

PAPA BENEDIKT XVI. O CRKVI, DRŽAVI I POLITICI

Ivica RAGUŽ, Đakovo

Sažetak

Članak predstavlja promišljanja pape Benedikta XVI. o odnosu Crkve, države i politike. Dva su osnovna društvena konteksta njegovih promišljanja: marksistička ideologija i demokratsko društvo. Unutar toga dvostrukog konteksta Benedikt XVI. razvija svoje poimanje odnosa Crkve i države, politike općenito te poslanja Crkve. Prvi dio članka posvećen je temeljnim tezama Benedikta XVI. o Crkvi, državi i politici unutar problematike marksističke ideologije i političkih teologija. Za Benedikta XVI. marksistička ideologija problematična je pod dvostrukim vidom: zbog reducirajućeg poimanja razuma i pogrješne filozofije povijesti. Osim toga, marksistička ideologija proizlazi iz duboke mržnje prema cjelokupnoj stvarnosti. Idejna pozadina takve mržnje jest apokaliptičko-gnostička misao i njezina radikalno negativna interpretacija svijeta. Opasnosti marksističke ideologije Papa ne primjećuje samo u komunističkim sustavima, nego i u samoj teologiji, napose u političkim teologijama: u teologiji oslobođenja te u Novoj političkoj teologiji njemačkoga teologa Johanna Baptista Metza. U nekoliko teza navodimo Papino poimanje odnosa Crkve, države i politike u kontekstu marksističke ideologije i političkih teologija. Drugi dio članka iznosi Papina kritička razmišljanja o opasnostima demokratski uređene države. Moderno demokratsko društvo napustilo je iluziju o stvaranju kraljevstva Božjega na zemlji. Sada se društvo, politika i država pokušavaju temeljiti isključivo na napretku, odnosno na pozitivističkom i pragmatičnom razumu. Benedikt XVI. ne prihvaća takvo shvaćanje društva. Društvo ustrojeno na moći većine nije daleko od društva razbojničke bande, u kojoj jači i snažniji odlučuju što je pravedno, moralno i istinito društvo. Stoga Benedikt XVI. ističe presudnu važnost Crkve za državu i politiku u demokratskome društvu, kako ono ne bi postalo organizirana razbojnička banda. U nekoliko teza predstavljamo osnovne Papine teze o odnosu Crkve, države i politike u današnjemu demokratskom društvu. Aktualnost njegovih teza dolazi još snažnije do izražaja u raspravi između njega i filozofa Jürgena Habermasa, koja je ukratko predstavljena u ekskursu.

Ključne riječi: Benedikt XVI., Crkva, država, politika, politička teologija, marksizam.

Uvod

Misao teologa, kojemu je zamalo bio odbijen habilitacijski rad¹, kojega su stariji teolozi na Koncilu nazivali »teološkim teenagerom«², vrsnoga poznavatelja sv. Augustina³ i sv. Bonaventure⁴, s ugladenim i mirnim stilom pisanja i promišljanja koja najviše nalikuju Dioniziju Areopagitu, kojega su mediji godinama nazivali »oklopnim kardinalom«, teologa koji je oduvijek bio skeptičan prema politizaciji teologije i teologizaciji politike, misao teologa Josepha Ratzingera, sadašnjega pape Benedikta XVI., vrijedna je pozornosti i proučavanja.⁵ Slobodno se može reći da je sadašnji Papa jedan od najvećih katoličkih teologa nakon Drugoga vatikanskog sabora. Iz njegova bogatog teološkog opusa dovoljno je spomenuti samo knjigu *Uvod u kršćanstvo* koja je još i danas ponajbolji teološki uvod u kršćanstvo. Među raznim temama njegove teologije pitanje odnosa Crkve, države i politike zauzima vrlo važno mjesto. Gotovo bismo mogli reći da se ono poput crvene niti provlači kroz njegovu cjelokupnu teološku misao. Promatrajući promišljanja Benedikta XVI. o odnosu Crkve, države i politike može se uočiti da su ona nastala unutar dvaju osnovnih društvenih konteksta: marksističke ideologije i demokratskoga društva. Unutar toga dvostrukog konteksta Papa razvija svoje poimanje odnosa Crkve i države, politike općenito te poslanja Crkve.

Stoga će prvi dio članka predstaviti temeljne teze Benedikta XVI. o Crkvi, državi i politici unutar problematike marksističke ideologije i političkih teologija. Prvi će dio biti opširniji, jer se Papa kao teolog najviše bavio tom problematikom. U drugomu poglavlju prikazat će se njegova kritička razmišljanja o opasnostima demokratski uređene države te o važnosti Crkve za državu i politiku u demokratskomu društvu.

¹ J. RATZINGER, *Moj život. Autobiografija*, Verbum, Split, 2006., str. 75–86.

² Tako Michael Schmaus o Josephu Ratzingeru. Vidi P. BLANCO, *Joseph Ratzinger. Una biografia*, Eunsa, Pamplona, 2004., str. 80.

³ Njegov doktorski rad posvećen je Augustinovoj ekleziologiji: J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, Zink, München, 1954. Usp. T. WEILER, *Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil. Mit einem Geleitwort von Joseph Ratzinger*, Matthias Grünewald, Mainz, 1997.

⁴ Njegov habilitacijski rad predstavlja teologiju povijesti sv. Bonaventure: J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Schnell-Steiner, München, 1959.

⁵ O biografiji Josepha Ratzingera vidi: J. RATZINGER, *Moj život. Autobiografija*. Također M. BARDAZZI, *Nella vigna del Signore: vita di Joseph Ratzinger, papa Benedetto XVI*, Rizzoli, Milano, 2005. Kratki pregled njegove teološke misli može se naći kod: H. HOPING – J.-H. TÜCK, *Sablazan istine vjere. Teološki profil Josepha Ratzingera*, KS, Zagreb, 2006.; također *MThZ*, 56 (2005.), str. 385–510 te *IKaZ*, 35 (2006.), str. 533–636. Pregled teološke misli također kod: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ratzinger y Juan Paablo II. La Iglesia entre dos milenios*, Sègueme, Salamanca, 2005., str. 25–35. Kritički o teologiji Benedikta XVI.: H. HÄRING, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Patmos, Düsseldorf, 2001.

1. Benedikt XVI. o Crkvi, državi i politici u kontekstu marksističke ideologije i političkih teologija

Kritika marksističke ideologije

Prema Benediktu XVI., marksistička ideologija počiva na temeljnoj misaonoj pretpostavci da je materija prva i izvorna stvarnost.⁶ To znači da se na početku ne nalazi logos-razum, već materija. Iz toga slijedi da su razum, tj. istina i moralnost obični proizvodi materije. Ta osnovna marksistička pretpostavka nužno uključuje tri daljnje misli: apsolutiziranje znanstveno-tehničke civilizacije, vjeru u napredak i politički mesijanizam.⁷ Za marksizam je znanstveno-tehnička civilizacija vrlo važna, jer ima ulogu poboljšavanja kvalitete čovjekova života. No, marksizam znanstveno-tehničkoj civilizaciji nadodaje vjeru u napredak. Vjera u napredak želi reći da je čovjekova povijest nužno upravljena prema savršenomu društvu u budućnosti. U toj vjeri u napredak Papa primjećuje svezu evolucijskoga nauka s biologističkom, materijalističkom i determinističkom filozofijom povijesti. Politički mesijanizam, kao izričito marksistička ideja, pretpostavlja da je savršeno društvo ostvarivo u povijesti.⁸ Način ostvarenja savršenoga društva jest revolucija, jer razum i razumske reforme nisu dostatne da se stvori savršeno društvo.

Za Benedikta XVI. takva je marksistička ideologija problematična pod dvostrukim vidom: zbog reducirajućeg poimanja razuma i pogrešne filozofije povijesti. Razum se reducira na instrumentalni razum, odnosno na pozitivistički razum: razum više nije sposoban za istinu i moral. No, puno je pogubniji drugi vid koji se nadovezuje na prvi i koji zapravo predstavlja jezgru marksističke ideologije. Naime, radi se o tomu da se u marksističkoj ideji dijalektičkoga povijesnog evolucionizma savršeno društvo može ostvariti u povijesti. Budući da je razum shvaćen isključivo instrumentalno i pozitivistički, te je u konačnici i sâm proizvod materije, on ne može ostvariti savršeno društvo istine i morala. Stoga je potrebno nešto više od razuma, a to je revolucija. Revolucija treba omogućiti otkupljenje i spasenje na zemlji.

No, takva vizija društva i politike duboko je antiracionalna i pogubna za čovjeka. Ako na početku nije razum, već materija, ako je razum definiran isključivo pozitivistički, tada razum ne može biti ni sredstvo ni kriterij ostvarenja savršenoga društva. A ako razum nije više kriterij istine i moralnosti, tada je za ostvarenje savršenoga društva u povijesti sve dopušteno pa i ono što je antiracionalno i ira-

⁶ Usp. J. RATZINGER, *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Johannes, Einsiedeln – Freiburg, ³2005., str. 61–62.

⁷ Usp. *isto*, str. 90.

⁸ Usp. ISTI, *Europa. Njezini sadašnji i budući temelji*, Verbum, Split, 2005., str. 53–54.

cionalno. Stoga Papu ni ne čudi da je marksistička ideologija bila spremna žrtvovati razum, moralnost i istinu, kako bi ostvarila svoj željeni cilj: »Moralno je ono što služi ostvarenju novoga društva [...], ono što stvara budućnost: prema tomu mjerilu i ubojstvo može biti 'moralno', na putu prema očovječenju mora i neljudsko služiti.«⁹ Dakle, marksizam odbacuje svako povjerenje u moralnost: »Komunistički sustavi su u međuvremenu doživjeli brodolom prije svega zbog svoga lažnog gospodarskog dogmatizma. No, previše se olako zanemaruje činjenica da su oni još temeljitije razbijeni zbog svoga preziranja ljudskih prava, zbog podvravanja morala prohtjevima sustava i njegovim obećanjima budućnosti. Prava i istinska propast, koju su oni ostavili iza svojih leđa, nije gospodarske naravi; ona se sastoji u otvrdnuću duša, u uništenju moralne savjesti.«¹⁰ Tu se nadovezuje i ideja da se politika, kao revolucionarna djelatnost, shvaća isključivo kao bavljenje budućnošću, kao sanjarenje o budućem savršenom društvu, ali o budućnosti koja na koncu »proždire sadašnjost«¹¹.

Sve to, prema Benediktu XVI., u konačnici dokazuje da marksistička ideologija proizlazi iz duboke mržnje prema cjelokupnoj stvarnosti. Idejna pozadina takve mržnje jest apokaliptičko-gnostička misao i njezina radikalno negativna interpretacija svijeta: svijet je zao i taman, potrebno ga je potpuno uništiti te stvoriti radikalno novi svijet. U tom smislu marksistička ideologija ne prihvaća nesavršenost i nedovršivost čovjeka, već politiku shvaća kao spasenjsku djelatnost. Na taj način politika postaje religija koja treba na revolucionaran način realizirati savršeno društvo, donijeti spasenje na zemlju¹². Tako se u povijesti želi ostvariti nešto što je za Papu kao takvo neostvarivo. Polazeći od filozofije slobode, Papa ističe da je takva vizija nespojiva s naravi čovjekove slobode.¹³ Čovjekova je sloboda u svojoj biti istodobno otvoreno nedovršiva te ugroziva stvarnost. To znači da čovjekovu slobodu ne može niti jedna ovozemaljska stvarnost privesti savršenstvu. Marksizam je bio jedan takav pokušaj ostvarenja čovjekove slobode u povijesti, ali s katastrofalnim rezultatom: usmratio je čovjekovu slobodu.

Na koncu, Benedikt XVI. naglašava da je marksizam, premda europski proizvod, u svojoj srži antieuropski.¹⁴ Papa govori o tri načina nijekanja Europe u njezinoj povijesti i sadašnjosti. Prvo nijekanje sastojalo se u pokušaju povratka

⁹ ISTI, *Wendezeit für Europa?*, str. 16.

¹⁰ ISTI, *Europa. Njezini sadašnji i budući temelji*, str. 28.

¹¹ *Isto*, str. 54.

¹² Usp. ISTI, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Johannes, Einsiedeln, 1987., str. 183–197. Također ISTI, *Bog Isusa Krista. Razmatranja o Trojedinom Bogu*, KS, Zagreb, 2005., str. 34–37.

¹³ Usp. ISTI, *Kirche, Ökumene und Politik*, str. 170–182, 220.

¹⁴ Usp. *isto*, str. 198–210.

u predeuropsko doba (fašizam, nacionalsocijalizam, veličanje neeuropskih kultura), protiv kršćanstva i grčke misli. Drugo nijekanje usmjereno je prema budućnosti, ali budućnosti koja se treba temeljiti isključivo na instrumentalnom i pozitivnom umu. Papa je mišljenja da u današnjoj Europi vlada upravo takva misao te naziva zapadno društvo posteuropskim, budući da isključuje sposobnost čovjekova uma za istinu i za Boga. Marksizam, kao treće nijekanje, spoj je jednoga i drugoga nijekanja Europe, ukoliko se nadahnjuje nekršćanskom filozofijom povijesti (židovskom strukturom nade) te kani postići savršeno društvo u budućnosti, revolucijom. Tako je marksizam »najodlučnije odbacivanje Europe u smislu onoga nutarnjeg identiteta koji je ona izgradila u svojoj povijesti«¹⁵.

Kritika hilijalističke političke teologije i Nove političke teologije Johanna Baptista Metza

Opasnosti marksističke ideologije Papa ne primjećuje samo u komunističkim sustavima, nego i u samoj teologiji, napose u političkim teologijama: u teologiji oslobođenja te u Novoj političkoj teologiji njemačkoga teologa Johanna Baptista Metza. U svim svojim razmišljanjima Ratzinger se oštro suprotstavlja politiziranju teologije. Pokušat ćemo ovdje sažeti njegove glavne kritike upućene tzv. hilijastičkoj političkoj teologiji (teologija oslobođenja)¹⁶, s jedne strane, te Novoj političkoj teologiji Johanna Baptista Metza, s druge strane.

Hilijastička politička teologija polazi od 20. poglavlja knjige Otkrivenja, koje nas izvještava da će kraju povijesti prethoditi tisućljetno kraljevstvo. Oslanjajući se na tu misao, hilijastička politička teologija drži da se unutar povijesti može i treba ostvariti kraljevstvo Božje, odnosno savršeno društvo. Benedikt XVI. mišljenja je da takva politička teologija opasno ugrožava vjeru i razum: a) vjeru, jer se pretpostavlja da se savršeno ovozemaljsko društvo može ostvariti u povijesti, i to čovjekovim djelima. Tu se zapravo Boga i religiju koristi kao sredstva za ostvarenje političkih (iracionalnih) ciljeva. Isto tako, svi su sadržaji vjere reducirani na politiku; b) razum, jer hilijastička politička teologija postavlja iracionalan, neostvariv cilj: savršeno ljudsko društvo u povijesti, koje se potom jedino revolucionarno može ostvariti.

Nova politička teologija Johanna Baptista Metza¹⁷ u svojoj je nakani nešto skromnija od hilijastičke političke teologije. Ona više ne sanja o ostvarenju kraljevstva Božjeg na zemlji političkim sredstvima, nego je usmjerena protiv gno-

¹⁵ Isto, str. 203.

¹⁶ Usp. isto, str. 211–226.

¹⁷ Osnovne nakane Nove političke teologije Johanna Baptista Metza mogu se sažeto pronaći u: J. B. METZ, *Memoria Passions. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2006. O djelu vidi recenziju: I. RAGUŽ, »Johann Baptist

stičkih elemenata suvremene teologije: zaborava povijesti, teološkog otklona od patnje nedužnih, teologije jasnih odgovora i rješenja, teologije bez »žalca u tijelu«, bez pitanja itd. Stoga je osnovna nakana Nove političke teologije detektirati patnju u svijetu. Ona je prvenstveno »memoria passionis«, a njezina temeljna melodija, koju ona želi prenijeti na cjelokupnu teologiju, jest nezadovoljstvo sa stvarnošću, tj. sa zlom i patnjom nedužnih u svijetu. Jednom riječju, teologija bi trebala biti teologija vriska naspram Boga. Benedikt XVI. izvrsno ukazuje na činjenicu da se Nova politička teologija doduše okreće povijesti, ali tako da je sama protiv povijesti. Naime, ona se okreće povijesti, ali povijest promatra isključivo u negativnom svjetlu, kao nešto što načelno ne dopušta nikakvo pomirenje, dakle kao nešto što se treba prevladati. U tom smislu Papa ističe da je Nova politička teologija antihistorijska.¹⁸ Štoviše, Papa ide tako daleko da je proglašava nekršćanskom teologijom, jer isključuje mogućnost posredovanja univerzalnoga u partikularnomu. Povijest ne može posredovati bit samoga čovjeka: postoji još samo »otvoreni nacrt čovjeka, čiju širinu i formu isti taj čovjek utvrđuje i koji tek stvara čovjeka«¹⁹. Na taj način Nova politička teologija idejom Boga zapravo pritišće i ugrožava razum i moralnost. Osim toga, ona reducira kršćanstvo na spomen patnje, vjeru i molitvu na vrisak i nezadovoljstvo sa stvarnošću. No, ne smije se zaboraviti da je kršćanstvo isto tako i spomen uskrsnuća. Kršćanstvo ne kani umanjiti čovjeka, već pokazuje svu njegovu veličinu: »Spomen vjere u tom je smislu potpuno pozitivan spomen: razotkriva temeljnu čovjekovu mjeru, a nju poznavati puno je djelotvornija obrana protiv umanjivanja čovjeka, nego obično sjećanje na negacije, koje na koncu može ostaviti samo prijezir prema čovjeku. Najdjelotvornija protuteža propasti čovjeka krije se u spomenu njegove veličine, a ne u spomenu njegovih oskvrnuća.«²⁰

Prema Benediktu XVI. i jedna i druga teologija proizlaze iz apsolutiziranja mesijanskoga dinamizma (anarhija)²¹, koji ne prihvaća čovjekove nesavršenosti te koji sanjari o savršenom društvu u povijesti. Mogli bismo reći da Papa primjećuje u takvim i sličnim političkim teologijama sve one opasnosti koje je već sv. Bonaventura uvidio u teologiji povijesti Joakima de Fiorea.²² To znači da Benedikt

Metz, *Memoria Passions. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2006., 274 str.«, u: *Bogoslovska smotra*, 1 (2006), str. 229–231.

¹⁸ Usp. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Erich Wewel Verlag, München, 1982., str. 166.

¹⁹ *Isto*, str. 167.

²⁰ ISTI, *Gottes Glanz in unserer Zeit. Meditationen zum Kirchenjahr*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2005., str. 104–105.

²¹ Usp. ISTI, *Kirche, Ökumene und Politik*, str. 191–192.

²² ISTI, *Sol zemlje. Kršćanstvo i Katolička crkva na prijelazu tisućljeća: razgovor s Petrom Seewaldom*, Mozaik knjiga, Zagreb, 1997., str. 63–64: »Čovjek se ne zadovoljava neprestanim

XVI. u svojoj kritici marksizma i političkih teologija zapravo slijedi Bonaventurinu teologiju povijesti i njegovu kritiku Joakima de Fiorea. Na koncu, premda zvuči paradoksalno, moglo bi se reći da je Papa ovdje u pozitivnom smislu zastupnik postmoderne »slabe misli«, ukoliko potiče politiku, Crkvu i teologiju da žive s nesavršenošću i nedovršivošću čovjeka. No, nasuprot teologiji Johanna Baptista Metza, on naglašava da i tako slaba povijest može posredovati spasenje.

Poimanje odnosa Crkve, države i politike u kontekstu marksističke ideologije i političkih teologija

Na temelju kritike marksističke ideologije i političkih teologija Benedikt XVI. postavlja osnovna teološka načela za odnos Crkve, države i politike. Papa se izričito poziva na Augustinov nauk o dvjema državama, tako da je Augustin glavni Papin sugovornik u oblikovanju njegovih promišljanja o odnosu države i Crkve.²³ Usto, naslanja se i na srednjovjekovnu teologiju razdvajanja Crkve od države, a napose na Bonaventurinu kritiku teologije povijesti Joakima de Fiorea. Nasuprot marksističkoj ideologiji i političkim teologijama, Benedikt XVI. ističe sljedeće aspekte odnosa između Crkve, države i politike:

1. Kršćanska teologija polazi od činjenice da je na početku svega logos, božanski Logos, a ne slijepa materija.²⁴ To znači da je razum, božanski razum počelo cjelokupne zbilje. Stoga kršćani ne mogu subverzivno i negativno djelovati protiv razuma kao što su to, pod gnostičkim utjecajem i apsolutizacijom apokaliptičke misli, pokušali činiti marksistička ideologija i političke teologije. Time se ne želi reći da je kršćanska vjera protiv apokaliptičke misli kao takve, ali apokaliptička misao ne smije se suprotstavljati redu stvaranja: »Apokaliptika je kršćanska onda

razmišljanjem o onom svijetu i nadom u bolji život nakon svršetka ovoga svijeta. On bi htio neka obećanja u povijesti. Joakim je formulirao jedno takvo obećanje kojim je usmjerio Hegela, kako je pokazao P. De Lubac, a Hegel je pak priredio misaonu shemu za Marxa. Bonaventura se okrenuo protiv utopije, koja zavarava čovjeka. Nasuprot sanjarskom, duhovno-anarhičnom konceptu franjevačkog pokreta postavio je trijeznu i realističnu zamisao. To su mu mnogi zamjerali, a mnogi to čine i danas. On je u takvim neutopijskim zajednicama koje pokreće strast vjerovanja vidio odgovor na pitanje utopije: one ne rade za neki budući svijet, nego za to da već danas, u ovome svijetu, bude nešto rajске svjetlosti.« Vidi također ISTI, *Moj život. Autobiografija*, str. 82–83.

²³ Usp. ISTI, *Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Anton Pustet, Salzburg – München, 2005.; ISTI, *Sol zemlje*, str. 33: »Ja sam izraziti augustinac. Kao što stvaranje dolazi iz uma i kao što je i samo umno, tako je i vjerovanje tek dovršenje stvaranja.«

²⁴ Vidi ISTI, *Uvod u kršćanstvo. Predavanja o Apostolskom vjerovanju*, KS, Zagreb, 41993., str. 123–133; ISTI, *Im Anfang schuf Gott. Vier Predigten über Schöpfung und Fall – Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Johannes, Einsiedeln – Freiburg, 2005.; P. F. D'ARCAIS – J. RATZINGER, *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*, Klaus Wagenbach, Berlin, 2006., str. 16–18. Izvrstan sažetak kršćanstva kao religije »osobnoga Logosa« vidi kod: L. FERRY, *Leben lernen: eine philosophische Gebrauchsanweisung*, Kunstmann, München, 2007., str. 69–112.

kada zadržava povezanost s vjerom u stvaranje. Ondje gdje se napuštaju vjera u stvaranje i povjerenje u razum, tu se iz kršćanske vjere prelazi u gnozu.«²⁵ Iz toga slijedi da u kršćanstvu postoji neodvojivo jedinstvo između reda stvaranja i reda spasenja. Budući da država i politika pripadaju redu stvaranja, one su pozitivne stvarnosti. Odatle je razumljivo da se u Novomu zavjetu mogu naći mnogobrojni tekstovi koji zahtijevaju od kršćana da mole za državne poglavare, premda oni sami nisu bili kršćani. U tom smislu Benedikt XVI. zaključuje da Isus Krist nije bio revolucionar i politički teolog, tj. nije htio biti ni Barnaba, ni Spartak.²⁶ Naprotiv, Novi zavjet predstavlja Krista na tragu starozavjetne teologije o Sluzi Jahvinu (Iz 42,1-9).²⁷ Kao što Sluga Jahvin ima ulogu uspostavljanja »prava« (heb. *mispal*), tako i Krist, kao sluga Jahvin, dolazi uspostaviti pravo, a to znači razum, istinu i moralnost, koji su utemeljeni u Bogu: »U raznim povijesnim situacijama razum i volja moraju pokušati konkretizirati i ostvarivati mjerilo Božjega *mispata*, koje uspostavlja vjera, i to uvijek u načelnoj nedovršivosti čovjekova povijesnoga djelovanja. Njemu nije dano uspostavljati 'Kraljevstvo', ali ono ima zadaću težiti prema njemu pravom i ljubavlju.«²⁸ Jednom riječju, »novozavjetna vjera ne poznaje revolucionara nego mučenika: mučenik priznaje autoritet države«²⁹.

2. Budući da je područje politike i države područje reda stvaranja, tj. razlikuje se od reda spasenja, isključuje se svaka apsolutizacija politike i države.³⁰ Država ne može i ne smije imati zahtjev za spasenjem: »Djela ne opravdavaju, tj. politika ne otkupljuje, a ako bi željela imati tu nakanu, tada bi postala ropstvo.«³¹

²⁵ ISTI, *Europa. Njezini sadašnji i budući temelji*, str. 60.

²⁶ Usp. ISTI, *Wendezeit für Europa?*, str. 54–56; G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza, 2007., str. 38–39: »Sam Krist (premda je ime sinonim za eshatološkoga vladara) uvijek je definiran pojmom koji označava vladara *oikosa* (*kyrios*, lat. *Dominus*), a nikad neposrednijim političkim pojmovima *anax* ili *archon*. [...] Rječnik Pavlove *ekklesia* je 'ekonomski', a ne politički. [...] Činjenica da se mesijanska zajednica od svojih početaka predstavlja pojmovima *oikonomia*, a ne političkim pojmovima te važnost toga za povijest zapadne politike još se tek trebaju istražiti.«

²⁷ Vidi BENEDIKT XVI., *Kirche, Ökumene und Politik*, str. 227–243.

²⁸ ISTI, *Wendezeit für Europa?*, str. 56.

²⁹ *Isto*, str. 57.

³⁰ *Isto*, str. 97: »Kršćanska je vjera – idući putem koji je otvorio Isus napustila ideju političke teokracije. Rečeno modernim riječima, ona je omogućila laicitet države u kojoj kršćani žive u slobodi zajedno s onima koji imaju druga uvjerenja, ujedinjeni zajedničkom moralnom odgovornošću utemeljenom na ljudskoj naravi, na naravi pravednosti.« ISTI, *Sol zemlje*, str. 238: »U tom smislu razvoj nakon prosvjetiteljstva – tijekom kojega se i pojavio model odvajanja države od Crkve – ima svoju posve pozitivnu stranu« (usp. također str. 214).

³¹ ISTI, *Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1986., str. 24. Također *isto*, str. 28.

Tako kršćanska vjera odlučno odbacuje marksističku viziju politike te sve oblike političke teologije koji se služe religijom radi ostvarenja spasenja na zemlji: »Božje nasuprot u slobodnoj moći, neovisnoj o svijetu, ograničava moć i čovjekovu mogućnost, on ne može više iz sebe samoga proizvesti jedinstvo svijeta, budući da mu je Bog svojom suverenom voljom nametnuo tu razdvojenost.«³² Politika je, dakle, područje razuma: istine i moralnosti. Ona ne »uspostavlja kraljevstvo Božje, ali jamačno se mora brinuti za pravedno kraljevstvo čovjeka, tj. stvoriti pretpostavke za nutarnji i vanjski mir i za pravednost«³³. Nasuprot marksističkoj viziji politike, koja sanjari o savršenoj budućnosti, u kršćanskomu shvaćanju politika se ne odnosi na budućnost, već na sadašnjost: »Polje političkoga djelovanja nije budućnost, nego sadašnjost. Političar nije aranžer nekakvoga budućeg boljeg svijeta, nego ima odgovornost da svijet danas bude dobar, kako bi i sutra također mogao biti dobar.«³⁴

3. Prema Benediktu XVI. kršćanska je eshatologija usko vezana uz Platonovo shvaćanje države, tj. uz utopiju. Ona se, dakle, ne odnosi na apokaliptiku i njezinu filozofiju povijesti, već na Platonovu ontologiju.³⁵ Platonova utopija ne ugrožava društvo i politiku, jer se pretpostavlja da je ideja idealne države nestvariva u povijesti. Papa je mišljenja da Platonova utopija ima ulogu regulativne ideje političkoga razuma: ne sanjari o savršenomu društvu unutar povijesti, nego nastoji biti trajna regulativa, korektiv naporu političkoga razuma. Sličnu bi ulogu trebala imati Crkva. Poput Platonove utopije Crkva bi trebala predstavljati »regulativnu ideju« za politiku i društvo. Papa u tomu kontekstu govori o »parokijalnoj« naravi Crkve³⁶, a o vjernicima kao »parocima«. »Paroikos« na grčkom označava pridošlicu, onoga koji boravi »pokraj«. Za Crkvu to znači da ona živi istodobno u svijetu, respektirajući strukture politike i društva, i *pokraj* svijeta, prožimajući ga kvascem vjere, nade i ljubavi. Crkva, dakako, može biti istinska

³² ISTI, *Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, str. 21.

³³ ISTI, *Europa. Njezini sadašnji i budući temelji*, str. 59.

³⁴ ISTI, *Wendezeit für Europa?*, str. 98. »Najbolje služimo sutrašnjici, ako smo u današnjici dobri te ako današnjicu oblikujemo u odgovornosti pred onim što je dobro i danas i sutra« (*isto*, str. 99). Usp. također ISTI, *Europa. Njezini sadašnji i budući temelji*, str. 63.

³⁵ Usp. ISTI, *Kirche, Ökumene und Politik*, str. 218–219.

³⁶ Usp. ISTI, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, str. 163–164. Stari zavjet naziva Abrahama pridošlicom (LXX: »paroikos«, Post 17,8; 21,34). To znači da bi kršćani trebali poput Abrahama, praoca vjere (Rim 4,1-25), živjeti ovdje na zemlji hodočasničkom egzistencijom pridošlice. Od mnogobrojnih eklezioloških studija Benedikta XVI. o Crkvi izdvajamo sljedeće: ISTI, *Zajedništvo u Crkvi*, Verbum, Split, 2006.; ISTI, *Kirche heute verstehen. Zur Gemeinschaft gerufen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2005.; ISTI – K. LEHMANN, *Mit der Kirche leben*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1977., str. 13–40; ISTI, *Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf, 1970.

»regulativna ideja« društva samo ukoliko dopušta Bogu da on prvenstveno regulira nju samu.

Iz navedenih točaka proizlazi da kršćanska vjera utemeljuje i štiti sekularnost politike i države te sprječava svaki oblik totalitarizma i apsolutiziranja politike i države. Kršćanska vjera postavlja granice Crkvi i državi. Crkva treba respektirati državu te imati na umu da ona sama ne može biti država: »Crkva ne može i ne smije preuzeti na sebe političku borbu za uspostavu što pravednijega društva. Ne može se i ne smije staviti na mjesto države.«³⁷ Država se ne smije apsolutizirati, jer tom apsolutizacijom uništava samu sebe i svaki društveni život.³⁸

Za Benedikta XVI. Crkva ne treba biti pasivna spram države i politike. Ona treba doprinositi pravednijemu društvu i pravednijoj politici. Vrlo važnu zadaću u tomu ima teologija. Ona treba prevoditi³⁹ sadržaj kršćanske vjere u sekularni rječnik, odnosno ukazivati na njezinu racionalnost te na važnost kršćanske vjere za politički i društveni život. Konkretna način kršćanskoga doprinosa političkomu životu jest socijalni nauk Crkve, koji nema nakanu »proizvoditi otkupljenje, već razotkrivati uvjete otkupljene egzistencije«⁴⁰. Nasuprot parolama političke teologije i utopijskim obećanjima savršenoga društva, Papa ističe da je katolički socijalni nauk puno »slabiji«, jer računa s ljudskom krhkoušću i nesavršenostima. No, u tomu se krije sav realizam socijalnoga nauka Crkve: s jedne strane on prihvaća čovjekovu nedovršivost u ovom svijetu, a s druge strane, razumskim reformama, »razvija modele mogućega oblikovanja ljudskih stvarnosti u određenoj povijesnoj situaciji«⁴¹. Tako je kršćanska vjera, njezina eshatologija, relevantna za politiku samo ako se prevodi u političku etiku. Svaki direktni pokušaj ostvarenja eshatologije šteti i Crkvi i politici. Aludirajući očito na političku teologiju

³⁷ ISTI, *Deus Caritas est – Bog je ljubav*, KS, Zagreb, 2006., br. 28, str. 45. ISTI, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2005., str. 66: »Ona [Crkva] zna da je dovršena bit države negdje drugdje i da ona ne može uspostaviti Božje kraljevstvo na zemlji. Ona respektira zemaljsku državu kao vlastiti poredak povijesnoga vremena, s njezinim pravima i zakonima, koje ona priznaje. Ona zahtijeva također lojalni suživot i sudioništvo sa zemaljskom državom i ondje gdje ne postoji kršćanska država (Rim 13,1; 1 Pt 2,13-17; 1 Tim 2,2).«

³⁸ *Isto*: »Ako ljudi nemaju ništa drugo za očekivati osim onoga što im nudi svijet i ako to sve smiju i moraju zahtijevati od države, tada oni uništavaju sami sebe i svaku bit društvenosti. Ako ne želimo opet upasti u zamke totalitarizma, moramo gledati iznad države, koja je samo jedan dio, a ne cjelina. Nada u nebo nije protiv vjernosti zemlji, ona je nada također za zemlju. Nadajući se u veće i konačno, smijemo i moramo kao kršćani donositi nadu i u ono prolazno, u naš svijet država.«

³⁹ Zanimljivo je da njemački filozof Jürgen Habermas također govori o važnosti »prevodenja« religijskoga sadržaja u sekularni rječnik, a ovaj put to treba činiti sekularni um. Vidi J. HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001.

⁴⁰ J. RATZINGER, *Politik und Erlösung*, str. 23.

⁴¹ ISTI, *Kirche, Ökumene und Politik*, str. 241.

Papa piše: »Poruka Božjega kraljevstva ima značenje za politiku, ali ne putem eshatologije, nego putem političke etike. Pitanje kršćanski odgovorne politike ne pripada eshatologiji, nego moralnoj teologiji i tim putem poruka Božjega kraljevstva može politici poručiti nešto važno.«⁴²

2. Benedikt XVI. o Crkvi, državi i politici u kontekstu demokratskoga društva

Kritika ideologije napretka i pozitivističkoga uma

Vidjeli smo da Benedikt XVI. definira marksističku ideologiju kao splet triju aspekata: apsolutiziranja tehničko-znanstvene civilizacije, ideologije napretka i političkog mesijanizma. Prema Papi, u modernim demokratskim društvima nestao je politički mesijanizam te ostaju još samo ideologija napretka i apsolutiziranje tehničko-znanstvene civilizacije. Moderno demokratsko društvo napustilo je iluziju o stvaranju kraljevstva Božjega na zemlji. No sada se društvo, politika i država pokušavaju temeljiti isključivo na napretku, odnosno na pozitivističkom i pragmatičnom razumu. U tom kontekstu Benedikt XVI. govori o mitovima napretka i znanosti koje treba demitizirati.

I jedan i drugi mit polaze od toga da napredak i znanost mogu postaviti temelje društvenoga života: pravednoga društva i društva vrjednota. No, na taj se način moralnost reducira na ono što je korisno, točnije na ono što je korisno moći većine. Prema Papi, društvo ustrojeno na moći većine nije daleko od društva razbojničke bande, u kojoj jači i snažniji odlučuju što je pravedno, moralno i istinito: »Puka pragmatična i time nužno stranačka mjerila, određena grupom, po svojoj su naravi konstitutivna sastavnica uređenih razbojničkih društava. [...] To znači da država, koja je načelno agnostička prema Bogu, koja gradi pravo još samo na mišljenju većine, tone iznutra u razbojničku grupu.«⁴³ Nadalje, o moralu se doduše govori u modernim društvima, ali budući da postoji radikalna skepsa prema univerzalnosti morala, moral se na koncu privatizira ili se pretvara u stranački moral.⁴⁴ Benedikt XVI. primjećuje u jednoj i u drugoj ideologiji ponovni pokušaj apsolutiziranja države, ukoliko država iz sebe same (moćnom većinom) postavlja vrjednote, moralnost, istinitost i pravednost.

⁴² ISTI, *Eschatologie und ewiges Leben*, Friedrich Pustet, Regensburg, 1990., str. 60. Vidi također: isto, str. 207; ISTI, *Politik und Erlösung*, str. 21–22. O današnjoj problematici teološke etike i politike vidi K.-W. MERKS, »Ethik und Politik. Aspekte eines Paradigmenwechsels«, u: *Theologie der Gegenwart*, 49 (2006.), str. 242–255.

⁴³ J. RATZINGER, *Eschatologie und ewiges Leben*, str. 95–96; također ISTI, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, str. 56–60.

⁴⁴ Usp. isto, str. 123; ISTI, *Europa nella crisi delle culture*. Članak se može pronaći na web stranici: <http://www.unigre.it/cssf/comuni/documenti/chiesa/Subiaco%20Cultura-Civilt%C3%A0.pdf>

Poimanje odnosa Crkve i politike u kontekstu demokratskog društva

Imajući u vidu navedenu problematiku današnjega demokratskog društva, Papa postavlja sljedeća načela za poimanje države i politike te za odnos Crkve prema državi i politici:⁴⁵

1. Kršćani ne mogu prihvatiti viziju apsolutne države kao izvora istine i prava. Država »ne može iz njoj vlastite ideologije, koja počiva na narodu, ili rasi, ili klasi, ili nekoj drugoj stvarnosti, a niti putem većine, proizvesti istinu«⁴⁶. Benedikt XVI. poziva se na njemačkoga teoretičara prava W. Böckenfördea koji je pokazao da država počiva na normativnim pretpostavkama koje ona sama ne može jamčiti. To znači da država nije samodostatna u pogledu vrjednota, etike i istine te da je upućena na stvarnost »izvan sebe«, a to je religija. Dakle, sekularna država i politika ne mogu same proizvoditi vrjednote, moralnost i istinu. Time se dakako ne želi reći da se sekularna država i politika mogu i smiju odreći barem osnovnih mjerila istine, dobra: »Politika je više od pukoga mehanizma za određivanje pravila javnoga života: njezino podrijetlo i njezin cilj nalaze se upravo u pravednosti, koja je po svojoj naravi duboko etička stvarnost.«⁴⁷ Inače bi takva politika opet pretvorila državu u dobro organiziranu razbojničku bandu. Stoga država mora biti etička, a to znači »transpolitička«, otvorena prema onomu što ona sama ne može i ne smije proizvesti.⁴⁸ Papa spominje Alexisa de Tocquevillea i njegovo zapažanje da američka demokracija i institucije počivaju na kršćanskome svjetonazoru. Drugim riječima, »instituta« dobivaju smisao jedino po »mores«.⁴⁹ Bez ćudorednoga temelja, institucije postaju apstraktne, isprazne, a njihova prisila počinje se shvaćati kao nužnost.

⁴⁵ Usp. ISTI, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, str. 63–64.

⁴⁶ *Isto*, str. 63. Također P. F. D'ARCAIS – J. RATZINGER, *Gibt es Gott?*, str. 52–53.

⁴⁷ BENEDIKT XVI., *Deus Caritas est – Bog je ljubav*, br. 28, str. 44. O enciklici vidi I. RAGUŽ, »'Deus caritas est' i gnoza«, u: *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije*, 4 (2007.), str. 305–308.

⁴⁸ Usp. J. RATZINGER, *Wendezeit für Europa?*, str. 99–101.

⁴⁹ ISTI, *Kirche, Ökumene und Politik*, str. 225–226. Tu valja istaknuti da Benedikt XVI. u raspravi s Marcellom Perom o budućnosti Europe prihvaća Perin prijedlog civilne religije, koja bi trebala postati nositeljicom vrjednota, istine i morala u liberalnoj državi. No Benedikt XVI. ističe da civilna religija ne smije isključivati konfesionalne zajednice, tj. one koje su »našle bisser« zajedničkih vrjednota. Bez konfesionalnih zajednica, bez kršćanskih zajednica kao »kreativnih manjina« civilna religija bi postala apstraktna stvarnost, u konačnici ponovno samo zrcalo većine. Time bi opet bili ugroženi temelji moralnosti i istine u sekularnoj državi. Vidi M. PERA – ISTI, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano, 2004., str. 108–112.

2. Država treba crpsti nadahnuće glede moralnosti i istine iz religioznih tradicija, jer ne postoji čisto razumski uvid filozofije o određenim vrijednostima koji bi bio neovisan o povijesti. Stoga se liberalna država treba otvoriti religioznim tradicijama, napose onim tradicijama u kojima do izražaja najviše dolaze istina i moralnost te razdvajanje religije od države. Prema Papi, među religijama to najviše ostvaruje kršćanstvo, tj. Crkva. Jedino će se tako izbjeći opasnost da se država pretvori u organiziranu razbojničku bandu.

3. Za Crkvu to znači da i ona dalje mora ostati »parokijalna«: a) Crkva treba respektirati državu, hrabriti je u njezinu nastojanju oko pravednijega društva. Crkvi nije stalo da ona postane to jača što je država slabija; da kršćanska vjera bude to prisutnija što je razum odsutniji. Naprotiv, Crkvi je u interesu da proširuje i hrabri razum;⁵⁰ b) Crkva treba prihvaćati nesavršenosti sekularne države, znajući da čovjek u ovome svijetu ostaje trajno nesavršen na putu prema Božjemu kraljevstvu, koje jedino Bog može ostvariti na koncu povijesti; c) Iz toga slijedi da je Crkvi strana svaka teokracija, jer bi time ugrozila i svoje poslanje i smisao države. Njezina je uloga čuvati pozitivnu dualnost između Crkve i države: »Samo tamo gdje u bilo kojemu obliku ostaje sačuvana dualnost između države i Crkve, sakralne i političke instance, dana je temeljna pretpostavka za slobodu. Tamo gdje Crkva sama postane državom, izgubljena je sloboda. Ali također i tamo gdje je Crkva ukinuta kao javna i javno relevantna instanca, otpada sloboda, jer si tamo država u potpunosti opet uzima za pravo utemeljenje čudorednoga«⁵¹; d) Crkva se ne smije proglašavati »jedinom nositeljicom političkoga uma. Ona pokazuje umu putove, ali njegova vlastita odgovornost ostaje«⁵²; e) predstavnici Crkve ne smiju djelovati izravno politički: »Nisu dobili tu zadaću, niti od svojih vjernika, a posebno ne od svojega Gospodina.«⁵³ To je prvenstveno zadaća vjernika laika: »Crkva ovdje ima neizravnu zadaću, jer je pozvana pridonijeti čišćenju

⁵⁰ Usp. BENEDIKT XVI., *Wendezeit für Europa?*, str. 71. Također ISTI, *Glaube und Vernunft. Die Regensberger Vorlesung, Kommentiert von G. Schwann, A. Th. Khoury, K. Kardinal Lehmann*, Herder, 2006., str. 29–32. ISTI, *Deus Caritas est – Bog je ljubav*, br. 28, str. 44: »Vjera oslobađa razum od njegovih zaslijepljenosti i stoga mu pomaže da sve više bude to što jest. Vjera omogućuje razumu da još djelotvornije vrši svoju zadaću i da jasnije vidi što je to što mu je vlastito. [...] [Crkva] želi jednostavno pridonijeti čišćenju razuma i pridonijeti da se, ovdje i sada, spoznaje i ostvaruje ono što je pravedno.«

⁵¹ ISTI, *Kirche, Ökumene und Politik*, str. 150–151. ISTI, *Sol zemlje*, str. 155: »Teolog Bultmann, koji je inače vrlo kritički raspoložen, jednom je rekao: 'Nekršćanska je država moguća, ali nije moguća ateistička država'. Mislim da je on zapravo u pravu. Tamo gdje iznad našeg aktualnog mišljenja ne postoji nikakvo mjerilo, vlada samovolja i čovjek propada.« Također isto, str. 270–271. *Kirche, Ökumene und Politik*, str. 209: »Uvjeren sam da ne postoji nikakva šansa za preživljavanje pravne države pod radikalizirajućom ateističkom dogmom.«

⁵² ISTI, *Wendezeit für Europa?*, str. 42.

⁵³ Isto.

razuma i ponovnom buđenju moralnih snaga, bez kojih se pravedne strukture niti mogu izgraditi niti će se pokazati djelotvornima na duži rok. Izravna zadaća da rade na uspostavi pravednog poretka u društvu je, međutim, vlastita vjernicima laicima. Kao građani neke države, oni su pozvani osobno sudjelovati u javnomu životu.«⁵⁴

Ekskurs: Benedikt XVI. i Jürgen Habermas o odnosu religije i sekularne države

Prije nego završimo promišljanja u ovomu članku, korisno je ovdje ukratko se osvrnuti na raspravu između Benedikta XVI. i Jürgena Habermasa, koja se odvijala na Katoličkoj akademiji u Münchenu 9. siječnja 2004. godine. Ne kanim ovdje predstaviti cijelu raspravu, nego samo ukazati na različito poimanje već spomenute Böckenfördeove teze kod dvojice mislilaca. Na taj će način još više doći do izražaja aktualnost teza Benedikta XVI. o odnosu religije i sekularne države.

U svojem izlaganju Jürgen Habermas⁵⁵ ne prihvaća spomenutu tezu koja bi bila shvaćena u smislu da liberalna država treba opravdanje izvana, tj. iz područja religije. Liberalna je država samodostatna te počiva na svojim vlastitim kognitivnim sastavnicama, koje su neovisne o religioznim i metafizičkim predajama.⁵⁶ Habermas, dakako, ne želi isključiti iz javnoga diskursa liberalne države religiozne osobe. Dapače, liberalna, postsekularna država mora računati s njima, jer oni svojim religijskim tradicijama mogu pridonijeti boljemu funkcioniranju države. Stoga je važno da i sekularni građani osluškuju religiozne građane, nastoje oko tumačenja njihovih religijskih sadržaja te ih »prevode« u sekularni jezik.⁵⁷ Ali, liberalna država ni u kojemu slučaju nije upućena na religiju kako bi iz nje crpila određene vrjednote, moralnost i istinu, kako to ističe Ratzinger, već samo ukoliko su njezini građani također religiozni građani.

Iz već navedenih promišljanja Benedikta XVI. očito je da i on također dijeli Habermasovu tezu: država, kao stvarnost koja pripada redu stvaranja, ima vlastitu autonomiju i kao takva ne treba opravdanje religijom. No Papa postavlja pitanje o zajedničkim vrjednotama, tj. o moralnosti i pravednosti liberalne države.

⁵⁴ ISTI, *Deus Caritas est – Bog je ljubav*, br. 29, str. 47.

⁵⁵ J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005., str. 106–118.

⁵⁶ *Isto*, str. 109.

⁵⁷ Vidi *isto*, str. 119–154. O toj tematici vidi: I. RAGUŽ, »Kako i 'religiozno nemuzikalne' osobe mogu učiti od religije. Jürgen Habermas o potrebi 'ponizne poniznosti' u postsekularnome društvu«, u: *Okno*, 3 (2005.), str. 2–3; ISTI, »Jürgen Habermas o sekularnom umu, vjeri i Benediktu XVI.«, u: *Glas Koncila*, 8 (2007.), str. 11.

Kako smo već istaknuli, država koja bi putem većine odlučivala o vrijednostama, o moralnosti i pravednosti, prije ili kasnije pretvorila bi se u razbojničku bandu. Upravo to pitanje Habermas u svojemu izlaganju zaobilazi. Njemačkomu filozofu stalo je samo do dokaza da sekularna država proceduralno funkcionira potpuno autonomno. No, s pravom se postavlja pitanje o vrijednostama liberalne države: može li Habermasova koncepcija komunikativnoga uma i društva omogućiti da većina bude uvijek tako savršena da postavlja uistinu vrijednote, koje neće biti izričaj određene stranke ili zle većine? Papin odgovor zasigurno je negativan. U konačnici i sam je Habermas svjestan da liberalna država ostaje duboko ambivalentna i da je mnogi čimbenici mogu destabilizirati⁵⁸ te je upitno može li komunikativni um biti čimbenik stabilizacije: »Mislim da je bolje da pitanje, mogu li sekularne snage komunikativnoga uma stabilizirati ambivalentni modernitet, ne zaoštravam kao kritiku uma, već da mu pristupam nedramatički, kao otvorenomu empirijskom pitanju.«⁵⁹ No to nije samo empirijsko pitanje, a niti pitanje kritike uma. To pitanje ukazuje na ograničenost uma i na potrebu, kako to ističe Papa, proširenja uma prema onomu što utemeljuje sam um i sve čovjekove vrijednote: božanski Logos.

Umjesto zaključka

Stara teza o tomu da će sekularizacija prije ili kasnije u potpunosti potisnuti religiju i učiniti je irelevantnom za modernoga čovjeka pokazala se pogriješnom. Živimo u vremenu rastućega preporoda religije, i to upravo u tomu istom sekularnom društvu. S kršćanskoga gledišta novi interes za religiju ostaje duboko ambivalentan. U njemu se mogu primijetiti mnogobrojni aspekti koji su u suprotnosti s porukom kršćanske vjere: sentimentalizam (redukcija religije na osjećaje), fideizam-fundamentalizam (redukcija religije na vjeru bez razuma), sinkretizam (redukcija religije na religioznost bez religije), religijski konzumerizam (redukcija religija na vlastite potrebe). Jedan od problematičnih aspekata novoga preporoda religije jest i ponovni pokušaj politizacije religije. Uzroci politizacije religije u zapadnim demokratskim društvima mogli bi biti sljedeći: sve veći gubitak utjecaja Crkve u modernomu društvu, koji se potom želi povratiti političkom moći; vrijednosni vakuum zapadnih liberalnih društava i nesigurnost njezinih građana,

⁵⁸ Habermas ističe da je liberalna država ambivalentna i slaba, ali samo zbog vanjskih čimbenika (*Zwischen Naturalismus und Religion*, str. 111–112). No, nije li npr. Hitler došao na vlast ne samo zbog vanjskih čimbenika, već ponajprije na temelju »nutarnjih čimbenika«, tj. sustava? To pitanje o utemeljenju vrijednota koje izmiču većini »zbunjuje« također i ateista Paola Floresa d'Arcaisa u njegovoj raspravi s Benediktom XVI. Usp. P. F. D'ARCAIS – J. RATZINGER, *Gibt es Gott?*, str. 55–63.

⁵⁹ J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, str. 113.

koji određenim strankama mogu biti prigoda za manipuliranje religijom kao načinom osvajanja političke vlasti; političko-kulturalni sukob Zapada s islamskim državama, koje i za jedne i za druge, a napose za islamske zemlje, može biti razlog još snažnije identifikacije religije i politike. Ta cjelokupna problematika pokazuje svu aktualnost misli Benedikta XVI., koji se suprotstavlja svakoj politizaciji religije, bilo sa strane Crkve, bilo sa strane države i politike. Moglo bi se reći da sadašnji Papa zahtijeva od Crkve i njezinih predstavnika da se depolitiziraju, tj. da se prvenstveno teologiziraju. Jedino tako će Crkva biti sposobna na ispravan način djelovati politički u današnjemu društvu.⁶⁰

No, Papa pokazuje i to kako svaki pokušaj liberalnih društava da se potpuno odreknu religije i religijskih sadržaja, da postanu radikalno ateistički, vodi neizbježno u društvo dobro uređene razbojničke bande. Tada bi određena moćnija većina, koja bi bila manipulacijski vještija, odlučivala o temeljnim ljudskim vrijednostima. Stoga razmišljanja pape Benedikta XVI. treba shvatiti kao upozorenje i poticaj da Crkva i moderna liberalna društva, svjesni svojih granica i poštujući autonomiju drugoga, njeguju istinski dijalog, kako bi današnji čovjek mogao živjeti u što pravednijemu društvu.

Summary

POPE BENEDICT XVI. ABOUT THE CHURCH, STATE AND POLITICS

The article presents Pope Benedict XVIth's thoughts about relations between the Church, the State and politics. There are two basic social contexts to his thoughts: Marxist ideology and democratic society. Within this dual context, Benedict XVIth develops his notion of relations between the Church and State and politics in general and the Church's mission. The first part of the article is dedicated to Benedict XVIth's fundamental theories about the Church, State and politics within the problem of Marxist ideology and political theology. For Benedict XVIth Marxist ideology is problematic for two reasons: the reduced notion of reasons and the incorrect philosophy of history. Apart from that, Marxist ideology emerges from a deep reprisal of reality. The background to this hate is an apocalyptic-Gnostic thought and its radical negative interpretation of the world. The Pope does not see danger in Marxist ideology only in communist systems but in theology itself and most of all in political theology: in the theology of freedom and the new political theology of German theologian Johann Baptist Metz. Some theories cite the Pope's notion of relations between the Church, State and politics in the context of Marxist ideology and political theology. The second part of the article presents the Pope's critical thoughts about the dangers of democratically ordered countries. Modern democratic society has

⁶⁰ Vidi o tomu J. RATZINGER, *Wendezeit für Europa?*, str. 125–127.

abandoned the illusion of creating God's Kingdom on earth. Now society, politics and the State are endeavouring to be based exclusively on progress that is positivistic and pragmatic. Benedict XVIth does not accept this notion of society. As such Benedict XVIth highlights the critical importance for the Church for the State and politics in a democratic society so that they do not become an organised criminal gang. Several theories present the Pope's basic theories about relations between the Church, State and politics in today's democratic society. The actuality of his theories is even stronger in debates between his philosophy and that of Jürgen Habermas which are briefly presented in the discussion.

Key words: Benedict XVIth, Church, State, politics, political theory, Marxism.