

KRŠĆANSTVO U SUSRETU S POLITIČKIM TEORIJAMA

Nenad MALOVIĆ, Zagreb

Sažetak

Kršćanstvo se konkretizira u zajednici – Crkvi, a kršćani su ujedno članovi društva i političke zajednice te su dužni sudjelovati u izgradnji zajednice na dobrobit svih njezinih članova. Političke teorije nastoje ponuditi teoretsko utemeljenje oblika vladavine koji bi najviše odgovarao ljudskoj naravi. One uz deskriptivnu imaju i normativnu komponentu. Autori političkih teorija polaze od aktualnog iskustva društveno-političkog života.

Moderne političke teorije povlače za sobom pitanja mogućnosti utemeljenja političkih vrednota u kontekstu suvremene demokracije jer ne prihvaćaju nadvremenske, metafizičke istine i principe iz kojih bi se deducirale političke vrijednosti i ciljevi, nego takve principe traže u konkretnom društvu. No konkretno društvo u sebi je nehomogeno i opterećeno dubokim sukobima sustava vrijednosti i interesa koji su međusobno nepomirljivi, što ima za posljedicu nemogućnost pronalaženja adekvatnog i čvrstog zajedničkog temelja. Budući da niti politika iz sebe same ne može osigurati objektivne vrijednosti (one su rezultat dogovora), suočeni smo sa sukobljenošću kao temeljnim principom društvene forme.

Čini se da je komunitaristički pokušaj rješenja, koji uključuje moralne dijaloge na lokalnoj razini, prihvatljiv način organizacije političke zajednice i za kršćansku zajednicu. Crkva može dati svoj doprinos u izgradnji političke kulture: neslužbeno, po svojim članovima, kao i službeno, svjesnim uključivanjem u javne diskusije preko svojih službenih predstavnika. Potrebno je poticati vjernike da se uključuju u političke strukture na svim razinama. Jednako tako je važno da vjernici sudjeluju u radu udruga civilnog društva. Crkva si ne bi smjela dozvoliti da joj uvijek netko drugi bude kriv za ono što joj ne odgovara, a bez angažmana građana iz crkvenih redova. Budući da država Crkvama jamči slobodu djelovanja, one su dužne to pravo iskoristiti i svoju poziciju prezentirati u sferi političkoga tj. u javnosti, poštujući u društvu važeće strukture.

Cljučne riječi: Crkva i demokracija, vrednote, komunitarizam, vjernik u politici, homogenost društva.

Uvod

Naslov sadrži dva općepoznata pojma iz svakodnevnice uporabe. Upravo zato – budući da se tim pojmovima pripisuju različiti sadržaji – čini nam se korisnim pojasniti razumijevanje značenja tih dvaju pojmova u ovom promišljanju.

Zajednički, najširi sadržaj kršćanstva, prihvatljiv svim njegovim pojavnim oblicima – katoličkom, pravoslavnom i protestantskom – jest objavljeni monoteizam židovske tradicije, čiji vrhunac jest inkarnacija druge božanske osobe u Isusu Kristu po čijoj se smrti i uskrsnuću dogodilo spasenje svih ljudi. Po Kristovom uzašašću Kristovim sljedbenicima koji se nazivaju kršćanima poslan je Duh Sveti, treća božanska osoba, kao branitelj i savjetnik u vremenu do Kristova ponovnog dolaska, koji označava eshatološki vrhunac povijesti spasenja i konačnu uspostavu Božjega kraljevstva. Božja ireverzibilna spasenjska poruka svijetu o blizini njegova Kraljevstva čovjeka ipak ne lišava njegove slobode i odgovornosti u konkretnim povijesnim prilikama. Način na koji se kršćanska zajednica artikulira kao takva jest institucionalizirana Crkva.¹ Jedna od bitnih karakteristika Crkve jest njezina usmjerenost prema Bogu. Čovjek je u svojoj biti biće interkomunikacije koja uz vertikalno (prema Bogu) ima i horizontalno (prema drugom čovjeku) usmjerenje. Ukoliko ljudska religioznost obuhvaća cijelog čovjeka, onda ona ima određeni učinak i na njegov odnos prema drugim ljudima. Čovjekova interpersonalnost nije samo stvar osjećaja ili čisto duhovno-osobnog odnosa jednog čovjeka prema drugom čovjeku, nego se konkretizira u društvu, postaje opipljivom u prostoru i vremenu. Čovjek je, dakle, društveno biće ili – riječima Karla Rahnera – on je: »biće koje po svim dimenzijama ljudskoga tubitka može egzistirati samo u interkomunikaciji s drugima– stoga se i kršćanska religija na novi način razumije kao crkvena religija.«² U društvu čovjek dakle živi kao religiozno biće, a kao kršćanin-vjernik pripada zajednici isto vjerujućih te je kao takav aktivan u oblikovanju i organizaciji javnoga života, u brizi za stvari koje se tiču svih članova društva i društva kao cjeline – a to je politika.³

Za pojam *politička teorija* gotovo da je nemoguće odrediti sadržaj koji bi obuhvatio sve ono za što se taj pojam koristi. Tim više što se uz pojam *politička teorija* često sinonimno, ne pazeći na finu distinkciju – budući da im se predmeti dijelom poklapaju – koriste pojmovi *politička filozofija*, *politička znanost* i *politička misao*.⁴ Djelomično stoga možemo prihvatiti tvrdnju britanskog političkog filozofa Anthonya Quintona da je najlakši način definiranja *političke filozofije* nabranje autora i djela koji se ubrajaju u klasiku političke misli počev od Pla-

¹ Kada se u tekstu bude govorilo o Crkvi, mislit ćemo – ukoliko ne naglasimo drukčije – na Katoličku crkvu.

² Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, ¹1995., str. 314.

³ Zanimljivo je da se prva kršćanska zajednica u helenističkom okruženju ne naziva *synagōgē*, nego *ekklēsia*, iako u općoj helenističkoj uporabi ta riječ ima više politički nego kulturni naglasak. Usp. John W. De GRUCHY, *Christianity and Democracy. A theology for a just world order*, Cambridge University Press, 1995., str. 49–53.

⁴ Usp. Roger SCRUTON, *A Dictionary of Political Thought*, Macmillan, London, ²1996., str. 423.

tonove *Države*, Aristotelove *Politike*, Machiavellijevog *Vladara*, Rousseauovog *Društvenog ugovora*, Hegelove *Filozofije prava* itd.⁵ Sva nabrojena i druga djela tradicionalne političke filozofije nastoje ponuditi teoretsko utemeljenje oblika vladavine koji bi najviše odgovarao ljudskoj naravi. Potrebno je zato čitajući i razmišljajući o tim djelima imati na umu društvenu, političku, ali i duhovno-intelektualnu situaciju vremena u kojem su ta djela nastajala. Naime, autori tih djela uvijek polaze od aktualnog iskustva društveno-političkog života. Razvoj društva uvijek izaziva promatranje i kritičke uvide u strukture društva koji utječu na promjenu političke prakse koja opet djeluje na promjene u društvu, a te pak iznova provociraju teoretsku refleksiju. Vidimo, dakle, da postoji trijada kojoj je svojstvena permanentna interakcija: razvoj društva – politička praksa – teoretska refleksija. Ne postoji jedna politička teorija koja bi vrijedila za svagda, nego se i ona mijenja (ili, radije u množini: one mijenjaju) zajedno s društvom i političkom praksom. A funkcija političke teorije jest pokazati na koji se način disparatni razvoji u društvu mogu misliti zajedno, među njima tražiti poveznice i pomagati pojasniti politička i društvena događanja. Naime, svaka dnevna politička tema ili vijest samo je vrh sante leda, površna pojavnost ispod koje se skrivaju dublji razlozi, veći fenomeni te dalekosežniji ciljevi.

Uz to što su djela političke filozofije empirijske ili *deskriptivne* naravi, tj. analiziraju aktualne političke institucije i političku praksu (u tom smislu možemo govoriti o *političkoj analizi* i o *političkoj znanosti*), ona uglavnom sadrže i *normativnu* komponentu, tj. nastoje kritički i argumentirano promišljati kakvi bi oblici vladavine *trebali biti* (politička filozofija u užem smislu). A normativna komponenta svojstvena je etici. U tom smislu politička filozofija ulazi i u područje etike. Međutim, takvo razumijevanje političke filozofije naišlo je na odbijanje tridesetih godina dvadesetog stoljeća dominacijom analitičke filozofije te s njom povezanog logičkog pozitivizma. Dva su glavna obilježja logičkog pozitivizma: prvo je da evaluativne ili normativne tvrdnje ne izriču stanje stvari, nego izražavaju emocije ili odobravanje, odnosno odbijanje, više u smislu uzvika »sjajno!« ili »grozno!«. Drugo obilježje jest da među tvrdnjama koje izriču vjerovanje (u neko stanje stvari) postoji jasna dioba između empirijskih iskaza koji se daju provjeriti evidencijom i analitičkih iskaza *a priori* (npr. matematički iskazi). Jasno je da su takve spoznajnoteoretske pretpostavke imale posljedice za razvoj političkih teorija, osobito političke filozofije. Ako dakle filozofija nije empirijska disciplina (i.e. nije znanstvena u modernom smislu riječi) i ako postoji samo mali broj *a priori* istina koje imaju pristup u političku arenu, onda je jedina zadaća političke filozofije eksplikacija osjećaja koji nas preplavljaju kada donosimo svoje

⁵ Usp. Anthony QUINTON, »Introduction«, u: ISTI (ur.), *Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1973., str. 1.

normativne političke sudove.⁶ Drugim riječima, politička filozofija u klasičnom smislu izgubila je svoje značenje jer više ne smije propisivati niti preporučivati konkretne institucije ili načine vladavine, ne smije se više baviti pitanjima što je ispravno i što je dobro, nego joj je dopušteno samo opisivati, tumačiti i nastojati razumijevati faktično stanje te pojmovnom analizom odstranjivati sve vrijednosne sadržaje. Jasno da je takav razvoj filozofske misli rezultirao određenom nezainteresiranošću ili čak odbojnošću filozofa spram tema političke filozofije, a i oni koji su ih promišljali nisu zadobili zasluženu pažnju, te se u tom smislu spominje »tajni život političke filozofije 50-ih i 60-ih godina dvadesetog stoljeća«⁷.

Strah od pozitivizma konačno je razbio John Rawls, koji je 1971. godine objavio »svoju« političku filozofiju pod naslovom *Teorija pravednosti*⁸ u kojoj govori o tome kakvo bi društveno uređenje trebalo biti da bi bilo pravedno. Filozofski gledano, Rawls na suvremeni način donosi argumente za teoriju ugovora lockeovske, rousseauovske i kantovske tradicije uključujući i moderni instrumentarij teorije igre.⁹ Njegovo se djelo već ubraja među klasike političke filozofije i postalo je osovinom i referentnom točkom svih suvremenih diskusija o pravednosti. Rawls koncipira pravednost kao pravičnost i izvodi dva načela za procjenu pravednosti temeljnih društvenih, političkih i ekonomskih institucija.¹⁰ Već iz tih načela (kao, uostalom, i iz same činjenice uporabe pojma »načelo«) vidljiva je normativna koncepcija političke filozofije koja se kao takva vraća na političku pozornicu. U svakom slučaju, Rawlsova teorija potaknula je rasprave o načinu utemeljenja vrijednosti za politiku te o ulozi političke filozofije u suvremenim demokratskim društvima. U pozadini takve »rehabilitacije« političke te-

⁶ Usp. Philip PETTIT, »The contribution of analytical philosophy«, u: Robert E. GOODIN – Philip PETTIT (ur.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford, 82000., str. 9.

⁷ Ana MATAN, »Izazovi suvremene političke misli«, u: Raymond PLANT, *Suvremena politička misao*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2002., str. X.

⁸ Usp. John RAWLS, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

⁹ Ipak niti Rawls, osobito u kasnijim radovima, ne utemeljuje svoju političku filozofiju na određenom svjetonazoru ili moralu, nego polazi od razumnih, slobodnih i jednakih (jednakovrijednih) ugovornih strana s time da svaka od tih strana ima svoju vlastitu koncepciju dobra, tj. vlastite značajke moralne osobnosti. Tri su glavne ideje njegova političkog liberalizma: ideja preklapajućeg konsenzusa, prednost pravednoga i ideje dobrog, te ideja javne uporabe razuma. Usp. John RAWLS, *Politischer Liberalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003., str. 219–363.

¹⁰ »1. Svaka osoba ima jednako pravo na potpuno odgovarajući sustav jednakih osnovnih prava i sloboda, koji je kompatibilan sa sličnim sustavom za sve. 2. Socijalne i ekonomske nejednakosti moraju ispuniti dva uvjeta: prvo, one se moraju odnositi na službe i položaje svima dostupne pod uvjetima pravične jednakosti mogućnosti; i drugo, one moraju biti na najveću dobrobit najslabije stojećih članova društva«, John RAWLS, »Justice as Fairness: Political Not Metaphysical«, u: Stephen Eric BRONNER (ur.), *Twentieth Century Political Theory. A Reader*, Routledge–New York–London, 1997., str. 39.

orije stoji i »popuštanje« pozitivističkih spoznajnoteorijskih koncepcija. Tako npr. Wittgenstein ipak priznaje da »smisao svijeta mora ležati izvan njega«, budući da i vrijednost, ukoliko postoji, »mora ležati izvan svega događanja i takobivanja (*So-sein*). Jer sve događanje i takobivanje je slučajno«. ¹¹

Trostruka autonomnost moderne demokracije

Suvremeno zapadno društvo naziva se demokratskim. Demokracija je u svakodnevnom političkom govoru postala pojam kojim se nastoji legitimirati svaki politički (a često i društveno-moralni) potez, ma koliko velika bila sumnja u kompatibilnost toga pojma s onim na što se on želi »prilijepiti«. Nije stoga čudno da sâm termin *demokracija* za neke zvuči istrošeno ili pak dobiva pejorativno značenje. Razlog razočaranju uvelike leži i u nerealnim očekivanjima vezanima uz taj – ipak, čini se, trenutno najbolji – način vladavine. ¹² Vjerojatno najkraća formulacija demokracije jest ona Abrahama Lincolna: »vlast naroda, po narodu, za narod« ¹³. Koliko je ta formulacija kratka, toliko daje više prostora različitim interpretacijama njezinog sadržaja. Poteškoća je, naime, u tome što ne postoji samo jedna demokracija, nego različite demokracije, a prema tome i različite teorije demokracije. ¹⁴ Svi ma njima zajednički je zahtjev da državnu vlast utemelje na političkoj jednakosti svih građana tj. na volji birača ili barem dijela (većine) birača. Za postizanje toga cilja u svim je demokratskim društvima iskonstruiran birački sustav po kojemu demokracija – formalno i tehnički – funkcionira. To je vanjski okvir demokracije. Ali demokracija nije samo politička tehnika, formalno sredstvo konstituiranja političkih institucija, nego i *kultura*, način percepcije stvarnosti i način promišljanja stvarnosti kakva jest i kakva bi ona morala biti. I upravo u tom dijelu nastaju mnogi nesporazumi. Naime, preduvjet pravilnog funkcioniranja demokracije na tehničkoj

¹¹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, ¹²1977., 6.41.

¹² Sažeto o prednostima i nedostacima demokracije vidi: Anselm Winfried MÜLLER – Christoph FRIEDRICH, *Demokratie: Illusionen und Chancen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1996. John Dunn pak naglašava paradoks kako smo svi postali demokrati upravo u onom trenutku povijesti u kojem je postalo nemogućim na demokratski način prakticirati i organizirati društveni život. Usp. John DUNN, *Western political theory in the face of the future*, Cambridge University Press, ⁷1993., str. 29. O kritici moderne demokracije i bezsadržajnosti pojmova i vrednota koje ona promovira vidi: Danilo ZOLO, *Die demokratische Fürsteherrschaft. Für eine realistische Theorie der Politik*, Steidl, Göttingen, 1997.

¹³ »... government of the people, by the people, for the people ...« Vidi: Abraham LINCOLN, »The Gettysburg Address« iz govora u Gettysburgu, Pennsylvania, 19. studenoga 1863. <http://showcase.netins.net/web/creative/lincoln/speeches/gettysburg.htm>.

¹⁴ Usp. Manfred G. SCHMIDT, *Demokratiethorien. Eine Einführung*, UTB Leske – Budrich, Opladen, ³2000.

razini jest »uspostava« demokracije, ili, bolje rečeno, demokratičnosti na kulturno-duhovnoj razini. To pak se ne da ostvariti političkim odlukama, a još manje demokratskom tehnikom. Demokratska procedura uspješna je jedino ako postoje preduvjeti u smislu kulturno-duhovnog razvoja društva te razvoja svijesti pojedinaca za zajedničko dobro. Bez kvalitetnog »materijala«, bez demokratske *formae mentis* društva procedura ne donosi očekivane (željene) plodove.

Moderna demokracija sastavljena je od triju različitih oblika autonomije: komunalne, pluralne i individualne. Komunalna autonomija izriče se kroz rodoljublje, samoopredjeljenje naroda i prihvaćanje zajedničkog dobra ili javnog interesa kao standarda lojalnosti. Pluralna autonomija dolazi do izražaja u organizaciji građana u različite grupe ili udruge na bazi njihovih osobnih afiniteta, interesa, vjerovanja, itd. Individualna autonomija uključuje dvoje: prvo, da svaki čovjek ima pravo slijediti svoje osobne ciljeve; i drugo, da ima pravo donositi vlastite političke sudove i u potpunoj neovisnosti po njima djelovati. Jasno je da svaka od nabrojanih autonomija ima svoje prednosti i svoje nedostatke, bilo glede društvene harmonije, glede političke stabilnosti ili pak glede ravnoteže slobode.¹⁵ Već prema tome na koju se od triju autonomija stavlja jači naglasak, razlikuju se i moderne demokracije međusobno. Koezistencija različitih varijanti autonomije omogućuje širok spektar kombinacija osobnih i grupnih aktivnosti i kreativnosti. Sve to demokraciji daje posebne karakteristike koje ju razlikuju od svih ostalih oblika autokracije. U svakom slučaju, u temelju demokracije leži autonomija (pojedince, grupe ili zajednice – naroda), te ne začuđuje što suvremene političke teorije polaze upravo od te autonomije, a međusobno se razlikuju prema tome na koji od tri oblika autonomije stavljaju naglasak. Političke teorije koje nastaju u suvremeno doba (mislimo u prvom redu na zapadni civilizacijsko-kulturni svijet) moraju, dakle, poštovati principe demokracije te korespondirati demokratskim strukturama (ukoliko su one utjelovljenje teorijskih i praktičnih političkih interakcija iz prošlosti). Situacija se međutim uvelike promijenila rušenjem njujorških tornjeva koje je pokrenulo val sve većih restrikcija koje umanjuju autonomnost, privatnost i slobodu *svih* građana (ne samo »opasnih«), a sve u ime njihove ili nacionalne »sigurnosti«. Tako se paradoksalno umjesto »pozitivne« jednakosti za sve uvodi »negativna« jednakost, a to znači *smanjenje* slobode koja je zapravo posljedica prethodno *neregulirane* slobode.

»Sukobljeno društvo« i potreba temelja integracije

Vidjeli smo da je logički pozitivizam svojom tvrdnjom kako je nemoguće utemeljiti vrijednosne iskaze tj. da su oni izraz subjektivne sklonosti filozofa jed-

¹⁵ Usp. Sanford LAKOFF, *Democracy. History, Theory, Practice*, Westview Press, Boulder, 1999., str. 155.

noj ili drugoj političkoj koncepciji, zadaću političke filozofije reducirao na pojmovnu analizu. No, najkasnije s Rawlsom ili osobito poslije njega budi se potreba i spremnost dijela filozofâ postaviti na noge koncepcije političke filozofije u klasičnom, možemo reći – Aristotelovskom smislu tj. u smislu *racionalnog utemeljenja načela* političke filozofije, odnosno organizacije društva i države.¹⁶ Međutim, prihvatimo li karakteristike aristotelovske političke filozofije, prihvaćamo da racionalno utemeljenje društvenih vrijednosti i ciljeva implicira antropološke pretpostavke tj. pitanje što je čovjek i što je dobro za njega kao pojedinca, te što je za opće dobro, tj. za dobro čovjeka koji je i društveno biće. Evidentno je da ćemo tu naići na poteškoće jer u suvremenim društvima o tome ne postoji konsenzus. Karakteristika je suvremenog društva pluralitet: najprije pluralitet mišljenja – koji moramo respektirati ako svakom čovjeku priznajemo njegovu ljudskost kojoj su svojstvene razumnost, sloboda i odgovornost (tu možemo dodati i savjest). Iz pluraliteta mišljenja slijedi pluralitet vrijednosti, kako moralnih, tako i političkih. Rawls govori jednostavno o faktumu pluralizma. Taj faktum označava »različitost općih, obuhvaćajućih učenja i veliki broj međusobno sukobljenih i nemjerljivih predodžbi o značenju, vrijednosti i svrsi ljudskog života«¹⁷.

Iz toga proizlazi da je osnovno pitanje modernih političkih teorija i filozofija pitanje koji su *temeljni principi političkog sporazuma*, drugim riječima što jednom društvu daje *homogenost*, u čemu jedna organizirana politička zajednica pronalazi svoj *identitet*? Postoje li takvi principi pa ih je potrebno samo otkriti ili ih treba odrediti? Budući da suvremene političke teorije polaze od čovjeka kao slobodnog pojedinca, povećava se i broj mogućih koncepcija o čovjeku u društvu.¹⁸ Pokazuje se da pokušaji određivanja nekog minimuma na tragu minimalističkog određenja čovjeka i njegovih ciljeva može rezultirati potpuno različitim koncepcijama političkih načela. Tako na temelju kantovskog shvaćanja čovjeka kao autonomne osobe Rawls, vidjeli smo, izvodi načelo brige o najgore stojećim članovima društva. S druge strane Robert Nozik, libertarijanski politički filozof jače naglašava da ne postoji nikakav drugi pravi politički entitet osim pojedinca, zastupajući tezu da jedino što država smije jest osiguranje prava i privatnog vlasništva pojedinaca, što implicira i socijalnu i političku nejednakost.¹⁹ Na primjeru liberalnih fundacionista vidljivo je da polazište u određivanju političkih načela ne može biti objektivno i

¹⁶ Takve filozofe svrstavamo u tzv. fundacionalistički tabor.

¹⁷ John RAWLS, »Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses«, u: Wilfried HINSCH (ur.), *John Rawls. Die idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994., str. 298.

¹⁸ O razvoju zapadnjačke misli u smjeru liberalne koncepcije vidi: Raul RAUNIĆ, *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, Hrvatsko filozofsko društvo (Biblioteka Filozofska istraživanja, knjiga 121), Zagreb, 2005.

¹⁹ Usp. Robert NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford, ¹⁰1995.

univerzalno, a u isto vrijeme i tzv. *neutralno* određenje ljudske naravi i njegove svrhe iz jednostavnog razloga što takvom polazištu nedostaje supstancijalnost nužna za jednoznačno određivanje političkih vrednota. Činjenica, dakle, da je na temelju minimalističkog određenja čovjeka moguće izvesti gotovo suprotna politička načela izvlači na površinu pitanje nije li ipak *potrebna* jedna *supstancijalna teorija* o čovjeku i njegovom dobru kao uvjet mogućnosti iznalaženja jasnijih i određenijih političkih načela. Odgovorimo li na to pitanje potvrdno, onda smo suočeni s još težom zadaćom – pitanjem: *na čemu* možemo utemeljiti jednu takvu supstancijalnu teoriju o čovjeku, njegovoj svrsi i njegovom položaju u zajednici polazeći od pluraliteta društva, bez pretpostavke jedne »apsolutne istine«²⁰ o čovjeku?

Pogledamo li svakodnevnu političku scenu, primijetit ćemo da političari, govoreći o raznim političkim temama, često naglašavaju potrebu *jedinstva, udruživanja snaga, angažmana za zajedničke ciljeve* i tome slično, te tako, *expressis verbis*, skreću pozornost na to da je ova ili ona stvar važna za *sve* članove društva (bez obzira na to što cijena koja se za to ima platiti nije za sve jednaka). Svako društvo, ukoliko želi biti sposobno funkcionirati kao subjekt (država), mora biti uređeno, za što moraju postojati određeni okviri i kriteriji. Politička misao predmodernih društava bila je uglavnom zaokupljena opravdanjem legitimnosti aktualnog društvenog uređenja te eksplikacijom i održanjem socijalnih kreposti koje su obvezivale sve članove društva. U antičkoj Grčkoj bilo je naznaka individualne autonomije, ali ta se autonomija priznavala pojedincu kao članu određene grupe ili klase, a ne jednostavno pojedincu kao pojedincu. Zakoni i vrednote išli su za očuvanjem postojećeg društvenog uređenja. Srednji je vijek temelje društvenog uređenja utkao u prevladavajuće religiozne doktrine te njihove moralne i pravne sustave. To je značilo da su u »kršćanskoj državi« zakoni i kreposti po naravi stvari imali biti »kršćanski«. Moderni razvoj društva s naglašenim individualizmom te osobnom slobodom usprotivio se tradiciji (javljaju se revolucije) koja je nastojala obraniti legitimnost društvenog uređenja, a samim time postavljene su u pitanje i u društvu (barem formalno) prihvaćene kreposti. Širenje modernističkog mentaliteta u društvu u smjeru povećanja slobode pojedinca rezultiralo je slabljenjem temelja društvenih kreposti te gubljenjem ravnoteže pojedinih društava. Naravno da takav razvoj događaja provocira postavljanje pitanja o *granicama* slobode. Sloboda je (i iz kršćanske perspektive) utkana u bit čovječnosti, te se nipošto ne može reći da se kršćanstvo principijelno protivi vrijednosti individualne slobode. Ali ekscesivna sloboda, prema kojoj moderno društvo logikom rezanja salame korača, vodi u suprotnost koja ne koristi niti slobodnom pojedincu niti društvu, a niti državi. Postoji li neka sredi-

²⁰ Erhard Eppler, bivši zastupnik u njemačkom parlamentu, te ministar za ekonomsku suradnju SR Njemačke, među ostalim imperativima političkog morala naglašava: »Apsolutna istina nije tvoja zadaća. ... Svoje procjene i odluke moraš utemeljiti«; Erhard EPPLER, *Privatisierung der politischen Moral?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000., str. 140.

na između pretjeranog uređenja u smislu autoritarne kontrole i pretjerane, gotovo anarhističke slobode? Mogu li se uopće spojiti tradicija i moderna, uređenje bazirano na zajedničkim krepostima i autonomija slobodnog pojedinca?

Budući da suvremena politička filozofija ne prihvaća nadvremenske, metafizičke istine i principe iz kojih bi se deducirale političke vrijednosti i ciljevi, ona takve principe mora tražiti u konkretnom društvu. No konkretno društvo u sebi je nehomogeno i opterećeno dubokim sukobima sustava vrijednosti i interesa koji su međusobno nepomirljivi, što ima za posljedicu nemogućnost pronalaženja adekvatnog i čvrstog zajedničkog temelja. Budući da niti politika iz sebe same ne može osigurati objektivne vrijednosti (one su rezultat dogovora), suočeni smo sa *sukobljenošću kao temeljnim principom društvene forme*. Jedina instanca u kojoj se društvo može prepoznati kao homogeno jest politička vlast koja je rezultat društvenih sukoba, reguliranih, s jedne strane, usko politički gledano, izborima tj. konfliktualnim procesima kolektivnog izražavanja volje, a s druge strane, u šire političkom smislu, lobiranjem udruga civilnog društva. Vlast je tako artikulacija političke moći društva koja se izborima povremeno reproducira. Principijelna društvu imanentna »sukobljenost« manifestira se, osim u političkoj moći, i u *pravu* i u *znanju*. Niti pravo u svojoj biti više nije utemeljivo nego ovisno o stalnim diskusijama pravnih temelja, te se i ono stalno mijenja. (Ozakonjenje pobačaja, homoseksualnih brakova ...) Autonomija znanja pak, uvijek novim spoznajama omogućuje stalno postavljanje u pitanje temelja antropološke istine na kojoj se gradi društvo. Čini se da jedina mogućnost integracije demokratskog društva leži u institucionaliziranom priznanju normativne podijeljenosti društva.²¹ No poteškoća je u tome što je taj princip proceduralne, a ne supstancijalne naravi, što znači da po sebi nije dovoljan za stvaranje stabilnog društvenog korpusa. Vidimo da se, slijedeći princip neutemeljivosti političkih načela postavljen od suvremenih liberalnih političkih filozofa, vrtimo u krugu, jer i konfliktualni karakter konkretnog društva po sebi *isključuje* opće važeće principe koji bi zadovoljili potrebu supstancijalnog određenja čovjeka i društva.

Komunitaristički pokušaj rješenja

Gore opisanom liberalnom pristupu utemeljenju načela političkog sporazuma suprotstavlja se komunitaristički tabor.²² Amitai Etzioni²³ predlaže jedan ciklički put do socijalne formulacije dobra, tj. vrijednosti koje će moći prihvatiti svi

²¹ Usp. Helmut DUBIEL, *Ungewissheit und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994., str. 114.

²² Kao najpoznatija imena komunitarizma obično se navode Michael Sandel, Michael Walzer, Charles Tylor, Alisdair MacIntyre, Amitai Etzioni.

²³ Sažeti prikaz razvoja misli i osnovnih teza tog »gurua komunitarističkog pokreta« nudi: Walter REESE-SCHÄFER, *Amitai Etzioni zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2001.

članovi društva. Država bi, po njemu, trebala poticati diskusije između religija, svjetonazora i različitih grupa o temeljnim vrijednostima društva i na taj način stvarati uvjete za izgradnju homogenijeg društva koje pak je pretpostavka za izgradnju državnih institucija. Etzioni razvija svoj komunitaristički koncept unutar triju veličina: država – javnost – privatnost.²⁴ On polazi od toga da su osnova dobro uređenog društva *temeljne vrijedosti* prema kojima se većina članova jednog društva *osjeća obvezatnim*.²⁵ Tu obvezujuću snagu temeljnih vrijednosti potrebno je razlikovati od izričitih nagodbi. Jer nagodba je *dogovor* pojedinaca različitih vrijednosnih predodžbi. Ponašanje sukladno temeljnim vrijednostima ne bi smjelo ovisiti o strahu pred javnim autoritetima ili o ekonomskim posljedicama jer bi to značilo stvaranje policijske države u kojoj bi svatko kontrolirao svakoga.²⁶ Ako temeljne vrijednosti nisu osnova konsenzusa, onda je taj konsenzus izrazito nestabilan i pada s prvom promjenom interesa bilo koje od grupa koje u njemu sudjeluju. Osim toga, potrebno je izraditi i kriterije po kojima će se izabrati temeljne vrijednosti. Čini nam se da Etzioni ipak previše očekuje od članova društva. Nerealno je oslanjati se na obvezatnost osjećaja većine članova društva prema određenim vrijednostima iz jednostavnog razloga što je prevladavajući mentalitet današnjeg društva konzumističko-utilitaristički. U smislu podjele društva na tri sektora (državni, javni i privatni) prije nekoliko desetljeća diskutiralo se o tome koje vrijednosti pripadaju zajedničkom temelju društva, a koje mogu ostati prepuštene individualnom odlučivanju. To je povuklo za sobom pitanje *općeg dobra*. Individualistička kritika predodžbe o općem dobru od 17. do 19. stoljeća opravdana je, iz komunitarističke perspektive, zbog njegove restriktivnosti i nijekanja individualne autonomije. U današnjem kontekstu ti napadi više nisu plauzibilni jer se promijenilo i razumijevanje općeg dobra. Naime, ako se zanemari opće dobro, postavlja se u pitanje ravnoteža nužna za funkcioniranje društva. Zato je potrebna i jasna formulacija općeg dobra, jer organizacija uređenog društva ne može se osloniti na individualne formulacije dobra. Individualisti ograničavaju značenje općeg dobra na privatnu sferu isključujući ga iz javne sfere. Etzioni odbija takav pristup jer mnoge normativne formulacije temeljnih vrijednosti za javno područje uključuju i privatno (npr. roditeljske dužnosti spram djece). Zato se takva podjela područja ljudskog života normativno ne može opravdati.²⁷

²⁴ Zanimljivo je primijetiti da Etzionijeva trijada sadržajno odgovara trostrukoj autonomiji moderne demokracije kako je vidi Lakoff (komunalna, pluralna i individualna autonomija).

²⁵ Usp. Amitai ETZIONI, *Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie*, Campus, Frankfurt–New York, 1997., str. 127.

²⁶ Primjer za to su različiti sustavi realsocijalizma i komunizma, kao i pokušaj rješavanja problema moralnih infrastrukture u SAD-u 60-ih godina prošlog stoljeća, gdje se pokazalo da državni pravni i sigurnosni instrumentarij sami po sebi nisu efikasni.

²⁷ Usp. Amitai ETZIONI, *isto*, str. 136.

No time još ništa nije rečeno o tome odakle se crpe te temeljne vrijednosti, tj. kako one nastaju? Vrijednosti nisu produkt racionalnih pregovora različitih individua, nego su one nasljedne, tj. svaka se individua rađa *u* vrijednosti i formira *u skladu s* određenim vrijednostima koje su u konkretnom društvu već prihvaćene kao temelj zajedništva. O već postojećim i eventualnim novim vrijednostima raspravlja se u okviru tzv. *moralnih dijaloga*, tj. »processa sporazumijevanja o vrijednostima i normativnim prednostima alternativnih načina postupanja«. ²⁸ Ti procesi mogu biti npr. apeliranje na temeljne vrijednosti, odgoj za vrijednosti, sposobnost uvjeravanja itd. Uz pomoć takvih procesa trebalo bi biti moguće i promijeniti preferencije drugih ljudi. Moralni dijalozi održavaju se javno, a javnost je prostor između privatnog i državnih institucija. U prostoru javnosti, tj. u okviru moralnih dijaloga Etzioni i religiji dopušta pristup suoblikovanju društva. Očigledno je da u prvom planu takvih moralnih dijaloga stoji *proces*, a ne sadržaj ili sama vrijednost o kojoj se raspravlja, tako da se u tom procesu krije opasnost razvodnjavanja vrijednosti u korist proceduralne tehnike. Uzmemo li u obzir usmjerenost medija – a oni su najmoćniji u stvaranju javnoga mijenja – na sadržaje koji su u prvom redu povezani sa senzacionalizmom i zabavom, te kod prosječnog građanina izraženu glad za njima, nije teško procijeniti koliko ozbiljnije promišljanje vrijednosti može imati »uspjeha« u javnosti. No, može li se država graditi na pesimističkoj antropologiji?

Mogućnosti doprinosa kršćanskih Crkava u pluralističkoj državi

U rječniku političke misli ²⁹ pronaći ćemo tvrdnju da je kršćanstvo najvažnija snaga koja je utjecala na oblikovanje ustava europskih država te posredovala pri širenju rimskoga prava i klasičnih institucija. Vjerovanje da je Crkva Tijelo Kristovo u svijetu dovelo je do razvoja učenja o crkvenoj jurisdikciji, iz čega su se razvili moderni oblici međunarodnog prava (budući da su se tražili teoretski temelji međunarodne jurisdikcije).

Suočena s već spomenutom stvarnošću pluralnog društva i poštujući dostojanstvo razuma i moralne savjesti svakog čovjeka te priznavajući autonomiju (uključujući i gore opisanu trostruku autonomnost demokracije) ovozemnih stvarnosti ³⁰, Crkva kao inkorporacija kršćanstva ima svoju ulogu u tom društvu. U biti, nitko među kršćanima ne poriče da iz Isusove poruke proizlazi nalog za

²⁸ *Isto*, str. 148.

²⁹ Usp. Roger SCRUTON, *A Dictionary of Political Thought*, The Macmillan Press, London, ²1996., str. 69.

³⁰ Usp. »Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* o Crkvi u suvremenom svijetu« (7. prosinca 1965.), u: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, ⁴1986., br. 15, 16, 36.

oblikovanjem čovjekova zajedničkog, javnog života. Ono u čemu se mišljenja razilaze jest pitanje *na koji način i gdje* se evanđeoski nalog ima ostvariti u teoriji i praksi političkog djelovanja.³¹ Iz kršćanske perspektive ne može se prihvatiti utopija političke filozofije u liberalnom smislu koja nije normativna, odnosno koja svoju normativnost nastoji utemeljiti u društvu u kojem ne postoje pretpostavke za takvu utemeljenost. S druge strane, Crkva se ne može i ne smije nametati ekskluzivistički, kao jedina moralna snaga društva, ne smije paternalistički nametati »pravila igre« čitavom društvu, nego mora poštovati proceduralna/strukturalna pravila koja u društvu vrijede, te poštujući ta pravila eventualno ih mijenjati snagom argumenata u javnom diskursu. Dakle, kao prvo, potrebno je raspoznati i posvijestiti si stvarnost u kojoj Crkva živi. A to je demokratsko pluralističko sekularno društvo. To je polazište koje Crkva ne može promijeniti preko noći bilo kakvim dokumentom ili zakonom ili apelom. Tek kad se dogodi to *buđenje u stvarnosti* i kad se vidi kakvi su uvjeti i pravila javnoga života moguće je stvarati »taktiku« i početi djelovati na način da to djelovanje bude razumljivo i za opće dobro (tu je uključena i Crkva i »njezino« dobro, tj. dobro njezinih članova koji su ujedno građani, tj. politički subjekti).

Prema Gelazijanskom principu³² na Zapadu je sve do u srednji vijek svjetovno uređenje bilo obilježeno carstvom, a duhovno Crkvom. I Crkva i carstvo bili su relativno autonomni i kooperativni. Novovjekovno stvaranje sekularne države rezultiralo je sve jačim potiskivanjem kršćanstva iz područja politike. To je imalo posljedica i za državu, jer je država ostala bez tla pod nogama u smislu opće poznate teze Ernsta-Wolfganga Böckenförda iz 60-ih godina prošlog stoljeća da »liberalna sekularna država živi od pretpostavki koje sama ne može garantirati, a da ne postavi u pitanje svoju liberalnost«³³. I diskusija o temeljima države koja se razvila u vezi s ustavom Europske Unije pokazuje aktualnost osnovne problematike moderne države koja se temelji na nasljedstvu prosvjetiteljstva. Pritom se često previđa da najvažnije vrijednosti moderne demokratske države imaju svoj korijen upravo u kršćanstvu. I sam demokratski duh razvio se iz kršćanskog

³¹ Usp. Herwig BÜCHELE, *Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre*, Europaverlag Patmos (Soziale Brennpunkte, Band 12), Wien–Zürich–Düsseldorf, 1990., str. 130.

³² Usp. Pismo »Famuli vestrae pietatis« pape Gelazija I. caru Anastaziju I. iz 494. godine, najpoznatiji dokument stare Crkve o dvije vlasti na zemlji, u: Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* (ur. Peter HÜNERMANN), Herder, Freiburg im Breisgau, 1991., br. 347.

³³ Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, »Fundamente der Freiheit«, u: Erwin TEUFEL, *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996., str. 89. To življenje na pretpostavkama koje nisu stvorene od subjekta koji na njima živi, bitno je svojstvo i ljudske egzistencije. Svaki čovjek živi na temeljima koje si nije sam postavio.

duha.³⁴ Moderna sekularizirana država preuzela je neka temeljna načela, kao što su sloboda savjesti, nepovredivost ljudskog dostojanstva, zaštita života ili opće školstvo, koja proizlaze iz kršćanstva.³⁵

Nekadašnji sudac njemačkog Ustavnog suda (1987. – 1999.), Paul Kirchhof čak tvrdi da se država ne mora odnositi na isti način prema svim religijama.³⁶ Prema njemu, država bi više trebala podržavati one vjerske zajednice koje promoviraju vrijednosti pravne (sekularne) države. Naime, ako je država dužna osigurati slobodu i ljudska prava, onda mora voditi brigu o tome da bilo vjerske zajednice, bilo različite udruge ta prava ne dovedu u opasnost.

A kako će država, ako ne želi primijeniti silu, potaknuti građane da svoja prava kao zakonodavci (po zastupnicima) ne iskoriste samo za svoju vlastitu korist nego u smislu općeg dobra? Jürgen Habermas u jednom javnom razgovoru s temom *Predpolitičke moralne osnove liberalne države*, koji je vodio s Josephom Ratzingerom u bavorskoj Katoličkoj akademiji u siječnju 2004. godine, u tom smislu govori o nužnosti »političkih kreposti«³⁷ koje se formiraju iz predpolitičkih izvora tj. iz civilnog društva s liberalnom političkom kulturom. Život u zajednici zahtijeva minimum moralnosti, koja pretpostavlja poštovanje slobode i prava sugrađana. Moralna neutralnost je vrlo opasna iluzija.

U tom pogledu otvara se prilika za Crkvu i njezin doprinos razvoju društva i političke zajednice. Čovjek vjernik nastoji svoj praktični život uskladiti s krepostima imanentnim njegovom vjerovanju. U tome se osjeća ojačanim u zajednici Crkve – onih koji isto vjeruju i isto žele. A vjernik nije samo član Crkve nego i građanin države. Pa čak ako među vjernicima i postoje konkretna politička pitanja u kojima se ne slažu, ipak svi imaju zajednički temelj koji se ne postavlja u pitanje. I upravo u tom temelju skriva se motivacijska snaga moralnog djelovanja po kojem se utvrđuju pravila javnoga diskursa. U tom smislu Crkva može dati svoj doprinos u izgradnji političke kulture: neslužbeno, po svojim članovima, kao i službeno, svjesnim uključivanjem u javne diskusije preko svojih službenih predstavnika. Ne smijemo zaboraviti da kvaliteta vlasti ovisi o kvaliteti članova društva (u svakom pogledu). Crkva kao posrednica vrijednosti na taj način

³⁴ Usp. Marcel GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Pariz, 2002., str. 81.

³⁵ Neki suvremeni teolozi iz same vjere u trojedinog Boga izvode političke posljedice za oblikovanje društva, tvrdeći da svjesnije naglašavanje Boga koji je u sebi zajednica može legitimirati samo demokratski i komunitaristički način organizacije ljudske zajednice. Usp. Gisbert GRESHAKE, »Trinität und Politik«, u: *Zur Debatte*, 2 (2006.), str. 25.

³⁶ Usp. Paul KIRCHHOF, »Die Freiheit liegt im Unterschied«, u: *Cicero. Zeitschrift für politische Kultur*, srpanj 2004., str. 72–74. Vidi također intervju »Ich werbe für Ehe und Familie«, http://www.zeit.de/2005/37/Wahl_Interview?page=all.

³⁷ »'Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates' Gesprächsabend in der Katholischen Akademie in Bayern am Montag, 19. Januar 2004.«, u: *Zur Debatte*, 1 (2004.), str. 2.

postaje aktivna u sekularnom društvu, doduše, rame uz rame s drugim – često i protivnim – snagama u društvu, ali ipak prisutna i aktivna. Crkva kao institucija nema političku moć ili vlast i zato se ne smiju očekivati nekakvi kvantni skokovi glede promjene društva. Potrebno je poticati vjernike da se uključuju u političke strukture na svim razinama – bez obzira koliko se oni osjećali nemoćnima da bilo što poboljšaju.³⁸ Jednako tako je važno da vjernici sudjeluju u radu udruga civilnog društva. Logika je jednostavna – samo tamo gdje je iskren i zreo vjernik (član Crkve tj. uvjetno rečeno »Crkva«) prisutan on može pokušati nešto i učiniti ne bi li došlo do pomaka prema boljem, ma kako mali ti pomaci bili.³⁹

Crkva si ne bi smjela dozvoliti da joj uvijek netko drugi bude kriv za ono što joj ne odgovara, a da se iz njezinih redova ništa ne pokušava učiniti. Činjenica da je Crkva kao institucija s hijerarhijom uvelike politički bespomoćna nije razlog za pesimizam. Naprotiv, to treba pozdraviti jer je sukladno temeljnom principu o podjeli moći, znanja i religije. S druge strane, ta bespomoćnost ne oslobađa od odgovornosti. Budući da država Crkvi jamči slobodu djelovanja, ona je dužna to pravo iskoristiti i svoju poziciju prezentirati u sferi političkoga tj. u javnosti. Osim toga, Crkva na različitim poljima svoga djelovanja (obrazovanje, karitas itd.) potiče orijentiranost države prema općem dobru. Obzirom na mogućnosti pozitivnog uključivanja Crkve u oblikovanje društva, ni država si ne može priuštiti luksuz njezinog ignoriranja, kao što je neprihvatljivo bilo kakvo instrumentaliziranje Crkve sa strane države, ili – još opasnije – pojedine političke stranke. S kršćanskog gledišta, Crkva ne može (i ne smije) u cjelini prihvatiti bilo koji stranački program ili političku teoriju. Službenim i otvorenim opredjeljenjem za jednu stranku Crkva bi si zatvorila pristup prema kršćanima aktivnim u drugim političkim strankama. Još je manje poželjna stranka koja bi djelovala pod zaštitom ili po nalogu crkvene hijerarhije. Zadaća je Crkve promoviranje temeljnih ljudskih i kršćanskih vrijednosti. A one nadilaze i stranke i narode i države. Iz toga proizlazi sljedeća važna karakteristika Crkve u društvu, a to je njezina sposobnost otpora prema bilo kojoj vrsti totalitarizma.⁴⁰ Ako Crkva ostane vjerna svojoj zadaći, ako ne zagrezne u fundamentalizmu ili ne postane svrhom samoj sebi, ona može, na temelju povijesnog iskustva i tradicije, postati korektivom duhovnog

³⁸ Politika često u očima običnih građana izgleda kao nešto veliko i daleko, kao nešto u što se nemoguće uključiti. Stoga je potrebno politički angažman započeti na lokalnim razinama jer se u lokalnim zajednicama brže i snažnije vide i na vlastitoj koži osjete rezultati političkog djelovanja.

³⁹ Krist je svojim učenicima rekao da su sol zemlje. I ako smijemo, iako možda egzegetski nestručno, upotrijebiti tu sliku, onda je prva asocijacija soli da se ona upotrebljava u malim količinama, ali je relativno malo soli dovoljno da se poboljša okus velike količine hrane.

⁴⁰ Usp. Eric VOEGELIN, »Democracy and the Individual«, Evanston, Illinois: NBC-WMAQ Radio Station. Transkripti intervjuva od 7. srpnja 1939., u: *Voegelin – Research News*, sv. IV., br. 6, studeni 1998.

razvoja društva, ne pazeći u prvom redu što je »lijevo«, a što »desno«, nego što odgovara izvornim vrijednostima kršćanstva i kršćanskog humanizma.

Slično Habermas vidi važnu ulogu kršćanskih Crkava⁴¹ u odnosu spram filozofije (ne zaboravimo da filozofija utječe na razvoj društva) kada govori da su Crkve tisućljećima imale ulogu čuvarica principa dobrog života. »Zato je u župskom životu vjerskih zajednica, ukoliko izbjegavaju dogmatizam i prisilu savjesti, moglo ostati intaktno nešto što se na drugim mjestima izgubilo i što se ne može ponovno uspostaviti samo profesionalnim znanjem eksperata – pritom mislim na dovoljno diferencirane mogućnosti izražavanja i senzibilnosti za promašeni život, za društvene patologije, za neuspjeh individualnih životnih koncepata i deformaciju iskrivljenih životnih odnosa.«⁴² Po našem mišljenju posebna uloga u tom pogledu pripada Katoličkoj crkvi jer je ona jedina nadnacionalna i interkulturalna te ima univerzalni karakter nadilazeći (i integrirajući) kulturološke i nacionalne različitosti. Crkvenu korektivnu funkciju potrebno pak je promatrati u širem kontekstu modernog društva. I same Crkve moraju se suočiti sa zahtjevima filozofije i znanosti te s njima stupiti u proces u kojem će jedni od drugih učiti u međusobnom poštivanju. Na razini stvaranja javnog mnijenja sekularna filozofija mijenja religioznu svijest, a kršćanske Crkve sekularnu svijest. U javnom diskursu ulaze u dijalog i napreduju u traženju zajedničke istine nastojeći da se ta zajednička istina prosije kroz sito političke kulture civilnoga društva u demokratskim procesima. Tek kad se dogodi ta kvalitativna promjena na društveno-kulturnoj razini demokratska tehnika donijet će željene plodove.

Summary

CHRISTIANITY MEETING POLITICAL THEORIES

In as much as human religiousness encompasses the whole of man, it has a certain effect on his relations towards other people. Man's interpersonalit is not just a matter of feeling or pure spiritual-personal relations of one man towards another but is brought to reality in society and becomes tangible in space and time. Christianity becomes concrete in the community – the Church and Christians are also members of society and political communities and are obliged to participate in its development for the well being of all members of society.

Political theories endeavour to offer a theoretical foundation for the form of rule that would best respond to human nature. In addition to having a descriptive component

⁴¹ Habermas govori iz perspektive njemačkog društva te uključuje i reformirane kršćanske zajednice.

⁴² *Zur Debatte*, 1 (2004), str. 4.

they set standards too. The authors of political theories start from actual experience in social-political life. Development of society always incites observation and critical insight into the structure of society that affects changes in political practise that once again acts on changes in society and then once again provokes theoretical reflection.

After decades of crisis, political philosophy experiences its come back on the intellectual scene but brings with it questions of the possibility of founding political values in the context of modern democracy that respects the autonomy for communal, plural and individual nature. Political values are necessary for society to create, identify or preserve its homogeneity required to function as a political subject. Difficulties arise with the question of founded political values because modern political philosophy does not accept supratemporal, metaphysical truths and principles from which political values and objectives can be deducted instead it needs to search for these principles in a concrete society. However, concrete society is not homogenous in itself and is burdened with deep conflicts in the system of values and interests that are mutually irreconcilable which results in finding adequate and firm common foundations. Seeing that politics cannot ensure objective values (they are the result of agreement) we are faced with conflict as a fundamental principle of social form.

It seems that the communitaristic attempted resolution which includes moral dialogue on a local level is an acceptable manner of organising the political community and for the Christian community. The Church, respecting the achievements and structure of modern democracy has an irreplaceable role in the spiritual and cultural formation of society. The quality of society is a pre-condition to the success of democratic procedure. The Church cannot make its contribution to building political culture: unofficially for its members as well as officially with conscious inclusion in public discussion through its official representatives. The Church as a mediator of values in that way becomes active in secular society. As an institution it does not have any political power or authority and we cannot expect any quantitative leaps in changes in society. It is necessary to motivate the faithful to be included in political structures at all levels – regardless of how incapable they may seem so that they can make any improvement at all. It is just as important that the faithful participate in the work of organisations in civil society. The logic is simple – only where sincere and mature believers are present can it make its contribution to building society. The Church must not allow that someone else is always guilty for that which is not acceptable to the Church. On the other hand there is insufficient engagement of citizens in Church structures. It is a fact that the Church as an institution has a hierarchy and is largely politically incapable without reason for pessimism. On the other hand that inability does not free it of its responsibility. Seeing that the State guarantees the Church its freedom to act, it is obliged to rightly utilise its position and present itself in the political sphere, i.e. in public. Apart from that the Church in various fields of its actions motivates the State towards common good. With regard to opportunities for positive involvement of the Church in forming society, the State cannot afford the luxury of ignoring the Church just as it is unacceptable for any instrumentalisation of the Church by the State or – even worse – individual political parties.

Key word: *Church and democracy, values, communitarism, believe in politics, homogeneity of society.*