

# Laička država i sloboda vjerovanja danas

## Teološki osvrt na doprinos Charlesa Taylora

IVICA RAGUŽ\*

---

UDK: 211.5 Taylor, C.  
321.015:261.7  
Prethodno priopćenje  
Primljeno:  
29. studenoga 2013.  
Prihvaćeno:  
2. prosinca 2013.

**Sažetak:** Autor predstavlja nedavno objavljene knjige Charlesa Taylora u suradnji s Jocelyn Maclure pod naslovom »Laičnost i sloboda savjesti«. U prvom dijelu prikazuje se Taylorova definicija laičke države u kontekstu »moralnoga pluralizma«. Drugi je najvažniji dio članka, ukoliko se donosi važno razlikovanje dvaju režima s obzirom na ophođenje s religijama, a to su: republikanski i pluralističko-liberalni. Taylor posebno upozorava na opasnost republikanskoga modela koji koristi laičku državu za ostvaranje svojih sekularističkih ciljeva. Treći dio razmatra nad »razumskih iznimkama« u kontekstu liberalno-pluralističkoga režima laičnosti. U četvrtom dijelu posebno se stavlja naglasak na važnost »etike brige« za drugoga u današnjemu društvu, jer je ona nerijetko potisnuta idejom prava, koja su dopuštena, ali koja ne vode računa o drugomu. Peti, posljednji dio članka teološki promišlja Taylorove teze u dijalogu s Jürgenom Habermasom te s obzirom na društveno-političku situaciju u Hrvatskoj.

**Gljučne riječi:** Charles Taylor, laička država, »Dignitatis humane«, republikanski režim, liberalno-pluralistički režim, sekularizam, država, Jürgen Habermas.

Nakana nam je predstaviti teze nedavno objavljene knjige Charlesa Taylora, u suradnji s Jocelyn Maclure, pod naslovom »Laičnost i sloboda savjesti«. <sup>1</sup> S pravom možemo govoriti o Taylorovoj knjizi, jer je Taylor samo u drugom dijelu knjige dodao neke tekstove Maclurea. Knjiga nije samo nadahnjujuća za teologiju, nego i za ostale znanosti koje se bave pitanjem razumijevanja laičnosti. K tomu, ona predstavlja velik doprinos ostvarenju politike tolerancije koja

\* Izv. prof. dr. sc.  
Ivica Raguž, Katolički  
bogoslavni fakultet u  
Đakovu Sveučilišta J. J.  
Strossmayera u Osijeku,  
P. Preradovića 17, 31400  
Đakovo, Hrvatska, ivica.  
raguz@os.t-com.hr

<sup>1</sup> J. MACLURE, C. TAYLOR, *Laizität und Gewissensfreiheit*, Suhrkamp, Berlin, 2011. O Taylorovu najvažnijem djelu »Sekularno doba« vidi I. RAGUŽ, Vjernik i nevjernik pod »unakrsnim pritiskom«: Charles Taylor o sekularnom dobu, u: *Diacovensia* 2(2007), str. 57.-70.

ima za zadaću suživot najrazličitijih svjetonazora, bilo religijskih, bilo sekularnih u uvjetima pluralističko-demokratskih društava. Nakon prikaza knjige, pružit ćemo kratak teološki osvrt na Taylorove teze. Na taj način ćemo pokušati aktualizirati Deklaraciju 2. vatikanskog sabora o slobodi vjerovanja »*Dignitatis humanae*« u kontekstu problematike današnjega društva.

## 1. Definicija laičke države u kontekstu »moralnoga pluralizma«

Charles Taylor polazi od definicije laičnosti države. Laičnost države podrazumijeva da se demokratska država mora odnositi prema različitim religijama neutralno. No, to se ne odnosi samo na religiju, nego na sve svjetonazore, bili oni religijski, duhovni ili sekularni. U tom smislu, tvrdi naš autor, treba radije koristiti pojam »moralnoga pluralizma«, koji upravo naznačuje činjenicu da su u demokratskom društvu prisutni najrazličitiji vrijednosni sustavi i predodžbe dobra. Dakako, neutralnost spram »moralnoga pluralizma« ne znači da je država neutralna spram svih vrijednota. Ona ima svoje temeljne principe, kao što su dostojanstvo čovjeka, prava osobe i suverenost naroda. Opstojnost demokratsko-pluralističkoga društvo počiva na temeljnom konsenzusu svih građana s obzirom na navedene principe ili načelne javne vrjednote.<sup>2</sup> Iz toga pak ne slijedi da laička država smije davati prednost nekim »temeljnim obvezivanjima« i »temeljnim uvjerenjima« svojih građana. Ta »temeljna uvjerenja« Taylor naziva još i »uvjerenjima savjesti«. Radi se dakle o uvjerenjima koja stvaraju moralni identitet građana, ukoliko se po njima strukturira osobni život te se po njima prosuđuje zbilja i djeluje. Kanadski filozof mišljenja je da se ta »uvjerenja savjesti« ne smiju shvaćati samo kao religijske, nego i kao sekularne stvarnosti.<sup>3</sup> Ta uvjerenja treba razlikovati od ostalih temeljnih preferencija koje nemaju taj obvezujući i sveobuhvatni vid koji tvori moralni identitet, o čemu će biti govora kasnije.

Time se podrazumijeva, a tako dolazimo do jedne od važnijih Taylorovih teza, da se laička država ne treba odnositi neutralno samo spram religijskih temeljnih uvjerenja, nego i spram onih sekularnih. Naime, postoji opasnost da se laička država, u borbi za svoju neutralnost prema religijskim uvjerenjima, pretvori u državu koja je načelno protiv religije i koja zapravo podržava sekularna uvjerenja. Drugim riječima, država bi time postala sekularni ekvivalent same religije: »Taj oblik laičnosti naglašava svoju neutralnost spram različitih religija, ali nije stvarno neutralna spram različitih svjetonazora i poimanja dobra.«<sup>4</sup> Tu opasnost kanadski filozof uviđa napose u katoličkim zemljama, gdje se laicizacija države morala ostvariti protiv

<sup>2</sup> J. MACLURE, C. TAYLOR, *Laizität und Gewissensfreiheit*, str. 20.

<sup>3</sup> *Isto*, str. 21.

<sup>4</sup> *Isto*, str. 23.

dominantne Katoličke crkve.<sup>5</sup> Stoga laička država ne smije svoju laičnost temeljiti na sekularnom svjetonazoru, na sekularnom pandanu religijske doktrine, nego na »postojanju vrjednota i principa, koje mogu biti objekt sveobuhvatnoga koncenzusa« (Rawls).<sup>6</sup> U tom smislu cilj moderne države nije u tomu da bude tim više sekularna, tj. da opstoji s nakanom da građani budu što manje religiozni, nego da bude laičnija<sup>7</sup>: »Država se zauzima za jednakost i autonomiju građana, ukoliko im dopušta da biraju svoj vlastiti životni plan i svoj vlastiti način življenja. Na taj način vjernici i ateisti mogu živjeti u skladu sa svojim vlastitim uvjerenjima, a da jedni drugima na nameću svoju vlastitu sliku svijeta.«<sup>8</sup> Sve ostalo bi ugrozilo zajednički suživot.

## 2. Dva režima laičke države: republikanski i liberalno-pluralistički

Konkretno se laičnost treba razumjeti prema njezinim dvama principima, a to su: jednako dostojanstvo svih građana i sloboda savjesti. Ta dva principa laičnosti ostvaraju se dvama postupcima, a to su odvajanje Crkve od države i neutralnost države prema religijama. Posebno je važno imati na umu ovaj drugi princip jer se može dogoditi da država načelno brani jednako dostojanstvo građana, ali im ograničava slobodu savjesti, a time i slobodu vjerovanja. Stoga se država treba shvaćati »agnostički«, čime se podrazumijeva da ne podržava ni religijski, ni sekularni svjetonazor.<sup>9</sup> Ona građanima prepušta da oni samo osmisle svoj život. Dakle, država nije više sredstvo ni katolika ni protestanata za ostvarenje njihovih ciljeva, ali ne smije biti ni sredstvo u rukama sekularnih građana za ostvarenje njihovih ciljeva.<sup>10</sup>

Taylor se ne zavarava da je takvo poimanje laičnosti lišeno konflikata, a time i potrebito spremnosti na različite kompromise. Primjerice, određena sloboda vjerovanja može se shvatiti u suprotnosti s idejom neutralnosti države. Ta se konfliktualnost može razrješavati, prema našem autoru, prema dvama koncepcijama, odnosno režimima laičnosti.

Prvi režim jest tzv. republikanski. Republikansko poimanje laičnosti odnosi se skeptički i agresivno prema religiji. No, temeljni problem republikanskoga pristupa jest pretjerano bavljenje sredstvima na uštrb svrha laičnosti, tako da Taylor govori o »fetišizmu sredstava« u tomu modelu.<sup>11</sup> Umjesto da se fokusira na zaštitu

---

<sup>5</sup> Isto.

<sup>6</sup> Isto, str. 24.

<sup>7</sup> Isto, str. 25.

<sup>8</sup> Isto, str. 26.

<sup>9</sup> Isto, str. 32.

<sup>10</sup> Isto, str. 33.

<sup>11</sup> Isto, str. 40.

jednakosti svih građana te na čuvanje slobode savjesti i vjerovanja, republikanski režim laičnosti na agresivan način daje prednost razdvajanju Crkve od države te neutralnosti države spram religija. Puno pak veći problem predstavlja činjenica da republikanski pristup osim ovih dviju temeljnih svrha laičnosti, dodaje i dvije ostale koje su zapravo protivne samoj ideji laičnosti države. Naime, taj režim laičnosti uzima si za svrhu emancipaciju građana od religije, tj. slabljenje religijske vjere te protjerivanje religije u privatnost. Posve je razvidno da se to protivi ideji laičnosti, jer se ovdje laičnost poima kao instrument za ostvarenje svojih ciljeva, a to je kritika i emancipiranje od religije. No, time se događa sljedeće: »Ukoliko laička država surađuje na distanciranju od religije, ona zastupa ateistički agnostički svjetonazor i poimanje dobra te se sukladno tomu ne ophodi prema onim građanima koji daju prostor religiji u svojem vjerskom i vrjednosnom sustavu s istim poštovanjem.«<sup>12</sup> Nadalje, republikanski pristup uvodi i drugu svrhu, a to je integracija svih građana pa zbog toga teži brisanju i neutralizaciji identifikacijskih značajki, po kojima se građani razlikuju, a to je religija i etnicitet. Time se opet promašuje bit laičnosti koja ne ide za tim da ništi razlike, nego da ih čuva, da se »sličnosti i razlike« među građanima priznaju i poštuju.<sup>13</sup>

Tom republikanskom poimanju laičke države, Taylor suprotstavlja tzv. »liberalno-pluralističku« laičnost. Takav pristup ne dodaje laičnosti one dvije svrhe koje smo susreli kod republikanskoga režima, a to je emancipacija građana od religije i ništenje identiteta građana. Liberalno-pluralistički pristup kani postići najbolje ravno-vjesje između poštivanja moralne jednakosti i poštovanja osobne slobode savjesti, dakle usredotočuje se na svrhe, a ne na sredstva laicističke države. Na tragu toga, liberalno-pluralistički režim ne motri skeptično prisutnost religije u javnosti. Štoviše, a to je jedna od važnih teza kanadskoga filozofa, liberalni režim ističe važnost razumskih iznimaka u reguliranju odnosa između slobode vjerovanja i principa jednakoga poštovanja svih građana. Dakle, on je puno tolerantniji glede iznimaka u ostvarenju slobode vjerovanja u javnosti, izlazeći u susret ne samo religijskim, nego i svim ostalim temeljnim uvjerenjima građana. Sad ćemo vidjeti kako Taylor tumači liberalni režim u nekim konkretnim slučajevima.

### **3. Liberalno-pluralistički režim laičnosti i razumske iznimke prema svim građanima**

Prvi problem jest prisutnost religije u javnosti. Kanadski filozof razlikuje dva shvaćanja javnosti. Prvi označava javni interes, koji se realizira u državnim institucijama, a služi dobru svih građana. Drugi izriče pristupačnost, transparentnost, odnosno

<sup>12</sup> *Isto*, str. 43.

<sup>13</sup> *Isto*, str. 44.

ono što je suprotno od skrivenoga i nepristupačnoga. Naš autor primjećuje da često dolazi do brkanja jednoga i drugoga poimanja javnosti kad se govori o religiji. Posebno to čini republikanski pristup koji, kad želi protjerati religiju iz javnosti, uglavnom misli na prvo značenje, zaboravljajući ovo drugo. Posve je jasno da u prvom značenju religija mora biti izuzeta iz javnosti, ali ne i u drugom. U tom smislu liberalni režim dopušta da vjernici smiju koristiti religijske simbole i u javnim, državnim institucijama, jer neutralnost se odnosi na institucije, a ne i na individue.<sup>14</sup> I ne samo oni, nego i oni vjernici koji zastupaju te institucije, primjerice sudci, profesori. Jer, državni se službenici ne trebaju prosuđivati po svojim simbolima, nego po svojim djelatnostima, tvrdi Taylor.<sup>15</sup> Dakako, radi se o iznimkama, jer to ne znači da se državnim službenicima uvijek mora dopustiti nošenje svih religijskih simbola, ali liberalni režim upravo računa s tim iznimkama, čuvajući slobodu savjesti i vjerovanja svojih građana. Naime, samo »nošenje religijskoga simbolane smije se zabraniti zbog toga što je to religijski simbol. Taylor navodi primjer zabrane hiđaba u školi, koji se treba zabraniti ne zbog religijskih, nego zbogpedagoških razloga.<sup>16</sup> Jer, s hiđabom teško je ostvariva komunikacija između učiteljice i učenika. Time se podrazumijeva da samo nošenje religijskih simbola ne znači da se jednoj religiji daje prednost.

Isto tako, liberalno-pluralistički režim ne kani poništiti sve identifikacijske značajke određenoga naroda, u koji je ucijepljena napose religija. On razlikuje između religijskih simbola koji pripadaju određenoj religiji i onih simbola koji su postali historijsko nasljeđe same države i nacije. U tom smislu ti se simboli ne shvaćaju kao izričaj određene religije, nego kao izričaj konkretne države i nacije, oni su znak sjećanja na prošlost.<sup>17</sup> Primjerice, kalendari u većini laičkih država određeni su kršćanstvom. Ali ti isti praznici u kalendarima ne izriču više institucionalnu religiju, nego konkretnu povijesnost određenoga naroda.<sup>18</sup>

Naposljetku, liberalni režim zastupa teoriju iznimaka, čuvajući i poštujući slobodu vjerovanja s obzirom na sva temeljna uvjerenja, tj. i ona sekularna, a ne samo ona

<sup>14</sup> *Isto*, str. 53.

<sup>15</sup> *Isto*, str. 59.

<sup>16</sup> *Isto*, str. 61.

<sup>17</sup> *Isto*, str. 65s. U tom smislu se može i interpretirati i referendum »U ime obitelji«. Ideja za definiciju braka u Ustavu u Republici Hrvatskoj, kao institucija muškarca i žene, ne treba shvaćati više kao izričaj većinske Katoličke crkve, nego kao ono što pripada identifikacijskom izričaju hrvatskoga naroda. Dakako, budući da je hrvatska sekularna država, ona treba i mora regulirati zakonski »iznimke«, tj. ostale načine zajedničkoga življenja, primjerice istospolne zajednice.

<sup>18</sup> Sada postaje razvidno gdje je komunizam bio ugrožavajući za hrvatsku kulturu. On je upravo htio iščupati kršćanstvo, katolicizam iz hrvatskoga naroda, a time je zapravo htio poništiti i samu naciju.

religijska. Ta se temeljna uvjerenja razlikuju od pukih preferencija, jer ona, kako smo već pokazali, ne izriču »moralni identitet« određene osobe, odnosno ne daju smisao i usmjerenje čovjeku.<sup>19</sup> Zato laička država nije obvezna na takva iznimna reguliranja. Tako će država vegetarijancima morati omogućiti da to i budu, jer vegetarijanizam pripada »moralnomu identitetu« vegetarijanca. Drukčija je situacija kod onih osoba, primjerice kod profesora koji »preferira« da mu predavanja počnu u ponoć, a on ih mora imati prijepodne. Na taj način ne će doći do diskriminacije građana sekularnih svjetonazora spram onih koji imaju religijski pogled na svijet. I jedni i drugi imaju pravo na određene iznimke. Štoviše, laička država treba braniti i biti otvorena iznimkama ne samo za one svjetonazorne sustave, koji su već dokazani i sustavni, nego i za one za koje se ljudi samo parcijalno opredjeljuju, ali i u određenim životnim trenucima mogu obvezivati.<sup>20</sup> Kriterij je intenzivnost angažmana određene osobe u odnosu prema odgovarajućim uvjerenjima. Upravo o tomu država treba voditi računa, dakle ne treba mjeriti prema uvjerenjima već postojećih religijskih ili sekularnih određenja.<sup>21</sup>

Taylor tu također uvodi vrlo važnu razliku između zahtjeva za iznimkama zbog fizičkih i moralnih razloga. Uglavnom se osobama izlazi u susret i dopuštaju im se iznimke, ako je u pitanju zdravlje. No, naš je pisac mišljenja da bi to moralo vrijediti također i kod moralnih razloga, jer ne postoji samo fizička, nego i moralna nepravda, ne samo fizičko nego moralno zdravlje.<sup>22</sup> Ta misao zavrjeđuje posebnu pozornost, jer su u današnjoj kulturi ljudi opsjednuti fizičkim zdravljem, pri čemu moralno zdravlje biva relativizirano ili ga se čini predmetom rugla.

Taylor je svjestan problematičnosti svoje teze, u smislu da se ta teorija iznimaka može na različite načine zloupotrebjavati.<sup>23</sup> On ističe da njegova teorija ne želi reći da u određenim slučajevima ne treba ograničiti slobodu vjerovanja, i to upravo s gledišta ovoga velikodušnog i širokog poimanja odnosa slobode religije i savjesti.<sup>24</sup> Dakle, laička država ne smije propagirati sekularnu kao ni religijsku sliku svijeta. To se posebice odnosi na školstvo, gdje se ne smije, ističe Taylor, slaviti »kulturalna hibridnost ili kozmopolitizam«. Škola treba omogućiti učenicima upoznavanje s različitim svjetonazorima, pa makar to bilo i protivno svjetonazoru roditelja uče-

<sup>19</sup> J. MACLURE, C. TAYLOR, *Laizität und Gewissensfreiheit* str. 101s.

<sup>20</sup> *Isto*, str. 124.-127.

<sup>21</sup> *Isto*, str.133.

<sup>22</sup> *Isto*, str. 102.

<sup>23</sup> *Isto*, str. 121s.

<sup>24</sup> *Isto*, str. 135.

nika. Time se dakako ne smije zastupati određeni svjetonazor, ali se učenike mora upoznati s drukčijim svjetonazorima.<sup>25</sup>

#### **4. Etika dijaloga i brige u laičkoj državi**

Naposljetku, Taylor naglašava danjegove teze ne zastupaju nikakav kulturalni ili moralni relativizam. Radi se o »produbljivanju prava i sloboda«, pri čemu se ne niječu prava demokratske većine.<sup>26</sup> Njegove teze žele pridonijeti zajedničkom suživotu građana s najrazličitijim svjetonazorima. U tom smislu je velika zasluga kanadskoga filozofa da se pojam laičnosti ne fiksira samo na pitanje religije, nego na najrazličitije svjetonazore, na »moralnu različitost« današnjega društva.<sup>27</sup> Taylor zaključuje, a ta je misao posebno danas aktualna, da liberalno-pluralistički model laičnosti zahtijeva dvostruku etiku: etiku dijaloga i etiku brige za drugoga. Građani su pozvani jedni s drugima dijalogizirati s poštovanjem i obostranim priznanjem. K tomu je važna etika brige. Ona pretpostavlja da se u određenim slučajevima, kad postoji pravo kritike i napada na određeni svjetonazor ili religiju, treba koristiti etika brige za drugoga. Ona uključuje empatiju spram drugoga i decentriranje vlastitih stajališta, prema ideji: ono što je s pravom dopušteno činiti ne znači da je uvijek razborito i poželjno činiti.<sup>28</sup>

Taylor navodi primjer karikature Muhameda koje, nakon njihova objavljivanja u danskim novinama, ostali zapadni mediji nisu objavili, premda su na to imali pravo. Treba se samo sjetiti i nekih provokativnih, antikršćanskih plakata u Hrvatskoj, čije se »pravo« zbog slobode mišljenje i čak umjetničkoga izričaja branili mnogi intelektualci, zaboravljajući upravo ono što Taylor naziva etikom brige.

#### **5. Aktualnost »Dignitatis humanae« u svjetlu teza Charlesa Taylora**

U tri točke osvrnut ćemo se na Taylorove teze. Dakako, nas zanima njihovo vrjednovanje s teološkoga gledišta. Pritom ćemo se također dotaknuti i nekih promišljanja njemačkoga filozofa Jürgena Habermasa koji se također u svojim najnovijim promišljanjima podudara s kanadskim filozofom.

1. Vidjeli smo kako Taylor razlikuje između laičke sekularne države. Država se treba sve više laicizirati, ali ne i sekularizirati. Sekularizacija označava emancipaciju građana od religije, a to ne može biti nakana laicističke države želi li ona sačuvati neutralnost. Istog je mišljenja i Habermas koji često navodi tezu američkoga teo-

---

<sup>25</sup> Isto, str. 137.

<sup>26</sup> Isto, str. 90.

<sup>27</sup> Isto, str. 140.

<sup>28</sup> Isto, str. 144.

retičara liberalnoga društva Johna Rawlsa koji tvrdi da se ne smije brkati između sekularne države i sekularnoga društva.<sup>29</sup> Premda koriste druge pojmove, obojica misle isto. Država treba ostati neutralna, kako spram religioznih tako i spram sekularnih građana. Vratit ćemo se još tomu promišljanju. Sada nas zanima pitanje laičke države s teološkoga gledišta.

Proglasivši Deklaraciju o slobodi vjerovanja »Dignitatis humanae«, Crkva se načelno odrekla potpore državnoga aparata kao instrumenta za ostvarenje svojih ciljeva. Nažalost, Crkva je uvijek u svojoj povijesti bila u napasti da se ugnijezdi u svijetu i da neevanđeoskim, ovosvjetskim mjerilima naviješta Isusa Krista. U tom smislu služila se i državom kao instrumentom ostvarenja svojih ciljeva. Tu je znakovito promišljanje Josepha Ratzingera za vrijeme rasprava o Deklaraciji »Humanis dignitatis«, koje ni danas nije izgubilo ništa od svoje aktualnosti: »Malo toga je Crkvi u posljednjih sto i pedest godina toliko naškodilo kao uporno držanje zastarjelih državno-crkvenih pozicija. Pokušaj da se sredstvima državne zaštite obrani vjera ugrožena modernom znanosti je tako zapravo iznutra ispraznio i mnogostruko omeo u nužnoj duhovnoj obnovi. Ujedno je potpomogao predodžbu Crkve kao neprijateljice sloboda, koja se mora bojati znanosti i napretka, proizvođa ljudske slobode duha postavši na taj način jedna od najjačih korijena antiklerikalizma. Ne treba spominjati da to zlo i ovdje seže daleko unatrag. Onaj tko povijesno promišlja danas više ne će zaobilaziti činjenicu da se Crkva, počevši od Konstantina, služila državom u svoju korist, što je doseglo vrhunac u apsolutističkoj Španjolskoj ranoga novog vijeka; ta činjenica pripada među najproblematičnije hipoteke Crkve u današnjem svijetu.«<sup>30</sup>

Mogli bismo reći da je takav pristup državi ništio samu poruku kršćanske vjere. Radi se ponajprije o ništenju autonomije stvorenoga, pri čemu mislimo napose na ništenje samoga dostojanstva čovjekove osobe, a to je njegova sloboda. Bog Isusa Krista jest Bog slobode koji stvara slobodna čovjeka. To i ne može biti drukčije. Jer, ako Bog stvara »svoju« sliku, ta slika ne može biti bez slobode. Zato Bog ne želi

<sup>29</sup> J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Berlin, 2012., str. 117.

<sup>30</sup> J. RATZINGER, *Rezultati i problemi trećega koncilskog zasjedanja*, KS, Zagreb, 2008., str. 27.-28. Treba pritom reći da se zapravo ta simbioza države i Crkve rijetko ostvarivala u povijesti. Ili se Crkva branila od pretenzija države svojom autonomijom, ili se država također branila od Crkve i njezinih pretenzija svojom autonomijom. Povijest odnosa države i Crkve jest zapravo povijest konfliktualnosti, a ne simbioze. U tom smislu treba puno opreznije upotrebljavati sintagmu konstantinovska Crkva. Mnogi kritičari pod tom sintagmom misle upravo na navedenu simbiozu koja je zapravo vrlo rijetko bila ostvarena u povijesti Crkve. Pod pojmom konstantinovske Crkve treba radije misliti pretenziju Crkve da se koristi državnim aparatom za ostvarenjem svojih ciljeva. Toga se 2. vatikanski sabor načelno oslobodio, ali te napasti Crkva nije lišena ni danas.

čovjeka koji bi bio puki automat, lutak u njegovim rukama, nego kao »njegova« slika, slobodna osoba koja je pozvana slobodno ući u zajedništvo s njim. Vrhunac poštovanja čovjekove slobode jest raspeti Isus Krist. Bog u raspetom Isusu Kristu toliko poštuje čovjekovu slobodu da se radije daje razapeti njome negoli je ičim prisiliti. Stoga je Kristov križ izričaj najdublje poštovanja čovjekove slobode. Križ je toliko beznačajan, nenametljiv, rekli bismo apsurdan da nema ničega slobodnijega, neprisilnijega spram čovjekove slobode. U tom smislu mladi teolog Joseph Ratzinger s pravom se osvrće na tek proglašenu Deklaraciju o slobodi vjerovanja: »Idejom slobode vjerovanja želi se pojasniti na koji način ovaj poziv pogađa čovjeka: kao apel na njegovu slobodu koja jedina može reći 'da' ljubavi. A poziv Božji odnosi se upravo na taj 'da'. [...] Južnoamerički biskup Munoz Vega iznio je misao koja se čini vrijedna daljnjeg promišljanja: sloboda misijske djelatnosti, koju traži kršćanska vjera kao uvjet svoje mogućnosti, pretpostavlja slobodu religioznoga svjedočenja uopće. [...] Na ovaj se način ideja poslanja otkriva kao unutarjni izvor ideje slobode vjerovanja, čime postaje vidljivom njezina povezanost s najdubljim datostima kršćanske poruke kojoj ta ideja nije tek izvana prilijepljena, nego se s njom podudara do srži. Zbog toga još sramotnijem valja smatrati činjenicu da je bilo potrebno toliko poticaja iz dekristijaniziranoga svijeta kako bi Crkva postala svjesna onoga što joj dolikuje.«<sup>31</sup> Zato je Crkvi u interesu laička država u Taylorovu smislu, jer kad bi država bila u cijelosti država građana katolika, ona bi i dalje morala ostati laičkom, u smislu kršćanske logike križa.

Također treba reći da i sama Crkva, u skladu s duhom Pastoralne konstitucije *Gaudium et Spes*<sup>32</sup>, treba preuzeti odgovornost za republikanski, sekularističko agresivni pristup religiji i shvaćanju države. Kako je Taylor istaknuo, sama Crkva svojim je neprihvatanjem laičke države i još uvijek konstantinovskim pretenzijama uzrokovala republikansko-sekularistički stav mnogih sekularnih građana. Ne možemo se oteti dojmu da Crkva i u Hrvatskoj u nekim slučajevima dokazuje kako se teško nosi s laički shvaćenom državom, kako zapravo pokušava sada u neovisnoj Hrvatskoj ostvariti neku konstantinovsku Crkvu, a što nije mogla u prijašnjim državnim tvorevinama (Habsburška Monarhija, Karađorđevićeva i Titova Jugoslavija). Zato se ne treba čuditi agresivnom sekularizmu koji je u mnogim slučajevima samo reakcija na agresivne pokušaje uvođenja konstantinovske Crkve. Zato je potrebno uvijek iznova podsjećati Crkvu, a to bi trebalo postići uvijek novo čitanje Dekla-

<sup>31</sup> J. RATZINGER, *Posljednje koncilsko zasjedanje*, KS, Zagreb, 2008., str. 16.-18. O teološkim raspravama oko slobode vjerovanja prije i nakon Sabora vidi Ž. TANJIĆ, *Teologija pred izazovima sadašnjeg trenutka*, KS, Zagreb, 2009., str. 177.-189.

<sup>32</sup> *Gaudium et Spes* ističe odgovornost kršćana za ateizam (GS 19, 3), što bi za našu temu označavalo odgovornost kršćana i za agresivni sekularizam.

racije *Dignitatis humanae*, kako snaga istine vjere počiva na samoj istini, a ne na izvanjskim, ovosvjetskim moćima i vlastima.

2. Prema Tayloru, država treba biti laička, ali ne i sekularna, u smislu da zastupa i promovira sekularizaciju shvaćenu kao emancipaciju građana od religije. Država ne samo da ne smije biti neutralna spram religijskih, nego i spram sekularnih svjetonazora. Danas ta misao zavrjeđuje posebnu aktualnost. Naime, ideja odvajanja Crkve i države i neutralnost države izrasla je iz potrebe da se u međukonfesionalnim ratovima zaštite prava drukčije vjerujućih. No, na tragu promišljanja kanadskoga filozofa, ona danas služi i za zaštitu samih vjernika spram agresivnog sekularnoga svjetonazora koji se želi poslužiti državom za ostvarenjem svojih ciljeva. Time agresivni sekularni svjetonazor, ili kako ga Taylor naziva »republikanski«, čini isto što je Crkva nastojala, a to je podvrgavanje države svojim ciljevima. U tom smislu slobodu vjerovanja treba shvatiti kao zaštitu vjernika, ukoliko se državi postavljaju granice, posebno onoj državi koja se poistovjećuje s republikansko-sekularističkim svjetonazorom. To je zapravo i nakana samoga Koncila, gdje se donosi misao o postavljanju »pravnih granica« države: »Raste brojih onih koji zahtijevaju da ljudi u djelovanju imaju i služe se svojom vlastitom odlukom i odgovornom slobodom te da ne budu pokretani prisilom, nego vođeni sviješću dužnosti. Oni isto tako zahtijevaju da se javnoj vlasti postave pravne granice kako se ne bi previše sužavala časna sloboda i osobe i zajednica.« (DH 1)

Na tom tragu je i Jürgen Habermas koji je mišljenja da u postsekularnom društvu<sup>33</sup> ne samo vjernici trebaju učiti od sekularnih građana, nego i obrnuto. Radi se o »komplementarnom procesu učenja.« Na taj »komplementarni proces učenja« sekularne građane upućuje genealogija samih njihovih misli, na koju upozorava njemački filozof, a koja podrazumijeva da i sekularni građani sami duguju svoju misao kršćanskoj baštini.<sup>34</sup> Budući da kršćanska vjera i dalje krije u sebi bogatstvo

<sup>33</sup> Habermas razumijeva postsekularno društvo kao društvo koje i dalje ostaje sekularnim, ali računa utjecajem religijskih zajednica na demokratsku politiku. J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Berlin, 2012., str. 101., 117., 312.-314. Oslanjamo se na Habermasova promišljanja u ovoj posljednjoj studiji. O prijašnjim Habermasovim prijedlozima vidi I. RAGUŽ, Kako i 'religiozno nemuzikalne' osobe mogu učiti od religije. Jürgen Habermas o potrebi 'ponizne poniznosti' u postsekularnom društvu, u: *Okno* 3(2005.), str. 2.-3., 16.; ISTI, «Habermas o sekularnom umu, vjeri i Benediktu XVI.», u: *Glas Koncila* 8(2007.), str. 11.

<sup>34</sup> J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, str. 141.-147. U tom smislu Habermas tvrdi da se kreće između pozicija Carla Schmitta i Hansa Blumenberga u poimanju modernoga doba. Dok prvi tvrdi da moderno doba nije donijelo ništa nova, nego se zapravo radi o pukoj sekularizaciji teoloških pojmova, drugi je mišljenja da je moderno doba u cijelosti shvaćeno kao odvajanje od kršćanske baštine. Habermas pak tvrdi da se moderno doba shvatiti kao »proces učenja«, u kojemu je sekularna misao učila od kršćanske misli (protiv Blumenberga), ali je upravo u tomu učenju razvila svoje vlastite ideje (protiv Schmitta). (*Isto*, str. 106.) Također tvrdi da je

misli, a Habermas tu misli posebice na artikulaciju moralnih intuicija u području društvenoga života, kao što je posebno solidarnost<sup>35</sup>, sekularni građani pozvani su učiti i od religioznih građana. Habermas pak teret učenja više pridaje religioznim negoli sekularnim građanima. Osim što moraju imati »refleksivnu samosvijest« koja podrazumijeva razumni odnos prema ostalim religijama, prepuštanje odluke institucionaliziranim znanostima o ovosvjetskom znanju i povezivanje premisa morala ljudskih prava s vlastitim istinama vjere<sup>36</sup>, od religioznih se građana se još k tomu zahtijeva i »prevođenje« istina vjere u sekularni rječnik. Naprotiv, od sekularnih se građana očekuje »samograničenje«, u smislu da prihvate mogućnost potencijala semantičkih sadržaja religijskih zajednica.<sup>37</sup> I ništa više! Na tragu Taylo-rovih promišljanja, mišljenja smo da tu zadaću »samoograničenja« treba shvatiti puno šire negoli Habermas. Naime, republikansko-sekularistički svjetonazor nije lišen mnogih predrasuda koje nerijetko počivaju na tobože znanstvenim dokazima, a koje u stvarnosti nemaju veze sa znanošću, nego izriču određenu ideologiju, često onu naturalističko-scijentističku. Danas sekularistički svjetonazor u mnogim slučajevima instrumentalizira laičku državu za ostvarenje svojih ciljeva, jer sekularno poistovjećuje sa sekularističkim.

---

filozofija kao takva na poseban način upućena na religijske tradicije. Naime, ona je znanost, ali se ne iscrpljuje u znanstvenosti. Jer, kraljevski je put filozofije samorefleksija pa u tom smislu ona ne može biti poput ostalih znanosti, te upravo kao takva u svojoj samorefleksivnosti ostaje upućena na slične pokušaje u drugim kulturama, a time i u religijama. (*Isto*, str. 107.)

<sup>35</sup> U tom smislu Habermas pozitivno vrjednuje i ulogu obreda u religijskim zajednicama. Zanimljivo je da jedan »religijsko nemuzikaln« filozof tvrdi da je obred ono što je religijske zajednice ostavio vitalnima i uvjetima modernoga doba. I ne samo to. Obred je vrela društvene solidarnosti posebice u trenutcima kriznih situacija, »za koju ni prosvjećeni morali jednakoga poštovanja spram svakoga, ni aristotelovske etike dobara i krjeposti ne nude stvari motivacijski ekvivalent«. (*Isto*, str. 104.; također usp. *isto*, str. 94., 131., 313s.) Habermas pomalo žali što je njemu religiozno nemuzikalnom sfera obreda zatvorena. Kao nadomjestak njemu i sličnima služi estetsko iskustvo. (usp. *isto*, str. 111.)

<sup>36</sup> *Isto*, str. 254. Usto, religiozni građani moraju računati s tim da su njihove istine vjere drukčije vrste negoli uobičajene istine sekularnoga društva, barem s gledišta sekularnih građana. Naime, istine sekularnoga društva, a to su uobičajeni empirijski, pragmatični, pravni, etični i moralni zahtjevi za valjanošću, dobivaju svoju relevantnost na temelju epistemičkoga konteksta javnoga diskursa, što to nije slučaj kod istina vjere koje su utemeljene u određenoj religijskoj zajednici. Stoga vjernici moraju svoje istine vjere ne samo »prevoditi« u javni diskurs, nego moraju priznavati razliku između pogrešivih javnih načela i svojih nepogrešivih istina vjere. (*Isto*, str. 160.-161.) Ali, upravo je to velika prednost vjernika spram sekularnih građana koji danas u mnogo čemu teže sekularizmu, agresivnom ophođenju prema religiji. Ta svijest o razlici između svojih istina vjere i javnih načela jest ono što religiozne građana nuka na veću toleranciju, poštovanje i dijalog sa sekularnim građanima.

<sup>37</sup> *Isto*, str. 254s.

Zato je danas prijeko potrebna jedna nova zadaća i sekularnim građanima. Tu bismo zadaću mogli nazvati kritičkom samorefleksijom. Radi se o trajnom kritičkom preispitivanju vlastitih shvaćanja, predrasuda, napose vlastitih vjerovanja« i ideologija. Ta zadaća kritičke samorefleksije u skladu je s modernim sekularnim dobom koje se razumijevalo kao doba kritike i samorefleksije. U tom smislu sekularni bi građani trebali, upravo po toj kritičkoj samorefleksiji, ostati vjerni modernom dobu, a time i ideji laičke ili sekularne države. Ovako se dobiva dojam da su zapravo jedino religiozni građani danas vjerni projektu modernoga doba, ukoliko se jedino od njih zahtijeva kritička samorefleksija onoga što vjeruju.

3. Iz navedenoga uviđamo kako s teološkoga gledišta nauk o slobodi vjerovanja ima danas trostruku zadaću. Prvo, čuvanje posebnosti kršćanske vjere spram konstantinovskih pretenzija Crkve. Crkva ne smije podleći instrumentaliziranju države za svoje ciljeve. U tom smislu Crkva će dati najbolji doprinos laičkoj državi, ako ona sama ostane vjerna svojem poslanju.<sup>38</sup> Drugo, iz te prve zadaće proizlazi druga, a to je prihvaćanje laičke države, shvaćene kao one koja čuva jednakost svih građana i njihovu slobodu savjesti i vjerovanja. U tom smislu nauk o slobodi vjerovanja ne čuva samo dostojanstvo kršćana vjernika, nego i svih ostalih građana, bilo onih religioznih, bilo onih sekularnih, agnostičkih i ateističkih. I religiozni i sekularni građani trebaju se učiti da pripadaju zajedničkom okviru, a to je politička društvena zajednica, ili teološki gledano, poredak stvaranja. Kako god shvatili taj zajednički poredak, unutar njega građani su pozvani, čuvajući svoj kulturalni i svjetonazorski identitet, jedni druge respektirati.<sup>39</sup> Treće, nauk o slobodi vjerovanja ima danas posebnu zadaću suprotstavljanja republikansko-sekularističkom svjetonazoru koji nastoji instrumentalizirati državu za svoje ciljeve. Treba reći da u mnogo čemu politička situacija u Hrvatskoj ide u tom smjeru. To se posebice odnosi na školski sustav, u koji se upravo na agresivan način želi izbaciti vjeronauk u školi i uvesti u

<sup>38</sup> Zanimljivo je da Habermas veliku ulogu religijskih zajednica vidi u razumijevanju »političkoga«. Naime, za njega je »političko«, za razliku od politike i politika, simboličko polje, kojim se određeno državnički organizirano društvo samopredstavljaju i definiraju. Nakon što se nekoć političko sakralno legitimiralo, ono je danas u krizi. Štoviše, u opasnosti je da se isključivo definira prema racionalnosti koja poznaje samo interese i koristoljubivost. Religija u području političkoga čuva budnim elemente moralnosti i etičkih životnih koncepcija, premda se ona prema Habermasu ne može na njih reducirati. (Usp. *isto*, str. 115.-117., posebno str. 238.-256.)

<sup>39</sup> Usp. *isto*, str. 317. Ili također zaključne misli Taylorove knjige: »Pristalice određenih pogleda na svijeta, kao što su veliki historijski monoteizmi, istočnjačke religije, duhovni eklektizam, autohtone duhovnosti, militantni ateizam, agnosticizam itd., moraju se učiti zajedno živjeti te barem *idealiter* povezivati vezove solidarnosti. Mi smo uvjereni da je ideja, koju smo skicirali o pluralističkoj laičnosti u povezanosti s njom potpomagajućom etikom dijaloga spram različitih moralnih i duhovnih opcija, najbolje u stanju to podupirati.« (J. MACLURE, C. TAYLOR, *Laizität und Gewissensfreiheit*, str. 146.)

sekularistički svjetonazor.<sup>40</sup> Mišljenja smo da upravo Taylorov liberalno-pluralistički model najbolje odgovara kršćanskoj vjeri, ali i društvenoj situaciji Hrvatskoj.

Tako bi taj model podrazmijevao teoriju iznimaka s obzirom na sloboduvjeronjanja, napose prisutnost religije u javnosti, kako ju je koncipirao Charles Taylor. Razlog je povijesni. Hrvatska kultura nezamisliva je bez kršćanstva i katoličanstva. Odvajanje jednoga i drugoga značilo bi ništenje ne samo hrvatske nacije, nego i kulture. K tomu, teorija iznimaka posebno je važna s obzirom na nedavnu totalitarističku povijest Hrvatske, a to je komunizam koji se agresivno odnosio prema religioznim građanima. Zbog agresivne prošlosti spram religije laička država Hrvatska trebala bi posebno biti osjetljiva na slobodu vjeronjanja, dakako slobodu vjeronjanja ne samo kršćana, nego i svih ostalih vjernika.<sup>41</sup> S druge pak strane, a to je opet Taylorova teza, time se ne želi reći da se iznimke odnose samo na religiozne, nego i na sekularne građane. Iz svega navedenoga slijedi da teološki gledano nema razloga ne podržati Taylorove teze. Kako je sam autor istaknuo, one nisu izričaj relativizma, nego doprinos dijalogu među najrazličitijim svjetonazorima unutar pluralističkoga društva.

---

<sup>40</sup> Treba također reći da i mnogi kršćani čine isto, tražeći od sekularnih predmeta da izriču kršćanski svjetonazor. To dakako nije moguće. Kako je to dobro istaknuo Taylor, škola treba biti prostor u kojemu će se učenici učiti sučeljavati i razumijevati različite svjetonazore, bilo one religiozne, bilo one sekularne, a da ona sama ne zastupa ni jedan ni drugi. U tom smislu škola treba pružati otpor jednim i drugim roditeljima djece, i onima sa sekularnim i onima s religioznim svjetonazorom, ne dopuštajući ni jednima ni drugima da se zatvore samodostatno u svoj svjetonazor, kako je to istaknuo Taylor.

<sup>41</sup> Treba reći da je hrvatska država s obzirom na ta pitanje postavljena na dobrim temeljima. Dovoljno je samo spomenuti da Katolička crkva nije državna Crkva i da država sufinancira sve religijske zajednice u Hrvatskoj te im omogućuje i vjeronauk u školama.

**SECULAR STATE AND RELIGIOUS FREEDOM TODAY.  
THEOLOGICAL REVIEW ON THE  
CONTRIBUTION OF CHARLES TAYLOR**

**Ivica Raguž\***

**Summary**

*The author presents a recently published book by Charles Taylor and Jocelyn Maclure entitled »Secularism and Freedom of Conscience«. The first part brings Taylor's definition of lay or secular state in the context of »moral pluralism«. The second and most important part of the article makes an important distinction between two regimes with regard to their attitudes towards religions, namely: the republican and the liberal pluralist. Taylor specifically warns of the danger from the republican model that uses a lay state to achieve its secular goals. The third part examines »rational exceptions« in the context of the liberal pluralistic secular regime. In the fourth part, special emphasis is placed on the importance of the »ethics of care« for another in today's society, because it is often suppressed by the idea of rights, which are granted, but which do not take care of the other. The fifth and final part of the article brings theological analysis of Taylor's statements in the dialogue with Jürgen Habermas and with regard to the sociopolitical situation in Croatia.*

**Keywords:** Charles Taylor, secular state, »Dignitatis humane«, republican regime, liberal pluralist regime, secularism, state, Jürgen Habermas.

---

\* Izv. prof. dr. sc. Ivica Raguž, Catholic Faculty of Theology in Đakovo, J. J. Strossmayer University of Osijek, P. Preradovića 17, 31400 Đakovo, Croatia, ivica.raguz@os.t-com.hr