, 2006: Aux origines du principe de laïcité, u: Dierkens, Alain i Schreiber, Jean-Philippe (ur.), *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, str. 35-43.
- Fiala, Pierre, 1991: Les termes de la laïcité. Différenciation morphologique et conflits sémantiques, *Mots* (27) 1: 41-57.

- Hervieu-Léger, Danièle, 2002: Les tendances du religieux en Europe, u: AAVV (Commissariat Général du Plan, Institut universitaire de Florence, Chaire Jean Monnet d'études européennes), *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*, La Documentation française, Paris, str. 9-22.
- Honoré, Jean-Paul, 1982: Le vocabulaire de l'anticléricalisme en France de l'Affaire à la Séparation (1898-1905), *Mots*, 5: 69-84.
- Inglehart, Ronald i Norris, Pippa, 2007: *Sveto i svjetovno. Religija i politika u svijetu*, Politička kultura, Zagreb.
- Keane, John, 2000: Secularism?, u: Marquand, David i Nettler, Ronald L. (ur.), *Religion and Democracy*, Blackwell, Oxford.
- Koenig, Matthias, 2008: Vitalité religieuse et mécanisme de sécularisation institutionnelle en Europe, *Social Compass* (55) 2: 217-229.
- Larkin, Maurice, 2004: *L'Église et l'État en France. 1905: La crise de la Séparation*, Éditions Privat, Toulouse.
- Maritain, Jacques, 1992: *Čovjek i država*, Nakladni zavod Globus/Školska knjiga, Zagreb.
- Matulić, Tonči, 2009: Crkva spram demokracije, u: *Metamorfoze kulture. Teološko prepoznavanje znakova vremenâ u ozračju znanstveno-tehničke civilizacije*, Glas Koncila, Zagreb, str. 224-258.
- Mély, Benoît, 2004: *La question de la séparation des églises et de l'école dans quelques pays européens: Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie, 1789-1914*, Editions Page deux, Lausanne.
- Menéndez, Agustín J., 2005: A Christian or a *Laïc* Europe?: Christian Values and European Identity, *Ratio Juris* (18) 2: 179-205.
- Offe, Claus, 2004: *Tocqueville, Weber i Adorno u Americi. Hoće li se Europa amerikanizirati?*, Politička misao, Zagreb.
- Peña-Ruiz, Henri, 2004: *Što je laičnost?*, Politička kultura, Zagreb.
- Peña-Ruiz, Henri, 2005: Lecture de la loi de séparation du 9 décembre 1905 à la lumière de l'actualité, *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 78: 54-60.
- Pion, Étienne, 1991: *L'avenir laïque*, Éditions Denoël, Paris.
- Pollack, Detlef, 2003: *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, J. C. B. Mohr, Tübingen.
- Pollack, Detlef, 2008: Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings, *Social Compass* (55) 2: 168-186.
- Poulat, Émile, 1987: *Liberté, laïcité. La guerre des deux Frances et le principe de la modernité*, CERF, Paris.
- Rambaud, Thierry, 2004: *Le principe de séparation des cultes et de l'État en droit public comparé. Analyse comparative des régimes français et allemand*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris.

- Rahner, Karl i Vorgrimler, Herbert (ur.), 1992: *Teološki rječnik*, Forum bogoslova, Đakovo (kratica: TR).
- Rémond, René, 1998: Préface, u: Bedouelle, Guy i Costa, Jean-Paul, *Les laïcités à la française*, Presses Universitaires de France, Paris, str. 1-4.
- Rosello, Mireille, 2007: *Laïcité*, grammar, fable: secular teaching on secularism, *Postcolonial Studies* (10) 2: 153-169.
- Rosenblatt, Helena, 2007: On the Intellectual Sources of *Laïcité*. Rousseau, Constant, and the Debates about a National Religion, *French Politics, Culture & Society* (25) 3: 1-18.
- Schreiber, Jean-Philippe, 2006: Introduction. La laïcité dans tous ses Etats, u: Dierkens, Alain i Schreiber, Jean-Philippe (ur.), *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, str. 9-20.
- Šagi, Bono Zvonimir, 1993: *Izazovi otvorenih vrata. Kršćansko promišljanje trenutka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Šagi, Bono Zvonimir, 1995: *Laici i svjetovna dimenzija Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Šagi, Bono Zvonimir, 1998: Dijalog unutar Crkve. Vjernici-laici, intelektualci, žene, redovnici, *Bogoslovska smotra* (67) 2-3: 293-308.
- Terral, Hervé, 2007: Laïcité religieuse, antireligieuse, a-religieuse: L'évolution de l'école française entre 1880 et 1918, *Social Compass* (54) 2: 255-265.
- Vaucelles, Louis de, 1992: Laïcité en débat, *Archives des sciences sociales des religions* (78) 1: 179-190.
- Zetterbaum, Marvin, 2006: Alexis de Tocqueville, u: Strauss, Leo i Cropsey, Joseph (ur.), *Povijest političke filozofije*, Golden marketing i Tehnička knjiga, Zagreb, str. 537-552.
- Willaime, Jean-Paul, 2005: 1905 et le pratique d'une laïcité de reconnaissance sociale des religions, *Archives de sciences sociales des religions*, 129: 67-82.
- Woehrling, Jean-Marie, 1998: Réflexions sur le principe de la neutralité de l'Etat en matière religieuse et sa mise en oeuvre en droit français, *Archives des sciences sociales des religions* (101) 1: 31-52.
- Woodhead, Linda i sur., 2001: *Peter Berger and the Study of Religion*, Routledge, London.

Hrvoje Špehar

LAICITY: ETYMOLOGY AND HISTORY

Summary

The author aims to present the etymology and history of the laicity principle as an important part of the political history of the West, particularly of France. The laicity idea has a very important place in the context of church-state relations, of separation of the two, and of their cooperation in certain areas (in models of cooperation). Since the concepts of *laicity*, *secularism*, *secularisation* and *laicisation* are often used in such a way as to make clear distinction impossible, an outline of their fundamental distinctions and an elucidation of possible ways of their use in political science seem to be fully justified. With regard to their etymological origins (Greek, Latin and French sources), the above-mentioned concepts are part of the common European tradition of establishing relations between the church and the state, relying on foundations which have demonstrated, in the course of history, their importance and various political applications.

Keywords: laicity, laicisation, secularism, secularisation, clericalism, France

Kontakt: **Hrvoje Špehar**, Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, 10000 Zagreb. E-mail: hrvojespehar@yahoo.com