

Ivan Markešić

Institut društvenih znanosti »Ivo Pilar«, Trg Marka Marulića 19, HR–10000 Zagreb
ivan.marakesic@pilar.hr

Civilna religija

Od J.-J. Rousseaua do N. Luhmanna i H. Künga

Sažetak

Autor u svome izlaganju polazi od Rousseauovog određenja »civilne religije« kao zasebne religije, odvojene od druge dvije religije – od religije čovjeka i klerikalne (svećeničke) religije. Temeljem tog određenja analizira se na koji način tu Rousseauovu ideju (francuske) civilne religije u svojoj teoriji sustava razrađuje Niklas Luhmann koji govori o (njemačkoj) civilnoj religiji u smislu proklamiranih temeljnih vrijednosti (Grundwerte) suvremenoga njemačkog društva, odnosno u smislu temeljnih vrijednosnih ideja (Wertideen) kodificiranih u postojećemu njemačkom ustavu, a sve opet kroz prizmu diferenciranja modernih europskih društva na pojedinačne/parcijalne sustave kao što su gospodarstvo, politika, ekonomija, pravo, obrazovanje, religija itd. Uspoređujući Rousseauova i Luhmannova shvaćanja o civilnoj religiji kao shvaćanja o »europskoj« civilnoj religiji, koja su opet suprotna shvaćanjima o »američkoj« civilnoj religiji o kojoj govori Robert N. Bellah, autor u ovome članku nastoji, također, pronaći odgovor na pitanje: bi li temeljem etabliranih parcijalnih civilnih religija (europske i američke) bilo moguće teoriju Svjetskoga etosa (Weltethos) Hansa Künga promatrati kao teoriju »svjetske civilne religije« koja izlazi iz okvira (europske i američke) kršćanske teološke i filozofske misli i koja svoje utemeljenje nalazi, između ostaloga, i u postojećim živućim nekršćanskim svjetskim religijama.

Ključne riječi

Jean-Jacques Rousseau, civilna religija, Robert Bellah, Niklas Luhmann, Hans Küng, Svjetski etos

Uvodno

Hubert Knoblauch u svojoj knjizi *Sociologija religije* navodi da pojam *civilne religije* vodi podrijetlo od Jean-Jacquesa Rousseaua u čije vrijeme je, uslijed uznapredovalog funkcionalnog diferenciranja društva, došlo do odvajanja religijskoga sustava od legitimacije političkog autoriteta. (Knoblauch, 2004:130) Međutim, unatoč mnogim zagovornicima da religiju treba zanemariti, i tada se, u Rousseauovo kao i u ranijim vremenima, postavljalo pitanje može li se održati društvo bez religije: naime, religija je za njega imala veliko značenje i to upravo u održavanju društvene kohezije. Smatrao je da je državi, ali i društvu kao takvome, osim pojedinačnih, osobnih volja potreban zbir pojedinačnih interesa, jedna *volonté générale* (opća volja), minimalni konsenzus uvjerenja koji će moći prihvatiti velika većina. (Knoblauch, 2004:131) Taj minimalni konsenzus svih građana jedne države Rousseau je vidio u *civilnoj religiji* »čije je temeljne postavke nalazio 1) u vjeri u Božje postojanje, 2) u vjeri u život nakon smrti, 3) u nagradi za krjepost, 4) u kažnjavanju lošeg načina života kao i 5) u isključivanju religiozne netolerancije«. (Rousseau, 2004:131)

Upravo su Rousseauove odrednice *civilne religije* koje bi ujedinjavale sve građane bile toliko važne da je Robert Bellah, američki sociolog religije, preuzeo taj koncept i primijenio ga u SAD-u kao *Civil religion*, iako je sadržaj vjerovanja bio sasvim drukčiji u ondašnjoj Francuskoj i današnjoj Americi. Kako navodi Knoblauch, Bellah je znao da religija, unatoč već davno izvršenoj razdvojenosti crkve od države (1776.), igra značajnu ulogu u američkim institucijama, od kojih su mnoge i izgrađene na religijskim temeljima. Polazio je od postavke da američko stanovništvo zajednički dijeli »određene elemente religiozne orijentacije« koje su dale svoj obol u razvoju mnogih američkih institucija, te koje su »javnomu životu, prije svega politici, podarile religioznu dimenziju«. Dakle, čak ako su se i promijenili ti sadržaji vjere, Bellah je ipak ponovno preuzeo koncept *civilne religije* i na odnosima u SAD nazvao ga kao »američka civilna religija«. ¹ Ta je religija sve do građanskoga rata bila usmjerena prije svega na »veliki događaj revolucije, koju se promatralo kao završni čin u egzodusu iz stare zemlje s onu stranu morā«, pa su stoga »*Povelja o neovisnosti* i američki *Ustav* bili 'sveta pisma'«, dok je George Washington bio »od Boga izabrani Mojsije koji je svoj narod izveo iz ruku ropstva«. (Bellah, 1986:19–41)

Prema Knoblauchu, Bellahovo shvaćanje *Civil religion* temelji se na nekoliko važnih elemenata, kao što su: 1) Postoji jedan Bog; 2) njegovu volju može se prepoznati u američkome demokratskome poretku; 3) demokratska Amerika time je najvažnije Božje oruđe u povijesti i 4) nacija je najvažniji izvor identiteta Amerikanca (Knoblauch, 2004:132).

Međutim, ako bismo temeljem iznesenoga željeli definirati što je to etimološki 'civilna religija', imali bismo dosta poteškoća opredijeliti se za onu inačicu koja bi to u cijelosti mogla obuhvatiti. Jer, što je to *civilna*, odnosno *građanska religija*? Pojam 'civilan' nastao je kao suprotnost pojmovima 'vojni', 'ratni' i koristi se u smislu 'građanin', 'građanstvo', 'građanski'. Stoga i različiti autori na različite načine pristupaju tome fenomenu. Za neke je to »simbolski sustav« (Karl-Fritz Daiber), za druge »pleter/splet simbola, mišljenja i načina djelovanja«, odnosno »civilna religija je legitimacija autoriteta društvenih institucija« (Studijska komisija Svjetskog luteranskog saveza), za treće su to »uvjerenja, simboli, rituali« (Rolf Schieder), a za četvrte ona predstavlja »javno predočivanje religiozne simbolike« (Richard Reuter) ili pak »pokušaji konstruiranja smislenoga horizonta zajedničkoga življenja«.

Njemački filozof Hermann daje širu definiciju *civilne religije* koju se može razumjeti kao »kulturnu religiju« i ona glasi:

»Civilna religija je ansambl onih sastavnica religijske kulture koje su, kao u religijskome državnom pravu, faktično ili čak formalno-institucionalno integrirane u politički sustav, ali koje međutim nisu dane religijskim zajednicama u njihovu vlastitu internu nadležnost.« (Lübbe, 1981:57)

Lübbe još dalje navodi da se fenomenom civilne religije mogu smatrati – bilo sadržajno bilo u činjenici njihove javne pojavnosti – sve u našu političku kulturu integrirane religiozne orijentacije koje se iskazuju sposobnim stvarati univerzalni konsenzus. (Lübbe, 2004:202) Dakle, »'Civil Religion' je onaj dio političke kulture u kojem je riječ o pitanjima smisla i posljednjim pitanjima« (Schieder, 1987:21 i d.).

Knoblauch završava svoj iskaz riječima da »civilna religija ne nastupa samo u obliku formuliranih tekstova i službenih govora, nego i u drugim kulturnim oblicima« (Knoblauch, 2004:133) gdje se kao primjer mogu navesti npr. križ u školskim i prostorijama drugih državnih institucija te, kao u Hrvatskoj, zanzivanje Boga u polaganju predsjedničke prisege, kulturno čašćenje nacionalne

zastave, crkvene radio-emisije, zatim čestitke državnih dužnosnika u povodu kršćanskih, islamskih i židovskih blagdana, obraćanja naciji Predsjednika države, polaganje cvijeća i vijenca na blagdan Svih Svetih ispred križa na Mirogoju, itd.

1. J.-J. Rousseau i civilna religija

Uspoređujući političko tijelo s voljnim i zdravim (moćnim) čovjekom, Rousseau kaže da svako djelovanje, pa tako i političko, ima dva uzroka: jedan je *moralni* – a to je volja koja određuje hoće li nešto biti učinjeno ili neće, a drugi je *fizički* – a to je moć »koja ga izvršava«. Pri tome on navodi sljedeći primjer: Prije negoli krenem nekome cilju, ja to trebam i željeti, a da bih unatoč mojoj želji tamo uopće i došao, moram moći hodati. Iz toga slijedi njegov zaključak: »ako paraličar hoće trčati, a ako okretan čovjek to neće, obojica će ostati na mjestu«. Uspoređujući političko tijelo s čovjekom i njegovim djelovanjem, Rousseau kaže: »Političko tijelo ima iste pokretače; tu također razlikujemo *snagu* i *volju*« (Rousseau, 1993:97).

Polazeći od postavke da zakonodavna moć pripada narodu i da, zapravo, samo njemu može pripadati, a da izvršna moć »ne može pripadati narodu«, Rousseau u ovome dijelu govori »o građanskoj religiji« i već na njegovu početku ustvrđuje sljedeće:

»Čim ljudi žive u društvu, treba im religija koja ih održava. Nikada narod nije postojao niti će postojati bez religije i ako mu je nikako ne damo, stvorit će je sam od sebe ili će biti uništen.« (Rousseau, 1993:98)

Koliko je snažna vjera u onostrani život, u onostrano spasenje, govori činjenica da se država služi upravo tom »nadom u budući život« kako bi od pojedinaca mogla tražiti da za njene potrebe žrtvuje svoj vlastiti život. Jer, kada pojedinac ne bi u to vjerovao, a išao bi u rat, onda bi on bio ili *plašljivac* (jer bi ga bilo strah da će poginuti, a neće dosegnuti vječni život) ili *budala* kojemu je svejedno što će se s njime dogoditi. No, postoje mnogi ljudi koji iz te vjere u budući život postaju takvi fanatici da počnu prezirati ovozemaljski: »Oduzmite tom fanatiku njegove vizije i dajte mu tu istu nadu kao nagradu za vrlinu, učinit ćete od njega istinskoga građanina.« (Rousseau, 1993:98)

Vršeći podjelu religija kojima se čovjek građanin služi u svome životu, Rousseau navodi nekoliko vrsta religija i potom analizira koja od njih najviše doprinosu uspostavi tolerancije, uspostavi lijepoga suživota. Prvi tip religije je *religija čovjeka*. To je onaj osobni tip religije ograničene »na čisto duhovni kult vrhovnoga božanstva« u kojem se pojedinac sâm bez posrednika obraća Nadnaravnome, dakle bez svega onoga što su posrednici stvorili, bez hrama, bez oltara, bez obreda. Drugi tip religije je onaj *koji se prakticira unutar određenih* (narodnih ili državnih) *granica*. Ta je religija zatvorena, ne pripada svima i ne može je svaki čovjek ni prihvatiti ni prakticirati. Ona ima

»svoje vlastite i zaštitne bogove (LIX), ima svoje svetkovine, svoje obrede, svoj vanjski kult propisan zakonima; izuzev jedne nacije koja ga slijedi (taj vanjski kult), sve ostalo je za nju nevjerno, strano, barbarsko, ona prostire (pruža) dužnosti i prava čovjeka samo tako daleko

1

Bellah pri tom izgrađuje i koncept 'kulturne religije' koji je već bio predložio teolog Paul Tillich, označavajući njime religijske organizacije koje ne donose same više nikakve vrijednosti, nego osnažuju kulturno važeće

vrijednosne predodžbe i njih uzdižu kao sakralne. Taj pojam prihvatio je i sociolog Will Herberg koji njime označuje religiozne karakteristike modernoga društva (Herberg, 1962).

kao njegove bogove i njegove zakone. Takve su bile religije svih negdašnjih naroda bez ijedne iznimke«. (Rousseau, 1993:98)

No postoji i treći »neobičniji« tip religije, *religija svećenika*. Nju Rousseau nalazi kod lamaista, kod Japanaca, ali je posebno prepoznaje u rimskome kršćanstvu. Njezina je značajka u tome što ljudima daje »dva vođe, dva zakona, dvije domovine« i što ih podvrgava »proturječnim dužnostima i priječi ih da ikada budu istodobno pobožni i građani«. Za Rousseaua sva tri gore navedena tipa religija imaju svoje nedostatke. Međutim, za njega ovaj treći tip religije, religija svećenika, predstavlja religiju s najviše nedostataka i ona je tako »očevidno loša, da je gubljenje vremena zabavljati se da to dokažemo«. (Rousseau, 1993:98)

U drugome tipu religije, onome zatvorenome u narodne ili državne granice, Rousseau *dobro* vidi u tome što ta religija »sjedinijuje božanski kult i ljubav prema zakonima i što čineći od domovine predmet obožavanja građana, ona ih uči da služiti državi znači služiti Bogu«. (Rousseau, 1993:98) Nije teško iz toga izvući zaključak koji nudi i sam Rousseau. Riječ je o *teokraciji* u kojoj više nisu potrebni svećenici. Dovoljni su ministri i članovi vlade. U tome smislu, navodi dalje Rousseau, umrijeti za svoju zemlju znači »umrijeti mučeničkom smrću; prekršiti zakone jest biti bezbožan i svetogrdan, a podvrgnuti zločinca javnom prokletstvu jest predati ga nebeskom gnjevju bogova: *sacer estod* (LXI)«. (Rousseau, 1993:99)

No, unatoč tim dobrim stvarima, ta religija je također loša. A loša je jer je utemeljena na obmanama, zabludama i lažima, jer ljude čini »lakovjernima i praznovjernima« i stoga što istinski kult božanstva utapa u »ispraznom ceremonijalu«. I ono što je posebno važno za ovu »teokratsku« religiju jest Rousseauova ocjena da je to religija koja narod čini »krvoločnim i netolerantnim« pa stoga ta religija odiše »samo strahotom i pokoljem«, jer misli »da čini sveto djelo ubije li svakoga tko ne prihvaća njezine bogove i njezine zakone«. (Rousseau, 1993:99) Međutim, navodi dalje Rousseau, u poganskim religijama uopće nije bilo »vjerskih ratova«. A nije ih bilo, tvrdi Rousseau, zato što je svaka država imala svoj vlastiti kult i svoju vladavinu i što svoje bogove nije razlikovala od svojih zakona i granice bogova bile su učvršćene granicama nacija, pa u tome smislu ni bog jedne nacije nije imao pravo na pripadnike druge nacije. Poganski bogovi mirno su slijedili poteze ovozemaljskih vladara, ovozemnih smrtnika, i nisu bili ljubomorni, nisu im zavidjeli. Stoga i prijelaz na drugu vjeru nije bio prisila prihvaćanja tuđe religije. Bilo je potrebno pobijediti, a nakon toga poštivati zakone i kult koji su ga određivali. Pobijeđenima Rimljani su ostavljali njihove religije i njihove bogove. Od pobijeđenih su tražili da se poštuju njihovi zakoni, dok su njihove bogove smatrali podčinjene njihovim bogovima. Nisu ih, dakle, uništavali, niti njihove bogomolje. Slično razmišlja i Željko Mardešić kojeg ne iznenađuje »što je baš rat daleko više ostao povezan s jednoboštvom nego s višeboštvom«, dakle s poganstvom, zbog čega je i ustvrdio da »pojave svetih ratova – u pravom smislu riječi – i nema do dolaska velikih monoteizama«. (Jukić, 1993:33) Svoju postavku takvog određenja odnosa monoteističkih religija i rata nalazi u činjenici da »politeizam ne poznaje heretike, nevjernike, otpadnike, shizmatike, obraćenike i svete ratove« i u njemu (politeizmu) zbog mnoštva različitih bogova jedan bog nije mogao biti voditelj rata, dok je monoteizam već u nevjerniku vidio neprijatelja. Monoteistički bog ujedno je i predvoditelj ratova, o čemu bjelodano svjedoče tekstovi Staroga zavjeta. Kako je monoteistički Bog jedini od bogova u svemiru, on samim tim i nije mogao zadovoljiti sve potrebe ljudi. U međusobnom sukobu ljudi Bog je uvijek morao biti na jednoj

strani. (Markešić, 2008:185–202) Međutim, ni poganska religija, usred tolike količine tolerancije i »usred filozofije i tisuću vrlina«, nije uspjela biti bez okrutnosti, biti čista i nevina, i »pomiriti prava nacionalne religije s pravima čovječanstva«. U tome smislu zaključuje Rousseau, »bolje je povezati građane s državom manje čvrstim i blažim vezama i nemati ni heroje ni fanatike«. (Rousseau, 1993:100)

Ali, ipak postoji jedna religija koja bi mogla zadovoljiti sve kriterije. To je, kaže Rousseau, »*religija čovjeka ili kršćanstvo*«, ali ne ono današnje, »već kršćanstvo evanđelja«. U toj »svetoj, uzvišenoj, istinskoj religiji, ljudi, djeca istoga Boga, prepoznaju se svi kao braća, a društvo što ih sjedinjuje tim je čvršće što se ne raspada čak ni u smrti«. (Rousseau, 1993:100) Time, nastavlja Rousseau, država ostaje bez dotadašnjega najvećeg oslonca, pa time građanski i politički zakoni dobivaju »jedinu snagu što im daje prirodno pravo ne dodajući im nijednu drugu«. Ako bi se neko ovozemaljsko društvo i ustrojilo na temeljima kršćanstva kao *religije čovjeka*, ono bi bilo najsavršenije, ali »čisto u moralnome smislu«. Međutim, smatra Rousseau, ono samim time što bi bilo čisto u moralnome smislu, što bi se »narod pokoravao zakonima«, što bi »vođe bile pravedne« i što bi »vojnici prezirali smrt«, ono ipak ne bi bilo ni najčvršće ni najtrajnije. I to ne bi bilo dovoljno.

Zašto? Naime, smatra Rousseau, kršćanstvo je duhovna religija, i u njoj kršćanin ima dvije domovine. Sve što kršćanin čini ovdje na zemlji, on to čini da bi zaslužio spasenje na onome svijetu. Njemu je svejedno kakvo je stanje na zemlji pa »ako je država u procvatu, on se skromno (LXV) raduje javnome blaženstvu«, ali ako država propada on »blagoslivlja ruku boga koji se sručio na njegov narod«. Dakle, imamo ono: Bog dao, Bog uzeo. Zapravo, kad se zlo narodu dogodi, postavlja se pitanje kako uopće opravdati dobroga, svemogućeg i sveznajućeg Boga. Tu dolazimo do Leibnizove teodiceje. Kršćaninu je, dakle, svejedno bio on vezan lancima ili slobodan. Bitno je da će biti spašen. Stoga kršćani i nemaju žara ratovati. Svejedno im je hoće li pobijediti ili biti poraženi, jer oni »bolje znaju umrijeti nego pobijediti«. Stoga Rousseau upućuje kršćane na zakletvu Fabijevih vojnika koji se nisu zakleli da će pobijediti ili umrijeti nego da će se vratiti kao pobjednici. I vratili su se! A kršćani se, završava Rousseau, nikada ne bi dosjetili takve zakletve, »jer bi mislili da izazivaju Boga«. (Rousseau, 1993:101)

Kritizirajući ono pravo i iskonsko kršćanstvo, Rousseau kaže da uopće ne bi bilo zamislivo postojanje »kršćanske republike«, jer bi to u samome pojmu bilo proturječno. A proturječno je stoga što kršćanstvo propovijeda samo »suzanjanstvo i zavisnost«, što je duh kršćanstva »odviše pogodan za tiraniju, a da se ona time ne bi okoristila« i da su pravi kršćani stvoreni »da budu robovi, oni to znaju i ne uzbuđuje ih mnogo zbog toga, taj kratki život ima odviše malu vrijednost za njih« (Rousseau, 1993:101) U tome smislu za njega križari nisu bili kršćanski ratnici, oni su bili vojnici svećenika, građani crkve i »borili su za svoju duhovnu domovinu«. A pošto kršćanstvo nije religija građana, građanska religija, onda je »svaki religijski rat kod kršćana nemoguć«.

I sada dolazimo do onoga što kod Rousseaua predstavlja *civilnu, građansku religiju*. Naime, državi je, kako je već na početku rečeno, važno da njezini građani imaju religiju. Međutim, kad je riječ o dogmama te dotične religije građana, za državu su važne one dogme koje se odnose na moral, dok sve druge dogme, posebice one koje se tiču svjetonazora, državi i njezinome suverenosti, vladi, uopće nisu važne. Možete imati svjetonazor kakav god hoćete, to ni državu niti bilo koju njezinu instituciju ne smije interesirati. Ali, da bi država mogla funkcionirati, potrebna joj je religija, i to religija iz koje će, kad

je moral u pitanju, uzeti one *dobre dogme*, a odbaciti one *negativne*. Dakle, u tome smislu za državu postoje *pozitivne i negativne dogme*.

Pozitivne dogme su one dogme koje su korisne za društvo, a *negativne dogme* su one koje su za društvo štetne. Bez građanskoga očitovanja vjere, a to očitovanje treba odrediti zakon, nema osjećaja društvenosti, a bez njih »nemoguće je biti dobar građanin i vjeran podanik«. (Rousseau, 1993:102) Iz toga slijedi zaključak: zakon nikoga ne može natjerati da vjeruje u te njime određene religijske dogme, ali može iz zemlje protjerati svakoga onoga tko ih se ne pridržava, a to znači svakoga onoga »tko u njih ne vjeruje«. A to opet dalje znači da ga može protjerati ne kao »bezbožnika« jer ne vjeruje u novu dogmu, nego pojedinca koji je nedruštvovan, koji je nesposoban »da iskreno voli zakone, pravdu, domovinu i da žrtvuje, ako ustreba, svoj život svojim dužnostima (LXXIII)«. (Rousseau, 1993:102)

U tome smislu Rousseau zaključuje da su svi građani dužni »izreći to očitovanje vjere pred magistratom« i izričito priznati sve dogme. Tko ih ne prizna »neka bude izbačen iz grada ali neka nesmetano ponese sva svoja dobra, ali onaj tko je te dogme bio priznao, koji se izjasnio da u njih vjeruje, a sve čini i javno iskazuje da u njih ne vjeruje, e taj treba biti kažnjen smrću, jer je počinio najveći od svih mogućih zločina: »lagao je pred zakonima«. (Rousseau, 1993:102)

Rousseau ističe da su dogme građanske religije »jednostavne, malobrojne, precizno iskazane i bez objašnjenja i komentara«, da u *pozitivne dogme*, dakle u dogme koje stvaraju društvenost, spadaju »postojanje božanstva (LXXIV) – dobrotvornog, moćnog, inteligentnog, dalekovidnog i skrbnog, zatim budućí život, sreća pravednih i kažnjavanje nevaljalih, svetost društvenog ugovora i zakona (LXXV)«, a u *negativne dogme* on ubraja samo jednu, a to je netolerancija. Riječ je, dakle, o dogmi koja onemogućuje postojanje društvenosti.

I sad dolazi ono vrijedno Rousseauovo objašnjenje razloga zašto netolerancija spada u negativne dogme. Ona je negativna jer je, naime, nemoguće razlikovati građansku od crkvene netolerancije, one su neodvojive i vode jedna drugoj. Jer, kako živjeti s ljudima koje mrzimo, koje smatramo prokletima, strancima, tuđima, ili kod nas koje smatramo Židovima, Srbima, balijama, masonima, i tako dalje. Jer, kada bismo mi i htjeli voljeti ih i ne mrziti ih, tada ne bismo vjerovali u Boga koji ih kažnjava, niti bismo time svoga Boga ljubili. U tome slučaju te ljude potrebno je ili preobratiti, npr. na pravu vjeru katoličku, ili ih jednostavno progoniti. Taj LXXVI. članak *Društvenoga ugovora* je, za Rousseaua, »nužan i nezaobilazan u građanskom očitovanju vjere«. Da bi u sljedećem LXXVII. članku rekao da ne drži da je itko kriv pred Bogom jer ne misli kao on »o svom kultu«. (Rousseau, 1993:102). I još k tome dodaje da je nemoguće da netolerantni ljudi »sjedinjani pod istim dogmama« mogu ikada živjeti u međusobnome miru, jer su u situaciji međusobno nadzirati »vjeru jedni drugima« čime međusobno postaju neprijatelji, kada svatko svakoga progoni i protjeruje. Pa, kaže: »Društvo netolerantnih nalik je društvu demona: oni se slažu samo da bi se mučili«. U tome smislu strahote inkvizicije su i postojale u zemljama u kojima su živjeli i u kojima danas žive netolerantni ljudi.

U tu, kako Rousseau kaže, *užasnu dogmu* spada zahtjev da drugi treba misliti kao ja »da bi bio spašen«. *Nulla salus extra ecclesia!* Što je nevinih ljudi završilo pod zemljom, na lomači i u mukama, samo za to što nisu prihvaćali – sada i ovdje – svetu vjeru Isusovu. On smatra da je to dogma koja opustošuje zemlju (LXXIX) i da ju je zarad javnoga mira potrebno ukinuti i tko god je ne smatra ogavnom, taj, po Rousseauu, ne može biti »ni kršćanin ni građanin

ni čovjek«, taj čovjek je monstrum »što ga treba ubiti zbog mira ljudskog roda (LXXX)«. (Rousseau, 1993:103)

Tako uspostavljeno očitovanje vjere, smatra Rousseau, potrebno je svake godine svečano obnavljati u svečanostima koje trebaju biti ispunjene kultom u kojem su svećenici magistrati, dakle u kultu koji »raspiruje u srcima ljubav prema domovini«. I to je sve, zaključuje Rousseau, »što je suverenu dopušteno propisivati u pogledu religije.« I ovdje se približujemo Augusteu Comteu koji je predviđao da bi umjesto svećenika i magistrata, svećenici trebali postati sociolozi. A što znate, možda se i to dogodi?

Stoga, da bi se moglo izgraditi društvo u kojem će moći živjeti tolerantni ljudi, potrebno je dopustiti da u društvu opstoje sva mišljenja koja nisu protivna službenome očitovanju vjere, dakle religije koje ne propovijedaju mržnju i netoleranciju, svi kultovi koji se mogu slagati s javnim kultom i stoga u takvim okolnostima ne treba se bojati religijskih svađa niti svetih ratova. To bi bila religija koja može i jest podloga svim svjetskim religijama, dakle to je religija koja ne osuđuje ni jednu od tih svjetskih religija (LXXXII). (Rousseau, 1993:103) Ali Rousseau i sasvim jasno upozorava da će bez ikakva prepiranja biti kažnjen svatko onaj tko dođe propovijedati »svoju strašnu netoleranciju«, i to će biti kažnjen kao netko tko se buni protiv zakona i tko ne želi tome zakonu biti pokoran. Stoga će se na taj način spojiti »prednosti religije čovjeka i religije građanina« i tek tada će država imati svoj kult »i neće biti neprijatelj kulta bilo koga drugoga (LXXXII)«. U tome smislu može biti govora o sjedinjavanju božanskih i ljudskih zakona na istome predmetu, pa će time »najpobožniji teisti« moći postati »najrevniji građani« čime će »obrana svetih zakona« biti slava Boga ljudi (LXXXIII).

Sada kada više ne postoje »isključive nacionalne religije«, mi bismo trebali tolerirati sve one koji toleriraju druge, ali isključivo pod uvjetom da »njihove dogme nemaju ništa suprotno dužnostima građanina«. (Rousseau, 1993:103) Stoga, zaključuje Rousseau, »svatko onaj tko kaže 'izvan crkve nema spasenja', mora biti otjeran iz države, osim ako je država crkva« i to stoga što ta netolerantna dogma može biti prihvaćena samo u »teokratskoj vladavini«, dok je ona u svakoj drugoj »apsurdna i pogubna« (LXXXIV).

2. N. Luhmann i civilna religija

Kad je riječ o *civilnoj religiji*, Niklas Luhmann, veliki njemački sociolog, na samome početku svoga članka »Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas« (Luhmann, 1981), navodi da taj pojam, koji je u drugoj polovici XX. stoljeća »reimportiran« iz SAD-a, označava minimalne elemente religijskoga i kvazireligijskog vjerovanja, za koje se može pretpostaviti postojanje »konsenzusa kod svih članova društva«. Pri tome se između drugih autora poziva i na Talcotta Parsonsa i njegov članak »Religion in a Modern Pluralistic Society«, te na članak Roberta N. Bellaha »Civil Religion in America«. U *civilnu religiju* bi, prema Luhmannu, spadalo priznavanje svega onoga što su u njemačkoj diskusiji šezdesetih godina 20. stoljeća nazivalo »temeljnim vrijednostima« (*Grundwerte*); bilo bi to dakle priznavanje »u Ustavu kodificiranih vrijednosnih ideja« koje ne bi trebale držati na okupu« samo državu, nego i sve građane, one bi ih trebale međusobno »povezivati«. (Luhmann, 1981:293) U to je uključeno i jedno ne baš tako snažno formalizirano područje uvjerenja (*Überzeugungsbereich*), u što on ubraja predodžbe o pravednosti, *fairness* (zakonski nepropisanu/nereguliranu osobnu pravednost), vjerodostojnost u promicanju pravde, jednakost pristupa

svih svim funkcijama (uključujući nediskriminaciju rasa kod posjeta ugostiteljskim objektima, javnim priredbama ili inače općenito javno pristupačnim mjestima) i danas možda još i zahtjev/pravo na kvalitetu života. Luhmann dalje naglašava da bi se u istoj suovisnosti moglo misliti i na vrijednosne predodžbe koje štite individualnu samoodgovornost, ali i koje obvezuju i koje štite sve snažnijom i čvršćom mrežom socijalnih sigurnosti u odnosu na sudbinu za koju netko individualno nije zaslužan. Također, Luhmann ističe da je neprijeporno da postoje takve predodžbe, da su granice fenomena nejasne i da sadržaji toga fenomena mogu više ili manje varirati. Međutim, ono što nijedan društveni sustav ne prepušta slučaju niti osobnoj volji jesu vrijednosne orijentacije. (Luhmann, 1981:293)

No, što sve to ima veze s religijom, pita se Luhmann, te istodobno odgovara da postoje kako povijesni tako također o teorijsko-sociologijski razlozi fenomen vrijednosnih orijentacija promatrati kao *religiju* ili kao *zamjensku religiju*. Da bi došao do određenoga stava, on je izvršio kako povijesnu tako isto teorijsko-sociologijsku analizu. Povijesno gledano, ističe Luhmann, civilna religija je dijete 18. stoljeća. Međutim, prijelaz iz staleškog/stratificiranog u funkcionalno izdiferencirano društvo događa se u 17. stoljeću, što ne znači da se stratificirano i funkcionalno diferencirano isključuju i da ne mogu postojati jedno uz drugo. No, razlike postoje u komunikacijskim procesima i sadržajima, a to opet leži u složenosti/kompleksnosti sustava koju neki sustav može doseći i još k tome ustrojiti. (Luhmann, 1981:294)

Za Luhmanna je u ovom slučaju jako važno ustvrditi kako je moguće jedan poredak zamijeniti drugim, zapravo kako je moguće jedan kontinuitet posredovati diskontinuitetom? A to dalje znači: nije problem u tome kako izvršiti pregradnju jednoga staleškog/stratificiranog društva u funkcionalno-diferencirano, nego kako iznova interpretirati funkcije tradicionalno staleški uređenog društva, da bi se moglo govoriti o posebnim parcijalnim pojedinačnim podsustavima društva, kao što su privreda, politika, pravo, obrazovanje, religija, znanost, obitelj, odgoj, umjetnost, itd. Taj supstitucijski proces nalazi se pod kompleksnim zahtjevima, i može se stoga reći da je to diferenciranje u dvostrukom, strukturalnom i procesualnom smislu.

S druge strane, transformacija iz jednoga u drugi sustav ne znači negiranje svega onoga što je ranije postojalo, nego znači prije svega preuzimanje problema koji su ranije nastali i koji su riješeni i na koje se funkcionalno-izdiferencirani sustavi trebaju nasloniti. Ono što je jako važno jest Luhmannovo shvaćanje da svaki pojedinačni sustav mora biti u stanju, kad je riječ o njegovoj funkciji, obuhvatiti cijelo stanovništvo. A to dalje znači da npr. politika mora biti dostiživa kako za vjernike tako i za nevjernike, dakle mora postojati takav odnos prema religiji koji će to omogućivati. U novijem vremenu to je omogućeno ustavnim odredbama, ustavnim pravom. Tako se, navodi Luhmann, u kalvinizmu izabranost odnosno prokletstvo premješta u područje nespoznatljivoga, u ono što nije moguće spoznati, tako više nije moguće stvarati izravnu vezu između privrednih i religijskih činjenica tako da i izabrani i prokleti mogu svoje religiozne motive uključiti/angažirati za privredno djelovanje. Stoga je, smatra Luhmann, potrebno govoriti o »kauzalitetu ideja«.

Predodžbe o civilnoj religiji ili pak o društvenom kultu nastaju u kasnoj fazi ovoga razvoja. Tako 17. stoljeće nastoji probleme u okviru religijskoga (polja) riješiti predispozicijom u području dogmatskih sredstva, te pri tome navodi tri primjera kako bi potkrijepio svoju tvrdnju. Dakle, kao i kod Rousseaua, i ovdje se suočavamo s kršćanskim dogmama. Riječ je o kalvinističkoj teologiji, prvome, nasljednome odnosno smrtnome grijehu te narcisoidnosti, samoljublju, egocentričnosti.

Prvo, *kalvinistička teologija* zadržava si pravo praviti temeljnu razliku između odabranih (onih koji će se spasiti) i prokletih, odnosno odbačenih. Ona je ta koja dihotomizira pitanje spasenja, sa svim konsekvencijama, čak ih i učvršćuje. I što je najvažnije: sve to, naglašava Luhmann, prenosi se na cijelo društvo, na sve uloge, slojeve i staleže. Međutim, u sustavu je potrebno osigurati realizaciju načela inkluzije. Dihotomija se ne može koristiti za reguliranje pristupa šansama spasenja – bilo diferenciranjem oblika vođenja života (monaški/svjetovni) bilo diferenciranjem staleža (klerici/laici) bilo nekim drugim prepoznatljivim znacima i djelima, jer sada to glasi: članove društva treba isključiti od pristupa samoj religiji ili taj pristup zajamčiti (osigurati) u ovisnosti o drugim funkcionalnim sustavima. Problem je riješen dogmatski – dogmom o nepoznatljivosti predestinacije. Dijeliti s odbačenima/prokletima sakramente, nije više ovozemaljska nemogućnost, nego postaje volja Božja. S druge strane, zadržava se temeljna razlika, jer kako je bez nje uopće moguće misliti religioznu motivaciju i time inkluzijskom načelu postavlja posljednje prepreke koje će biti prevladane civilnom religijom jednakosti u 18. stoljeću.

Drugi primjer za »međurješenja« odnosi se na *dogmu o prvome, o nasljednome grijehu*. Socioreligijski gledano, funkcija ove dogme je za svakoga člana društva legitimirati pitanje o svećeničkom savjetu, dakle kontakt s profesionalnim i službenim ulogama crkve. Iz činjenica da netko ide na ispovijed ne može se izvesti zaključak da mu je ispovijed potrebna. Dogma o smrtnome grijehu spada u red onih velikih univerzalija kršćanske religije. Da nije nje, ne bi bilo potrebno ići na ispovijed. Stoga je za Luhmanna *civilna religija* – religija bez smrtnoga grijeha.

Treći primjer odnosi se na ljubav prema sebi, sebeljublje (*amour-propre*), egocentrizam, sebičnost, u drugoj polovici 17. stoljeća, i na tome primjeru vidljiv je u potpunosti prijelaz iz jednoga društvenog uređenja u drugo, iz stratificiranog u funkcionalno diferencirano. Za Pascala je, navodi Luhmann, samoreferencija ljubavi u vremenu između pada u grijeh i milosti grešna, ona je zapravo jezgra svih grijeha jer se sebeljublje nalazi u proturječju ljubavi prema Bogu. (Luhmann, 1981:298) Međutim, tek je krajem 17. stoljeća samo-ljublje potpuno oslobođeno tereta istočnoga grijeha i proglašeno iskonskom ljudskom prirodom. U tome vremenu započinju propitivanja o ljudskoj sreći: je li sreća određena samo za ovaj život ili na vječnu sreću? U pojmu sreće sada se nalazi formula ujedinjenja koja se diferencira na načelu ovostrano/onostrano koja humanizira religiju i koja garnira (urešuje) moral s religioznim motivima. Međutim, o smrtnome grijehu više se uopće ne govori. uskoro se počinje popularizirati sinteza kršćanske religije i morala sreće. (Luhmann, 1981:298)

Ovim činom bilo je moguće početi govoriti o civilnoj religiji, u kojoj više nije bilo grijeh dovoditi u pitanje pakao, odnosno otvoriti raj svakome. Sada se pakao pokazuje kao svećenički izum kojim su kod ljudi pobuđivali strah da bi njima mogli lakše vladati. Pakao i sve ono što je vezano za njega postalo je besmisleno. (Luhmann, 1981:297) Unatoč svemu tome ostaje ipak pitanje, naglašava Luhmann, kako se može obrazložiti da od uvjeta zavisi koji stupanj participacije u vrijednostima postiže pojedinac? Civilna religija bi kao religija morala moći to interpretirati što politika može odgovoriti samo s obećanjima (Luhmann, 1981:297)

Do kraja 18. stoljeća stoji se uz tezu da je religija »ultimum et firmissimum humanae societatis vinculam«. Pošto se u smislu tradicije društvo istodobno shvaća kao *civilni societet*, kao politički konstituirano društvo, ulazi religija u konstitucije (sastavnice) politike. Ti uvjeti koji isključuju potpuno diferen-

ciranje religije i politike kod svakoga naizmjeničnog negiranja kršćanstva i mondene filozofije, moraju se promatrati kao pozadina »prvokrštenog« nastupa *civilne religije*. Od Vaninia do Voltairea neprestano se razmišlja o stалеški specifičnim rješenjima toga problema u smislu religije samo za donje slojeve od kojih se sada gornji slojevi diferenciraju pomoću filozofa slobodnim mišljenjem ili pak prosvjetiteljstvom.

Luhmann također navodi da se izraz *religion civile* nalazi u Rousseauovom *Društvenom ugovoru* (*Contrat social*) i već se u tome vidi da se religioznost čovjeka razlikuje od problema koje za državno-građanski život stvara diferencija religije i politike. Prema Rousseau, kršćanska religija nije bila dorasla specifično političkim zahtjevima, a Luhmann smatra da ovdje Rousseau pretjeruje, stoga treba reći da ona nije bila dorasla socijalnim zahtjevima, da nije davala modele ponašanja kod zlorabe moći u politici ili za slučaj rata. Rješenje za Rousseau nije bilo u diferenciranju uloga i sustava, dakle ne u razdvajanju različitih, nego, navodi Luhmann, u nekoj novoj vrsti religije, zapravo u *religion civile* s vlastitom dogmatikom koja je stvorena od sastavnih dijelova prirodne teologije i teorije o državi. (Luhmann, 1981:298)

Sadržaj koji se označuje kao *civilna religija*, nastavlja Luhmann, bio je za Rousseau već postavljen, i mogao je dati određeni početni plauzibilitet. Korštenje pojma *civilna religija* u početku je bio samo teorijski manevar koji je trebao riješiti neke teoriji imanentne probleme i na tome je propao. Temeljnu razliku između čovjeka i građanina (*citoyen*) nije bilo moguće zadovoljavajuće riješiti u teoriji države *Društvenoga ugovora*. Odgovor koji nije nudila teorija države dan je s jednim religijskim pojmom, pojmom *religion civile*, s pojmom jedne politički i ljudski adekvatne religije. Međutim, naglašava Luhmann, problemi se samo ponavljaju, pa slijedom toga se postavlja i pitanje: je li to sada jedna samo korisna i istinska religija, je li to religija razuma ili religija srca? Naglašava li ona razliku između religije i politike, ili pak služi za prevladavanje te diferencije.

3. Svjetski etos Hansa Künga

Početkom devedesetih godina prošlog stoljeća, švicarski teolog Hans Küng izašao je s tezom: ako se želi stvoriti jedan globalni i dugoročni mir, moraju se uzeti u obzir velike svjetske religije. (Küng, 2003:246–256) Svoja nastojanja usmjerio je na traženje zajedničkih etičkih osnova svim religijama. Sve njih, navodi Stjepan Radić (2010), Küng je objedinio u »Projekt svjetskoga etosa«, čije su glavne postavke sljedeće:

- nema napretka ljudskog roda bez svjetskog etosa;
- nema svjetskog mira bez religioznog mira;
- nema religioznog mira bez religioznog dijaloga.

Prema zamisli Hansa Künga, *Svjetski etos* predstavlja viziju globalne promjene svijesti u etičkome pogledu. (Küng, 2003:257–262) Naime, ljudi su radi težnje za mirnim suživotom – svejedno da li na cijelome svijetu općenito, ili u nacionalno izdvojenim područjima ili pak u pojedinačnome ophođenju s drugima – upućeni na zajedničke elementarne vrijednosti, na zajednički dogovorene i usvojene norme kao i na prihvaćena međusobna odnošenja, ponašanja.²

Takvu viziju globalne promjene svijesti moguće je izgrađivati i širiti zbog toga što se vrijednosti koje *Svjetski etos* želi promovirati i promovira nalaze

u svim velikim religijskim i filozofskim tradicijama čovječanstva. A to znači, smatraju zagovaratelji takvih postavki, da ih ne treba iznova pronalaziti, nego ih čovječanstvu treba opetovano predočivati, pa ih je, dakle, potrebno oživjeti i dopustiti im da i dalje postoje.² A, da bi se to postiglo, navodi se dalje na istome mjestu, nužno je da postoje sljedeće bitne komponente:

- *dijalog religija i kultura*, posebno je potrebno znanje o onome što je zajedničko u etosu;
- *odgoj za vrijednosti koje nadilaze vlastitu kulturu* – već djeca moraju učiti da miran suživot na svim razinama zavisi od obdržavanja elementarnih pravila; nijedno društvo ne može funkcionirati bez obvezujućih temeljnih vrijednosti;
- *etička i interkulturalna kompetencija u privrednim poduzećima* – akteri u međunarodnome konkurentskom poduzetništvu upućeni su danas više nego ikada do sada na norme koje nadilaze vlastitu kulturu;
- *međunarodna politika koja će biti utemeljena na pravu i etici*: umjesto vojne konfrontacije – kooperacija i integracija.

Stoga je, inspiriran gore navedenim postavkama Stiftung Weltethos, Parlament svjetskih religija u Chicagu 1993. godine donio *Deklaraciju o Svjetskom etosu*. Bilo je to prvi put u novijoj povijesti da su se predstavnici svih svjetskih religija sporazumjeli oko temeljnih, sržnih elemenata jednoga zajedničkog etosa, koje su navedene u ovoj Deklaraciji. A to su:

- načelo ljudskosti,
- »zlatno pravilo« uzajamnosti,
- obveza na nenasilje, pravednost, istinitost i partnerstvo muškarca i žene,³
- obveza istinitosti (Küng, 2003:270–271).

Zaključak

U Rousseauovome shvaćanju *civilna religija* je zasebna religija i razlikuje se od *religije čovjeka* u kojoj se pojedinac Nadnaravnome obraća bez hrama, oltara i obreda, te *kleričke religije* koja ljudima nudi stalnu dvojnost izbora: *dva zakona* – Božji i čovjekov, *dvije domovine* – ovozemaljsku i nebesku, te *dvojecu vođa* – čovjeka i Isusa, a što pojedinca priječi da istodobno bude i vjernik i građanin. Navedene Rousseauove ideje preuzima američki sociolog religije, Robert Bellah, i temeljem njih utemeljuje »američku civilnu religiju« koja se u bitnome razlikuje od »europske civilne religije«, o kojoj na poseban način govori njemački sociolog, Niklas Luhmann, koji civilnu religiju definira u smislu »proklamiranih temeljenih vrijednosti« koje je moguće naći u njemačkome ustavu.

Ako se pođe od takvoga poimanja civilne religije, sasvim razložnim čini se postaviti pitanje, a što se u ovome radu i čini, može li se Küngovu teoriju *Svjetskoga ethosa*, koja promovira temeljne vrijednosti koje se može naći u svim religijama, jednim novim, svesvjetskim iskazom »civilne religije«. U

2

Küng, Hans, »Was ist Weltethos?«, <http://www.weltethos.org/data-ge/c-10-stiftung/10a-definition.php>, pristup 23. 11. 2012. Svoja temeljna stajališta o tome Küng je iznio u svojoj knjizi *Projekt Svjetskoga ethosa* (1990).

3

»Deklaration des Parlaments der Weltreligionen. Die Weltethos-Erklärung«, <http://www.weltethos.org/data-ge/c-10-stiftung/13-deklaration.php>, pristup 19. 05. 2013.

ostvarivanju ovozemaljskih vrijednosti, kao što je mir i međusobno uvažavanje sveopće su ljudske i religijske vrijednosti, koje je na široj društvenoj razini moguće ostvariti ukoliko ih se promovira kao religijske postavke.

Literatura

Bellah, Robert N. (1986). »Zivilreligion in Amerika«, u: Heinz Klegler, Alois Müller (ur.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*. München: Kaiser, str. 19–41.

»Deklaration des Parlaments der Weltreligionen. Die Weltethos-Erklärung«, <http://www.weltethos.org/data-ge/c-10-stiftung/13-deklaration.php>, pristup 19. 05. 2013.

Herberg, Will (1962). »Religion in a Circularized Society«, *Review of Religious Research*, no. 3, str. 145–158.

Jukić, Jakov (1993). »Društvo, rat, religija«, u: Ivan Grubišić (ur.), *Konfesije i rat. Zbornik radova Međunarodnoga znanstvenog skupa, Split, 2.–4. prosinca 1993.*, Split: Centar za religijska istraživanja – HAU.

Knoblauch, Hubert (2004). *Sociologija religije*. Zagreb: Demetra.

Küng, Hans (2003). *Promišljanja*. Velika Gorica: MIOB naklada d.o.o.

Lübbe, Hermann (1981). »Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimation«, u: N Achtenberg, W. Krawietz (ur.), *Legitimation der modernen Staates (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 15)*, Wiebaden: Steiner.

Lübbe, Hermann (2004). »Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimation«, u: Heinz Klegler, Alois Müller (ur.), *Religion des Bürgers: Zivilreligion in Amerika und Europa*. Münster: LIT Verlag, str. 195–220.

Luhmann, Niklas (1981). »Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas«, u: *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. Opladen, Westdeutscher Verlag, str. 293–308.

Markešić, Ivan (2008). »Jesu li religija rat dvije odvojene društvene zbiljnosti?«, *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, vol. VI, no. 2, 2008., str. 185–202.

Radić, Stjepan (2010) »Neki od problemskih aspekata 'Projekta svjetski etos' (I). Jedan analitičko-filozofski pristup problemu«, *Filozofska istraživanja*, vol. 29, no. 4, 2010., str. 269–282.

Rousseau, Jean-Jacques (1993). *Politički spisi*. Zagreb, Informator – Fakultet političkih znanosti.

Schieder, Rolf (1987). *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Vögele, Wolfgang (1994). *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

»Was ist Weltethos?«, <http://www.weltethos.org/data-ge/c-10-stiftung/10a-definition.php>, pristup 23. 11. 2012.

Ivan Markešić

Zivilreligion

Von J.-J. Rousseau bis N. Luhmann und H. Küng

Zusammenfassung

In seiner Auslegung geht der Autor von Rousseaus Bestimmung der „Zivilreligion“ als einer separaten Religion aus, die von den anderen zwei Religionen getrennt ist – von der Religion des Menschen und von der klerikalen (priesterlichen) Religion. Aufgrund dieser Bestimmung wird die Art und Weise analysiert, wie diese rousseausche Idee der (französischen) Zivilreligion von Niklas Luhmann in dessen Systemtheorie erarbeitet wird. Luhmann spricht von der (deutschen) Zivilreligion im Sinne der proklamierten Grundwerte der zeitgenössischen deutschen Gesellschaft, bzw. im Sinne der grundlegenden Wertideen, die in der existierenden deutschen Verfassung kodifiziert sind. Er tut dies durch das Prisma der Differenzierung moderner europäischer Gesellschaften auf einzelne/partielle Systeme wie Wirtschaft, Politik, Ökonomie, Recht, Bildung, Religion usw. Indem er Rousseaus und Luhmanns Auffassungen von der Zivilreligion als Auffassungen von der „europäischen“ Zivilreligion parallelisiert, wobei diese im Gegensatz zu den Auffassungen von der „amerikanischen“ Zivilreligion Robert N. Bellahs stehen, ist der Autor in diesem Artikel zudem bestrebt, die Antwort auf folgende Frage zu finden: Wäre es angesichts der etablierten partiellen Zivilreligionen (der europäischen und der amerikanischen) möglich, die Theorie des Weltethos Hans Küngs als Theorie der „Weltzivilreligion“ zu erachten, die den Rahmen des (europäischen und amerikanischen) christlich-theologischen und philosophischen Gedankens sprengt, und ihre Fundamentierung, unter anderem, auch in den bestehenden lebenden nicht christlichen Weltreligionen erkennt.

Schlüsselwörter

Jean-Jacques Rousseau, Zivilreligion, Robert Bellah, Niklas Luhmann, Hans Küng, Weltethos