

Pregledni rad
UDK 322(4:73)
26/28(4:73)
348.711.2
Primljeno: 30. lipnja 2011.

Odvojenost crkve i države. Prilog izučavanju politike i religije

HRVOJE ŠPEHAR*

Sažetak

Članak tematizira odvojenost crkve i države kao ključnu povijesnu prekretnicu u stvaranju jedne od fundamentalnih odrednica suvremenih država i političkih sustava. U članku se navode doprinosi američke i europske političke tradicije, kao i veoma širok povijesni kontekst u kojem kršćanstvo uvodi novi model odnosa crkve i države. Zapadna tradicija odnosa crkve i države u bitnome je obilježena problemom separacije, kao i različitim pravno-političkim uređenjima nastalima na načelu odvojenosti crkve i države. Članak, stoga, nastoji prezentirati neke od važnih ideja koje su pridonijele stvaranju načela odvojenosti crkve te neka od polazišta odnosa crkve i države u suvremenim političkim sustavima.

Ključne riječi: odvajanje crkve i države, kršćanstvo, Europa, SAD

1. Odvajanje crkve i države u američkoj političkoj tradiciji

Odvajanje (separacija) crkve i države proces je koji u političkoj tradiciji službeno traje od pisma Thomasa Jeffersona Udruženju baptista iz Danburyja 1802. godine (usp. Hamburger, 2002: 1; Wald, 1997: 77-87; Fowler i sur., 2004: 8-14). U njemu se Jefferson (1743-1826) osvrće na prvi amandman na *Ustav Sjedinjenih Američkih Država*, koji je dio *Deklaracije prava* (engl. *Bill of Rights*, što je naziv za prvih deset amandmana na *Ustav Sjedinjenih Američkih Država*, koji jamče ljudska prava i slobode te ograničavaju moć savezne države). Prvih deset amandmana na *Ustav SAD-a* predstavio je James Madison neposredno nakon donošenja ustava, 1789. godine na Prvom kongresu Sjedinjenih Država, a ratificirani su 1791. godine.

U prvom amandmanu govori se o tome da Kongres neće uspostaviti državnu religiju ili sputavati ljude u slobodi vjeroispovijesti te se jamči sloboda govora i

* *Hrvoje Špehar*, docent na Fakultetu političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu.

medijska sloboda. Uz navedeno prvi amandman jamči slobodu okupljanja i pravo građanske peticije.¹ Jefferson u pismu spominje zid odvojenosti (*wall of separation*) koji je uspostavljen prvim amandmanom te kojim se svim građanima jamči sloboda vjeroispovijesti, uz jasnu odredbu da se država neće miješati u crkvena pitanja (usp. Hamburger, 2002: 1). Dakle, *Ustav SAD-a* prvi je poznati ustav koji jasno određuje načelo odvajanja crkve i države, daleko prije negoli će se to dogoditi u Francuskoj i drugim europskim zemljama. Prema Hamburgeru, Jeffersonova interpretacija prvoga amandmana na *Ustav SAD-a* znači mnogo više od samog amandmana.

Hamburger ističe da Jefferson putem interpretacije prvoga amandmana pokušava mnogo dramatičnije naglasiti distancu, odvojenost i odsutnost svakog kontakta između crkve i države (usp. Hamburger, 2002: 2-3). Prema tome, Jeffersonova interpretacija ne znači samo zabranu da civilni zakoni priznaju crkve, već i zabranu svih kontakata između crkve i države. Istražujući utjecaj tog Jeffersonova stava i interpretacije prvoga amandmana, Hamburger nalazi da je američko društvo duboko obilježeno tenzijom koja proizlazi iz radikalne pozicije separacionizma, što je izraz kojim se koristi i Kenneth D. Wald kako bi opisao radikalnu tendenciju za odvajanje crkve i države (usp. Hamburger, 2002; Wald, 1997: 78). Vrhovni sud SAD-a u nekoliko se slučajeva 1878. i 1947. godine koristio tom interpretacijom, što je izazvalo različite polemike o prvom amandmanu, njegovoj ulozi u političkom sustavu SAD-a i položaju vjerskih zajednica u SAD-u. Tako u jednoj od presuda, 1947. godine, Vrhovni sud SAD-a tvrdi da “klauzula o utemeljivanju religije prvoga amandmana znači da ni državna ni federalna vlada ne mogu uspostaviti crkvu te da ne može biti usvojen zakon koji pomaže neku religiju, pomaže sve religije ili preferira neku od njih”. Jednako tako, u istoj odluci stoji da ista vlast “ne može prisiljavati ni utjecati na pojedince da pristupe nekoj crkvi ili da ostanu izvan crkve protivno njihovoj volji, niti može prisiljavati pojedinca da vjeruje ili ne vjeruje”. Nadalje, “niti tko ne može biti kažnjen zbog podržavanja ili ispovijedanja religijskih vjerovanja ili nevjerovanja, zbog nazočnosti ili nenazočnosti u crkvama” (usp. Wald, 1997: 79).

2. Povijesni razvoj odnosa crkve i države: doprinos kršćanstva

Hamburger smatra da odvojenost crkve i države nije Jeffersonova novina. Razvoj odvojenosti crkve i države Hamburger nalazi u novozavjetnim Isusovim riječima iz Iv 18,36: “moje kraljevstvo nije od ovoga svijeta”, što će biti jedno od mjesta na koje će se pozivati većina crkvenih otaca i apologeta (usp. Hamburger, 2002: 22).

¹ Tekst prvog amandmana na *Ustav Sjedinjenih Američkih Država* glasi: “Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances” (http://www.archives.gov/exhibits/charters/bill_of_rights.html).

Jednako tako, poznati poziv “dajte caru carevo, a Bogu Božje” (Mt 22,21) bit će važna inspiracija za distancu između dvije vlasti, koja se ponekad interpretira i kao obveza služenja vlastima – bez obzira na karakter vladavine.

Odvojenost crkve i države u vrijeme Rimskog Carstva nije bila moguća. Rimski je car utjecao svojim odlukama na ustanovljavanje različitih kultova, dok je vrhunac bio u propisivanju kulta cara. Nadalje, progoni kršćana u prvim stoljećima bili su upravo rezultat carske politike koja se miješala u religijska pitanja i nije ih držala nevažnima za političke ciljeve. Naime, heterogenost različitih novih kultova u Carstvu dovela je do toga da se počela uniformirati vjerska praksa, nauštrb novih i radikalnijih vjerskih zajednica kojima je pripadalo kršćanstvo prvih stoljeća. Nakon konstantinovskog preokreta i nakon što je kršćanstvo postalo državnom religijom, odvojenost crkve i države posve je iščeznula.

Iako je Gelazijev nauk o dva mača (iz 494. godine) bio nastavak interpretacije novozavjetnog poziva na razlikovanje crkvene i svjetovne vlasti, često je bio korišten kao argument za različite subordinacijske prakse. Ovisno o političkoj moći, u sporovima oko prevlasti ponekad su pobjeđivali rimski pape, a ponekad svjetovni vladari. Tipičan primjer miješanja u crkvena pitanja nalazimo već kod cara Karla Velikog (800-814) koji je “za sebe tvrdio da ima status neposrednog Božjeg zastupnika na zemlji te da mu za to nije potrebna papina potvrda” (Miller, 2003: 88). Iz toga je proizašla praksa da car sam imenuje biskupe te zahtijeva njihovu poslušnost. Sasvim suprotno praksi Karla Velikoga, papa Grgur VII. (1020-1085) u velikoj je obnovi crkve osobitu pozornost usmjerio na suzbijanje laičke investiture biskupa.

Naime, papa Grgur VII. sukobio se s njemačkim vladarima oko pitanja u vezi s laičkom investiturom, ali i simonijom (prodaja crkvenih službi za novac). U tom reformacijskom zamahu, poznatom pod imenom “grgurovska reforma”, osobito je bio izražen sukob s Henrikom IV. (1050-1106). Nepostojanje odvojenosti crkvene i državne vlasti postat će obilježje čitavog srednjovjekovlja. U pojedinim dijelovima Europe praksa uzajamnosti u političkim odnosima između crkve i države održat će se sve do uspostavljanja modernih država. Tako je, primjerice, praksa Svetog Rimskog Carstva (*Sacrum Romanum Imperium*, 962-1806) bila uvelike određena odnosima s rimskim papama. Obično se u političkoj historiji ta politika označava “kontrolom i ravnotežom” ili “politikom klatna”, prema kojoj u dualizmu između crkvene i svjetovne vlasti postoji stalno natjecanje u prestižu.

O odvojenosti crkve i države u ovom periodu ne može biti riječi jer su se crkvene i svjetovne institucije međusobno isprepletale i stvarale jedan zajednički crkveno-politički poredak. Iako se obično kao početak odvajanja crkve i države spominje stvaranje Anglikanske crkve (ili, točnije, Engleske crkve; engl. *Church of England*) 1534. godine *Aktom o supremaciji*, kojim je Henrik VIII. (1491-1547) postao i vrhovnim crkvenim poglavarom u Engleskoj, radi se još uvijek samo o naličju iste srednjovjekovne stvarnosti o uzajamnosti crkve i države.

Slično je i s protestantskom reformacijom, koja je ipak promijenila odnos crkve i države. Razlika između *regnuma* i *sacerdotiuma* bit će jedna od glavnih tema protestantske reformacije, u kojoj će Martin Luther inzistirati na distinkciji između “Božjeg i zemaljskog kraljevstva” (usp. Hamburger, 2002: 22). Unatoč tome što nije etablirala načelo odvojenosti crkve i države, protestantska reformacija uvela je novu doktrinu suverene države prema kojoj se “priznavanje apsolutne svjetovne suverenosti vladara u početku smatralo korisnim sredstvom da se zaustavi zastrašujuće krvoproliće do kojega je neočekivano došlo u sukobima između ortodoksnih teologa i njihovih nadobudnih kritičara” (Miller, 2003: 89). Kako ističu Fowler i sur., puritanska tradicija protestantizma u mnogočemu je utjecala na oblikovanje političkih institucija SAD-a, jer su mnogi europski religijski emigranti u Novom svijetu pronašli prostor za kreiranje drugačijih političkih institucija (usp. Fowler i sur., 2004).

Pojam odvojenosti crkve i države povezuje se u političkoj teoriji s Johnom Lockeom. Ideja o separaciji crkve i države iznesena je u njegovim *Letters Concerning Toleration* (1689-1692), napisanim nakon razdoblja europskih vjerskih ratova. U tom djelu Locke navodi tri glavna argumenta za separaciju crkve i države: prvo, svjetovni suci i država, a općenito ljudska bića, ne mogu odgovarajuće procijeniti iskaze o vjerskim istinama; drugo, kada bi i mogli, dajući time legitimitet jedinstvenoj “pravoj vjeri”, to ne bi proizvelo željeni učinak jer se vjera (općenito: vjerovanje, tj. *belief*) ne može propisati nasiljem; i, treće, podržavanje vjerske ujednačenosti (*religious uniformity*) silom dovelo bi do socijalnih nemira prije negoli do dopuštanja razlika.

Valja spomenuti i teologa Rogera Williamsa koji je 1631. kritizirao poredak Massachussetskog zaljeva jer je pomiješao crkvu i državu, a takav stav nema, po njegovu mišljenju, osnove u Svetom pismu. Kao osnivač države Rhode Island 1636. proveo je u život načelo vjerske slobode i tolerancije, a sve je to kasnije opisao u djelu *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, 1644. Williams je značajno utjecao na Jeffersona, što on priznaje i u svojim pismima.

Konačno, među Jeffersonove prethodnike valja ubrojiti i Williama Penna, osnivača Pennsylvanije i kvekerske zajednice. On je u svojem *Framework of Government* zastupao slične ideje i unatoč tome što su kvekeri bili u većini, zagovarao je odvojenost crkve i države (1682). Štoviše, on je i autor “amandmanskog pristupa ustavu”, po kojemu ustav ne smije biti napisan jednom zauvijek i stoga statičan, već se mora periodično mijenjati amandmanima, što su prihvatili i američki “founding fathers”.

Thierry Rambaud ističe da možemo prepoznati tri perioda ključna za proces odvajanja crkve i države. Prvi je period od 1. do 14. st., u kojem se može primijetiti snažna tendencija podvrgavanja političke vlasti crkvenoj vlasti. Drugi period,

od 14. do 19. st., obilježen je afirmiranjem ideje suverenosti države i vladara, i to u svim sferama, pa tako i u odnosu prema crkvi. Treći period, 20. st., započinje s modernim crkvenim pravom i krajem sustava subordinacije, uspostavom pravne države i priznavanjem temeljnih ljudskih prava (usp. Rambaud, 2004: 29). Tek se u posljednjem periodu, smatra Rambaud, radi o odvajanju crkve i države te o stvarnoj realizaciji uzajamnog priznanja.

Prvi period, od 1. do 14. st., obilježen je naukom Aurelija Augustina te kršćanskih apologeta, koji se bave razlikovanjem svjetovnoga i duhovnoga. Pa ipak, suprotno ovoj periodizaciji valja napomenuti da je u predaugustinovskoj tradiciji kršćanstva riječ o pretkonstantinovskom kršćanstvu, koje nije etablirano kao integrativni element Carstva niti je uživalo posebna politička prava. Ipak, Rambaud smatra da kršćanstvo (s Augustinom) prekida s praksom pretkršćanskih religija, koju je Numa Denis Fustel de Coulanges opisao na način da “u starini religija i država (Grad) bile su jedno te isto, svaki se narod klanjao svom bogu i svaki je bog vladao svojim narodom; isto je pravilo uređivalo odnose između ljudi i obveze između bogova i grada” (usp. Rambaud, 2004: 30). Zbog toga se u antičkom periodu može govoriti o fuziji religije i politike, miješanju odgovornosti između dvije sfere i tendenciji poistovjećivanja političke i religijske sfere.

Budući da kršćanstvo prekida s tom praksom, već spomenutim recima iz Novoga zavjeta (Mt 22,21; Mk 12,17; Lk 20,25) uspostavlja se novi odnos u kojem su prvi crkveni oci, komentatori Biblije (npr. Ivan Zlatousti), razlikovali dvije odvojene vlasti. Ključna interpretacija kojom će se ravnati cijeli ovaj period djela su A. Augustina, posebno *Civitas Dei*. Iz toga će djela izići mnogo interpretacija, među kojima Rambaud posebno ističe politički augustinizam, kao doktrinu koja, sasvim suprotno Augustinovoj misli, podvrgava svjetovnu vlast crkvenoj, najčešće papinskoj (usp. Rambaud, 2004: 32).

Iako Augustin kreira dualističko objašnjenje crkveno-političkih odnosa, ipak zadržava naglasak na uzajamnoj neovisnosti svake vlasti. Jedina iznimka u kojoj Augustin, prema Rambaudu, daje prednost duhovnoj vlasti jest u duhovnim pitanjima, pa i kada je posrijedi politika. Budući da politički augustinizam želi uspostaviti pontifikalnu hijerokraciju, argument prevage crkvene vlasti u duhovnim pitanjima često je bio iskorištavan za političku prevlast. Već spomenuta doktrina pape Gelazija I. o razlici između duhovne i svjetovne vlasti nije značila jednaku neovisnost za obje. Naime, papa Gelazije I. razlikovao je kraljevsku *potestas* i papinsku *auctoritas*, pri čemu, ako se radi o kršćanskom vladaru, on mora biti podređen papi (usp. Rambaud, 2004: 33). Razvoj političkog augustinizma uslijedit će i nakon pape Gelazija I.

Tako, primjerice, papa Grgur Veliki (590-604) zagovara ministerijalnu koncepciju vlasti, prema kojoj je papa vrhovni poglavar čitavog kršćanstva, dok je car ili

kralj njegov vremeniti ministar ili službenik (usp. Rambaud, 2004: 33). Taj oblik političkog augustinizma ili pontifikalne, papinske teokracije zalagat će se za načelo prema kojem je car ili kralj u kršćanskom kraljevstvu direktni podanik Božji, tj. svoju vlast dobiva neposredno od Boga putem njegova vikara na zemlji pape (usp. Rambaud, 2004: 33). Slična će se doktrina razvijati i kod Bernarda od Clairvauxa (1090-1153), cistercitskog redovnika, koji je opisujući duhovnu i svjetovnu vlast kao “dva mača”, naglasio kako car može koristiti svoj mač samo u službi crkve (usp. Rambaud, 2004: 33).

Već spomenuti spor između pape Grgura VII. i Henrika IV, isprepleten različitim problemima odnosa crkve i države, rezultirao je spisom *Dictatus papae* (1075) u kojem papa Grgur VII. tvrdi da je “papa vrhovna glava kršćanstva; on se može ne samo upletati u prava biskupa već na osnovi svoje vrhovne duhovne vlasti stoji i iznad kraljeva i careva, koje može čak i svrgnuti kad mu se to zbog religiozno-čudorednih razloga čini potrebnim” (Franzen, 1993: 154).

Iako su klinijevska i grurovska reforma donijele brojne pomake u unutarcrkvenom životu Katoličke crkve, poglavito u obrazovanju i duhovnosti klera, načelo političkog augustinizma ostalo je očuvano. Spor između pape i cara pokušat će se riješiti Wormskim konkordatom 1122. godine. Prema njemu je uspostavljena dvostruka investitura, umjesto laičke investiture. Tako je “kralju ostala svjetovna investitura s prenošenjem dobara i prava (regalija, odnosno temporalija), a vršila se predajom žezla; kralj se odrekao duhovne investiture, koju je prepustio crkvi; poštivao je kanonsko izborno pravo, koje je ostalo kleru i plemstvu biskupske crkve, a od 13. st. isključivo biskupskim kaptolima; tek nakon prethodno izvršenog kanonskog izbora i duhovne investiture (prstenom i biskupskim štapom) podjeljivao je kralj svjetovnu investituru” (Franzen, 1993: 155-156). Prvi lateranski sabor, 1123. godine, učinio je pravovaljanim Wormski konkordat za cijelu Katoličku crkvu. Sličan će se problem ponoviti u sporu između Filipa Lijepog (1285-1314) i pape Bonifacija VIII. (1294-1303), koji je u buli *Unam Sanctam*, 1302. godine, rezimirao sve političke teze augustinizma.

Sasvim suprotno političkom augustinizmu koji je dominirao sve do 14. st., posebno u pogledu njegove doktrine o papinskoj hijerarhiji, s nastankom doktrine o suverenosti (radilo se o suverenosti vladara ili država) potpuno se mijenja odnos između države i crkve. Rambaud smatra da u drugom periodu odnosa između države i crkve, od 14. do 19. st., može biti riječi o državnim crkvama (usp. Rambaud, 2004: 35). Prvi kritičari papinske hijerarhije bili su Marsilije Padovanski (1275-1342) i William Ockham (1285-1349).

U svom djelu *Defensor pacis* iz 1324. godine Marsilije Padovanski smatra da u svjetovnim pitanjima svjetovna vlast ima potpunu autonomiju. On nedvosmisleno zastupa prvenstvo svjetovne vlasti, kojoj se kler (*pars participans*) mora podložiti.

U sporu između pape Ivana XXII. i cara Ludviga Bavarskoga staje na carevu stranu. Marsilije Padovanski u navedenom je spisu, zajedno s Ivanom Jandunskim, izložio svoje laicizirano poimanje crkve i države, unutar kojeg se zalagao za razdvajanje crkve i države te za suverenitet naroda koji sam bira sudsku i izvršnu vlast (usp. Rebić, 2002: 554; Miller, 2003: 393-395).

Marsilije Padovanski nije važan samo za političku teoriju odnosa crkve i države, već i za teološku kritiku papinske vlasti. Učenju o papinskom primatu, kada su posrijedi crkvena pitanja, Marsilije Padovanski suprotstavlja koncilijarizam². Odnosno “crkva je po njemu zajednica onih koji vjeruju u Krista pa kleru ne pripada nikakvo prvenstvo pred laicima; hijerarhija je u službi vjerničke zajednice (*congregatio fidelium*), a nju predstavlja jedino ekumenski koncil; kršćanski svijet (*respublica christiana*) treba biti savez nacionalnih crkava, iznad kojih je samo ekumenski koncil” (Rebić, 2002: 554). Rambaud smatra da se Marsilija Padovanskog može opisati kao zagovornika laičkog patriotizma (usp. Rambaud, 2004: 35). Uz njega, William Ockham zauzima veoma važno mjesto na razmeđu političkog augustinizma i etatističkog suvereniteta. Ockham je zagovarao teoriju civilnog društva, oslobođenog hijerarhijske crkvene vlasti.

3. Protestantska reformacija i galikanizam

Ključan događaj drugog perioda u odnosima crkve i države, prema Rambaudu, jest protestantska reformacija. Rambaud se poziva na H. de Walla, koji smatra da je reformacija predstavljala ne samo krizu vjere već i ustavnu krizu (usp. Rambaud, 2004: 36). Budući da se u reformaciji zapadni svijet “raspao” na više različitih crkvenih zajednica, papinski autoritet u političkim poslovima doveden je u pitanje. Sveto Rimsko Carstvo, koje je gajilo veoma suradnički odnos između crkve i države, našlo se pred izazovima unutarcrkvene kritike s političkim posljedicama.

U ovom razdoblju ključne su prekretnice za odnos crkve i države Augsburški mir 1555. godine i Westfalski mir 1648. godine. Iako Martin Luther (1483-1546) svoju teologiju utemeljuje na dualnosti između dva svijeta, prema kojoj dijeli ljude na one koji pripadaju kraljevstvu Božjem i na one koji pripadaju kraljevstvu zemaljskom, te iako zahtijeva čvrstu poslušnost, ipak vladarima priznaje status “maske iza koje se krije Božje djelovanje i njegova vremenita vladavina” (usp. Rambaud, 2004: 37). Suočen s mogućnošću anarhije, koja se ponegdje i pojavila tijekom reformatorskog pokreta, Luther je držao da politička vlast treba biti upregnuta u ostvare-

² Koncilijarizam je “ekleziološko shvaćanje koje papinskom primatu suprotstavlja biskupski kolegij i koncile, a kurijalnom centralizmu sudjelovanje opće crkve i autonomnost mjesnih crkava; javlja se od 12. do 15. st., a svoj poseban oblik poprima u galikanizmu; osuđen je na Prvome vatikanskom koncilu, 1870. godine” (Rebić, 2002: 462).

nje vjerskih ciljeva, te joj je stoga pridavao epitet “lijeka za grijeh” (usp. Rambaud, 2004: 37).

Dijeleći ljude slično Augustinu, na pripadnike Božje i na pripadnike zemaljske države, Luther dijeli i čovjekovu podložnost zemaljskoj i duhovnoj vlasti. Tako, u djelu *O duhovnoj vlasti* 1523. godine Luther smatra kako vremenitoj vlasti pripadaju tijela, dobra, izvanjske stvari, dok duhovnoj vlasti pripada duša (usp. Rambaud, 2004: 38). U okvirima Svetog Rimskog Carstva, prema Rambaudu, postojao je dualizam između carske vlasti i prinčeva. Teritoriji prinčeva bili su priznati još od 1231. godine, za vrijeme Friedricha II, te su Westfalskim mirom 1648. godine predstavljali istinski suverene države (usp. Rambaud, 2004: 38). U takvim političkim okolnostima bilo je razumljivo da će se odnos države i crkve uređivati prema njihovoj volji. Prema tome, povučena je vrlo jasna granica između protestantskih i katoličkih država. Vladari u protestantskim državama imali su tri prerogative: *jus reformandi* (pravo izbora jedne od tri konfesije), *jus reprobandi* (pravo izгона religijskih disidentata) i *jus recipiendi* (pravo prihvata vjernika neke druge konfesije; usp. Rambaud, 2004: 39). Stoga je nakon reformacije u protestantskim zemljama uspostavljena vladavina suverenih prinčeva koji su vladali i crkvom (*Landesherrliches Kirchenregiment*; usp. Rambaud, 2004: 39). Tako je u protestantskim zemljama uspostavljena vladavina nad crkvama te javna uprava nad crkvama (*Staatskirchentum*). U katoličkim pak zemljama pod utjecajem navedene prakse vladarima je dano pravo djelovanja u hitnosti i kada su posrijedi crkvena pitanja. U 16. i 17. st. može se, dakle, pratiti proces konfesionalizacije, u kojem je vrijedilo načelo *cuius regio, eius religio*. Istovremeno s promjenama koje su nastupile u germanskim zemljama Francuska je doživjela period državne crkve. Monarhija u Francuskoj, podržavajući galikanizam, djelovala je pod devizom “jedna vjera, jedan zakon, jedan kralj” (usp. Rambaud, 2004: 40). Monarhija je odbacivala vjerski pluralizam, iako je dopustila stanovitu vjersku toleranciju Nantskim ediktom 1598. godine i Ediktom o toleranciji 1787. godine.

Galikanizam, kao jedan od najzornijih primjera političke upotrebe religije, jest doktrina prema kojoj su Francusko kraljevstvo i crkva u Francuskoj neovisni o papinstvu (usp. Rambaud, 2004: 41). Galikanizam (od lat. *gallicanus*, galski, francuski) struja je unutar francuskog katolicizma (15-19. st.) koja je naglašavala autonomiju francuske nacionalne crkve prema papinstvu; premda su priznavali vjersko jedinstvo s Rimskom crkvom, isticali su “posebnu organizaciju, obred i galikanske slobode” (Rebić, 2002: 280). Nadalje, ideje galikanizma nastale su za vrijeme Velikog zapadnog raskola, za vrijeme probuđenog interesa za konciliarizam. Jednako tako, “pravni izraz našle su (ideje galikanizma, op. a.) u *Pragmatičkoj sankciji iz Bourgesa* (1438), u *Bolognskom konkordatu* (1516) te za apsolutističke monarhije u 17. st.”, dok u djelu *Slobode galikanske crkve* 1594. Pierre Pithou iznosi galikan-

sku crkvenopravnu doktrinu: “francuski kralj može sam sazivati nacionalne sinode, ograničavati jurisdikciju papinskih nuncija, protiv pape se pozivati na ekumenski koncil i valjanost papinskih dekreta učiniti ovisnom o svom odobrenju (placet)” (Rebić, 2002: 280).

Pithou je išao dotle da je kralju pridavao naslov *episcopus forus*, biskup izvana, pa je prema tome bio ne samo vladar političkog tijela već i čuvar i zaštitnik mističnog tijela (usp. Rambaud, 2004: 43). Politička upotreba crkve u Francuskoj, u obliku galikanizma, osobito je bila prisutna u vrijeme kardinala Richelieua (Armand Jean du Plessis, kardinal vojvoda od Richelieua i vojvoda od Fronsaca, 1585-1642) i kardinala Julesa Mazarina (1602-1661), a za Luja XIV. doživjela je vrhunac (usp. Rebić, 2002: 280).

Galikanizam će ostati čvrsto uporište francuske politike u odnosu države i crkve. Ne samo monarhija nego i revolucionarna Francuska obilno će iskorištavati stasnovitu samostalnost francuske crkve. Tako u *Građanskoj konstituciji o svećenstvu* 1790. godine galikanizam biva upotrijebljen u političke svrhe, što će se ponoviti i s Napoleonovim konkordatom 1801. godine. U svim tim slučajevima odnos države i crkve ispravno se može označiti periodom državne crkve, radikalno suprotan političkom augustinizmu, ali i ideji laičnosti i ideji o odvojenosti crkve i države. Kao i u Francuskoj, i u drugim europskim monarhijama vladala je slična tendencija. Tako je u Austro-Ugarskoj car Josip II. (1780-1790) proveo niz reformi koje su bile nauštrb crkvene autonomije, ukinuo brojne samostane (npr. pavlinski red, koji je u Hrvatskoj toga vremena bio veoma značajan), reorganizirao djelovanje crkvenih premeta i uspostavio čvrstu vladavinu nad crkvom. Slično se dogodilo i u Portugalu (usp. Rambaud, 2004: 44).

Treći period odnosa crkve i države, prema Rambaudu, počinje krajem 18. stoljeća, iako svoju implementaciju uglavnom dobiva u 20. st. Rambaud smatra da načelo odvajanja crkve i države podrazumijeva spajanje dvaju uvjeta: nekonzfesionalnosti države i nesposobnosti države da upravlja crkvenim poslovima (usp. Rambaud, 2004: 45). Taj proces započinje već s idejama sekularnog javnog dobra, javne nekonzfesionalne sfere izuzete od religijskih svađa. Jednako tako, 1789. godine *Deklaracija o pravima čovjeka i građanina* u čl. 10. razlikuje građanstvo i religiju (usp. Rambaud, 2004: 46). U 19. st. rađa se sasvim novi pogled na političke odnose između države i crkve. U tome procesu od najveće se važnosti pokazao utjecaj školstva i kreiranje neutralnosti države (usp. Rambaud, 2004: 46).

Rambaud naglašava da su od 16. stoljeća na sceni dvije ideje odnosa crkve i države: Thomasa Hobbesa, s jedne strane, te Christiana Wolffa i Samuela von Puffendorfa, s druge strane. Prva (Hobbesova) koncepcija, prema Rambaudu, smatra kako religija ima važan utjecaj na društvo, može uzrokovati društvene podjele, te je stoga na državi da kontrolira religiju. Zbog toga je za Rambauda Hobbes pristalica

određenog autoritarnog uređenja, jer dok ostavlja pojedincima da uživaju u punoj slobodi savjesti i izbora kulta, državi povjerava monopol na određivanje vjerskih doktrina (usp. Rambaud, 2004: 47). Nasuprot Hobbesu je njemačka škola prirodnog prava (Ch. Wolff i S. von Pufendorf) koja smatra da se religijski sukob može izbjeći filozofskim i teološkim “rasterećivanjem”, tj. obeshrabrivanjem putem dijaloga i kritičkog mišljenja. Ta će škola u Njemačkoj proizvesti položaj neutralne države spram različitih suparničkih religija.

Od kraja 17. st., kao i tijekom 18. st. u središtu pozornosti nalazi se problem “deteologizirane” države koja se zamjenjuje “racionalnom” državom, te se dekonfesionalizacija događa uz istovremeno zadržavanje podređenosti crkve, sada suverenoj državi (*Staatskirchenhoheit*; usp. Rambaud, 2004: 48-49). Pravne posljedice nekonesionalnosti države jesu vjerska sloboda i autonomija crkava.

4. Zaključno: neka od polazišta za odnose crkve i države u suvremenim političkim sustavima

Veoma instruktivnom čini se analiza crkveno-državnih odnosa koju donosi Jacques Maritain u svojem spisu *Crkva i država* (usp. Maritain, 1992: 145-180). Maritain drži da treba napraviti podjelu na opća nepromjenjiva načela i na modalitete odnosa između države i crkve koji se mogu proizvesti iz prvotnih načela. Tematizirajući prvo načelo, Maritain ističe da je “ljudska osoba dio političkog tijela i istovremeno iznad njega, jer je u njoj nadvremensko i vječno, u njezinim duhovnim stremljenjima i u njezinoj konačnoj sudbini” (Maritain, 1992: 146). Važnost isticanja čovjekove transcendentnosti u odnosu na ukupnost društvenih odnosa, njegove mogućnosti da istovremeno prekorači svoju ograničenu “ukorijenjenost” u kulturi, civilizaciji i politici, za Maritaina predstavlja ključan moment za odnos prema političkom tijelu. Naime, kako ističe Maritain, “opće dobro građanskog života jest posljednji cilj, ali u relativnome smislu i unutar zadanoga područja, a ne u apsolutnome smislu” (Maritain, 1992: 146).

Ograničenost političkog i društvenog područja, te istovremeno čovjekovo nadilaženje opisane stvarnosti, predstavlja, prema Maritainu, temeljno načelo za formiranje politike. Stoga za kršćane, ali i za brojne pripadnike drugih religija, vrijedi da “postoji nadnaravno područje i da je posljednja svrha ljudske osobe – posljednja apsolutna svrha – Bog, koji daje da čovjek sudjeluje u njegovu nutarnjem životu i u njegovu vječnom blaženstvu; izravna usmjerenost ljudske osobe prema Bogu nadilazi svako stvoreno opće dobro – i ono koje pripada političkome društvu i ono koje pripada svemiru” (Maritain, 1992: 147).

Ključni je naglasak, stoga, na poštovanju vjerovanja pojedinaca i samoograničenju političke moći u odnosu na slobodu pojedinca da vjeruje, ne vjeruje ili da istovremeno prolazi različite periode vjerovanja, nevjerovanja, agnosticizma i tome sl.

Budući da je suvremeno društvo metamorfno, budući da kultura i društveni život mijenjaju svoja oblička, za Maritaina je važno očuvati temeljno pravilo ili nepromjenjivo načelo, prema kojem prvenstvo pripada duhovnome (usp. Maritain, 1992: 147). Nadalje, za razliku od prvog načela koje ističe važnost osobe nad političkim poretkom i poštovanja različitih duhovnih stavova, kao dijela integriteta osobe, drugo načelo koje ističe Maritain odnosi se na problem položaja crkve u društvu. Prema njegovu mišljenju, budući da interpretacija crkve za vjernike, ateiste i agnostike u velikoj mjeri varira, važno je da se prvo načelo (pravo na slobodu) poopći i na tijela koja posreduju vjerske osjećaje. Maritain stoga ističe da je “sloboda naučavanja, propovijedanja i bogoštovlja; sloboda evanđelja, sloboda riječi Božje” važno načelo za funkcioniranje političke zajednice (usp. Maritain, 1992: 149). Sublimirajući oba načela, prvenstvo duhovnog pred svjetovnim i slobodu vjeroispovijesti, Maritain ističe da “sloboda i neovisnost, budući da pripadaju autentičnome i pravomu društvu, uključno sadrže slobodu crkve da razvija svoje ustanove i da upravlja sobom bez uplitanja političkog tijela” (Maritain, 1992: 149).

Temeljni problem odnosa crkve i države, koji se historijski razvijao ili na način dominacije države nad crkvom ili obrnuto, ili međusobnim dijeljenjem ovlasti, Maritain pokušava riješiti tako što ističe ograničenja političkog tijela u odnosu na sadržaj onoga što se nalazi u crkvenom području. Stoga ističe da “s gledišta političkoga općeg dobra, građani, kao članovi crkve, utječu svojim djelovanjem na to opće dobro; oni i različite ustanove što ih oni podržavaju dio su političkog društva i nacionalne zajednice; s te strane i s toga motrišta može se reći da je crkva u političkome tijelu, ali to je gledište djelomično i neprimjereno” (Maritain, 1992: 149). Naime, veoma je važna primjedba da je crkva dio političkog tijela, jer se njezini članovi i ukupna djelatnost trebaju ravnati prema pravilima koja uspostavlja političko tijelo. S druge strane, Maritain ističe da je to samo djelomično, zbog toga što “sve kad i jest u političkom tijelu – u svakome političkom tijelu – s određenim brojem svojih članova i svojih ustanova, crkva po svojoj biti nije dio već cjelina; ona je posvema sveopće kraljevstvo koje se stere svekolikim svijetom – iznad pojedinoga svakoga političkoga tijela” (Maritain, 1992: 149).

Dimenzija crkve, ne samo kao međunarodne organizacije, već i učinci što ih primjerice imaju ugovori sa Svetom Stolicom kao međunarodni, pokazuje da je njezina pozicija u odnosu na nacionalne i nadnacionalne političke sustave (Europska unija) bitno drugačija od pozicije unutarnacionalnih, unutardržavnih organizacija. Upravo u tome leži razlika, koja je temelj za laičku državu. Naime, kako ističe Maritain, “ja ne kažem da je političko tijelo po svojoj naravi areligiozno ili ravnodušno prema religiji, ja tvrdim da je političko tijelo, koje pripada naravnome redu, po svojoj naravi zaduženo za vremeniti život ljudi i za njihovo vremenito dobro” (Maritain, 1992: 150). Upravo zato što je položaj političkog tijela takav da nema inge-

rencije nad duhovnim stavovima svojih pripadnika, važno je naglasiti da ono mora ostati neutralno i, stoga, laičko. To je potvrdio, prema Maritainu, i papa Lav XIII. (papa od 1878. do 1903) kada je u enciklikama *Immortale Dei* (1885) i *Sapientiae Christianae* (1890) naglasio da je na vremenitome području političko tijelo potpuno autonomno te da na svome području novovjekovna država nije pod nadzorom nikakve više vlasti; dok je red vječnoga života po sebi viši od vremenitoga života (usp. Maritain, 1992: 150).

Iz posljednjega Maritain izvodi drugo načelo, prema kojem je crkva, interpretirana kao “duhovno”, nadređena političkom tijelu ili državi. Stoga tvrdi da “premda se crkva i političko tijelo posvema razlikuju, jasno je da oni ne mogu živjeti zajedno i da se ne mogu razvijati ne znajući jedno za drugo; budući da je jedna te ista ljudska osoba istovremeno član dvaju društava, crkve i političkoga tijela, posvemašnje razdvajanje tih dvaju društava značilo bi da se ljudska osoba treba razdvojiti na dvoje” (Maritain, 1992: 150). Očigledno je da Maritain ovdje zastupa radikalno načelo o povezanosti dviju sfera, ne razlikujući načine legitimacije između političkog tijela i crkve. S druge strane, poistovjećivanje političkog tijela i obveza koje pojedinac ima prema političkom tijelu i crkvi (i duhovnih “obveza”) ne čini se do kraja jasnim. Ipak, Maritain razvija svoje treće opće načelo: “nužna suradnja između crkve i političkog tijela ili države” (Maritain, 1992: 150). Rezimirajući, Maritain ističe tri važna opća načela za odnose crkve i države, kojima prethodi zakon o ljudskoj osobi koja je iznad političkog tijela:

- 1) sloboda naučavanja, propovijedanja i bogoštovlja; sloboda evanđelja, sloboda riječi Božje: radi se, dakle, o načelu koje u prvi plan stavlja slobodu crkve kao zajednice vjernika;
- 2) nadređenost crkve (“duhovnog”) političkome tijelu ili državi: kao naglašavanje važnosti duhovnog izbora pojedinaca nad njihovim oblikovanjem političkog tijela;
- 3) nužna suradnja između crkve i političkog tijela ili države (usp. Maritain, 1992: 145-150).

Iz navedenih općih načela Maritain izvodi njihovu aktualizaciju unutar postojećih političkih i društvenih okvira. Naime, ističući kako je sakralno doba (doba srednjovjekovnoga kršćanskog svijeta), u kojem je postojalo vjersko jedinstvo kao uvjet političkog jedinstva te u kojem se razvijala *respublica christiana*, u velikoj mjeri prevladano, potrebno je odrediti mjeru u kojoj su odnosi između crkve i države u suvremenom svijetu poželjni i uravnoteženi. Za razliku od srednjega vijeka novovjekovno doba “nije sakralno, već profano ili svjetovno doba”, u kojem je “područje zemaljske civilizacije i vremenitoga društva doseglo potpuno uraznoličenje i potpunu samostalnost” (usp. Maritain, 1992: 155). Upravo zbog rastakanja srednjovjekovnog jedinstva između crkve i države Maritain smatra da se “korjenit zahtjev

zdrave suradnje crkve i političkog tijela više ne temelji na jedinstvu političko-religioznog tijela, što bijaše *respublica christiana* u srednjem vijeku, već na jedinstvu ljudske osobe, koja je istovremeno član političkoga tijela i član crkve, s dvostrukim svojstvom građanina i vjernika” (Maritain, 1992: 156). Iz navedene promjene, smatra Maritain, proizlazi nekoliko posljedica:

- 1) politička vlast nije više *svjetovna ruka* duhovne vlasti, već je političko tijelo autonomno i neovisno na svome području;
- 2) jednakost svih članova političkog tijela priznata je temeljnom činjenicom;
- 3) važnost unutarnjih sila koje djeluju u ljudskoj osobi, nasuprot izvanjskim silama;
- 4) sloboda pojedinačne savjesti s obzirom na državu;
- 5) vjera se ne smije nametati silom;
- 6) opasnost od slabljenja ljudske savjesti (usp. Maritain, 1992: 156-157).

Čini se da Maritain veoma jasno ocrtava temeljne obrise suvremenog, pluralnog društva, u kojem se politički život može demokratski regulirati tako da se poštuju duhovna uvjerenja, s jedne strane, te da se politički prostor zaštititi od nametanja bilo kakvih komunitarizama, s druge strane. Tako s obzirom na pluralizam Maritain ističe da bi “zdrava primjena pluralističkoga načela i načela manjeg zla zahtijevala od države da pravno prizna (u obliku snošljivosti) moralne kodekse manjina uključenih u političko tijelo; ćudoredna bi pravila tih manjina, premda se u izvjesnome smislu znatno razlikuju od savršene kršćanske ćudorednosti, bila priznata zbiljskom pozitivnom sastavnicom nacionalne baštine i njezina zajedničkog stremljenja prema dobru ljudskome življenju” (Maritain, 1992: 164). Čini se da je Maritain pristalica revidirane laičnosti, prema kojoj valja dopustiti stanoviti moralni pluralizam unutar demokratskog političkog tijela, za razliku od “poopćene” javne moralnosti kao izraza volje čitavog političkog tijela. U tom smislu, moralni se pluralizam naslanja na pluralizam vjera unutar društva. Ovdje se Maritain poziva na Tomu Akvinskog, koji je isticao načelo *ritus infidelium sunt tolerandi*, tj. (u interpretaciji J. Maritaina) “da bi se izbjeglo veće zlo (narušavanje mira u zajednici te otvrdnuće ili podvojenost savjesti), društvo treba i mora podnositi, što ne znači i odobriti, različite kultne oblike koji više ili manje odudaraju od *istinskoga* klanjanja” (Maritain, 1992: 164). Maritainova pozicija potpuno je identična onoj koju će zastupati Drugi vatikanski sabor kada bude reformirao katolički nauk u socijalnim i političkim pitanjima, u onoj mjeri koja će odgovoriti na probleme odnosa crkve i države u demokratskom društvu.

Stoga, kako ističe Tonči Matulić, radikalna zaokret na katoličkoj strani već je započeo enciklikom *Rerum novarum* pape Lava XIII. (1891) koja je, za razliku od encikličkog pisma *Quanta cura*, zajedno sa *Syllabusom* pape Pija IX. uspostavila

novi pogled na odnose između tijela javnih vlasti i crkve (usp. Matulić, 2009: 241). Naime, iako je Lav XIII. otvorio Katoličku crkvu prema problemima radništva i uloge koju imaju potlačeni u demokratskom društvu, tek će Ivan XXIII. enciklikom *Pacem in terris* iz 1962. godine sasvim pozitivno ocijeniti moderne demokratske političke institucije, smatrajući ih dobrim okvirima za ljudski razvoj. Jednako tako, spomenuti Drugi vatikanski koncil u pastoralnoj konstituciji *Gaudium et spes* (1965) te u deklaraciji *Dignitatis humanae* (1965) sasvim će razjasniti katolička stajališta o političkoj zajednici i ulozi crkve u odnosu na državu.

Tako u *Gaudium et spes* br. 36 nalazimo: “ako pod autonomijom ovozemaljskih stvarnosti podrazumijevamo da stvorene stvari, pa i sama društva imaju vlastite zakone i vrijednosti koje čovjek mora pomalo otkrivati, primjenjivati i sređivati, onda je sasvim opravdano zahtijevati takvu autonomiju, to je ne samo zahtjev ljudi našeg vremena nego to odgovara i volji Stvoritelja”, dok br. 73 naglašava da se “iz življe svijesti o ljudskom dostojanstvu rađa u raznim dijelovima svijeta nastojanje da se uspostavi takav političko-pravni poredak u kojem će biti bolje zaštićena prava ljudske osobe u javnom životu, kao što su prava slobodnog sastajanja i udruživanja, pravo na izražavanje vlastitih mišljenja te pravo na privatno i javno ispovijedanje vjere”. Očigledno je da *Gaudium et spes* posve nedvosmisleno govori u prilog općem pravu na slobodu vjeroispovijesti, kako u privatnom tako i u javnom, društveno-političkom području. I, konačno, br. 76 potvrđuje već spomenute Maritainove postavke o crkvi i državi: “crkva koja se, zbog svoje službe i nadležnosti, nikako ne podudara s političkom zajednicom niti se veže uz bilo koji politički sistem, znak je i ujedno čuvar transcendentnosti ljudske osobe; politička zajednica i crkva su, svaka na svom području, neovisne jedna o drugoj i autonomne; obadvije su, iako s različita naslova, u službi osobnog i društvenog poziva istih ljudi”. Kako ističe Matulić, “demokracija je poredak koji najbolje odgovara zahtjevima koji proizlaze iz naravnoga i nadnaravnoga dostojanstva ljudske osobe”, pa se valja složiti s pozicijama koje preporučuju Maritain i Drugi vatikanski sabor (usp. Matulić, 2009: 254).

LITERATURA

- AA.vv, 1980: *Drugi vatikanski koncil: Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Fowler, Robert Booth i sur., 2004: *Religion and Politics in America. Faith, Culture, and Strategic Choices*, Westview Press, Cambridge.
- Franzen, August, 1993: *Pregled povijesti Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Hamburger, Philip, 2002: *Separation of Church and State*, Harvard University Press, Harvard.

- Maritain, Jacques, 1992: *Čovjek i država*, Nakladni zavod Globus – Školska knjiga, Zagreb.
- Matulić, Tonči, 2009: Crkva spram demokracije, u: *Metamorfoze kulture. Teološko prepoznavanje znakova vremena u ozračju znanstveno-tehničke civilizacije*, Glas Koncila, Zagreb, str. 224-258.
- Miller, David, ur., 2003: *Blackwellova enciklopedija političke misli*, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb.
- 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.
- Rebić, Adalbert, ur., 2002: *Opći religijski leksikon*, Leksikografski zavod "Miroslav Krleža", Zagreb.
- Wald, Kenneth D., 1997: *Religion and Politics in the United States*, Congressional Quarterly, Washington.

Hrvoje Špehar

SEPARATION OF CHURCH AND STATE.
CONTRIBUTION TO THE STUDY OF POLITICS AND RELIGION

Summary

The article deals with the separation of church and state as the key historical turning point in the creation of one of the fundamental determining factors of contemporary states and political systems. The author gives an account of the contributions of the American and European political traditions, and presents a very comprehensive historical context in which Christianity introduced a new model of relations between church and state. The Western tradition of church-state interrelations is essentially characterized by the problem of separation, and by various legal-political arrangements founded on the principle of separation of church and state. Consequently, the article aims to put forward some of the relevant ideas which contributed to the creation of the church separation principle, as well as some of the basic elements of the relations between church and state in contemporary political systems.

Keywords: separation of church and state, Christianity, Europe, USA

Kontakt: **Hrvoje Špehar**, Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, 10000 Zagreb. E-mail: hspehar@fpzg.hr