

## PERSPEKTIVE PLURALISTIČKOG DJELOVANJA CRKVE U HRVATSKOM DRUŠTVU

Špiro MARASOVIĆ, Split

### Sažetak

U ovom radu autor istražuje perspektive pluralističkog djelovanja Crkve u hrvatskom društvu. Budući da se češće govori o djelovanju Crkve, kao jedinstvenoga subjekta u demokratskom društvu, nego o pluralističkom djelovanju same Crkve u demokratskom društvu, autor u prvom dijelu ovoga rada najprije razrađuje pojam Crkve, odnosno pluralizma općenito, i traži njegove teološke temelje. Te temelje on pronalazi u kršćanskom personalizmu, solidarnosti, supsidijarnosti i općem dobru, kao osnovnim načelima socijalnoga nauka Crkve i dokumenata Drugoga vatikanskoga sabora, koje u prvom dijelu rada posebno razrađuje.

U drugom dijelu ovoga rada autor iznosi konkretno stanje u hrvatskom društvu pri čemu izdvaja one negativne osobine sadašnjega hrvatskoga društva koje stoje u neposrednoj uzročno-posljedičnoj vezi s društvenim pluralizmom. Iako se, naime hrvatska država svojim Ustavom opredijelila za pluralističko, demokratsko društvo, a svojim Ugovorima sa Svetom Stolicom Crkvi omogućila slobodno djelovanje na svim društvenim razinama, ovo društvo boluje od tri, za pluralizam ozbiljne bolesti: bipolarnoga antagonizma povezanoga s korupcijom, samo formalnoga višestranačja i društvene apatije. Perspektivu pluralističkoga djelovanja Crkve autor vidi u pluralističkom djelovanju laikata na način da svaki vjernik, na temelju vlastite kršćanske savjesti može o svim društvenim problemima imati vlastitu viziju njihovih rješenja, pa time i pravo na vlastiti način njihova ostvarenja. U tom bi pogledu onda vjernici laici trebali u raznim strankama tako djelovati da te stranke prestanu biti mali pokreti, a postanu stvarni zastupnici konkretnih interesa u društvu. No poteškoću u takvom nastojanju autor vidi i u neskrivenoj sklonosti među crkvenim slojevima prema nekom crkvenom pokretu koji bi se mogao ujediniti s nekim stranačkim i tako ugroziti rečeni pluralizam u svojem razvoju.

*Ključne riječi:* Crkva, pluralizam, osoba, sloboda, opće dobro, stranka, pokret.

Dva su razloga zbog kojih naslov ovoga rada može u prvi mah izazvati kod nekih čuđenje, ako ne i odbojnost. Prvi je taj što smo navikli govoriti uglavnom o djelovanju Crkve u *pluralističkom društvu*, pri čemu se Crkva, kao cjelina, uzi-

ma za jednoga od mnogih čimbenika unutar pluralističkoga društva, držeći pri tom da preduvjet uspješnosti takve crkvene uloge nije njezin unutrašnji pluralizam, već jedinstvo njezine misli i njezina djelovanja. Drugi mogući razlog čudenja nad ovako formuliranom temom ležao bi u tome što mnogi u Hrvatskoj očekuju da Crkva bude centripetalna sila, tj. čimbenik jedinstva hrvatskoga naroda i hrvatskoga društva, pa time onda i stabilnosti hrvatske države, s čime pluralizam, kao afirmacija centrifugalnih nastojanja i procesa, ne bi nikako bio u skladu.<sup>1</sup> Pa ipak, budući da se preko 80% hrvatskih građana izjašnjava pripadnicima Katoličke Crkve, što će reći da se hrvatsko društvo i formalna pripadnost Crkvi gotovo poklapaju, nije moguće govoriti o legitimnosti pluralističkoga društva u Hrvatskoj, a istodobno, u tom i takvom društvu, isključiti legitimnost pluralističkoga djelovanja same Crkve.

Dakako, niti pluralizam o kojem je ovdje riječ zadire u područje vjere i morala, niti se Crkva, u ovom kontekstu, svodi prvotno na crkveno vodstvo, tj. biskupe i kler općenito, koje je dužno naučavati i zastupati jedinstvenost te vjere i toga morala. Crkvu, naime, shvaćamo kao Božji narod, čiju narav prepoznajemo u dogmatskoj konstituciji Drugoga vatikanskoga sabora, *Lumen gentium*<sup>2</sup>, a njezin društveni angažman otkrivamo, kako u pastoralnoj konstituciji istoga Sabora *Gaudium et spes*, deklaraciji *Dignitatis humanae* i ostalim dokumentima crkvenoga Učiteljstva. Iz svih ovih dokumenata proizlazi da i biskupi, svećenici i redovnici, kad djeluju u svojstvu građanâ, a ne u svojstvu svojih crkvenih funkcija i crkvenoga poslanja, imaju pravo na različitost mišljenja i konkretnoga opredje-

<sup>1</sup> »Mi smo koheziona snaga. Vjera i narod idu zajedno. Ne smijemo biti frakcija, stranka ili getto. Zbog toga nećemo stavljati u prvi plan tzv. kulturnu borbu ili svoja gledišta nego duhovno, društveno, narodno i domovinsko dobro.« – Usp. Drago ŠIMUNDŽA, *Crkva i demokracija*, Crkva u svijetu 1995., str. 108. U skladu s ovakvim polazištem, autor često naglašava prednost zajedničkoga pred osobnim, tj. »opći napredak i nacionalnu koherentnost, domovinski ponos i povijesne interese cijele nacije« pred »individualizacijom i personalizacijom« (usp., primjerice, str. 95.), no postavlja se pitanje: Kako doći do zrele i odgovorne spoznaje zajedničkih vrijednosti, ako njima zapostavljamo *svoja gledišta, individualizaciju i personalizaciju*? I drugo, teza da »vjera i narod idu zajedno« teško da bi izdržala teološku provjeru, jer bi se u tom slučaju vjera, kao vrhunaravna kategorija, urušila u narodnu ideologiju, a u Crkvi, koja bi zastupala takvu vjeru, ponovno bi se uvela razlika »između Židova i Grka« (usp. Rim 10,12), što je s katoličkom ekleziologijom nespojivo.

<sup>2</sup> »Taj novi ugovor ustanovio je Krist, to jest novi savez u svojoj krvi (usp. 1 Kor 11, 25), pozivajući iz Židova i pogana narod koji bi bio jedan ne po tijelu, nego po Duhu, i bio novi Božji Narod. Jer oni koji vjeruju u Krista, budući da su ponovno rođeni ne iz raspadljiva sjemena, nego neraspadljivoga po riječi živoga Boga (usp. 1 Pt 1, 23), ne iz tijela, nego iz vode i Duha Svetoga (usp. Iv 3, 5-6), čine napokon 'izabrani Narod, kraljevsko svećenstvo, sveti narod, puk koji pripada Bogu ... koji nekoć nije bio narod, a sada je Božji narod' (1 Pt 2, 9-10). (...) Kao što je već Izrael po tijelu, kad je putovao pustinjom, bio nazvan Crkvom Božjom (2 Ezdr 13,1; usp. Broj 20,4; Deut 23, 1 i d.), tako se i novi Izrael ... također zove Crkvom.« LG, 9, passim.

ljenja, ako ne drugdje, a ono barem prilikom izborâ i raznih glasovanja. No ipak, »specijalno nadležni za svjetovne zadaće i djelatnosti« – kako to izrijeком stoji u *Gaudium et spes* – nisu oni, nego, iako ne isključivo, laici.<sup>3</sup> Jednako tako stoji u istoj konstituciji: »Veoma je važno osobito u pluralističkom društvu, da se ima ispravan pojam o odnosima između političke zajednice i Crkve te da se jasno razlikuje ono što vjernici – bilo pojedinačno bilo udruženi – rade u svoje ime kao građani vođeni svojom kršćanskom savješću od onoga što oni rade u ime Crkve skupa sa svojim duhovnim pastirima. Crkva koja se, zbog svoje službe i nadležnosti, nikako ne podudara s političkom zajednicom niti se veže uz bilo koji politički sistem, znak je ujedno i čuvar transcendencije ljudske osobe.«<sup>4</sup>

I kad je, dakle, riječ o društvenom i političkom djelovanju laika, uvijek se radi i o svojevrsnom *djelovanju Crkve*, jer njezini pripadnici to jesu,<sup>5</sup> ali na tom području ne djeluju ni oni ni klerici *u ime Crkve!*<sup>6</sup>, jer crkveno poslanje transcendirâ i pojedinačne, konkretne interese, koja su pluralna, i konkretna viđenja mogućih rješenja društvenih i političkih problema, koja su također pluralna. Stoga ovo potonje spada u nadležnost političke zajednice, tj. države, koja je u odnosu prema Crkvi autonomna. »Politička zajednica i Crkva su, svaka na svom području, neovisne jedna o drugoj i autonomne«, no »obadvije su, iako s različita naslova, u službi osobnog i društvenog poziva istih ljudi.«<sup>7</sup> Upravo zbog toga što je djelovanje građana vjernika, iako ne *u ime Crkve*, ipak djelovanje same Crkve – jer Crkva živi i djeluje u svojim pojedinačnim pripadnicima! – crkveno Učiteljstvo s pravom određuje norme i takva djelovanja kako bi ono uvijek bilo u skladu s vjerom, kršćanskim moralom, crkvenim jedinstvom i crkvenim poslanjem. Uostalom, da je u tom različitom djelovanju uvijek riječ o djelovanju jednoga Božjega naroda, tj. Crkve, potvrđuje i *Gaudium et spes* gdje izrijeком stoji: »Zato se, međutim, traži da prije svega promičemo u samoj Crkvi međusobno cijenjenje, poštivanje i slogu priznavajući svaku zakonitu raznolikost, da bi se uvijek plodonosnije uspostavljao dijalog između svijû koji sačinjavaju jedan Božji Narod, bilo da su pastiri bilo ostali vjernici (podcrtao Š. M.). Jače je naime ono što sjedinjuje vjernike nego ono što ih dijeli; neka bude u nužnim stvarima jedinstvo, u nesigurnim sloboda a u svima ljubav.«<sup>8</sup>

<sup>3</sup> GS, 43.

<sup>4</sup> Isto, 76.

<sup>5</sup> »Pod imenom laika ovdje se razumiju svi vjernici osim članova svetoga reda i redovničkog staleža odobrenog od Crkve, to jest vjernici koji, pošto su krštenjem združeni u jedno tijelo s Kristom, učinjeni Božjim Narodom i na svoj način postali dionici Kristove svećeničke, proročke i kraljevske službe, vrše, koliko na njih spada, u Crkvi i u svijetu misiju čitavoga kršćanskog naroda.« – LG, 31.

<sup>6</sup> Usp.: GS, 43.

<sup>7</sup> Isto, 76.

<sup>8</sup> Isto, 93.

## 1. Teološki temelji pluralističkoga djelovanja Crkve

Ono što čovjeka u njegovu društvenom životu od početka muči nije puka spoznaja da među ljudima postoje različitosti, nego problem kako s njima izići na kraj. Treba li se, naime, protiv njih, kao nečega nenormalnoga, boriti na način da ih se zabranjuje, onemogućava, sputava i ignorira, ili ih, naprotiv, treba uvažavati kao nešto što nije samo normalno, nego je i poželjno? Ako bi rješenje bilo u nečemu trećemu, tj. u eventualno načelnoj osudi, koja bi se, iz čisto pragmatičnih razloga, prakticirala kao puko toleriranje, postavlja se pitanje: što bi u tom slučaju bio temelj osude i gdje bi trebala biti granica takve tolerancije? Prvi pokušaj da se različitost u društvu riješi na brutalan način bio je onaj Kainov: budući da nije mogao podnijeti i otrpjeti razliku koju je uočio između sebe i brata Abela, on je brata jednostavno dotukao. No, iako se njegovo »rješenje« pokazalo i neučinkovitim i moralno neispravnim, Kainova paradigma nije ostala bez svojih pristaša sve do današnjega dana, s tom razlikom da se danas, umjesto fizičkom, češće pribjegava moralnom ubojstvu onoga drugoga i drukčijega, no u oba slučaja riječ je ipak o ubojstvu. Ni eventualno puko toleriranje društvenoga pluralizma iz pragmatičnih razloga ne može naći svoje opravdanje ni na razini profanoga humanizma, a da o katoličkoj socijalnoj nauci i ne govorimo.

Za teologiju je ovaj problem dodatno aktualan i zbog toga što je upravo vjera kroz stoljeća bila – a ponegdje je još uvijek – osnovni princip homogenizacije određenoga društva, zbog čega je onda uzimana i za princip negativne društvene selekcije, tj. diskriminacije. To su uglavnom »sakralna« društva, kakvo je na Zapadu bilo ono srednjovjekovno, i kakvo na Istoku, u nekim islamskim zemljama, još uvijek postoji. No, barem što se tiče zapadnoga civilizacijskog kruga, kako s pravom kaže J. Maritain, takvo je društvo prošlost.<sup>9</sup> Međutim, ni neka građanska ili »civilna religija«, kao eventualni nadomjestak za kršćansku vjeru, tj. kao mješavina europskoga prosvjetiteljstva i kršćanskih moralnih načela, a koju je zagovarao J. J. Rousseau, nije prihvatljiva.<sup>10</sup> U tom smi-

<sup>9</sup> »U srednjovjekovnome 'sakralnom' razdoblju poduzet je golem napor da se život zemaljske zajednice i civilizacije izgradi na zajedničkom temelju teologalne vjere i religioznog vjerovanja. Taj je napor uspio u nekoliko stoljeća, ali je doživio konačan slom nakon reformacije i renesanse te je danas nezamisliv povratak srednjovjekovnome sakralnom idealu.« – Jacques MARITAIN, *Čovjek i država*, Globus nakladni zavod – Školska knjiga, Zagreb 1992., str. 111.

<sup>10</sup> »Postoji, dakle, sasvim građansko ispovijedanje vjere za koje je suveren dužan utvrditi pravila, ne tako točna kao religijske dogme, već kao osjećaje društvenosti bez kojih je nemoguće biti dobar građanin i vjeran podanik. On ne može obezdati nikoga da im vjeruje, ali može progniti iz društva svakoga tko im ne vjeruje. On ga može prognati ne kao bogohulnika, već kao nedruštvenu osobu, kao nesposobnog da iskreno voli zakone, pravdu i da po potrebi žrtvuje život zbog dužnosti. Ako bi se netko, pošto je javno priznao te dogme, ponašao kao da u njih ne vjeruje, neka bude kažnjen smrću. On je počinio najveći zločin, lagao je pred zakonima.



slu sasvim utemeljeno tvrdi A. Stres: »Hoćemo li u zametku zatrti svaki totalitarizam, moramo kao vodeću ideju prihvatiti pluralizam, a ne nekakvu civilnu religiju. Za autentičnu novovjeku državu odlučujuće je što se najprije odrekla jedinstvene političke doktrine. Moderna država je politički pluralistička, što znači da je pluralistička i glede političkih nazora.«<sup>11</sup> Pluralizam je, dakle, anti-pod totalitarizmu, a totalitarizam nije za kršćane neprihvatljiv eventualno stoga što ne bi bio racionalan i učinkovit, nego stoga jer je – nehuman. »Nehumano je – kaže Drugi vatikanski sabor – da politička vlast zauzima totalitarne ili diktatorske oblike koji vrijeđaju prava osobe ili društvenih skupina.«<sup>12</sup> Iz toga proizlazi da katolički socijalni nauk pluralizam u društvu legitimira i brani upravo na temelju zaštite onih vrednota koje totalitarizam i diktatura ugrožavaju, a to su *prava ljudske osobe i prava društvenih skupina*. Budući da ta prava integralni dio osnovnih načela katoličkoga socijalnog nauka: personalizma, supsidijarnosti, solidarnosti i općega dobra, svako od ovih načela, na svoj način, pretpostavlja i zagovara pluralizam.

### 1.1. Kršćanski personalizam ili načelo osobe

Pojam *osobe* u teologiji igra veliku ulogu još od vremena trinitarnih rasprava i Nicejskoga sabora (325.). No kako se trinitarna teologija dugo nije uzimala i za polazište naše međuljudske *communio*-teologije, u skolastičkoj je filozofiji dominirala Boetiusova definicija osobe u kojoj nije bilo one odrednice koja je za naše suvremeno poimanje osobe bitna i zbog koje crkveni nauk za svoj antropološki temelj uzima upravo *kršćanski personalizam*, a to je – relacijska narav oso-

---

Dogme građanske religije moraju biti jednostavne, malobrojne, točno izložene, bez objašnjenja i komentara. Evo pozitivnih dogmi: postojanje svemogućeg, razumnog, dobrotvornog, dalekovidnog i starajućeg božanstva, zagrobni život, sreća pravednih, kažnjavanje opakih, svetost društvenog ugovora i zakona. Što se tiče negativnih dogmi, ograničio bih na samo jednu, a to je nesnošljivost. Ona je jedan od kultova koje smo odbacili.« – Jean Jacques ROUSSEAU, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima, Društveni ugovor*, Školska knjiga 1978., str. 174.

<sup>11</sup> Vidi: Anton STRES, *Sloboda i pravednost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2001., str. 131. A B. Constant, osvrćući se na Rousseauve teze o građanskoj religiji kaže: »Ne poznajem nijedan robovlasnički poredak koji bi posvetio zablude kobnije od metafizike *Društvenog ugovora*. Građanska nesnošljivost nije manje opasna, ali je besmislenija, a pogotovo nepravednija od vjerske nesnošljivosti. Jednako je opasna zbog toga što s drukčijim opravdanjem polučuje iste posljedice, besmislenija je stoga što joj osnovna pobuda nije povjerenje, a nepravednija jer zlo što ga uzrokuje ne izvire iz dužnosti nego iz računice.« – Benjamin CONSTANT, *Načela politike i drugi spisi*, Politička kultura, Zagreb 1993., str. 116.

<sup>12</sup> GS, 75.

be.<sup>13</sup> Istina, i Toma Akvinski je – kako to naglašava J. Maritain<sup>14</sup> – dovodio osobu u bitnu vezu s ljudskom zajednicom, no suvremeni se personalizam ipak razvio tek na temelju djela M. Bubera, G. Marcela i kršćanskoga egzistencijaliste E. Mouniera. Riječ je, naime, o poimanju ljudske osobe na razini njezine *intersubjektivnosti*, pri čemu prvi i osnovni subjekt, prema kojem i ljudska osoba prepoznaje sebe kao subjekt, jest sam Bog. Iz stavova ovih autora proizlazi, kako to zaključuje A. Stres: »... da je religiozni odnos kao najčišći primjer odnosa *ja-ti* nekakvo transcendentalno i apriorno razvlaštenje i otvaranje moga ja drugome. U tome se sastoji krajnji smisao Buberovih i Marcelovih izvođenja čovjekove intersubjektivnosti iz njegove još izvornije metafizičko-religiozne otvorenosti Drugome. Čovjek je biće koje je od samoga svoga početka otvoreno, budući da je on u biti svoga postojanja *supostojanje*.«<sup>15</sup>

Iz ovoga uvida, da je ljudska osoba u svojoj biti *supostojanje*, ali ne samo s drugim ljudskim osobama, nego i s Božjom osobom, proizlazi da se osoba ostvaruje u ljudskoj zajednici na razini *ja-ti* odnosa, ali i da tu zajednicu istodobno transcendiraju, tj. da je uvijek i izvan nje, budući da je istodobno i u *ja-ti* relaciji sa samim Bogom. Iz toga neposrednoga, osobnoga odnosa s Božjom osobom rađa se moralni imperativ osobne savjesti i adekvatnoga prostora slobode da se sukladno s tom savješću djeluje, imperativ koji transcendiraju pripadnost bilo kojoj društvenoj grupi ili zajednici. Utoliko ni jedna ljudska zajednica ne može i ne smije postavljati zahtjev nad cjelinom ljudske osobe jer bi takvo što po definiciji bilo nehumani totalitarizam. U svojoj enciklici *Centesimus annus*, Ivan Pavao II. odbacuje socijalističko rješenje društvene komunitarnosti upravo zbog toga što socijalizam ne vodi računa o ljudskoj slobodi, kao bitnoj sastavnici ispravno shvaćene osobe. Papa piše: »Socijalizam, naime, gleda pojedinog čovjeka kao jednostavan element i jednu molekulu socijalnog organizma, tako da je dobro pojedinca posvema podređeno funkcioniranju ekonomsko-društvenog mehanizma, dok smatra, s druge strane, da se to isto dobro može ostvariti bez slobodna izbora toga pojedinca, bez njegova jedinstvena i isključiva prihvatanja odgovornosti pred licem dobra i zla. Tako se čovjek svodi na niz društvenih odnosa, te

<sup>13</sup> Boetiusova definicija osobe glasi. »Persona est naturae rationabilis individua supstantia« – Osoba je nerazdjeljena i nerazdjeljiva supstancija razumske naravi« (*Liber de persona et dubius naturis contra Eutychem*, Opuscula sacra V, 3. Usp.: Stjepan KUŠAR, *Srednjovjekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb 1996., str. 55-56.

<sup>14</sup> »Svaka pojedinačna osoba – kaže sveti Toma – svaka ljudska osoba odnosi se prema ljudskoj zajednici kao dio prema cjelini te je tako podređena cjelini; *quelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum* (*Sum. theol.*, II<sup>a</sup> – III<sup>ae</sup>, 64, 2.) – Vidi: Jacques MARITAIN, *Cjeloviti humanizam*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1989., str. 166.

<sup>15</sup> Vidi: Anton STRES, *nav. dj.*, str. 46.

nestaje *pojam osobe kao slobodna subjekta* (podcrtao Š. M.) moralne odluke koji stvara društveni poredak pomoću takve odluke.« Tomu papa suprotstavlja kršćansko poimanje osobe, pa kaže: »Iz kršćanskoga shvaćanja osobe, naprotiv, proizlazi nužno ispravna vizija društva. Prema *Rerum novarum* i prema crkvenom socijalnom nauku čovjekova se društvenost ne iscrpljuje u državi, nego se ostvaruje u raznim grupama između pojedinca i države, počevši od obitelji pa sve do ekonomskih, socijalnih, političkih i kulturnih grupa, koje proizlaze iz iste ljudske naravi i posjeduju – uvijek unutar granica zajedničkog dobra – svoju vlastitu autonomiju. To je ono što smo nazvali 'subjektivnošću društva', koju je, zajedno sa subjektivnošću pojedinca, uništio 'realni socijalizam'.«<sup>16</sup> Taj je Papin stav u potpunosti na tragu nauka Drugoga vatikanskoga sabora koji u pastoralnoj konstituciji *Gaudium et spes* kaže: »Dostojanstvo čovjeka zahtijeva, dakle, da radi po svojem svjesnom i slobodnom izboru, to jest potaknut i vođenim uvjerenjem, a ne po unutarnjem slijepom nagonu ili po čisto vanjskom p n osobritisku.«<sup>17</sup> Sloboda, prema tome, nije ljudskoj osobi nešto izvanjsko i akcidentalno, nego nešto imanentno i esencijalno, zbog čega onda i ne čudi što je Rudolf Weiler, kao prvo načelo katoličkoga socijalnog nauka, naveo *načelo osobe*.

Polazeći, dakle, već od osnovnih postavki kršćanskoga personalizma, čiji integralni dio je i načelo slobode, uočavamo da ono *per definitionem* pretpostavlja pluralizam, jer sloboda se i definira kao *mogućnost izbora*, a izbora nema gdje ne postoji pluralnost mogućnosti. Zapravo, sloboda osobe je ona koja legitimira pluralnost u društvu. A kako je sloboda bitno povezana sa savješću, pluralnost ponude mogućih rješenja, kao preduvjet mogućnosti izbora uopće, pretpostavlja i osobna savjest o kojoj u *Gaudium et spes* stoji: »Savjest je najskrivenija sredina i svetište u čovjeku, mjesto na kojemu ostaje sam s Bogom čiji glas može čuti u toj svojoj najdubljoj nutрини. U savjesti se na najdivniji način otkriva onaj zakon što svoje ispunjenje nalazi u ljubavi prema Bogu i bližnjemu. Kroz svoju vjernost prema savjesti kršćani su povezani s ostalim ljudima u *potrazi za istinom i istinitim rješenjem mnoštva moralnih problema* (podcrtao Š. M.) koji nastaju u životu pojedinca ili društvenom suživotu. U onoj mjeri, dakle, u kojoj prava savjest bude više postizala svoj cilj, u toj će se mjeri i osobe i skupine više odricati slijepu samovolje i pokušavati se orijentirati prema objektivnim normama morala.«<sup>18</sup> I savjest, dakle, da bi uopće mogla imati ikakva smisla, a pogotovu da bi mogla vršiti ovu funkciju o kojoj govori Sabor, tj. da bi mogla tražiti rješenja »mnoštva moralnih problema«, mora raspolagati slobodom na sve tri razine, koje navodi moralna teologija, tj. mora se ostvarivati kao: *libertas exercitii*,

<sup>16</sup> IVAN PAVAO II., *Centesimus annus*, 13.

<sup>17</sup> GS, 17.

<sup>18</sup> Isto, 16.

*libertas contrarietatis* i *libertas specificationis*. Ništa od toga ne bi bilo moguće bez pluralizma ponude.

### 1.2. Načelo supsidijarnosti

S načelom osobe najuže je povezano drugo važno načelo katoličkoga socijalnog nauka, a to je načelo supsidijarnosti. Klasik ovoga načela, biskup W. E. Ketteler, formulirao ga je još u devetnaestom stoljeću ovako: »Moje poimanje polazi od jednostavne rečenice da svaki individuum svoja prava, koja sam može ostvarivati, ostvarivati i smije. Za mene država nije nikakav stroj, nego živući organizam sa živim udovima u kojem svaki ud ima svoje vlastito pravo i svoju vlastitu ulogu, i u kojem oblikuje svoj slobodni život. Udovi su za mene individuum, obitelj, zajednica itd. Svaki niži ud slobodno se kreće u svojoj sferi i uživa najveću slobodu samoodlučivanja i samoupravljanja. Tek tamo gdje niži ud ovoga organizma nije u stanju sam ostvariti svoje ciljeve ili nije u stanju sam otkloniti opasnost za ovakav razvoj, za nj u akciju stupa viši ud.«<sup>19</sup> Ovaj njegov stav kasnije će usvojiti papa Pio XI. i sažeto formulirati u svoj enciklici *Quadragesimo anno*: »Kao što ne valja pojedincima oduzimati i predavati državi one poslove koje oni mogu obavljati na vlastitu odgovornost i vlastitom marljivošću, tako je nepravedno i vrlo škodljivo i za javni poredak opasno davati većemu i višem društvu one poslove koje mogu izvršavati manje i niže zajednice.«<sup>20</sup> Svoje opravdanje načelo supsidijarnosti, kako kaže kardinal Höffner, nalazi »kako u slobodi i dostojanstvu čovjeka tako i u strukturi i osobini manjih životnih krugova koji imaju zadaće i prava koja se u širim socijalnim tvorevinama ne mogu ispuniti na razuman način.«<sup>21</sup>

Upravo je ovo načelo i ovakva logika razmišljanja u temelju koncilskoga nauka o suvremenom političkom životu. U *Gaudium et spes*, primjerice, stoji: »Iz življe svijesti o ljudskom dostojanstvu rađa se u raznim dijelovima svijeta nastojanje da se uspostavi takav političko-pravni poredak u kojem će biti bolje zaštićena prava ljudske osobe u javnom životu, kao što su prava slobodnog sastajanja i udruživanja, pravo na izražavanje vlastitih mišljenja te pravo na privatno i javno ispovijedanje vjere. Zaštita prava osobe jest, naime, nuždan uvjet da građani, bilo pojedinačno ili udruženi, mogu aktivno sudjelovati u životu i upra-

<sup>19</sup> Kettelers Schriften I, 403; II, 21, 162. Citirano prema: Joseph kardinal HÖFFNER, *Christliche Gesellschaftslehre*, Butzon & Bercker, Kevelaer 1997., str. 61. Načela supsidijarnosti i solidarnosti uključena su u dokumente Vijeća Europe i u ugovor EU iz Maastrichta, usp. Dokument Vijeća Europe, Povelja o lokalnoj samoupravi, a koji je stupio na snagu 1. rujna 1988., u točki 3, članka 4. Također: Ugovor EU iz Maastrichta, članak 3B.

<sup>20</sup> *QA*, 80.

<sup>21</sup> Joseph kardinal HÖFFNER, *nav. dj.*, str. 59.

vi javnih poslova.«<sup>22</sup> Ili pak na drugom mjestu: »Oni koji su na vlasti neka se čuvaju da ne prave zapreka obiteljskim, društvenim i kulturnim udruženjima, kao ni posrednim tijelima ili ustanovama i da ih ne liše njihovih zakonitih i uspješnih akcija. Neka se, naprotiv trude da ih rado i sređeno unapređuju. Građani pak, pojedinačno ili udruženi, neka se čuvaju da ne daju preveliku moć javnoj vlasti; ali i da on nje bezrazložno ne zahtijevaju previše usluga i koristi tako da se ne umanjí odgovornost pojedinih osoba, obitelji i društvenih skupina.«<sup>23</sup> A da je pravo na udruživanje zapravo uvijek supsidijarno pravo, tj. takvo koje ide za ostvarenjem određenih ciljeva na temelju vlastitih viđenja i prosudbi konkretnoga stanja, svjedoči i Ivan XXIII. u enciklici *Pacem in terris*, kad kaže: »Otuda pak što su ljudi po naravi društvena bića proistječe i to da se s pravom smiju skupljati na određenom mjestu i stupati s drugima u društva; da ustanovljenim društvima dadnu onaj oblik koji drže najprikladnijim da postignu svrhu; da u tim društvima djeluju iz vlastite pobude i na svoju odgovornost te da ih privedu k željenim uspjesima. Također je, kako sami u enciklici *Mater et Magistra* osobito naglasi smo, bezuvjetno potrebno da se osnuju brojna udruženja i posredna tijela primijenjena ciljevima prema kojima čovjek pojedinac ne može uspješno težiti. Ta, naime, udruženja i tijela moramo smatrati veoma potrebnim sredstvima za zaštitu dostojanstva i slobode ljudske osobe, čuvajući svijest odgovornosti.«<sup>24</sup>

Ništa od ovoga ne bi bilo aktualno kad iza svega ne bi stajala činjenica o pluralizmu društvenih situacija, pluralizmu uloga u društvu i pluralizmu viđenja rješenja problema koji su sa svime time u neposrednoj ili posrednoj vezi. Jamačno nitko neće bolje uočavati probleme neke obitelji i tražiti najbolja rješenja za njih od samih njezinih članova. Jednako tako nije vjerojatno da će, primjerice, interese zemljoradnika itko tako dobro uočavati, razumjeti i trsiti se oko njihovih rješenja, kao što će to činiti upravo sami zemljoradnici i njihovi predstavnici. Pa i u slučaju kad pripadnici istih društvenih slojeva nemaju o mnogim stvarima isto mišljenje – sukladno onoj *quot capita, tot sententiae* – ostaje njihovo osnovno ljudsko pravo da postupaju po svojoj glavi, tj. da djeluju u skladu sa svojom savješću i da se na tom temelju udružuju u udruge za koje sami procijene da su u skladu s njihovim viđenjem stvari. Odatle i toliki naglasak u crkvenim dokumentima na udrugama i posredničkim tijelima. Izraz »posrednička tijela«, naime, koji često rabe socijalni dokumenti Crkve, prema R. Coste: »...označuje svjetovne nedržavne ustanove koje okupljaju privatne osobe radi različitih ciljeva, gospodarskih, društvenih, kulturnih pa čak i političkih. (...) Njihova je nužnost u tome što su konkretizacija osobne inicijative i raznolikosti društvenih potreba te što

<sup>22</sup> GS, 73.

<sup>23</sup> Isto, 75.

<sup>24</sup> PiT, 23 i 24.

štite slobodu od diktatorskih i totalitarnih težnji državne vlasti. (...) To je, ponajprije, stvarno priznanje pluralizma kao pozitivnog elementa, jer jedinstvo nije jednoobraznost, već sutok raznolikosti. Drugo, to je posljedica načela supsidijarnosti s njegovom dvojakošću: daje se prednost osobnoj inicijativi i nadzire se državna vlast radi ostvarivanja komunitarnih ciljeva.«<sup>25</sup> Načelo supsidijarnosti, dakle, pluralizam u društvu ne samo da pretpostavlja, nego ga, kao konkretnu praksu, zastupa i zagovara.

### 1.3. Načelo solidarnosti

Za razliku od liberalističkoga individualizma, s njegovim egoističkim interesom kao osnovnim pokretačem društvene i gospodarske akcije, kršćanski personalizam – upravo stoga što se definira kao *supostojanje*, tj. kao *ja-ti* odnos između čovjeka i Boga i na temelju toga onda i kao *ja-ti* odnos među ljudskim subjektima – ne shvaća osobu individualistički niti slobodu, koju ta osoba postulira, kao neodgovornu svojevoljnost. Naprotiv, taj *ti*, govoreći samim sobom i o mojemu *ja*, čini moju slobodu od-govornom i prema vlastitomu *ja* i prema drugome *ti*. Utoliko se i kršćansko načelo osobe ne može i ne smije prometnuti u egoizam, razularení voluntarizam i društveni anarhizam. Naprotiv, ako je prva strana načela osobe njezina sloboda, pa time onda i društvena supsidijarnost, druga strana istoga načela je odgovorno korištenje tom slobodom, odnosno solidarnost. Solidarnost je stoga »ontički i etički princip« ljudske društvenosti istodobno, kako to kaže i kardinal Höffner.<sup>26</sup> Ako je, naime, u načelu solidarnosti naglasak bio na *pravu*, bilo pojedinca bilo pak zajednica i udruga unutar kojih taj pojedinac ostvaruje sebe i svoje interese, načelo solidarnosti govori istodobno i o *pravu* i o *dužnostima*. Naime, iz *prava* svakoga pojedinca da sudjeluje na političkim izborima, proizlazi, snagom solidarnosti, i njegova *dužnost* da na tim izborima sudjeluje, jer jedino preuzimanjem i na taj način odgovornosti za opću društvenu zajednicu stječe i etičko pravo da sudjeluje na dobrima koja iz pripadnosti toj zajednici za njega proistječu.<sup>27</sup> »Pravo da se bude aktivnim članom političke zajednice nije nešto jednostavno«, kaže R. Coste. »Etički, to je također dužnost utemeljena na ljudskoj solidarnosti. Pošto smo dionici zajedničke ljudske sudbine i pošto uživamo njezine blagodati, nije li logično, ako se može, da

<sup>25</sup> René COSTE, *Političke zajednice*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995., str. 146.

<sup>26</sup> Joseph Kardinal HÖFFNER, *nav. dj.*, str. 47.

<sup>27</sup> Već je Pio XII. 12. V. 1946. govorio: »Tim političkim pravima odgovaraju i određene dužnosti. Pravu glasa odgovara dužnost glasovanja (...). Stoga je to dužnost koja vas obvezuje u savjesti pred Bogom, jer s glasačkim listićima u vašim je rukama vrhovni interes vaše domovine.« – Vidi: R. COSTE, *nav. dj.*, str. 184., bilj. 145.



se na nju i utječe?»<sup>28</sup> Drugi vatikanski sabor među takve dužnosti izrijekom spominje obvezu materijalnih davanja državi. »Među tim dužnostima koje obvezuju sve građane potrebno je podsjetiti na obvezu da se državi daju materijalne i osobne usluge koje zahtijeva opće dobro.«<sup>29</sup> Solidarnosti je na poseban način posvetio svoju encikliku *Sollicitudo rei socialis* Ivan Pavao II. U njoj on ne govori samo o solidarnosti kao »dužnosti svih prema svima«,<sup>30</sup> nego i o solidarnosti u svakom pogledu: humanom, kulturnom, političkom, mirnodopskom, gospodarskom, pa sve tamo do solidarnoga odnosa prema problemima okoliša, tj. ekologiji.<sup>31</sup> U toj enciklici on razvija viziju sveopćega razvoja na temelju ispravne ljestvice vrednota te kaže: »Da bi razvoj bio takav, on se mora ostvarivati u okviru *solidarnosti slobode*, a da se ni pod kojom izlikom nikada ne žrtvuje ni jedno ni drugo. Moralni značaj razvoja i njegovo nužno promicanje dolaze do punog izražaja kada se strogo poštuju svi zahtjevi što proistječu iz reda *istine* i *dobra*, vlastitih ljudskom stvorenju. Kršćanin, odgojen da u čovjeku gleda sliku Božju, pozvan na udioništvo u istini i dobru, što je sam Bog, ne shvaća zalaganje za razvoj i njegovo ostvarenje neovisno o priznavanju i poštivanju jedinstvenog dostojanstva te 'slike'.«<sup>32</sup>

Ono što iz svih ovih i ovakvih stavova crkvenoga Učiteljstva proizlazi kao važno za našu temu jest spoznaja da ni načelo *solidarnosti*, po svojoj nutarnjoj strukturi i po svojim konkretnim zahtjevima, pluralizam u društvu, koji je izraz i odraz načela osobe, ne dokida nego naprotiv pretpostavlja. No ono što bi se ostvarivanjem ovoga načela moralo u društvu dokinuti jest nepravda koja se nudi za legitimni epifenomen ljudske slobode, što ona u sebi nije, naprotiv, nepravda je učinak zlorabe ljudske slobode i nije sukladna kršćanskom personalizmu.

#### 1.4. Opće dobro

Budući da proizlaze iz kršćanskoga poimanja ljudske osobe, sva se načela katoličkog socijalnog nauka međusobno tako isprepliću da jedno drugo pretpostavlja i donekle uključuje. No ako se ipak smije govoriti o načelu koje na poseban način u sebe uključuje sve ostale tako da se ostala načela mogu smatrati donekle za njegove podvrste, onda je to jamačno načelo općega dobra. Zbog toga se ono u crkvenim socijalnim dokumentima najčešće i spominje. Pa ipak, opće dobro nije tek nešto poput »krovnoga« načela koje bi tek usklađivalo pojedinačne i grupne interese, neovisno o posebnoj motivaciji zainteresiranih, već je

<sup>28</sup> *Isto*, str. 184.

<sup>29</sup> *GS*, 75.

<sup>30</sup> *SRS*, 32.

<sup>31</sup> *Isto*, 34.

<sup>32</sup> *Isto*, 33.

ono – kao jedino opravdani cilj i svrha društvenoga života uopće! – u prvom redu njihov moralni orijentir i njihova moralna referentna točka, i to takva da nadi-lazi neposredne interese pojedinca, posrednih tijela, pa čak i državâ. Istina, svaka društvena grupacija može imati, i ima, neko svoje parcijalno opće dobro, ali to se parcijalno opće dobro vrednuje svojim odnosom naspram onom općem dobru koje je u krajnjoj liniji – sveopće. Ne može se, naime, dogoditi da se ispravno ostvaruje opće dobro neke političke zajednice, a da to dobro ne bude istodobno i u skladu s općim dobrom cijele ljudske zajednice.<sup>33</sup>

Za klasičnu definiciju ovoga načela redovito se uzima ona koju je uobličio Ivan XXIII. u svojoj enciklici *Mater et Magistra*,<sup>34</sup> i koju, ne samo da će kasnije citirati svi autori, nego će je usvojiti i sam Drugi vatikanski sabor. Prema toj enciklici, dakle, opće dobro je: »skup svih onih uvjeta društvenoga života koji čovjeku omogućuju punije i nesmetanije usavršavanje njegove osobnosti.«<sup>35</sup> Drugi vatikanski sabor će kasnije ovo načelo proširiti tako što će umjesto o »čovjeku« govoriti o »ljudima, obiteljima i udruženjima«,<sup>36</sup> da bi ga zatim protegnuo i na čitavo čovječanstvo. »Kako se međuovisnost ljudi svakim danom povećava i proširuje na čitav svijet – stoji u *Gaudium et spes* – opće dobro, – to jest skup onih uvjeta društvenog života koji grupama i pojedincima omogućuju da potpunije i lakše dođu do svoga savršenstva, – danas sve više postaje općenito te zbog toga obuhvaća prava i dužnosti koje se odnose na čitavo čovječanstvo. Zato svaka skupina mora voditi brigu o potrebama i zakonitim težnjama drugih skupina, dapače o općem dobru čitave ljudske zajednice.«<sup>37</sup> Institucija pak, koja je po definiciji prva pozvana da bude u funkciji zaštite i ostvarivanja općega dobra jest politička zajednica, odnosno država. »Pojedinci, obitelji i razne skupine što sačinjavaju građansku zajednicu – stoji u istom dokumentu – svjesni su vlastite nedostatnosti da ostvare potpuni ljudski život i uviđaju potrebu šire zajednice u kojoj će svi svakodnevno udruživati svoje sile u cilju sve savršenijeg ostvarenja općeg dobra. Radi toga oni osnivaju političku zajednicu različitih oblika. Politička zajednica, dakle, postoji radi tog općeg dobra. U njemu ona nalazi svoje opravdanje i smisao, iz njega proizlazi njezino izvorno i vlastito pravo. Opće pak

---

<sup>33</sup> »Opće dobro nije ni rezultat sklada pojedinačnih interesa koje bi slijedilo u što većoj slobodi, a ni puki rezultat upravljanja odozgo u ime kolektiva. Johannes Messner zato daje i ovakvu definiciju: 'Opće dobro nije ništa drugo doli svestrano ostvarena pravednost, uključujući interes pojedinca, skupina ili narodâ'« – Vidi: R. WEILER, *nav. dj.*, str. 37.

<sup>34</sup> Istu će definiciju Ivan XXIII. izrijeком ponoviti i u enciklici *Pacem in terris* (58).

<sup>35</sup> *MeM*, 65.

<sup>36</sup> Usp. bilj. 38.

<sup>37</sup> *Isto*, 26.

dobro obuhvaća sve one uvjete društvenog života u kojima ljudi, obitelj i udruženja mogu potpunije i lakše postići svoje usavršenje.«<sup>38</sup>

Imajući u vidu ovakav odnos Crkve prema općem dobru, J. Sabol s pravom zaključuje: »Država se mora brinuti za opće dobro na svim područjima, ali ona ne smije kod toga uzeti u svoje ruke cjelokupno ostvarenje društvenih vrijednosti. To bi bila totalitarna država koja bi uništavala društvene snage umjesto da im služi. Dakle: država je univerzalno nadležna, ali ona ne smije biti totalna. To bi bilo protiv osobne slobode čovjeka i zato protiv njegovog dostojanstva.«<sup>39</sup> To uostalom izriječno uči i Sabor kad kaže: »No mnogi su i raznorazni ljudi u političkoj zajednici, te mogu opravdano biti skloni različitim mišljenjima. Da se, dakle, politička zajednica ne bi raspala zbog toga što svatko slijedi svoje mišljenje, potrebna je vlast koja će snage svih građana upravljati prema općem dobru, ali ne mehanički ni despotski, nego prije svega kao moralna sila, koja se oslanja na slobodu i na svijest odgovornosti.«<sup>40</sup>

S tim i takvim postavkama dospjeli smo i do jasnoga uvida o onome što nas ovdje u prvom redu zanima, a to je odnos između općega dobra i pluraliteta. Iz svih, naime, tekstova crkvenih dokumenata i svih definicija općega dobra jasno proizlazi da ovo načelo isključuje svaki totalitarizam i sve one druge oblike društvenoga i političkoga ustroja koji bi na bilo koji način mogli ugroziti slobodu i dostojanstvo ljudske osobe, a to onda znači i društveni pluralizam koji se iz te i takve slobode izvodi. Kao zbroj ili sociološka integracija svekolike građanske svijesti, političkih vrlina i osjećaja za pravo i slobodu »ono uključuje sveukupno djelovanje, materijalna i duhovna dobra, naslijeđenu mudrost nesvjesno ugrađenu u djelo, moralnu ispravnost, pravičnost, uzajamnost, sreću, krepost i herojstvo. A sve je to utkano u pojedinačne živote članova zajednice kako bi sve, u izvjesnoj mjeri, bilo priopćivo te se, povratno, odrazilo na svakom pojedincu, pomažući mu usavršiti svoj život i svoju osobnu slobodu«, kako to kaže J. Maritain.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Isto, 74.

<sup>39</sup> Josip SABOL, »Demokracija i opće dobro (II)«, u zborniku: VIJEĆE ZA LAIKE HRVATSKÉ BISKUPSKÉ KONFERENCIJE, *Crkva, demokracija, opće dobro u Hrvatskoj*, Glas Koncila, Zagreb 1995., str. 71.

<sup>40</sup> GS, 74.

<sup>41</sup> J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Paris-Bruges, 1947, p. 45-46), citirano prema: R. COSTE, *nav. dj.*, str. 45., bilj. 40. A IVAN PAVAO II. će u enciklici *Centesimus annus* naglasiti isto, samo sažetije: »To opće dobro nije, naime, jednostavno zbroj pojedinačnih interesa, nego nalaže njihovo vrednovanje i sumiranje koje se provodi na osnovi uravnotežene hijerarhije vrednota te na kraju zahtijeva točno shvaćanje dostojanstva i prava osobe.« (47).

## 2. Konkretno stanje u Hrvatskoj

Hrvatska država se nakon svojega osamostaljenja od nekadašnje federativne Jugoslavije i oslobođenja od jednopartijskog, točnije komunističkog ustroja, koji je u njoj bio na snazi, u svojim temeljnim dokumentima službeno opredijelila za demokratski društveno-politički ustroj i za, s tim ustrojem usko povezano, tržišno gospodarstvo. U temeljnim odredbama Ustava Republike Hrvatske stoji: »Republika Hrvatska jedinstvena je i nedjeljiva demokratska i socijalna država. U Republici Hrvatskoj vlast proizlazi iz naroda i pripada narodu kao zajednici slobodnih i ravnopravnih državljana. Narod ostvaruje vlast izborom svojih predstavnika i neposrednim odlučivanjem« (čl. 1.).<sup>42</sup> Definiirajući sebe kao demokratsku državu u kojoj sva vlast pripada narodu »kao zajednici slobodnih i ravnopravnih državljana«, Republika Hrvatska se opredijelila ujedno i za pluralizam, jer pluralizam je osnovno obilježje zajednice slobodnih i ravnopravnih državljana. U protivnom, naime, državljani Republike Hrvatske ne bi bili ni slobodni ni ravnopravni. A kad ne bi bili slobodni i ravnopravni, ne bi bili niti građani, u političkom smislu, nego tek državni podložnici. I jer se Republika Hrvatska već prvim člankom svoga Ustava opredijelila za pluralizam, logično je da Ustav Republike Hrvatske, nabrajajući temeljne slobode i prava čovjeka i građanina, izriječno jamči građanima pravo na slobodno udruživanje radi zaštite njihovih probitaka.<sup>43</sup> Jednako tako Ustav Republike Hrvatske jamči slobodu savjesti i vjeroispovijesti,<sup>44</sup> s time da su, sukladno članku 41. Ustava, sve vjerske zajednice pred zakonom jednake i da su odvojene od države. U istom članku stoji: »Vjerske zajednice slobodne su, u skladu sa zakonom, javno obavljati vjerske obrede, osnivati škole, učilišta, druge zavode, socijalne i dobrotvorne ustanove te upravljati njima, a u svojoj djelatnosti uživaju zaštitu i pomoć države.«<sup>45</sup> U skladu s ovim ustavnim odredbama, Sveta je Stolica sklopila s Republikom Hrvatskom četiri ugovora koji dodatno definiraju odnose između Katoličke Crkve i hrvatske države na području: 1. pravnih pitanja, 2. odgoja i kulture, 3. dušobrižništva u oružanim snagama i 4. gospodarskih pitanja.<sup>46</sup> To pak znači da, što se tiče pravno-formalne strane, nekih posebnih nejasnoća u pogledu odnosa između Crkve i hrvatske države, odnosno u pogledu mjesta i uloge Crkve – a to znači onda i njezinog

---

<sup>42</sup> *Ustav Republike Hrvatske*, Informator, Zagreb 1997., str. 9.

<sup>43</sup> »Građanima se jamči pravo na slobodno udruživanje radi zaštite njihovih probitaka ili zauzimanja za socijalna, gospodarska, politička, nacionalna, kulturna ili druga uvjerenja i ciljeve. Radi toga građani mogu slobodno osnivati političke stranke, sindikate i druge udruge, uključivati se u njih ili iz njih izlaziti« (čl. 43.). *Isto*, str. 18.

<sup>44</sup> *Isto*, čl. 40.

<sup>45</sup> *Isto*, str. 17.

<sup>46</sup> Vidi: HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Ugovori između Svete Stolice i Republike Hrvatske*, Glas Koncila. Zagreb 2001., str. 27-69.

djelovanja – ne bi smjelo biti. Pa ipak, formalno-pravna strana je jedno, a konkretan život je ipak nešto drugo. Pluralizam, naime, koji crkveni dokumenti pretpostavljaju, a koji državni dokumenti usvajaju, nije konkretno razvijen ni u društvenom životu, ni u crkvenoj praksi. Naprotiv, konkretno stanje ukazuje na poprilične probleme u tom pogledu.

### 2.1. Pluralizam i hrvatsko društvo

Iako se zahtjev za pluralizmom temelji na dostojanstvu ljudske osobe i na uvidu da se društveni problemi mogu – i moraju! – promatrati s raznih strana, a interesi rješavati samo međusobnim usklađivanjem, društveni i politički pluralizam se počeo ozbiljno usvajati i prakticirati tek s nastankom građanskoga društva. U predgrađanskom društvu, naime, poznamo tek pluralizam staleških interesa, lokalnih i etničkih interesa, u komunizmu klasnih interesa, ali nigdje ne i interesa pojedinih građana. Tek je u građanskom društvu pojedini građanin – što će reći i pojedina ljudska osoba – postao subjekt društvenoga zbivanja. Predgrađanska su društva u biti paternalistička, u njima je na snazi deviza *sve za narod*, ali *ništa od naroda*, dočim u građanskom društvu je deviza *sve od naroda* i *sve za narod*.<sup>47</sup> No, kako se društveno-političke strukture ne mijenjaju promjenom lozinki i parola, već u prvom redu sazrijevanjem određene svijesti u pojedincima koji to društvo tvore, i kako nisu u društvu svi jednako zainteresirani da do takve promjene uopće dođe, povijest razvoja pluralističkoga društva na Zapadu je povijest krvavih revolucija i građanskih ratova. Međutim, ta skupa cijena koja je plaćena, napokon je urodila i određenim plodom: na Zapadu je dostojanstvo ljudske osobe danas uglavnom neupitno, a to onda znači da je neupitan i društveni pluralizam mišljenja i interesa.

Hrvatski narod i hrvatsko društvo, gledajući u cjelini, tek su 1990. godine dobili priliku da se pluralistički strukturiraju, tj. ne samo da se svijest prava, nego i svijest odgovornosti prebaci s prvoga lica množine na prvo lice jednine. No, kako smo, tako reći, do jučer bili primorani misliti i djelovati isključivo kao »mi«, nagli prelazak s toga »mi« na osobni »ja« stvara probleme. Jedni, naime, ili ne mogu ili pak ne žele na sebe preuzeti vlastitu odgovornost, pa se radije skrivaju iza prvoga lica množine, a drugi pak, doživljavajući svoje osobno »ja« kao personalizaciju vlastite grupe, ne žele drugomu »ja« priznati njegovu individualnost, osobnost i slobodu. Odatle onda proizlaze tri tipične, negativne oznake suvremenoga hrvatskog društva: 1. bipolarni antagonizam i korupcija, 2. stranačko-pluralistički formalizam i 3. masovna politička i društvena apatija.

<sup>47</sup> Dakako da tu lozinku nije lagano provesti u život, kao što ju je lagano izreći. O tomu usp.: Raymond ARON, *Demokracija i totalitarizam*, Politička kultura, Zagreb 1996., str. 73-84.

a) *Bipolarni antagonizam i korupcija*

Thomas Hobbes je pošao od postavke da je prirodno stanje čovjekovo u društvu *bellum omnium in omnes*, tj. sveopći antagonizam.<sup>48</sup> A antagonizam je po definiciji borbena isključivost. Da bi spriječio upravo taj antagonizam, koji u konačnici vodi potpunom istrebljenju onih koji ga prakticiraju, Hobbes je zamislio državu kao Levijatana, tj. kralja s apsolutističkim ovlastima. Podanici države su se odrekli vlastite slobode, a za uzvrat su dobili barem mogućnost da žive i prežive. Demokratska država i demokratsko društvo, međutim, nisu takvoga tipa. U njima pluralizam nije isto što i antagonizam, naprotiv, upravo da bi spriječili i izbjegli antagonizaciju postojećih razlika, te se razlike prihvaćaju kao komplementarne, a ne isključive, i rješavaju se kroz za to postojeće institucije i na za to predviđeni, dijaloški, način. U demokraciji je »konkurencija pacifistična«, kako to kaže Raymond Aron. U njoj, dakako, »dolazi do svađa radi stjecanja nekih dobara koja nisu dostupna svima, ali se ta svađa ne odvija bilo kako, a tko prijeđe granice, tko prekrši nametnute propise, prestaje biti pripadnikom općenito nazvanoga demokratskog poretka.«<sup>49</sup> Stoga demokratska država nije za pojedince i cijelo društvo Levijatan, nego jedna od društvenih funkcija koja koordinira postojeći pluralizam interesa i ljudsku osobnu slobodu, u cilju općega dobra.

Mi se, međutim, u suvremenoj Hrvatskoj ne susrećemo samo s nastojanjem oko inkulturacije personalističke antropologije i njoj vlastitoga pluralizma, nego i s naglašenom tendencijom bipolarne antagonizacije cjelokupnoga društva, pri čemu istinske vrednote demokratskoga društva ne uočavamo dovoljno ni na jednoj strani. U Hrvatskoj se, naime, i javno i potihom, sve češće govori kako, birajući stranku, valja birati »stranu«, što će reći da su i te stranke zapravo više emanacija određene »strane«, nego li udruge kroz koje pojedine osobe i interesne grupe ostvaruju svoje političke interese, odnosno kroz koje nastoje rješavati društvene i političke probleme na temelju osobnoga viđenja stvari i osobne savjesti. Ovakvom stanju onda više odgovara autoritarni populizam, nego demokratski pluralizam, jer populizam traži vođu<sup>50</sup> koji će znati svo-

---

<sup>48</sup> Vidi: Thomas HOBBS, *Leviathan, oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Rowohlt, Leck/Schleswig 1969., str. 96-101.

<sup>49</sup> Vidi: Raymond ARON, *nav. dj.*, str. 87.

<sup>50</sup> »U svim pokretima vjera je jedan od najvažnijih činilaca. Vođa pokreta je gospodar istine o svemu što se odnosi na pokret i život pokreta, i nitko to nije više od njega. Prosječni član pokreta vjeruje u njega i slijedi ga, i tko više vjeruje, bolje ga slijedi. Dakle, umjesto mogućnosti da čovjek spozna istinu, on vjeruje, i tom vjerom približava se čovjek već u svom vremenskom razdoblju konačnoj svrsi života, ka kojoj zakon o razvitku života upućuje čitavo čovječanstvo.« – Ivan ORŠANIĆ, *Voda i pokret*, Croatiaprojekt, Zagreb 1999., str. 33.



ju »stranu«, kao pokret,<sup>51</sup> povesti u odlučni boj do konačne pobjede one druge »strane«, a ne političara, kao stručnjaka, vješta da riješi postojeće probleme na zadovoljstvo sviju.

S tim ukorak ide i korupcija, kao rak-rana svakoga društva, a posebice onoga u kojem je demokracija tek u povojima. Prema istraživanjima EVS-1999, u Hrvatskoj apsolutna većina ispitanika, u većoj ili manjoj mjeri, drži da većina hrvatskih građana vara na porezu, ako za to ima mogućnosti; da podmićuje za usluge kako bi izbjegli porez; da laže za svoje interese i sl.<sup>52</sup> Demokracija, naime, pretpostavlja vladavinu zakona, a korupcija njezinu negaciju. O korupciji u Hrvatskoj Danko Plevnik piše: »Kao narod ne pristajemo na zakonske norme. A kao vlast nemamo volje nadzirati primjenu zakona, već se radije beskrajno konfrontiramo oko promjene zakona, uzdajući se najradije u *vacatio legis*. I to je to. S demokratskim je slobodama, koje smo jedva dočekali i kojih se ni po koju cijenu ne smijemo odricati, političku scenu prebrzo zapljusnuo val korupcije, mržnje, nesolidarnosti i mentalne diktature 'sifovaca' iliti single issue fanatika (fanatika jednog jedinog pitanja), kako je to maestralno artikulirao britanski pisac Bernard Levin.«<sup>53</sup> Korupcija se u hrvatskom društvu uočava na svim područjima života i djelovanja, počevši od politike zapošljavanja, preko gospodarstva pa sve do u srž pravnoga sustava. Stoga i bilježimo zapanjujuću činjenicu da listom sve stranke tvrde kako su, primjerice, u pretvorbi počinjeni u Hrvatskoj golemi zločini, a ipak ni jedan od njih do sada nije sankcioniran, ni za bivše ni za sadašnje vlasti, što će reći da je korupcija nadstranački, unutarstranački i međustranački fenomen. A tamo gdje je masovna korupcija stvarnost, demokracija može biti samo privid.

No, ni antagonizacija društva ni korupcija nisu spojive ni s jednim od temeljnih načela socijalnoga nauka Crkve, ponajmanje pak s načelom općega dobra, naprotiv, i jedno i drugo ruše temelje same države, a društveni život vode u anarhiju i totalno rasulo. Zadaća je države, naime, da skrbi za mir, sigurnost i pravdu, a antagonizam i korupcija, budući da negiraju sve te tri vrednote, tu državu ne izgrađuju, nego ruše. Ne može se, naime, država graditi tako da joj se ruše temelji, nego suprotno, tj. tako da se oni učvršćuju. Ovo valja naglašavati u

<sup>51</sup> »Pokreti su dakle stanje čovječanstva, po kojima se danas može promatrati njegov razvitak, i zato je na mjestu *filozofija tih stanja*, *filozofija pokreta*. Ne smije se naime zaboraviti da pokret sa svojom dušom i dinamikom predstavlja jedan totalitet, jedan potpuni organizam, iz kojega struji djelatnost na sva područja javnoga života (...) Istina je doduše, da za veoma mnogo ljudi totalnost pokreta znači nasilje, no to je za one ljude koji nemaju dušu pokreta...« – *Isto*, str. 44.

<sup>52</sup> Usp. Gordan ČRPIĆ, Ivan RIMAC, »Pregled postotaka i aritmetičkih sredina«, *Bogoslovska smotra*, 70 (2000), br. 2, str. 191–232, ovdje 220.

<sup>53</sup> Danko PLEVNIK, »Diktatura 'sifovaca'«, *Slobodna Dalmacija*, 27. prosinca 2002., str. 9.

toliko više što se i među pripadnicima Crkve antagonizacija hrvatskoga društva znade pravdati, pa čak i zagovarati, kao nekakav domoljubni čin, tj. kao sredstvo borbe za ostvarenje neke poželjnije Hrvatske, a korupciju prokazivati isključivo na drugoj strani, i to smo onda kad se to drži probitačnim za dolazak ili pak ostanak na vlasti, tj. kad se ova osvaja i brani međusobnim ucjenama.<sup>54</sup>

### b) Stranački formalizam

S upravo rečenim dotakli smo već i drugi problem, a to je stranački formalizam, ili tek formalni stranački pluralizam. U Hrvatskoj, dakako, postoje mnoge političke stranke, no budući da se najveći dio njih nalazi u trajnom procesu raspadanja,<sup>55</sup> i to nipošto na onim pitanjima koja zanimaju demokratsko društvo i hrvatske građane, nego isključivo na temelju međusobne nesnošljivosti njihovih vodećih članova – očito previše njih želi biti taj vođa! – unutrašnji ustroj ovih stranaka i način javnoga nastupa njihovih čelnika često dokazuje da one u sebi nisu demokratske, pa da, kao takve, nisu ni prikladne za izražavanje društvenoga pluralizma. Nastup, primjerice, pripadnikâ brojnih stranaka u Saboru, ili pak njihov nastup u javnosti uopće, svjedoči o njihovu trajnom stanju »pod oružjem«. Ti su nastupi, naime, usmjereni više na raspirivanje strasti i na osjećaje, nego na argumentirano iznošenje vlastitoga, i jednako tako argumentirano pobijanje tuđega mišljenja. To nisu ni dijalozi ni legitimne polemike, već najprizemnija i najgrublja vrijeđanja, napadi, ponekad čak i doslovce fizički.<sup>56</sup> Osim toga, i sve učestalije »biranje« predsjednika stranaka među samo jednim predloženim kandidatom uvelike podsjeća na famozni »demokratski centralizam« komunističkih partija. A na poseban pak način o tome svjedoči praksa »čišćenja terena« nakon izbora od gubitnika, tj. od pripadnika bivše stranke na vlasti, što je gotovo pravilo bez iznimke.

<sup>54</sup> »Iako je naša situacija bitno uvjetovana ratom i svime što poslije njega slijedi, iako se složeniji društveni problemi reduciraju na državotvorstvo, po krilatici 'najprije država', spomenuti tranzicijski procesi ipak teku. No, baš zbog reduciranja svih problema na, tobože, onaj najvažniji – državotvorstvo, događa se 'domoljubno' maskiranje i negativnih tendencija, kao što su klizanje u novu vrstu jednonumlja, pa i političkog totalitarizma, te stvaranje tankog sloja bogataša po političkoj podobnosti, što vodi u korupcije i osiromašivanje srednjeg sloja.« – Bono Zvonimir ŠAGI, *Sa svjetiljkom vjere u društvenoj zbilji*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999., str. 204.

<sup>55</sup> HDZ→DC→HIP→HB; HSP→HČSP→HSP-1861; HSLs→LS→LIBRAH→RAST; HNS→HND; HKDU→KSU; HSS→HDRS; IDS→IDF itd.

<sup>56</sup> I ta činjenica ukazuje da se na političkoj sceni u Hrvatskoj više radi o pokretima, nego o strankama. I. Oršanić, naime, za pokret kaže: »Naravna je stvar, da pobjeda novoga stanja predstavlja za sve predstavnike, zasade i ustanove starog stanja diktaturu i nasilje, jer ovi imaju drugu dušu, druge vode i druge poglede. (...) Iz ovoga zaključujemo na jednu logičnu osobinu pokreta: pokreti su isključivi i netolerantni, što izlazi iz osnovne težnje o pobjedi i revolucionarnoj preobrazbi jednoga stanja i poretka u drugo stanje i poredak.« – I. ORŠANIĆ, *nav. dj.*, str. 45.

Kao osnovna obilježja višestranačja u Hrvatskoj, A. Milardović navodi: 1. *masovnost* stranaka, tj. ima ih previše; 2. *sličnost programa*, tj. »u ukupnom broju stranaka približno 70–80 posto su nacionalno usmjerene hrvatske stranke kojih je glavni cilj samostalnost i suverenost Republike Hrvatske«; 3. *nedostatak izgrađene infrastrukture*, »zbog čega se od njih ne može očekivati stabilna organizacija s komplementarnim sadržajima« i 4. *masovna baza*, tj. »to su više masovno/populistički pokreti za hrvatsku državu«, nego prave stranke. »Stranke u Hrvatskoj nemaju strogo odijeljene ciljane grupe, tj. društvene slojeve kojima odašilju svoje političke poruke. Političko je tržište nesegmentirano i zato se obraćaju cijelom pučanstvu.«<sup>57</sup> Hrvatsku stranačku scenu, dakle, karakterizira mnoštvo nacionalnih stranaka sa sličnim, nacionalnim programom, koje imaju aspiraciju da tumače interese cjelokupne nacije. Manje-više je, dakle, isto biračko tijelo, manje-više su isti programi, jedino su stranke različite. A ako im je isto biračko tijelo, odnosno, ako im je sličan stranački program, onda su i same stranke tek formalno različite, odnosno, onda su one zapravo samo klonovi jedna drugoj, što znači da puko *mnoštvo stranaka* još nipošto ne jamči i *stranački pluralizam* u izvornom smislu riječi. U toj činjenici zapravo i leži osnovni razlog njihovoga međustranačkog antagonizma: budući da razlog njihova opstanka ne leži u specifičnom programu koji interpretira interese određene društvene grupe, njihov osnovni cilj je borba za političku vlast i društvenu moć stranačke elite.<sup>58</sup> I jer se radi o borbi za vlast, a ne o komplementarnom pristupu rješavanja društvenih i političkih problema, ta borba i ne može biti drukčija doli isključiva.

Ma kako ovi sudovi izgledali oštri, o njihovoj utemeljenosti u stvarnosti svjedoče i sami vodeći političari u svojim verbalnim prepucavanjima, osobito u trenucima političkoga razlaza, kad redovito iznose na vidjelo sve ono što su do tad kao ružno iz pragmatičkih razloga skrivali. Tada, naime, i među do nedavna najbližijim suradnicima padaju riječi kao što su: »autokrat«, »diktator«, »nepotist«; zatim: »mafija«, »korupcija«, »politička ucjena« i sl. Posebice pak o tome svjedoči raspon plaća koje političari na vlasti i u raznoraznim nadzornim odborima dodjeljuju sami sebi. Naime, ukoliko ih u tome ne spriječi snažni protest javnosti, sve su stranke jedinstvene u pravilu »što više – to bolje«, ne obazirući se pritom mnogo na opće stanje u državi i društvu. Riječju, stranke u Hrvatskoj, ovakve kakve jesu, pružaju doduše, mogući okvir za eventualno pluralističko

<sup>57</sup> A. MILARDOVIĆ, *Političke stranke u Republici Hrvatskoj*, Panliber, Osijek-Zagreb-Split 1997., str. 9–10.

<sup>58</sup> Urednik *Washington Timesa*, Jeffery KUHNER, u razgovoru za *Slobodnu Dalmaciju* ovako iznosi svoje viđenje stvari u nas: »Nisam baš oduševljen većinom osoba u hrvatskom političkom životu; u vašoj političkoj eliti jasno se vide ostaci komunizma, jer osobni interesi i moći dominiraju nad potrebom općega dobra. Svaki put kad posjetim Hrvatsku, šokiran sam rascjepom političke klase i običnih građana.« – *Slobodna Dalmacija*, 2. siječnja 2003., str. 11.

djelovanje, ali još ni izdaleka ne i sadržaj toga djelovanja. One su za sada u velikoj mjeri više odraz političkih i gospodarskih ambicija svojih članova, nego izraz određenoga društvenog interesa.

### c) Društvena i politička apatija

Raspirivanje antagonizma na javnoj političkoj sceni, eklatantna korupcija povezana s nefunkcioniranjem pravnoga sustava, masovna nezaposlenost, stranački formalizam koji je više zaokupljen politikantstvom, nego politikom i mnogo toga drugoga, urodili su na drugoj strani naglašenom društvenom apatijom, kao izrazom društvene i političke besperspektivnosti na dulji rok. Ta se apatija izražava masovnim iseljavanjem listom mlađe i školovane populacije – govori se i piše da je od 1990. godine iz Hrvatske trajno iselilo između 120000 i 150000 mladih ljudi! – velikim postotkom apstiniranja od lokalnih izbora, epidemijom narkomanije i velikim postotkom samoubojstava.

Prema empirijskim istraživanjima koja su provedena 1999. godine među studentima/icama Sveučilišta u Splitu, samo 31,6% ispitanika nije nikada razmišljalo o tome da zbog rada i zarade napuste zemlju i otiđu u inozemstvo, 39% je o tome razmišljalo ali nije imalo prigodu otići vani, 27,2% njih samo čeka za to povoljnu prigodu, a 2% ih je već sve sredilo i uskoro odlazi u inozemstvo.<sup>59</sup> Iz ovoga proizlazi da se 70% sadašnjih studenata Sveučilišta u Splitu bavi mišlju da napusti zemlju, ili je već odlučilo to učiniti. Na pitanje pak: koje ih društvene pojave najviše smetaju, 22,8% upitanih studenata/ica istoga Sveučilišta odgovara da su to etički aspekti društvenoga življenja, 14,0% navodi opće društveno ponašanje, 12,2% opće društveno stanje, dok ih 26,8% izjavljuje da im najviše smetaju pojedinačna aktualna društvena zbivanja.<sup>60</sup> Nemamo nikakva razloga posumnjati da je slično stanje i na drugim hrvatskim sveučilištima.

Što se samoubojstava tiče, Hrvatsku se već svrstava na 11. mjesto u svijetu. Nedavno se u novinama pojavio alarmantan podatak da je, primjerice, prema najnovijim istraživanjima svaki šesti mladi Splićanin ozbiljno razmišljao o samoubojstvu.<sup>61</sup> Mada mnogi drže da je ovaj podatak pretjeran, ipak nitko ne nije-će veliki postotak sklonosti suicidu među mladima i u nas. Istraživanja provedena 2001. god. među đacima II. gimnazije u Zagrebu, u svezi s etiologijom suici-

---

<sup>59</sup> Usp.: Anči LEBURIĆ / Inga TOMIĆ-KOLUDROVIĆ, *Nova političnost mladih*, »Alineja«, Zagreb 2002., str. 40.

<sup>60</sup> Usp.: *Isto*, str. 45.

<sup>61</sup> Usp.: *Slobodna Dalmacija*, od 26. studenoga 2002., str. 14. Prema istraživanju koje je u Našicama proveo sociolog Krunoslav Nikodem, a djelomično se dotiče problematike samoubojstva, 20,4% našičkih srednjoškolaca o samoubojstvu je barem jednom razmišljalo, a 17,9% više puta, usp. Krunoslav NIKODEM, »Kultura mladih u Našicama«, u: *Našički zbornik 7*, Matica Hrvatska Našice, Našice 2002., str. 353-371, ovdje 360.

da pokazuju da na ljestvici etioloških faktora relativno visoko mjesto zauzimaju: besmislenost života, osjećaj beznađa i životni neuspjeh, odnosno nemogućnost sagledavanja izlaza iz problema.<sup>62</sup>

I relativno slab odaziv na izbore, poglavito na one lokalnog značaja, na svoj način govori o ovoj društvenoj apatiji.<sup>63</sup> Dakako da se i u razvijenim zemljama sve manje građana odziva pozivu na ovu građansku dužnost, no za nas je to slaba utjeha, budući da smo mi nakon dugih desetljeća ponovno zadobili priliku o svojoj političkoj sudbini sami odlučivati te je bilo za očekivati da ćemo barem u početnoj fazi izgradnje države i demokratskog društva u tom pogledu pokazati veći interes i veću revnost.

## 2.2. Crkva i pluralizam u Hrvatskoj

Socijalni nauk Crkve, dakle, pluralističko djelovanje pretpostavlja, Ustav Republike Hrvatske i Ugovori između Svete Stolice i Republike Hrvatske takvo djelovanje omogućavaju, a konkretno stanje u društvu takvo djelovanje zagovara, dakako, ukoliko se ovo društvo doista kani razvijati u deklariranome, tj. demokratskom smjeru. Tendencija bipolarne antagonizacije društva, korupcija, stranački formalizam i društvena apatija, mogu se, doduše, tumačiti kao bolesna faza na putu prema zreloj demokratizaciji koju jednom valja preboljeti, no kako društvena zbilja nije isto što i ona prirodna, u društvu su mogući i retrogradni procesi, tj. zamislivo je da rečene anomalije ne budu neizbježno bolesna faza prema zdravoj demokraciji, nego da se pokažu i kao početna faza razvoja bolesnoga totalitarizma. Međutim, kako mi s teoloških polazišta odbacujemo i samu primisao na eventualno totalitarni smjer društvenoga razvoja, i konkretne perspektive pluralističkoga djelovanja Crkve promatramo isključivo iz perspektive demokratskoga razvoja hrvatskoga društva.

Promatrajući, dakle, Crkvu u Hrvatskoj iz te perspektive, a u kontekstu njezina vlastitoga socijalnog nauka, zakonske regulative Republike Hrvatske i aktualnoga stanja u hrvatskom društvu, možemo u prvom redu ustvrditi da Crkva u Hrvatskoj na određeni način već djeluje u pluralističkom duhu i na pluralističan način. To vrijedi podjednako za djelovanje *u ime Crkve*, kao i za njezino djelovanje koje se ne može, i ne smije, podvesti pod ono *»u ime«*. Kao primjer plura-

<sup>62</sup> Usp.: Toni MAGLICA. *Samoubojstva mladih*, diplomski rad na Edukacijsko-rehabilitacijskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu 2001., str. 36.

<sup>63</sup> »S druge pak strane odaziv birača vrlo je neizvjestan, dapače nakon 3. siječnja 2000. apstinencija biračkog tijela je sve očitija. Na splitske izbore 2001. izišlo je 51 posto birača ili 82.107 od ukupno 160.918 njih, a na prošlogodišnje izbore za vijeća gradskih kotareva i mjesnih odbora izašlo je tek nešto manje od 10 posto građana s pravom glasa.« – *Slobodna Dalmacija*, 14. siječnja 2003., str. 11.

lističkog djelovanja Crkve u ime Crkve, tj. onoga djelovanja iza kojega stoji službena Crkva sa svojim dekretom, možemo, uz klasično pastoralno djelovanje, navesti, primjerice, sljedeće: područje znanosti i odgoja (jer Crkva ima svoje vlastite škole i fakultete, a u državnim školama ima svoje ovlaštene vjeroučitelje); područje socijalne skrbi (jer crkvene ustanove vode vlastite staračke domove, dječje vrtiće, pučke kuhinje i sve ono čime se bavi Hrvatski Caritas); područje političkog djelovanja u širem smislu riječi (tj. kad se biskupi javno izjašnjavaju o nekim konkretno gorućim pitanjima koja se dotiču vjere i morala, odnosno općega dobra); područje javnih medija (Crkva ima svoj tisak, svoje web-stranice na Internetu, svoj Hrvatski katolički radio na razini cijele države, kao i vlastite religijske programe na lokalnim razinama koje uređuju ljudi ovlašteni od Biskupa) i sl. Sve su to različita područja društvenoga života na kojima Crkva u Hrvatskoj već djeluje u svoje vlastito ime, što će reći da već djeluje pluralistički i u ime Crkve. Jednako tako i mnogi pripadnici Crkve, tj. katolički laici djeluju na različitim razinama i na različite načine unutar hrvatskoga društva (politika, znanost, socijala, kultura i sl.), doduše, ne u ime Crkve, nego u ime svoje kršćanske savjesti koja je ipak neraskidiva od crkvene pripadnosti, tako da su i s te strane perspektive širom otvorene.

Međutim, kako spomenuti problemi koji obilježavaju suvremeno hrvatsko društvo u odnosu prema Crkvi nisu nešto njoj izvanjsko, jer najveći dio populacije tvori ujedno i pripadnike Crkve, ti se problemi prelamaju i u životu same Crkve, čime otežavaju njezino jednoznačno djelovanje u navedenom smjeru. Riječ je, naime, o onom pluralizmu koji ne označava samo pluralizam razinâ društvenoga djelovanja, na kojima onda Crkva nastupa kao jedan među mnogim društvenim subjektima, nego o pluralizmu pristupa jednom te istom segmentu društvenoga života, tj. o tome kad pripadnici jedne te iste Crkve na različit način pristupaju jednom te istom društvenom problemu, jer se u prvom redu misli upravo na taj i takav pluralizam kad se o njemu govori u kontekstu demokratskog društva, odnosno kad se govori o slobodama ljudske osobe u tom i takvom društvu. A kad je o tom pluralizmu riječ, Crkva se u Hrvatskoj nalazi pred onim istim izazovima pred kojima se nalazi i cjelokupno hrvatsko društvo, tj.: a) pred manjkom kulture pluralizma, b) pred pokretom kao alternativom i c) pred fiktivnim stranačkim pluralizmom.

#### *a) Crkva i kultura pluralizma*

Ma koliko bila istina da demokratski pluralizam svoje temelje nalazi u dostojanstvu i slobodi ljudske osobe, u činjenici da više ljudi više vidi – prema onoj *quot capita tot sententiae* – i da je, sukladno tomu, svaka pojedina ljudska osoba najpozvanija da usklađuje svoju slobodu i svoje interese s općim dobrom, jer jedino tako i može biti u istinskom smislu odgovorna, spomenute ne-



gativne pojave u hrvatskom društvu ipak upućuju na zaključak kako u širokim slojevima ovoga društva temelji demokratskoga pluralizma nisu iskreno usvojeni i interiorizirani.<sup>64</sup> Umjesto personalističkog *ja-ti* odnosa, naime, u nas očito dominira s jedne strane individualizam,<sup>65</sup> a s druge *mi-oni* odnos, u kojem *mi* prema *oni* nije otvoren, nego zatvoren, tj. jedno se pred drugim ne otkriva u dijalogu, nego se jedno pred drugim skriva u polemici. Ne radi se ovdje, dakle, o onome *mi* koji karakterizira zajednicu, točnije o onome *mi* koji je rezultatna *ja-ti* odnosa, nego naprotiv o jednom takvom *mi* koji je antipersonalan ad intra i ekskluzivan ad extra. Osnovna osobina unutrašnjega života toga *mi*, naime, nije personalni susret i dijalog u slobodi, nego puko pripadništvo. Za takvu razinu svijesti je neupitnost ispravnosti vlastitoga *mi*, uz istodobnu neupitnost neispravnosti svih drugih *oni*, osnovna matrica prosuđivanja svih zbivanja u društvu, a osnovna vrlina pojedine ljudske jedinice onda nije u njezinoj odgovornoj slobodi i osobnoj izgrađenoj savjesti, nego u lojalnom pripadanju grupi. Bitna razlika između jednoga ovakvoga *mi* i neke, na demokratskim načelima oblikovane grupe leži u tome što je u demokraciji svaka grupa u odnosu prema pojedinoj ljudskoj osobi supsidijarno osmišljena, dok je kod ovoga i ovakvoga *mi* ljudska jedinka zapravo instrumentalizirana funkcija grupe. A instrumentalizirana ljudska jedinka se ne ponaša kao slobodna ljudska osoba, tj. razumno i odgovorno, nego navijački i strastveno.

Budući da se u statističkom pogledu stanovništvo Hrvatske u velikom postotku poklapa s pripadnošću Katoličkoj Crkvi, ovakav se mentalitet i djelovanje uočava i u životu i djelovanju same Crkve. Nije, naime, nikakva tajna da djelatno načelo homogenizacije crkvenih zajednica nije u prvom redu ono vrhunaravno i transcendentno, nego ono naravno i imanentno, točnije: tamo gdje je ovo nedemokratsko *mi* opsežnije – bilo da se radi o župi, redovničkoj zajednici, ili biskupiji – i crkvena je homogenost neupitnija, no tamo gdje se uz rečeni *mi* pojavljuje i neko *oni*, po šavu njihove međusobne nesnošljivosti paraju se iznutra i sve crkvene zajednice. U mnogim našim krajevima, primjerice, osoba koja po svojoj savjesti usvaja eventualno političku opciju drukčiju od one koja homogenizira dotično selo ili pokrajinu, najčešće nema što tražiti ni u samoj župi, štoviše, nije rijetkost da će drugi pripadnici crkvene zajednice od takve osobe okrenuti glavu i uskratiti joj pozdrav. I u samostanu će mnogo bolje biti prihvaćen član koji eventualno živi javno sablažnjivim životom, ali je onomu, najčešće poli-

<sup>64</sup> U okviru Europskoga istraživanja vrednota – EVS-1999., u Hrvatskoj se apsolutna većina ispitanika izjasnila za demokraciju kao najbolji društveni sustav. Usp.: Gordan ČRPIĆ, Ivan RIMAC, »Pregled postotaka i aritmetičkih sredina«, *Bogoslovska smotra*, 70 (2000), br. 2, str. 191-232, ovdje 216.

<sup>65</sup> Usp.: Špiro MARASOVIĆ, »Teološki pogled na vrednote u hrvatskom društvu«, *Bogoslovska smotra*, 71 (2001), br. 2-3, str. 319-340.

tičkomu, *mi* u potpunosti lojalan i odan, nego neki svetac, koji misli i djeluje isključivo na temelju vlastite kršćanske savjesti.

Gledajući, dakle, s ovoga motrišta – *rebus hic stantibus!* – perspektive pluralističkoga djelovanja Crkve u hrvatskom demokratskom društvu nisu baš obećavajuće. U dnu problema, naime, leži *circulus vitiosus*, začarani krug: Crkva i narod se poklapaju, a nadnaravna motivacija djelovanja je ustuknula pred onom naravnom. Eklezijalno zajedništvo, temeljeno na kristocentričkom personalizmu i na Duhu Svetom – koji je kao vjetar, tj. »puše gdje hoće« (Iv 3, 8) – ne daje pečat javnom djelovanju Crkve u Hrvatskoj, jer u to se zajedništvo, i na unutarcrkvenom području, više vjeruje, nego što ga se konkretno prakticira.<sup>66</sup> Iskreno poštivanje ljudske osobe i adekvatni odgoj za njezinu zrelu i odgovornu slobodu nisu bitne oznake našega unutarcrkvenoga djelovanja i međusobnoga ophođenja.

Analizirajući svojedobno rezultate socioreligijskoga istraživanja »Vjera i moral u Hrvatskoj« (od 15. 11. 1997. do 10. 01. 1998.), G. Črpić, S. Kušar i I. Rimac, zapisali su sljedeće: »Vrijeme u kojemu živimo tjera nas da sadržaj vjere drugačije izrečemo, te prihvatimo i uvježbamo nove i primjerenije načine komuniciranja. Hrvatski je narod mali narod i Crkva u Hrvata ima lijepu mogućnost razvoja unutarnjeg dijaloga, koji će povremeno možda biti disonantan, ali omogućit će razvoj određenih ideja i prihvaćanje istih kod onih koji su ih voljni prihvatiti ...«<sup>67</sup> No, kako taj unutarcrkveni dijalog u ljubavi i intelektualnom poštenju, kao jedan od načina otkrivanja Božje volje, na uvjerljiv način još nismo usvojili – naprotiv, neki sociolozi govore o 'retadicionalizaciji društva' i o 'reklkerikalizaciji Crkve' u nas!<sup>68</sup> – o nekakvim perspektivama vlastitoga pluralističkoga djelovanja u hrvatskom društvu i o blagotvornom utjecaju takva djelo-

<sup>66</sup> Pod eklezijalnim zajedništvom se ovdje ne misli, kako s pravom kaže V. Bajsić: »... ni na čisto onostrano zajedništvo koje se ovdje na zemlji ne ostvaruje, nego se u nj samo vjeruje, ni 'birokratsko' zajedništvo što postoji samo u registrima župske organizacije, a ni isključivo 'psihološko' zajedništvo koje se očituje samo u, inače možda vrlo intenzivnom, osjećaju pripadnosti nekom načinu života ili osjećaju vjernosti nekim grupnim simbolima i mišljenju. Misli se naprotiv živa cjelovitost međusobnih odnosa kršćana koja će nam dati pravo i mogućnost da Crkvu kao zajedništvo stvarno i nađemo, a ne samo umišljamo.« – Vjekoslav BAJSIĆ, *Život i problemi crkvene zajednice*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2000., str. 127.

<sup>67</sup> G. ČRPIĆ, S. KUŠAR, I. RIMAC, »Neka obilježja situacije laika u našoj Crkvi«, *Bogoslovska smotra* 68 (1998), br. 4, str. 565-588, ovdje 567.

<sup>68</sup> »Što se pak prostora za djelovanje vjernika laika u institucionalnoj Crkvi tiče, vidljive su određene promjene i pomaci, ali stvari idu vrlo sporo i nedostavno. (...) Simpozij o mogućnosti organiziranog djelovanja vjernika laika u društvu održan koncem 2001. je hvalevrijedan, ali stvari se nisu, nažalost, značajnije promijenile. (...) A ni sa socijalnim naukom Crkve s kojim bi se Crkva mogla i morala inkorporirati u svijet, osim na akademskoj razini, stvari ne stoje znatno bolje. (...) Možda nam se uz retadicionalizaciju društva dogodila i reklkerikalizacija Crkve.« – Stipe TADIĆ, »Koji su glavni uzroci nesporazuma koji nas razdvajaju?«, razgovor u *Glasi* Koncila br. 2, od 12. siječnja 2003., str. 10.

vanja na hrvatsko društvo, teško je govoriti. Crkva, naime, može pridonositi uklanjanju rečenoga antagonizma u hrvatskom demokratskom društvu samo intenzivnijim usvajanjem kršćanskoga personalizma, što će reći izgrađivanjem kulture pluralizma kao definitivnog, a ne tek prijelaznog perioda društvenoga života. Naime, »ispravno formiranu kršćansku savjest«, o kojoj je riječ u *Gaudium et spes*,<sup>69</sup> ima samo onaj kršćanin koji poštuje dostojanstvo ljudske osobe, o kojoj govore svi koncilski dokumenti, a posebice *Dignitatis humanae*. Jednako tako, samo onaj kršćanin koji društveno djeluje vođen svojom ispravno formiranom kršćanskom savješću, djeluje kao Crkva, iako ne i u ime Crkve.

Osim toga, da bi se doista otvorila mogućnost pluralističkoga djelovanja Crkve, tj. da se u savjesnom djelovanju pojedinoga katolika, može prepoznati i djelovanje Crkve, neophodno je potrebno i na unutarcrkvenoj razini pokrenuti pitanje korupcije, jer ne samo da takvo ponašanje u društvu prakticiraju i brojni laici, pa i oni koji se javno razmeću svojom pripadnošću Katoličkoj Crkvi, nego ima indicija da se ni brojni pripadnici klera, odnosno određene crkvene institucije, ne ustručavaju posegnuti za korupcijskim sredstvima pri postizanju nekih svojih ciljeva i ostvarenju nekih svojih interesa.<sup>70</sup> Tamo, naime, gdje neki pripadnici klera potajice sklope savez na bazi korupcijskoga ponašanja sa svojim istomišljenicima iz redova laikata, i kad se onda, kao takvi, javno nameću svojom vjerom i svojom crkvenom pripadnošću, dolazi do totalne pomutnje u pitanju legitimnoga pluralizma kršćanskoga djelovanja, jer korupcija u takvo što ne spada, a ide za tim da druge, zbog njihove ljubavi prema Crkvi, drži svojim taocima.

### b) Crkva i pokret

Fenomenologija konkretnoga društveno-političkog života u suvremenoj Hrvatskoj, s jedne strane, i fenomenologija života Crkve u Hrvatskoj, s druge, ukazuju na to da i u društvu i u Crkvi, uza sve deklarativno izjašnjavanje u prilog demokratskoga društva, koje je po definiciji pluralističko, tinja primisao na neki pokret koji kao da samo traži povoljnu priliku da se razigra. Već smo, naime, spomenuli kako mnoge od brojnih političkih stranaka u Hrvatskoj više predstavljaju male pokrete, nego političke stranke, budući da: kao prvo, u odnosu prema političkom narodu nastupaju holistički, tj. nude se kao zastupnici sveopćih narodnih interesa, a ne u prvom redu interesa neke ciljane društvene grupe; kao drugo, umjesto unutarstranačke demokracije, točnije unutarstranačkoga dijaloga, njeguju autoritarni mo-

<sup>69</sup> GS, 43.

<sup>70</sup> Ovdje u prvom redu imamo pred očima: utaje poreza, podmićivanja za dobivanje određenih dozvola, nepotizam i korištenje rodbinskih veza pri zapošljavanju, plaćanje raznih provizija pri kupoprodajnom posredovanju i sl.

del i s tim onda usko povezano, kao treće, svaka od njih gaji kult vođe, koji je najčešće i jedini razlog postojanja određene stranke. Zapravo, članovi mnogih stranaka u Hrvatskoj i nisu drugo doli simpatizeri i sljedbenici svojih stranačkih vođa, od čije eventualne pobjede na izborima očekuju i za sebe neku političku i materijalnu korist, odnosno odgovarajuću političku sinekuru. A svaki pokret, budući da demokraciju drži nestabilnim političkim sustavom i tek privremenim, točnije prolaznim rješenjem, smrtna je opasnost za višestranačku demokraciju. Stoga, kad pokret, iskoristivši demokratske slobode, jednom preuzme vlast, prvo što učini jest to da ukine one slobode zahvaljujući kojima je i sam došao na vlast. Tako je 1917. postupio komunistički pokret u Rusiji pod vodstvom Lenjina; 1922. fašistički pokret u Italiji pod vodstvom Mussolinija; 1933. nacistički pokret u Njemačkoj pod vodstvom Hitlera, kao uostalom i svi njihovi epigoni i klonovi diljem svijeta. I jer su politički pokreti po definiciji autoritarni i totalitarni, crkveni socijalni nauk ih u ime ljudskoga dostojanstva odbacuje kao nehumane.<sup>71</sup>

Uz ovakve, političke pokrete postoje i vjerski pokreti, pod kojima podrazumijevamo u velikom stupnju usklađenu i programski racionalno vođenu akciju pripadnika neke vjerske zajednice s ciljem postizanja određenog pozitivnog učinka. Jedan ovakav pokret može biti usmjeren prema vani, tj. prema društvu ili prema pripadnicima drugih religija – kao što je to, primjerice, misionarski pokret – ili pak prema unutrašnjem životu same zajednice u smislu reanimacije njezina posustaloga vjerskog života, što su po svojoj naravi bile zapravo mnoge redovničke zajednice u našoj Crkvi, odnosno suvremeni molitveni, duhovni i karizmatički pokreti. No za našu temu nisu, kao referentna točka, toliko zanimljivi ti i takvi vjerski pokreti, već u prvom redu Hrvatski katolički pokret, koji je na prijelazu stoljeća pokrenuo krčki biskup Anton Mahnić, sa svrhom da se Crkva uspješno odupre prodoru liberalizma, a koji je uvelike obilježio život Crkve u nas u prvoj polovici dvadesetoga stoljeća. Ideja mu je bila »podijeliti duhove«, tj. što je moguće više Crkvu homogenizirati iznutra, na jednoj radikalnoj i elitnoj osnovi, kako bi mogla uspješnije odolijevati opasnostima koje joj prijete izvana. Taj je pokret, dakle, u bitnome bio označen onim »protiv«. Međutim, iako je Mahnić u početku zamišljao pokret kao izvanstranački i apolitički,<sup>72</sup> taj pokret ne

<sup>71</sup> Usp.: bilj. 12.

<sup>72</sup> »U prostorijama slovenskoga društva 'Danica' održana je 12. svibnja 1903. ustavotvorna skupština prvog hrvatskog katoličkog akademskog društva koje je dobilo ime 'Hrvatska'. (...) Bila je to zapravo jezgra organizacije katoličkog đaštva. Zapravo, HKP je započeo svoj rad s đacima i ostao s đaštvom cijelo vrijeme najuže povezan. Valja spomenuti da se termin 'đaštvo' tada odnosio na studente i čak srednjih škola. (...) S obzirom na politiku, društvo nije htjelo svoj program vezati uz neku stranku pod uvjetom da se njezini principi ne kose s katoličkim i općenarnodnim interesima.« – Anton BOZANIĆ, »Djelovanje biskupa Mahnića na formaciji i organizaciji katoličkog laikata do 1912. godine«, u: VIJEĆE ZA LAIKE HRVATSKE BISKUPSKE KONFERENCIJE, *Hrvatski katolički pokret, zbornik radova s Međunarodnoga znanstvenog skupa održanog u Za-*

samo da se ipak pretvorio u politički, posebice s uspostavom Seniorata (1912.), nego se čak i strukturirao u svoju vlastitu političku stranku, tj. u Katoličku pučku stranku (1919.), u koju su se obvezatno morali učlanjivati članovi Seniorata.<sup>73</sup> No, kako se s tim i takvim političkim usmjerenjem Katoličkoga pokreta nisu svi slagali, od njega se distancira i 1923. g. uvelike osamostaljuje Hrvatski orlovski savez (HOS), koji usvaja načela Katoličke akcije, koju je – kao pomoć laika u hijerarhijskom poslanju Crkve – enciklikom *Ubi arcano* 1922. pokrenuo papa Pio XI. I ma koliko i HOS u početku insistirao na svojoj apolitičnosti i isključivo duhovno-pastoralnoj usmjerenosti, i on se pretvorio u politički pokret, samo drugog predznaka, posebice nakon 1929., kad nastavlja živjeti pod imenom Križara. Zapravo cijelu povijest Katoličkoga pokreta karakterizira unutrašnja borba, svađe, raskoli i sl., i to opet sve zbog politike, kako je to s pravom svojedobno istaknuo splitski kanonik Antun Pilepić.<sup>74</sup>

Budući da se u nas sve češće govori o potrebi organiziranja laičkoga djelovanja na način pokreta, i jer se u tom smislu izriječom upućuje na Hrvatski katolički pokret, od kojega bi se također nešto trebalo naučiti, štoviše, s tom je nakanom organiziran 2001. godine i Međunarodni znanstveni skup u Zagrebu i Krku,<sup>75</sup> valja

---

*grebu i Krku od 29. do 31. ožujka 2001.*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2002 (unaprijed citirano kao *Hrvatski katolički pokret*), str. 273–288, ovdje 280.

<sup>73</sup> »... 7. svibnja 1919. – održan je politički sastanak Seniorata, kome je prisustvovao i nadbiskup Bauer. Glavni zaključak je bila odluka o osnutku Hrvatske pučke stranke, kao integralnog dijela HKP-a. Seniori su, bez iznimke, bili dužni pristupiti novoosnovanoj političkoj stranci.« – Zlatko MATIJEVIĆ, »Hrvatski katolički Seniorat – ekskluzivna organizacija Hrvatskoga katoličkog pokreta (1912.-1919.)« u *Hrvatski katolički pokret*, str. 457–468., ovdje 467.

<sup>74</sup> »... Ante Pilepić, splitski kanonik i nekadašnji suradnik biskupa Mahnića napisao je i objavio 1938. knjižicu 'In aedificationem'. U njoj se posebno ističe kao uzrok među katoličkom inteligencijom – politika, razno političko gledanje i shvaćanje prošlosti, sadašnjosti i budućnosti.« – Josip BUTURAC, »Hrvatski katolički pokret«, u *Marulić XVIII* (1985.), br. 5., str. 553–564, ovdje 564.

<sup>75</sup> »Ne bi bilo uputno da već sada sugeriram zaključke. Oni dolaze na kraju. Ipak, da se već na početku izbjegne neki nesporazum, treba odmah reći da je Hrvatski katolički pokret izraz i odraz svoga vremena. Od njega možemo mnogo naučiti i za naše vrijeme, njime se i danas u mnogo čemu nadahnjivati, ali ne bi ga valjalo jednostavno presađivati, jer ovo danas nije njegovo tlo. Valja zatim istaknuti da zagovornici potrebe novoga katoličkog gibanja i udruživanja ne smatraju da to treba činiti 'protiv' nekoga. Kad bi se tako postavila polazišta, Crkva možda ni tada ne bi prekoračila granicu dozvoljenog po načelima demokratskoga društva ili pravne države, kako se to česti ističe; ona bi iskoračila iz okvira svoga poslanja. Ako govorimo o potrebi novoga katoličkog pokreta, mislimo na potrebu prikladnijih i boljih formula i struktura koje bi još bolje nego sada omogućile da za dobro ovoga našega naroda još bolje dođe do izražaja sva ona dobra volja koja postoji u našem kršćanskom i katoličkom narodu, a koja zbog nedostatka adekvatnih struktura ne biva realizirana, odnosno nema dovoljno poticaja da se probudi i razvije.« Usp.: »Uvodno slovo u Znanstveni skup predsjednika Organizacijskog odbora dr. Mile BOGOVIĆA, 29. ožujka 2001. godine u dvorani 'Vijenac' (Bogoslovno sjemenište)«, u *Hrvatski katolički pokret*, str. 20.



odmah reći da ono što bi se od HKP-a bezuvjetno moralo naučiti jest sljedeće: Prvo, politička individualnost katoličkih intelektualaca u Hrvatskoj je i previše zrela, a da bi je se moglo kanalizirati bilo kojim i bilo kakvim pokretom. Na tom se pokušaju raspadao i na kraju raspao HKP. Drugo, od HKP-a bi valjalo naučiti da se u nas deklarirana vanstranačnost i apolitičnost crkvenoga angažmana ne smije uzimati zdravo za gotovo, naprotiv, u hrvatskom je katoličkom puku i previše političkih, pa i politikantskih interesa, a da bi se odolio napasti politizacije cijeloga jednog pokreta, što na poseban način vrijedi za njegove čelnike, u čijim se rukama tako usredotočuje golema moć. I treće, eventualnom politizacijom pokreta Crkva se ne homogenizira, nego raslojava, te ono što je u početku nastupilo kao zajedništvo, na kraju se pokazuje kao sveopća posvađenost. Uostalom, nakon Drugoga vatikanskoga sabora, gdje je izrijekom rečeno da Crkva nema nekoga svoga vlastitoga političkoga programa,<sup>76</sup> svaki eventualni pokušaj politizacije bilo koje organizirane crkvene aktivnosti, pa tako i nekoga mogućega crkvenoga pokreta, bilo bi u potpunoj suprotnosti sa zahtjevima toga Sabora te, kao teološki i civilizacijski anakronizam, unaprijed osuđeno na neuspjeh.

Ovim spoznajama, do kojih smo došli na temelju vlastitoga iskustva s HKP-om, valja pridodati i činjenicu da Drugi vatikanski sabor nije prihvaćen od svih deklariranih vjernika u Hrvatskoj, naprotiv, kao što se iza deklarirane apolitičnosti često krije politička taktika i strategija, tako se i iza deklarativnoga prihvaćanja nauka Drugoga vatikanskoga sabora znade kriti i njegovo potpuno odbijanje i ignoriranje, na način da se samo čeka pogodnu priliku da neki »pametniji papa« sve ponovno vrati na svoje pravo mjesto. Za našu hrvatsku stvarnost je u tom pogledu indikativno pismo Smiljane Rendić R. Grgecu, posthumno objavljeno u časopisu *Marulić* tek prošle godine.<sup>77</sup> Naime osoba vrhunske inteligencije, koja se proslavila svojim izvještajima s Koncila i svojim pozitivnim komentarima crkvenih zbivanja u pokoncilskoj Crkvi, ostavila je iza sebe pismo, zapravo studiju u kojoj je teološki u cijelosti odbacila sve ono što je Koncil donio. U tom pismu S. Rendić se gotovo u

<sup>76</sup> »Osim toga Crkva po svojem poslanju i po svojoj naravi nije vezana ni uz koji posebni oblik ljudske kulture, niti uz bilo koji politički, ekonomski ili društveni sistem« – GS, 42. U skladu s tim onda ni katolički socijalni nauk ne implicira neku izdvojenju političku opciju. »Socijalni nauk Crkve nije neki 'treći put' između liberalističkog kapitalizma i marksističkog kolektivizma, a ni neka moguća alternativa za neka druga rješenja koja nisu tako radikalno oprečna: on je jednostavno zasebna kategorija. On nije neka ideologija, već brižljivo izražena formulacija rezultata pomnog razmišljanja o složenoj zbilji ljudske egzistencije u društvu i na međunarodnoj razini, i to u svjetlu vjere i crkvene predaje. Njegov je osnovni cilj da tu zbilju protumači, pri čemu ispituje da li je u skladu ili ne sa smjernicama evandeoskog učenja o čovjeku i njegovu zemaljskom, a ujedno i transcendentnom pozivu, te da na temelju toga, pruži putokaz kršćanskog življenja. Stoga on ne ulazi u okvir neke ideologije, već spada u teologiju i to posebno u moralnu teologiju.« – *Sollicitudo rei socialis*, 41.

<sup>77</sup> Smiljana RENDIĆ, »Mon Église«, *Marulić XXXV* (2002), br. 4. str. 764-781.



potpunosti stavlja na stranu M. Lefebvra, izrijeком odbacuje deklaraciju *Dignitatis humanae*,<sup>78</sup> ekleziologiju *Lumen gentium*<sup>79</sup> i sl., a nostalgично čezne za *Syllabusom* (1864.) i ekskomunikacijama, čvrstom rukom i sl. Budući da Smiljana Rendić nije jedina osoba među katoličkim laicima koja je za života Koncil samo podnosila, već takovih ima više – a prepoznatljivi su po upornim tvrdnjama kako Drugi vaticanski sabor nije donio ništa novo, čime zapravo žele naglasiti trajnu valjanost pretkoncilskog duha – nije isključeno da u Crkvi u Hrvatskoj doista dođe do nekog pokreta koji će zapravo onemogućiti pluralističko djelovanje Crkve. Ta opasnost je utoliko veća, što nije isključena simbioza između jednoga takvog pokreta i neke, po mentalnom sklopu analogne političke stranke. U tom bi slučaju bilo onemogućeno ne samo pluralističko djelovanje Crkve, nego uvelike ugroženo i pluralističko djelovanje u društvu, što će reći i sama demokracija.

### c) Crkva i političke stranke

Polazeći od socijalnoga nauka Katoličke Crkve s jedne strane, i povijesnoga iskustva u odnosima između Crkve i demokratskoga društva, s druge, kardinal Joseph Höffner je načelni odnos između Crkve i političkih stranaka sažeo u sljedeće četiri točke:

α) Pod pretpostavkom da se u nekoj državi ni jedna stranka – svojim programom i svojom politikom – ne protivi katoličkoj vjeri i moralu, svaki je katolik slobodan priključiti se stranci kojoj želi.

<sup>78</sup> »Drugi Vatikanski koncil ne razlikuje se od prethodnih samom formom, nego i nekim točkama svoga sadržaja. Na primjer: do II. Vaticanuma, svi su koncili, svi Pape, sva katolička Tradicija naučavali da samo istina može imati prava u društvenim ustrojstvima, dok se neistina u njima može samo tolerirati. To jest: pojam prava na opstanak i djelatnost Crkva je vazda vezivala za istinu, ne za dostojanstvo ljudskog bića. (...) I onda, kad II. Vaticanum donosi deklaraciju *Dignitatis humanae* (ne slučajno nazvanu baš tako!) o vjerskoj slobodi, u kojoj deklaraciji temelji vjersku slobodu, to jest slobodu svake religije, upravo na dostojanstvu ljudskog bića a ne više na tezi o pravu istine – onda to, Radovane, nije samo 'pomak akcenta', nego je to druga, drukčija nauka. Pokušajte pročitati, usporedo. Silab Pija IX. i *Dignitatis humanae* II. Vaticanuma: nema te intelektualne akrobacije koja čovjeka može uvjeriti da ta dva dokumenta izrazuju istu nauku s tek ponešto promijenjenim akcentom.« – *Isto*, str. 769.

<sup>79</sup> »Drugi primjer: do II. Vaticanuma, ekleziologija je bila piramidalna: na vrhu Papa, pod njim kardinali, pa nadbiskupi, pa biskupi, pa svećenici i redovnici, pa redovnice, pa bogoslovi, a na dnu 'obični vjernici'. Drugi Vaticanum ustrojio je ekleziologiju koncentričnih krugova, Piramida i koncentrični krugovi, to su različite geometrijske figure. Nema te pameti koja će razumno čovjeku dokazati da su piramida i koncentrični krugovi isto, da stoje u nekakvu međusobnom 'kontinuitetu'. Ili treći primjer. (...) Poslije francuske revolucije, odnosno poslije 1918., biskupi su postali Papinim prefektima, i takav njihov lik bio je utemeljen čak dogmatski, definicijom Prvoga Vatikanskog koncila o Papinu primatu i infalibilitetu. Nitko, sve do II. Vaticanuma, nije govorio o 'biskupskom kolegijalitetu', o skupnoj odgovornosti svih katoličkih biskupa za cijelu Katoličku Crkvu« – *Isto*, str. 760.

β) Da bi se izbjeglo krivo mišljenje kako su država i Crkva jedno te isto, s crkvenog bi stajališta trebalo pozdraviti, ukoliko držanje svih ili pak mnogih stranaka to dopušta, da katolici njima pristupaju bez griznje savjesti. Iskustvo naime uči da se jedinstvena katolička politička stranka – usprkos naglašavanju njezinoga necrkvenog karaktera – lako poistovjećuje s Crkvom i kršćanstvom

γ) Ukoliko neka stranka slijedi ciljeve koji su suprotni crkvenoj vjeri i moralu, katolicima nije dopušteno ni biti članovima takve stranke, ni za nju glasovati. Površna fraza 'religija nema u politici što tražiti', kriva je. Pio XI. je na to zgodno odgovorio da postoji politika koja prodire u crkve i ruši oltare. Stoga političke stranke svojim programom i svojom politikom same određuju blizinu ili distancu u odnosu prema Crkvi.

δ) Budući da je u svjetonazorno pluralističkom društvu moguće da su programi postojećih političkih stranaka u bitnim točkama suprotni katoličkoj vjeri i moralu, može se pokazati potrebnim da se katolički građani okupe u jednu vladajuću stranku ili pak da stvore jednu stranku zajedno s nekatoličkim kršćanima.<sup>80</sup>

Ako bismo s ovim tezama, kao svojevršnim »lakmus-papirom« testirali prikladnost političkih stranaka u Hrvatskoj da se u njih učlane katolički vjernici, odnosno da za njih na izborima glasuju, onda bi takvih bilo napretek. Zapravo ni jedna relevantnija politička stranka u Hrvatskoj u svojem programu nema ništa što bi se protivilo kršćanskoj vjeri, a što se morala tiče, tu su programi nepouzdaniji, jer i one koje se, primjerice, programski izjašnjavaju za poštivanje ljudskoga života od samoga začeca, kad je na vlasti ne poduzima ništa da i taj dio svojega programa ostvari zabranom pobačaja, kao što je to bio slučaj s HDZ-om do 2000. g. A razlog je jasan: budući da se apsolutna većina hrvatskih građana (64,4%),<sup>81</sup> izjašnjava za slobodu pobačaja, stranka čija sudbina ovisi o glasovima tih birača, ne može sebi dopustiti luksus dosljednosti, ako uopće želi doći i ostati na vlasti na demokratski način. Osim toga, za odnos vjernika prema političkoj stranci indikativan je i podatak da u Republici Hrvatskoj djeluje nekoliko stranaka s kršćanskim predznakom i da ni jedna od njih nije u stanju prijeći izborni prag, što će reći da se vjernici opredjeljuju po nekim drugim načelima. Konkretno stanje na političkoj sceni pokazuje da ta načela nisu u prvom redu ni vjera, odnosno čudoredni život određenih političara, niti načela socijalnoga nauka Crkve. A nisu stoga što se i principi bipolarne antagonizacije hrvatskoga društva ne nalaze u području vjere i morala, nego u području ideologija koje s katoličkom vjerom i moralom nisu sukladne. Odatle i fenomen da se u nas osobna vjera poli-

---

<sup>80</sup> Joseph Kardinal HÖFFNER, *nav. dj.*, str. 309-310.

<sup>81</sup> Usp. S. BALOBAN, G. ČRPIĆ, »Pobačaj i mentalitet u društvu«, u *Bogoslovska smotra* 68 (1998.), br. 4. str. 641-654.

tički ignorira,<sup>82</sup> zajednička vjera uglavnom folklorizira i ideologizira, a konfesionalna pripadnost politizira. Pluralističko društvo, međutim, traži drukčije slaganje karata, tj.: valjalo bi u prvom redu politizirati osobnu vjeru,<sup>83</sup> jer samo ona odgovara »osobnoj ispravno formiranoj kršćanskoj savjesti«, zatim bi valjalo deideologizirati zajedničku vjeru i pretvoriti je u eklezijalno zajedništvo života čiji je i osobna savjest integralni dio, i napokon bi valjalo depolitizirati konfesionalnu pripadnost, jer tamo gdje se ona politizira, pluralizam nema što tražiti, a ni od crkvene transcendencije ne ostaje mnogo.

Crkva u Hrvatskoj, dakle, nalazi se pred zadaćom osposobiti svoj laikat da se zrelo i vjernički odgovorno upusti u arenu pluralističkoga društvenog djelovanja, sa sviješću da kroz njihovo djelovanje uprisutnjuje samu Crkvu u društveni život. Njihova bi zadaća bila: ili ući u postojeće stranke, civilne udruge i raznorazne društvene organizacije, te unutar njih tako djelovati da one sazriju do onoga stupnja kada će stvarno predstavljati izraz pluralističkih interesa u društvu, ili pak formirati neke posve nove koje bi za takvo što bile prikladnije. Njihov je zadatak, ako žele djelovati s pozicija socijalnih nauka Crkve, pomoći da postojeće stranke-pokreti prerastu u čiste stranke, i da na taj način otupe oštricu, i na kraju potpuno dokinu, rečeni bipolarni antagonizam.

To je ono što bi laički dio Crkve trebao poduzeti u društveno-političkom životu suvremene Hrvatske i u čemu bi mu hijerarhijska Crkva trebala davati trajnu pomoć i potporu. To je ono što od Crkve zapravo i očekuje demokratsko društvo na sadašnjem stupnju svoga razvoja u Hrvatskoj. To su, dakle, realne perspektive. No hoće li se one i ostvariti, tj. hoće li se tim putem i krenuti, to nije moguće prognozirati, jer je u području ljudske slobode koja uvijek znade i neugodno iznenaditi. Jedan od faktora koji u tom pogledu u nas pobuđuje zebnju jest i činjenica do koje su došli profesor ovoga Fakulteta, Ilija Živković s kolegom Draganom Bagićem, istražujući prisutnost nacionalno-autoritarnih političkih orijentacija u dijelu zagrebačke studentske populacije. Propitkujući povezanost stupnja religioznosti i sklonost nacionalno-autoritarnoj političkoj orijentaciji, oni najprije potvrđuju rezultate do kojih su 1998. g. došli G. Črpić i njegovi suradnici<sup>84</sup>, tj. da se religioznost i autoritarnost povezuju preko tradicionalizma, a

<sup>82</sup> Prema istraživanjima kod 42,7% ispitanika vjersko uvjerenje utječe malo ili nimalo na njihov stav prema poslu i ponašanju na poslu, a to isto vjersko uvjerenje za 55,5% ne utječe na njihove političke stavove, dok ih 15,5% drži da se takva pitanja ne bi uopće smjela postavljati. Usp. Š. MARASOVIĆ, *nav. dj.*, str. 330.

<sup>83</sup> Usp. Š. MARASOVIĆ, »Kršćanski identitet i politički angažman« u zborniku *Socijalna budućnost Hrvatske*, Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, Glas Koncila, Zagreb 2002., str. 129-166.

<sup>84</sup> Gordan ČRPIĆ, Stjepan KUŠAR i Ivan RIMAC, »Neka obilježja situacije laika u našoj Crkvi«, *Bogoslovska smotra* 68 (1998.), br. 4., str. 565-588.

kako je Katolička Crkva, prema svojem ustroju, hijerarhijska, patrijarhalna i nedemokratska, moguće je da tradicionalni vjernici ovaj model prenose kao poželjan i na razinu države. Međutim, istražujući rečenu zagrebačku studentsku populaciju, Ilija Živković i Dragan Bagić su došli do sljedećega zaključka, vrlo važnoga za našu temu: »Peti značajan nalaz jest onaj koji govori o razlikama među studentima različitih studija u stupnju sklonosti prema nacionalno-autoritarnoj političkoj orijentaciji. Rezultati pokazuju da najviše prosjeke (od grupa koje su bile u našem uzorku) na ovoj skali imaju studenti Katoličkoga bogoslovnog fakulteta (studenti katehetike i teologije), potom studenti Pravnog fakulteta, a najniže prosjeke imaju studenti psihologije i novinarstva s Hrvatskih studija. U sredini između tih grupa nalaze se studenti FER-a, Medicinskog fakulteta i studenti matematike. Taj je nalaz u izravnoj vezi s rezultatima iz prethodne točke, osobito kad je riječ o studentima teologije i katehetike. Sam izbor studija ovih studijskih grupa ukazuje na prihvatljivost hijerarhijskoga i autoritarnoga odnosa, jer će veći dio studenata tih grupa postati dio Crkvene strukture.«<sup>85</sup>

### Zaključak

Crkva u pluralističkom višestranačkom društvu može biti prisutna na tri načina: 1.) I sama će djelovati na pluralistički način kroz svoj ispravno odgojeni laikat; 2.) pretvorit će se u jednu od postojećih stranaka i 3.) pretvorit će se u svenarodni pokret koji će na kraju eliminirati politički pluralizam. Prema socijalnom nauku Crkve ispravan je samo prvi način. S tim u svezi kaže kardinal J. Höffner: »U modernom je društvu Crkva prisutna i djelotvorna samo dotle, dokle doseže 'svjedočenje kršćanâ' (GS 76), koje se mora ostvariti 'na području rada, zvanja, studija, stanovanja, slobodnog vremena, prijateljskoga druženja' (AA 13). Ukoliko ovo svjedočenje izostane, Crkva neće više ispuniti duhovni prostor društva, u nj će prodrijeti druge snage, za sebe će se izboriti, te će uzdrmati i u pravnom pogledu zajamčeno mjesto Crkve u državi. Nedostatak vjerske supstance ne može se pomoću državnih privilegija supsidijarno nadomjestiti.«<sup>86</sup>

A Friedrich Kronenberg kaže: »Koncept suvremenog katolicizma omogućuje Crkvi da bude društveno i politički djelotvorna kako među građankama i građanima tako i u njihovim udrugama – tj. strankama, sindikatima, udrugama – i u društveno-politički relevantnim ustanovama – tj. školama, visokim učilištima, bolnicama, socijalnim uslužnim ustanovama. (...) ovim konceptom se katolici-

<sup>85</sup> Ilija ŽIVKOVIĆ, Dragan BAGIĆ, »Prisutnost nacionalno-autoritarnih političkih orijentacija u dijelu zagrebačke studentske populacije«, *Društvena istraživanja*, 11 (2002), br. 4-5, str. 785-804., ovdje 800.

<sup>86</sup> Joseph kardinal HÖFFNER, *nav. dj.*, str. 311.

zam svjesno odriče vlastitoga predstavnitva u parlamentarnom prostoru ili neke povezanosti s isključivo jednom strankom.<sup>87</sup>

Promatrajući s ovoga motrišta, koje držim valjanim i za odnos Crkve prema pluralističkom društvu u Hrvatskoj, možemo na kraju svega reći tek da su za Crkvu u Hrvatskoj sve perspektive otvorene, ali i da svaka od njih ne budi podjednako nadu.

### Summary

#### PERSPECTIVES FOR THE CHURCH FOR PLURALISTIC ACTIVITY IN CROATIAN SOCIETY

*The author of this article researches the perspectives for the Church for pluralistic activity in Croatian society. More often than not, the Church is seen as more of a unique subject rather than a pluralistic contributor in a democratic society. Hence, the author, in the first part of his article defines the term Church, pluralism in general, and researches its theological basis. These bases are to be found in Christian personalism, solidarity, subsidiarity and the common good, as basic principles of the social teachings of the Church and the documents of the Second Vatican Council, which are particularly elaborated.*

*In the second part of this article, the author presents the actual situation in Croatian society in which he identifies its negative traits that have a direct cause-and-effect relationship in social pluralism. Even though the Croatian government has in its constitution committed itself to a pluralistic and democratic society, and in its Concordat with the Holy See allowed for the liberal functioning of all levels of society, this same society suffers from three serious deficiencies with respect to pluralism: bipolar antagonism associated with corruption, only a formal multi-party system, and social apathy. The author sees the perspective for the Church for pluralistic activity in the pluralistic attitudes of the laity. Every believer according to his personal Christian conscience when concerned with social problems can offer a personal vision for a solution and a personal approach for its realisation. Accordingly, the laity should therefore, be involved in various parties and function in such a way that the respective parties evolve as real representatives of the relevant interests of society. The author believes that the problem in this approach is in the visible tendency, in parts of the Church, towards some kind of ecclesiastical movement, which may want to unite with another party movement and therefore threaten pluralism while still in its development.*

Key words: Church, pluralism, person, freedom, common good, faction, movement.

<sup>87</sup> Friedrich KRONENBERG, »Katholizismus und demokratischer Staat«, u »Um der Freiheit willen...!«, Kirche und Staat im 21. Jahrhundert, (Susanna Schmidt, Michael Wedell hg.), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2002., str. 78.