

DEMOKRATSKA OČEKIVANJA OD CRKVE U HRVATSKOJ IZMEĐU MINIMALIZMA I MAKSIMALIZMA

Špiro MARASOVIĆ, Split

Sažetak

Državnim osamostaljenjem Republike Hrvatske, i njezinim opredjeljenjem za demokratski model političkog života, cjelokupno se hrvatsko društvo našlo pred specifičnim izazovima. Nedostatak demokratskog iskustva, loše gospodarsko stanje, posljedice Domovinskog rata s raznoraznim međunarodnim pritiscima kao i relativno velika razlika u mentalitetu unutar političkog tijela, razlog su da se deklarativna opredijeljenost Republike Hrvatske za demokratski ustroj teško probija prema zacrtanom cilju. U tom su kontekstu onda uprte oči i u Katoličku crkvu, kao osnovnu moralnu snagu u Hrvatskoj, budući da ovoj Crkvi pripada preko 86% građana i jer je ona tijekom duge povijesti hrvatskog naroda stekla u procesu njegove nacionalne homogenizacije neizbrisive zasluge.

Ovim se radom na induktivan (tj. polazeći od rezultata socioloških istraživanja), i deduktivan način (tj. polazeći od normativnih zasada katoličkog društvenog nauka) želi odgovoriti na pitanje: što to suvremeno hrvatsko društvo, u svojoj demokratskoj opciji, očekuje od Crkve, odnosno koja su od tih očekivanja minimalna, a koja maksimalna? Da bi došao do traženog odgovora, autor je rad podijelio na tri dijela. U prvom dijelu autor iznosi anatomiju demokratske svijesti u Hrvatskoj, pri čemu skreće pozornost na tri osnovna modela te svijesti: etničku, socijalnu i građansku. U drugom dijelu opisuje anatomiju eklezijalne svijesti u Hrvatskoj u korelaciji s onom društvenom, tj. etničku, socijalnu i građansku eklezijalnu svijest. A u trećem dijelu onda iznosi i opisuje što, na temelju ovakvog stanja, hrvatsko demokratsko društvo trenutačno očekuje od Crkve kao minimum i kao maksimum. Tako se kao minimalna očekivanja iznose i obrazlažu: a) intenzivniji studij i usvajanje katoličkog društvenog nauka; b) odgoj vjernika za kršćanski personalizam; c) rad na politizaciji laikata, a depolitizaciji klera; d) nastojanje da Crkva bude subjekt svoga govora, a ne prijenosnik stavova izvanckrvenih grupacija i e) da Crkva bude prvotni adresat vlastite poruke. A kao maksimalna očekivanja od Crkve u ovom trenutku navode se: a)

finalistička koncepcija društvenog života i razvoja; b) čudoredna racionalizacija društva; c) suradnja Crkve na oblikovanju trećega sektora i d) preferencijalna opcija za siromahe.

Ključne riječi: *Crkva, društvo, država, politika, etnos, društveni slojevi, siromasi.*

Uvod¹

Misterij Crkve obilježava dvostruka inkarniranost: božanska u nju samu i njezina vlastita u konkretni prostor i vrijeme. I jer je u oba slučaja riječ o misteriju, potpuno racionalna jasnoća njezine biti i na toj biti temeljene njezine prakse, unaprijed je isključena. To, pak, znači da su pri racionalnoj prosudbi konkretne pojavnosti Crkve – što spada među zadaće teološke znanosti! – ne samo mogući razni naglasci, već i da je, pretjerano racionalnim pristupom njezinoj konkretnoj pojavnosti, moguće ogriješiti se o tu njezinu misterijsku, tj. inkarnacijsku narav. Racionalizam, naime, kao pretjerano oslanjanje na razum, nema razumijevanja za misterij, zbog čega je svojedobno već izvornom misteriju utjelovljenja Druge božanske osobe prišao monofizitskim škarama »ili-ili«, tj. ili »čovjek, ili Bog«, odnosno, »ili duh, ili tijelo«.

Izazovi monofizitizma prate Crkvu kroz svu njezinu povijest, pa i u onom njezinu segmentu koji određuju demokratska previranja na području suvremene Republike Hrvatske. Zadaća je teologije otkriti kako se u svim ovim okolnostima Crkva u Hrvatskoj doista ponaša, i to ponašanje zatim teološki valorizirati. Da bismo u tom pogledu došli do doista utemeljenih spoznaja, prvo nam se suočiti s dva temeljna preduvjeta crkvenog djelovanja u Hrvatskoj, a to su specifičnost demokratske svijesti, odnosno specifičnost eklezijalne svijesti u hrvatskom narodu iz kojih onda proizlaze, i na kojima se temelje i određeni crkveni stavovi i konkretna crkvena praksa.

1. Anatomija demokratske svijesti u Hrvatskoj

Želeći odmah na početku svoje knjige »Čovjek i država« odrediti najosnovnije pojmove o kojima kani raspravljati - tj. pojmove *nacija*,

¹ Rad je prošireni i dopunjeni tekst izlaganja (*Stvarnost djelovanja Crkve u Hrvatskoj. Očekivanja između maksimalizma i minimalizma*) održanog 24.-26. rujna 2001. na Teologiji u Đakovu na Teološko-pastoralnom seminaru za svećenike «Mjesto i poslanje Crkve u demokratskom društvu». Tekst je u međuvremenu, s dopuštanjem uredništva, objavljen u zborniku radova Š. MARASOVIĆ, *Demos ante portas*. Crkva u Hrvatskoj pred demokratskim izazovima, Crkva u svijetu, Split, 2002, str. 185-256., a u skraćenom obliku (*Demokratska očekivanja od Crkve u Hrvatskoj*) u *Vjesniku Đakovačke i Srijemske biskupije CXXX* (2002), br. 1, str. 7-15.

političko tijelo i država - J. Maritain kaže: »Ništa nije nezahvalnije od pokušaja da se razgraniče i na racionalan način omeđe neki obični pojmovi, drugim riječima, da se takvi pojmovi uzdignu do znanstvene ili filozofske razine; riječ je o pojmovima nastalim iz praktičnih i slučajnih potreba ljudske povijesti; oni sadrže dvoznačne i u isto vrijeme plodne društvene, kulturne i povijesne implikacije, a značenjska im je jezgra ipak pojmljiva. To su labavi, neustaljeni nazivi; promjenljivi su i fluidni, čas se upotrebljavaju istoznačno, čas u oprečnom smislu. Svatko ih olako upotrebljava, to više što ne zna njihovo točno značenje. No, čim se pojmovi pokušaju definirati i razgraničiti jedni od drugih, iskrsava mnoštvo problema i teškoća.«² E, pa, ako ta poteškoća postoji pri određenju spomenutih pojmova, onda ona jamačno postoji i kad je riječ o pokušaju definiranja pojma *demokracije*. Dakako da se u tom nastojanju redovito polazi od prijevoda te riječi, tj. od »vladavine naroda«, i od onog sadržaja toga pojma koji nam je ponudio još Aristotel u svojoj *Politici*. Tako uostalom postupaju i Toma Akvinski (1225-1274). No, upravo Toma, koji demokraciju zagovara u spoju s monarhijom, kao i cjelokupna povijest konkretnog razvoja i konkretne šarolikosti demokratskih društava, svjedoče kako je *demokracija* sve prije nego jednoznačan pojam i opće prihvaćen sadržaj.³ Stoga i ne čudi što se fenomenologija demokracije pokazuje u rasponu od jedinstva s monarhijom, preko aristokracije, partitokracije, plutokracije i sl., pa sve tamo do čisto totalitarističkih sustava kakvi su bili fašizam, nacizam i komunizam. Jer, i komunizam je za sebe tvrdio da je demokratski sustav, a fašizam i nacizam su usto na vlast došli demokratskom procedurom.⁴

Promatrano, dakle, bilo dijakronično, bilo sinkronično, ostvarivani modeli demokracije pokazuju svoju izuzetnu šarolikost, i teorijski i praktično, a razlog je toj šarolikosti u činjenici što ne shvaćaju svi na isti način ni »vladavinu« ni »narod«. »Vladavina«, naime, može biti i trajna i povremena, i posredna i neposredna, može biti i politička i gospodarska i sl., dok se pojam »narod« znao reducirati, prvo, samo na odrasle muškarce, zatim aristokraciju, bogataše i sl., da bi se u klasnim teorijama sveo samo na jednu (u komunizmu radničku) klasu, a u totalitarnim društvima poistovjetio s bezličnim masovnim pokretom čiji je »duh«

² J. MARITAIN, *Čovjek i država*, Globus, Školska knjiga, Zagreb, 1992, str. 17.

³ »Obzirom na pravno uređenje vladara u nekoj državi ili narodu, na umu valja imati dvije stvari. Prva od njih je ta da svi na neki način trebaju sudjelovati u vlasti. Na taj se, naime, način čuva mir u narodu i svi se osjećaju obavezni da poštuju i brane takvo uređenje kako primjećuje Aristotel u II. knjizi *Politike*. Druga proizlazi iz određene vrste vladavine ili pravnog uređenja vlasti. Filozof u III. Knjizi *Politike* uči da postoje različite vrste vladavine, no najbolje su monarhija (regnum), u kojoj vlada samo jedan čovjek, a vlast izvršava pošteno. Stoga se najbolje uređenje vlasti nalazi u onoj državi ili onom kraljevstvu, u kojemu jedan vlada nad svima u čestitosti, dok ispod njega vlast također drže drugi ljudi koji se odlikuju kreposnim životom, a ipak takva vlast pripada svima, bilo stoga što svi mogu biti izabrani, bilo stoga što svi mogu birati.«, T. AKVINSKI, *Summa theologiae*, I-II., q. 90, a 3.

⁴ Usp. R. ARON, *Demokracija i totalitarizam*, Politička kultura, Zagreb, 1996.

utjelovljen u osobi vođe.⁵ Dakako, demokracija se u zapadnom svijetu danas formalno shvaća i prihvaća u smislu građanske demokracije, tj. u smislu da narod subzistira u svakom pojedinom građaninu koji svoja prava, slobode i svoje interese politički ostvaruje kroz stranačke i vanstranačke udruge, a gospodarski kroz natjecanje na slobodnom tržištu robâ i uslugâ. No, to je čisto formalni, tj. vanjski model zapadne demokracije koji nipošto ne priječi njezine subjekte, tj. pojedine građane i stranačke udruge, da eventualno sa svoje strane usvoje neki svoj, alternativni model i da ga ugrade u svoju internu skalu vrednota. Formalni model zapadne demokracije, naime, ne isključuje mogućnost da se stranke formiraju i na nekim autoritativnim vrijednostima te da, polazeći od tih vrijednosti, smjeraju prema totalitarnom društvenom ustroju. A to znači da ovakva demokracija, tj. demokracija zapadnog tipa – ostajući na tragu vlastite logike – još nije pronašla strukturalno obrambeno sredstvo protiv autodestrukcije, zbog čega Ivan Pavao II. s pravom kaže da se »demokracija bez načelâ lako pretvara u otvoreni ili skriveni totalitarizam.«⁶

Nastojeći nekako doskočiti tom strukturalnom problemu zapadne demokracije, J. Maritain zagovara konstituiranje »demokratske svjetovne vjere«, kao principa homogenizacije demokratskih vrijednosti i vrednota, poglavito vrednote slobode. »Istinska demokracija – piše on – pretpostavlja temeljno slaganje uma i volje svojih sudionika o osnovama zajedničkog života; ona je svjesna sebe same i svojih načela i ona treba da bude u stanju braniti i promicati svoje vlastito poimanje društvenoga i političkog života; ona treba da u sebi sadržava zajedničko ljudsko vjerovanje, vjerovanje u slobodu.⁷ Ta vjera je: »(...) skup uvjerenja uma i srca, vremenita ili svjetovna 'vjera', koja se odnosi na glavne zadanosti 'zajedničkoga življenja' u zemaljskom društvu; motiv je takve 'vjere' ljudski, ljudski joj je i cilj – ona nipošto nije religiozna vjera.«⁸ Međutim, takva »demokratska svjetovna vjera« još uvijek nije prihvaćena kao integralni dio demokratskog sustava nigdje na svijetu, što će reći da je demokratski sustav još uvijek i legalno i legitimno mjesto za zastupanje i antidemokratskih ciljeva i vrednota. Ni hrvatska društveno-politička scena ne predstavlja u tom pogledu nikakvu iznimku.

⁵ »Za svaki pokret vidimo, da je *masovna pojava*, i pokreti, koji nisu masovne pojave, jedva nešto znače. U samoj činjenici nesreće i teškoća, u kojima se neki pokret rađa, obuhvaćen je uvijek znatan broj ljudi, čitave društvene skupine i grupe, pa je sasvim razumljivo, da neki vođa računa na sve te ljude u postizavanju uspjeha. Vođa se mora obznaniti svim ljudima, vođa mora dovesti u živu svijest narav nesreće i poteškoća, vođa mora dati idejni pravac spasa, vođa mora stvoriti čvrsti organizam i djelotvornu dinamiku; jednom riječi vođa mora stvoriti jedno tijelo, jednu svijest, jedan organizam, jedinstvo, vjeru, stegu i djelotvornost. Vođa se dakle javlja ne samo kao simbol novog stanja, nego kao najjači dinamički element novoga stanja. Vođa stvara jedinstven duh i oblike u ljudima i za ljude svoga pokreta. On mora postići, da u pokretu pojedinac sudjeluje kao *jedna duša*, a ne kao jedno ime, kao apsolutni sudionik, a ne kao glasač, zanovijetalo, kritikant, vječno pitalo i kolebljiva.«, I. ORŠANIĆ, *Vođa i pokret*, Croatiaprojekt, Zagreb, 1999, str. 37-38.

⁶ IVAN PAVAO II., *Centesimus annus* (dalje CA), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1991, br. 46.

⁷ J. MARITAIN, *Nav. dj.*, str. 112.

⁸ *Ondje*, str. 113.

Sve pojave, dakle, na koje nailazimo i u drugim demokratskim društvima, poglavito u tranzicijskim zemljama bez ozbiljnijega demokratskog iskustva, nailazimo i u Hrvatskoj. No kako su neke od tih pojava doista marginalne, te više predstavljaju iznimku nego pravilo, ovdje iznosimo samo one tri osnovne tendencije demokratskog razvoja, tendencije koje – iako temeljne i vlastite svim demokratskim društvima! – u hrvatskoj društvenoj svijesti imaju ipak nešto specifično, a to su: etnička, socijalna i građanska društvena svijest. Svaka, naime, od ovih društvenih svijesti implicira i neki specifičan model demokracije.

1.1. Etnička demokracija

Za razumijevanje društvene i političke svijesti hrvatskoga naroda, valja imati na umu da je ta svijest nastajala i vjekovima se razvijala pod utjecajem raznih i međusobno vrlo različitih čimbenika. Kao prvo, valja spomenuti stoljećima dugo nepostojanje jedinstvene hrvatske države, tj. raskomadnost hrvatskih teritorija i njihovu podčinjenost različitim političkim i civilizacijskim središtima utjecaja i moći: hrvatski je jug bio dugo pod mletačkom i inom vlašću, hrvatski sjever pod austrijskom i mađarskom vlašću, a bosansko-hercegovački Hrvati pod Otomanskim Carstvom. Osim toga, budući da je komunikacija između sela i grada sve do u novije vrijeme bila gotovo beznačajna, razlika između ruralnog i urbanog mentaliteta u hrvatskom je narodu – barem u nekim njegovim dijelovima – izraženija nego eventualno u nekih drugih naroda. A kad se tomu pridodaju i određeni genetski čimbenici, ne čudi što je razlika u mentalitetu i temperamentu, unutar brojčano relativno malog naroda, poprilično velika. Dok se, primjerice, u Europi odvijala industrijska revolucija, hrvatske su zemlje bile uglavnom izvan njezina domašaja, što će reći da je glavnina hrvatskog pučanstva zaposlena u primarnom sektoru gotovo sve do nakon Drugog svjetskog rata, kada, zbog usiljene industrijalizacije, dolazi do sustavnog uništavanja sela i seljaka, do nekontroliranog rasta urbanih sredina, a time i do povećanja proletariziranog gradskog stanovništva. Do tog se vremena horizontalna pokretljivost zbivala pretežno na crti od hrvatskih krajeva prema prekomorskim zemljama, tj. ona se pojavljuje više kao ekonomsko iseljavanje iz Hrvatske, nego kao preseljavanje naroda iz jednog njezina dijela u drugi. A o eventualno značajnijoj vertikalnoj pokretljivosti, zbog niskoga socijalnog standarda i vladajuće nepismenosti, nije moglo biti ni govora. Sve je to razlog zbog čega su socijalne i socio-kulturalne cjeline unutar hrvatskog naroda stoljećima bile međusobno u velikoj mjeri izolirane i jukstapozicionirane, što je rezultiralo i velikim civilizacijskim razlikama.

Dakako da sve to nije moglo ostati bez odjeka u političkom razvoju Hrvata.⁹ Demokracija je, naime, plod razvoja građanskog društva koje nije bilo

⁹ Usp. D. TOMAŠIĆ, *Politički razvitak Hrvata*, Naklada Jesenski i Turk - Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 1997.

zaokupljeno u prvom redu stvaranjem i čuvanjem države – jer u kolijevkama demokracije ta je država već odavna postojala kao neupitna činjenica! – nego položajem i ulogom čovjeka pojedinca, odnosno određenih društvenih slojeva unutar te države. Za hrvatskog je čovjeka, međutim, glavni problem bio – *nacionalna sloboda u vlastitoj državi*. Stoga, dok su se u Europi političke stranke, po samoj logici stvari, ustrojavale na temelju socijalne stratifikacije i diferencijacije, hrvatski je narod tražio one stranke koje će voditi prema nacionalnoj homogenizaciji i državnom osamostaljenju. To je ujedno i razlog zbog čega pojam »narod« u svijesti prosječnog Hrvata još uvijek nema onaj sadržaj koji mu redovito pridaje politička, nego onaj koji mu pridaje etnološka znanost. Dok je za političku znanost, primjerice, »narod mnoštvo ljudskih osoba koje, ujedinjene pod pravednim zakonima uzajamnom solidarnošću radi općeg dobra ljudskog postojanja, tvore političko društvo ili političko tijelo«,¹⁰ u velikom dijelu hrvatskog naroda osjeća se sklonost za njegovim etničkim poimanjem, tj. za poimanjem naroda kao plemena koje se tijekom vremena *na-rodilo*. Odatle onda i naglašena sklonost u jednom dijelu naroda kvaziznanstvenom, pa čak i mitskom tumačenju podrijetla hrvatskog naroda.¹¹ Neovisno, naime, o tome kojoj se tezi u tom pogledu netko priklanjao – ilirskoj, slavenskoj, gotskoj ili iranskoj – uvijek je u potragu za korijenima implicite utkano uvjerenje kako se jednom takvom tezom pokriva zapravo cijeli narod, a ne eventualno tek podrijetlo njegova imena, odnosno tek jedan - nipošto i odlučujući - čimbenik njegove sadašnje samosvijesti.¹²

Za onaj dio hrvatskog naroda, dakle, u kojem je još uvijek dominantan ovakav mentalitet i ovakva svijest, demokracija jest »vladavina naroda«, ali se pod narodom u prvom redu misli na *ethnos* kao raso homogenu cjelinu, a ne na narod kao puk, kao »mnoštvo osoba« koje pripadaju različitim društvenim slojevima sa sebi svojstvenim specifičnim interesima. Stoga za taj dio naroda »vlast naroda« znači uglavnom to da *hrvatski narod* napokon *vlada sam nad sobom*. *Punctum referentiae*, kako slobode tako i vlasti, u ovom slučaju nije, dakle, neki vladar, odnosno vladajuća oligarhija ili klasa, nego predmnijevani *tudinac*! Legitimitet obnašatelja ovako poimane demokratske vlasti ne leži toliko u izbornom tijelu, legalnoj proceduri njegova izbora i u njegovoj eventualnoj stručnosti i sl., nego u tome da je »pravi Hrvat«, pri čemu je ono »pravi« političko-vrijednosna, a ne samo nacionalna kvalifikacija, tj. njome se želi istaknuti da određeni političar u svom djelovanju polazi od naglašeno (pa do isključivo!) etničkih pozicija.

¹⁰ J. MARITAIN, *Nav. dj.*, str. 38. Ovako poiman narod u biti je istovjetan s pojmom nacije.

¹¹ Zanimljivo je da Dinko Tomašić ovu i ovakvu svijest ne pripisuje seljačkim slojevima, nego građanskom nacionalizmu. On piše: »Svaki se građanski nacionalizam služi kao sredstvom nacionalističke propagande uljepšavanjem narodne prošlosti, stvaranjem mitosa o narodnom geniju i propagiranjem ideje o potrebi solidarnosti svih društvenih slojeva u nacionalnom interesu. Nema sumnje, da sve ovo pomaže razvijanju nacionalne svijesti, ali taj način gledanja na narodnu prošlost i na narodnu sadašnjost isto tako služi održavanju dominacije građanskih slojeva nad ostalim slojevima; kod Hrvata to znači dominaciju neznatne manjine nad gotelom većinom naroda.«, D. TOMAŠIĆ, *Nav. dj.*, str. 116-117.

¹² Usp. *Ondje*, str. 139-188.

Iz ovoga proizlazi da ovakva svijest - budući da u svakom pluralizmu nazire opasnost za jedinstvo naroda, a time ujedno i za opstanak države - po svojoj strukturi više tendira pokretu, kao obliku političke i društvene organizacije, nego političkim strankama. No, kako je demokratsko društvo po definiciji ipak stranačko, točnije višestranačko, nositelji ove svijesti, ukoliko ne oblikuju stranku sa svim osobinama pokreta, u pravilu se svrstavaju na desnom krilu političke scene, u rasponu od desnog centra do krajnje desnice. Indikativan je podatak da i katolici u Hrvatskoj, što se više izjašnjavaju za crkvenu religioznost, to se više i politički svrstavaju na desno.¹³

1.2. Socijalna demokracija

Pod »socijalnom demokracijom« ovdje ne mislimo na političke stranke koje se upravo pod tim imenom pojavljuju na svjetskoj političkoj sceni, nego na specifičnost one društvene svijesti čije su i te stranke izdanak, ali ipak tek jedan od mnogih! Za ovu je svijest tipično da narod ne promatra *u prvom redu* kao etnos nasuprot drugom etnosu s alternativnim, pa eventualno i antagonističkim interesima, već kao društvenu strukturu, unutar koje postoje slojevi građana različite političke i gospodarske moći, čiji se neposredni interesi međusobno ne poklapaju, a ponekad čak i isključuju. U feudalnom su se društvu ti slojevi dijelom podvodili pod pojam »stalež«, dok će se kasnije, osobito pod utjecajem marksizma, više koristiti pojam »klasa«. No, zbog marksističke redukcije toga pojma na dva ekstremna slučaja, građanstvo i proletarijat, pa s tim u svezi onda i njegove ideologizacije, mnogi sociolozi danas odbacuju klasni pristup analizi društvene stvarnosti, pa umjesto o »klasama« radije govore o »društvenim slojevima«. No, kako smo ipak pedesetak godina živjeli pod neposrednim utjecajem marksističke ideologije, opravdano je pretpostaviti da je barem u jednom dijelu naroda, poglavito među radništvom, pojam klase još uvijek živ i da vrši određeni utjecaj na razini njihove svijesti. Klasu, naime, u najširem smislu, možemo definirati kao »društvenu skupinu ili sloj koji uživa isti socijalni status, ima isti način života i iste funkcije, istu ideologiju i sl.«.¹⁴ No, upravo oni sadržaji koji jedan sloj ljudi povezuju u određenu socijalnu klasu, ti isti sadržaji ga razlikuju i dijele od pripadnika neke druge društvene skupine ili klase, što će reći da unutar cjeline društvene stratifikacije nije svejedno kojem od tih društvenih slojeva netko pripada. Upravo su na toj razlici neki teoretičari, posebice revolucionari, izgradili svoje društvene i političke teorije. Dakako, Marx, Engels i Lenjin nude u tom pogledu tipični, ali ekstremni obrazac. Za njih je, naime,

¹³ »S obzirom na pristajanje uz crkvenu religioznost generalno možemo reći da su kod nas žene, stariji, politički 'desnije' orijentirani, ujedno i više crkveno-religiozni ljudi koje ćemo češće pronaći u kategoriji *praktičnih vjernika*«, G. ČRPIĆ, S. KUŠAR, Neki aspekti religioznosti u Hrvatskoj, u: *Bogoslovska smotra* 68 (1998), br. 4, str. 513-563, ovdje 55.

¹⁴ Klasa, u: *Opći hrvatski leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 1996, str. 467.

povijest svakog dosadašnjeg društva u bitnome povijest klasnih borbi, budući da se jedna klasa u odnosu prema drugoj odnosi kao ugnjetač i ugnjeteni.¹⁵ Država i državna vlast je, po njima, tek preduvjet mogućnosti za ugnjetavanje, tj. sredstvo za ekonomsko izrabljivanje, što će reći da gdje nema međusobnog izrabljivanja, nema ni potrebe za državnom vlašću.¹⁶ Na tomu se onda temelji i marksistička teorija o konačnom izumiranju države u komunističkom društvu.¹⁷ Valja, međutim, naglasiti da se u pitanjima revolucije i izumiranja države europska socijaldemokracija nije slagala s ortodoksnim marksistima-lenjinistima, zbog čega je među njima vrlo rano došlo do raskola, tj. do okupljanja socijaldemokrata u Drugoj i pol, a ortodoksnih komunista u Trećoj internacionali.

Ne smijemo, dakle, ni klasni pristup društvenoj stvarnosti poistovjetiti s marksizmom, ni socijalnu demokraciju sa strankama koje se pod tim imenom pojavljuju. Zapravo, »socijalni slojevi s posebnim interesima« i »klase« za našu su temu sinonimi, te se kao socijalnoj demokraciji korespondirajuća društvena svijest u najširem smislu može smatrati svaka ona svijest čiji integralni dio tvori osjećaj za socijalnu pravdu. Stoga smijemo reći da se i one građanske stranke, koje u svojim programima navode i skrb za takve slojeve pučanstva i za njihove interese, u biti, barem dijelom, temelje na logici socijalne demokracije, mada se neće izrijekom takvima deklarirati. Na tom su tragu, dakle, i mnoge kršćansko-socijalne stranke, socijalno-liberalne stranke i sl. Na toj su se logici velikim dijelom temeljile teorija i politička praksa braće Radića, kao i drugih starih hrvatskih političara. Seljaštvo, naime, kako su ga oni vidjeli jest jedan takav socijalni sloj koji u potpunosti odgovara sadržaju i pojmu »klase«, a hoćemo li ga mi nazvati tako, ili pak staležom, odnosno društvenim slojem, u ovom je kontekstu sasvim nevažno.¹⁸ Jedino što je ovdje važno jest *socijalna osjetljivost*, kao dominantna društvene svijesti određene grupe građana, koja postaje dio političkog programa i političke prakse. To je ono što ovdje mislimo pod socijalnom demokracijom.

Ovako shvaćena socijalna demokracija nije bez korijena ni u Katoličkoj crkvi, ni u svijesti hrvatskih katolika. Vođen, primjerice, upravo tom sviješću, nekoć

¹⁵ Usp. K. MARX, F. ENGELS, *Manifest Komunističke partije*, Naprijed, Zagreb, 1973, str. 24.

¹⁶ »Država, dakle, nikako nije društvu izvana nametnuta sila; isto tako ona nije 'otjelovljenje moralne ideje', 'slika i otjelovljenje uma', kako tvrdi Hegel. Ona je, naprotiv, proizvod društva na određenom stupnju razvoja; ona je priznanje da se to društvo zaplelo u nerazrješivu protivurječnost sa samim sobom, da se podijelilo na nepomirljive suprotnosti koje je nemoćno da svlada. A da ove suprotnosti, klase sa suprotnim ekonomskim interesima, ne bi u jalovoj borbi iscrple i sebe i društvo, postala je neophodna sila koja prividno stoji iznad društva i koja treba da ublažava konflikt, da ga drži unutar granica 'poretka'; a ta sila koja je proizašla iz društva, ali koja se stavlja iznad njega i sve se više otuđuje od njega, jest država.«, F. ENGELS, *Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države*, Naprijed, Zagreb, 1973, str. 170. Usp. V. I. LENJIN, *Država i revolucija*, Naprijed, Zagreb, 1973, str. 127-226.

¹⁷ Engels joj dodjeljuje mjesto u »muzeju starina, pored kolovrata i brončane sjekire«, F. ENGELS, *Nav. dj.*, str. 174.

¹⁸ Dokaz tomu jest i to što je S. Radić učlanio u Moskvi (1923. god.) svoj HRSS u Seljačku internacionalu.

glavni teoretičar kršćanskog socijalizma u Habsburškoj Monarhiji, Carl von Vogelsang, zamišljao je državni i društveni ustroj kao »socijalno kraljevstvo«. A »socijalni katolicizam«,¹⁹ kao živahna aktivnost i katoličkog klera i katoličkog laikata u Europi nakon enciklike Lava XIII. *Rerum novarum*, nije bio bez odjeka ni u hrvatskim zemljama. Njegovi se tragovi na poseban način mogu uočiti na Katoličkom sastanku u Zagrebu 1900. g., na kojem se vrlo intenzivno raspravljalo i o socijalnim pitanjima, dakako, s naglaskom na seljaštvu, ali nije bio zanemaren ni govor o radništvu, mada je ono u to vrijeme u ovim krajevima tek bilo u povojima.²⁰ No, bilo je i kasnijih nastojanja da se socijalna tematika aktualizira kroz katolički tisak, i da se na katoličkoj osnovi pokrene što je moguće intenzivniji socijalni angažman. Istina, velik je dio toga angažmana bio motiviran strahom od prodirućeg komunizma, ali ne može se poreći da je rastao iz izvorne kršćanske misli.²¹

Što se tiče suvremene društvene i političke scene u Hrvatskoj, valja primijetiti da je socijalna dimenzija utkana u programe gotovo svih političkih stranaka, pa i onih koji se svrstavaju na desno,²² no u imenu samih stranaka ističe se vrlo rijetko.²³ Tek dvije parlamentarne stranke tu socijalnu usmjerenost ističu i u svojem imenu: SPD i HSLŠ. Je li to zbog još uvijek živih i neugodnih uspomena na socijalističku stvarnost, tj. da ne bi ono »socijalno« odmah budilo asocijacije na »socijalističko«, ili pak zbog nečega drugoga, teško je reći. Jednako tako, među brojnim, listom malim strankama s kršćanskim predznakom, postoji tek *jedna takva, tj. Kršćansko socijalna unija, ali ona trenutačno muku muči s vlastitim izrastanjem*. Valja ovdje spomenuti i to da veliki broj političara iz različitih stranaka u Hrvatskoj, s ili bez kršćanskog predznaka, javno izjavljuju da usvajaju socijalni nauk Katoličke crkve. Što se, pak, tiče političkog svrstavanja optanata za socijalnu demokraciju, oni se u pravilu razvrstavaju na lijevom krilu, i to u rasponu od lijevog centra do ekstremne ljevice, ovisno o svjetonazoru i o snazi preferencije za tu opciju.

¹⁹ Pod tim imenom je izdana čak i knjiga crkvenih socijalnih dokumenata na hrvatskom jeziku. Usp. R. HRAŠČANEC (priredio i uvodni članak napisao), *Socijalni katolicizam (Dokumenti Crkve)*, Naklada Velikog Križarskog Bratstva, Zagreb, 1942.

²⁰ Usp. S. KORENIĆ (ur.), *Prvi hrvatski katolički sastanak*, Tisak C. Albrechta (Jos. Wittasek), Zagreb, 1900.

²¹ Kao jedan od primjera te i takve aktivnosti upućujemo na: J. FELICINOVIĆ, *Izgradimo našu Hrvatsku-Izgradimo socijalnu Hrvatsku*, Matica Hrvatska Pag, Pag, 1999.

²² Jedna od takvih je, primjerice, i HSP u čijim *Temeljnim načelima od 25. veljače 1991.*, stoji i ovo: »Hrvatska stranka prava se zalaže za vođenje tako djelotvorne socijalne politike koja će osigurati potrebnu ravnotežu između zahtjeva uspješnog gospodarstva i ciljeva socijalne pravde (čl. 35.)«. Usp. A. MILARDOVIĆ (ur.), *Političke stranke u Republici Hrvatskoj*, Panliber Osijek-Zagreb-Split, 1997, str. 162.

²³ Tako, primjerice HNS u svom *Političkom programu* iznosi: »Hrvatska narodna stranka zalaže se za Republiku Hrvatsku kao socijalnu državu u kojoj će se voditi posebna briga o radnim slojevima stanovništva, o najsiromašnijima, o nezaposlenim, umirovljenicima, ratnim i civilnim invalidima. Neophodno je – po europskim standardima – zaštititi zaposlene prije svega na području radnih odnosa, ali i ispravljanjem krajnjih rezultata tržišnih zakona kako bi bila zajamčena elementarna prava na obrazovanje, zdravstvenu zaštitu i socijalnu skrb«, *Ondje*, str. 56.

1.3. Građanska demokracija

Demokracija kakvu mi danas poznamo i za koju se u političkim dokumentima opredjeljujemo zapravo je sinonim za »građansku demokraciju«. Ona je plod moderne, odnosno plod ideologije građanskog liberalizma, čiji su istinski utemeljitelji bili zastupnici empirizma, racionalizma, odnosno prosvjetiteljstva: T. Hobbes, J. Locke, Ch. L. De Montesquieu, J-J- Rousseau, A. de Tocquville i drugi. No, kako liberalizam poznaje mnoštvo svojih ishodišta, znanstvenici danas luče liberalizam od demokracije, iako, kako kaže Ž. Mardešić, »...nema liberalizma bez demokracije, ali djelomice ni obratno. Stoga sve ovisi o nejednaku naglasku što se stavlja u izlaganju učenja liberalizma, a što u demokracije: ovdje sloboda, tamo većina; ovdje neovisnost o državi, tamo sudjelovanje u državi; ovdje 'građanska sloboda', tamo 'podanička sloboda'; ovdje prirodne slobode u koje država ne dira, tamo prava na političku slobodu koju država tek daje; ovdje ideja slobode što prevladava nad idejom jednakosti, tamo ideja jednakosti koja ide prije slobode. Liberalizam znači pripisuje pojedincu beskonačnu, a demokracija samo konačnu vrijednost.«²⁴

Demokraciju, dakle, određuju osnovne vrednote liberalizma: čovjek pojedinac i njegova prava, s jedne strane, i slobodno tržišno gospodarstvo, s druge. Jedno i drugo, pak, postulira višestranačje kao oblik političkog djelovanja. Budući da je usmjerena više na slobodu nego na vlast, građanska je demokracija okrenuta više društvu, nego državi, točnije, državu promatra tek kao specifičnu funkciju unutar društva, čija je osnovna zadaća da čuva i potiče razvoj svekolike slobode pojedinca i grupâ unutar određenog društva. Pojam »građanin« u ovom kontekstu ne odnosi se na stanovnika grada – za razliku od onog koji eventualno živi na selu – već je to oznaka čovjeka pojedinca kao kvalificiranog i punopravnog člana političke zajednice. Utoliko i »građanska demokracija« ne znači eventualno demokraciju koju provode građani u gradu, tj. »gradsku demokraciju« - na što ponekad aludiraju neupućeni čitatelji preko svojih pisama u različitim novinama - već onu koja polazi od tako shvaćenog čovjeka pojedinca, od njegovih prava i sloboda, i koja je u funkciji njegovih interesa.²⁵

Međutim, ako građanska demokracija i nije isto što i »gradska demokracija«, ipak ostaje činjenica da je njezino socijalno ishodište - grad. Grad je, naime, po svojoj strukturi, oduvijek bio i stjecište svih mogućih društvenih aporija i nastojanja da se one riješe. Stoga se i vrednote građanskog društva - među kojima je građanska demokracija jedna od osnovnih - teže usvajaju u ruralnim, nego u urbanim

²⁴ Ž. MARDEŠIĆ (pseudonim Ž. Mardešića, op. Š. M.), Liberalizam i kršćanstvo, u: I. GRUBIŠIĆ (ur.), *Crkva i država u suvremenu u tranziciji*, Knjižnica Dijalog, Split, 1997, str. 81-107, ovdje 86.

²⁵ »...Programskim načelima HSLS-a s tim u svezi stoji, primjerice, sljedeće: »HSLS polazi od načela da je slobodna država ona zajednica u kojoj je slobodan i socijalno osiguran svaki pojedinac. To znači da HSLS zastupa stajalište da je pojedinac najviša vrijednost. On bi svojim temeljnim pravima trebao biti zaštićen od nezakonite ideološke i državne prinude. Tako se pojedinac iz anonimnosti klasnog prezira i utopijskog zaborava vraća u povijesna čimbenja.« A. MILARDOVIĆ, *Nav. dj.*, str. 88.

sredinama. Dodatni razlog takvu držanju je i činjenica što su se mnoge aporije na Zapadu, gdje se liberalna ideologija i začela, rješavale revolucijom, a ne evolucijom, što seoskom mentalitetu nikako ne odgovara. Seljak, naime, zna za ustanak i bunu, ali ne i za revoluciju! Buna i ustanak idu za smjenom ljudi i promjenom stanja, ali ne i za radikalnim preokretom cjelokupnog sustava. A liberalna ideologija, temeljena na građanskom individualizmu, nije bila samo teoretska, nego sasvim konkretna, vrlo krvava revolucija koja je dovela u pitanje mnoge klasične vrednote dotadašnjeg društva, osobito vrednote pripadanja i zajedništva. Ona to pripadanje i to zajedništvo nije dokinula, ali je sve postojeće zajednice, i način življenja zajedništva u njima, dekomponirala i relativizirala u korist čovjeka pojedinca na način da čovjek pojedinac sam bira kojoj i kakvoj će zajednici pripadati, na koji način i koliko dugo. U tom misaonom kontekstu zajednica nije više nešto što pojedincu prethodi i što ga apriori obvezuje, već ona postaje njegov vlastiti izbor i njegova slobodna kreacija.

Dakako da su se tim i takvim idejama našle na udaru najprije osnovne zajednice kao što su obitelj, Crkva i narod. Tako brak postaje civilni ugovor između muškarca i žene s proizvoljnim sadržajem i rokom trajanja; vjera postaje stvar individualne slobode i osobnog izbora, kako u sadržaju, tako i u eventualnom konfesionalnom pripadanju ili nepripadanju, a iz slobodnog opredjeljenja za određeni narod, nastaje – nacija, čime ona prekida svaku vezu s etnosom, što će reći da onda prestaje i potreba za mitologizacijom vlastite etnogeneze. Tako, iz više etnosa nastaje jedna nacija – primjerice švicarska, američka nacija i sl. - ili pak iz jednog etnosa više nacija, kao što je to slučaj s njemačkim etnosom koji je sada podijeljen na njemačku, austrijsku i dijelom švicarsku naciju.

Glavni razlog spora između liberalističkih i antiliberalističkih strujanja leži, pojednostavljeno rečeno, u antropologiji: liberali u čovjeka pojedinca vjeruju previše, a antiliberali premalo. Liberali u maksimalnim slobodama čovjeka pojedinca vide jedinu mogućnost za njegov ljudski život i rast, pa onda i za ljudskost društvenih struktura koje on, kao takav izgrađuje i zajednicâ koje stvara, a antiliberali u tome vide prevelike slobode koje su, u pogledu zajedničkih interesa, ravne elementarnoj nepogodi. Osim toga, antiliberali u načelu vjeruju u nekakav *telos*, u nekakav cilj i svrhu ljudskog i društvenog razvoja, prema kojemu bi trebalo usmjeravati vlastita nastojanja, dok liberali takve svrhe najčešće nemaju; jedina svrha njihovog djelovanja je što je moguće veća sloboda čovjeka i građanina sada i ovdje, a sve ostalo je samo učinak prakticiranja te slobode za koji oni vjeruju da ne može biti drugo doli dobar.

Dakako, sve su ovo generalni naglasci iz prve faze nastajanja građanskoga društva i građanske demokracije koji, kao i svi drugi, s vremenom bivaju sve više modificirani i ublažavani. Naime, kao što je etnička demokracija u svojem čistom, a to znači radikalnom obliku završila u totalitarizmu tipa fašizam i nacizam, a socijalna demokracija u komunizmu i staljinizmu, tako i do kraja

dosljedna provedba načelâ građanske demokracije vodi u anarhizam, tj. političko i društveno rasulo. Stoga danas u svijetu, pa tako i u Hrvatskoj, nema »čistih modela«, tj. nacionalnih stranaka koje u svoj program ne bi uključivale i socijalnu opciju, odnosno socijalnih stranaka koje ne bi uključivale i nacionalnu politiku. To međusobno prožimanje naglasaka društvene svijesti na poseban pak način vrijedi za građansku demokraciju i za usvajanje njezinih temeljnih vrijednosti od strane drugih političkih opcija. Individualna ljudska prava i građanske slobode, pravo na slobodno stjecanje i raspolaganje privatnim vlasništvom i sl., neizostavni su dio svih relevantnijih političkih programa suvremenog civiliziranog svijeta, i onih desnih i onih lijevih. Riječ je samo o redosljedu i jačini naglasaka koje na njih stavlja pojedina politička opcija. Tzv. građanske stranke su one koje na ove vrijednosti liberalne ideologije stavljaju glavni naglasak, zbog čega se one svrstavaju u politički centar, a taj se proteže u rasponu od desnog (neke demokršćanske i narodnjačke stranke) do lijevog centra (neke socijaldemokratske i liberalne stranke). U taj centar spadaju i gotovo sve regionalne stranke.

Previranja na hrvatskoj političkoj sceni, međutim, svjedoče o mnogim nejasnoćama koje u tom pogledu još uvijek postoje unutar nacije i biračkog tijela. Ne samo što se političari vrlo lako i olako prebacuju recimo s lijevog na desno političko krilo, i obratno, nego ni same stranke kao da ne vode mnogo računa o svojim programima i načelima, tako da su još uvijek u tijeku procesi njihovog nastajanja i nestajanja. Gotovo da nema ni jedne relevantnije stranke u Hrvatskoj koja se do sada nije podijelila (HDZ>DC>HIP; HSP>HČSP>HSP-1861; HSLŠ>LS; HNS>HND; HKDU>KSU; HSS>HDRS; IDS>IDF itd.). Stječe se, naime, dojam da se u Hrvatskoj stranke i ne ustrojavaju toliko zbog specifičnog programa, koliko zbog liderskih ambicija pojedinih političara.²⁶ A kad se ta potreba za liderstvom poveže s činjenicom da unutar mnogih od tih stranaka vlada poprilično nedemokratski duh, tj. premalo je unutarstranačkog dijaloga, a prevelike su ovlasti i moći stranačkog lidera, vidi se da je stanje demokratske svijesti u Hrvatskoj još uvelike neiskristalizirano. Ispada, naime, da je glavna opsesija političke djelatnosti u Hrvatskoj ipak – vlast, tj. borba unutar stranaka za stranačku vlast, i borba među strankama za lokalnu i državnu vlast, dok sami programi i programske deklaracije ostaju u funkciji političke registracije i mamca za određeni sloj biračkog tijela. Utoliko nije ni čudo što se svaku malo, u kriznim situacijama, stranke svrstavaju u strane, kao da i na taj način žele pokazati kako su zapravo mnoge od njih tek pseudonimi za jednu od dvije, za Drugog svjetskog rata zaraćene i sve do danas zavađene političke strane: proustaške i prokomunističke. No, rezultati lokalnih i parlamentarnih izbora ipak potvrđuju da, uz te dvije »strane«, koje su latentni izvor nadahnuća za nedemokratske procese, postoji u narodu i demokratska opcija, i to kao većinska pojava.

²⁶ Godine 1997. u Hrvatskoj je bilo registrirano ni manje ni više nego 60 političkih stranaka! Usp. *Ondje*, str. 285.

2. Anatomija eklezijalne svijesti u Hrvatskoj

Za razliku od nekih drugih europskih zemalja, gdje zainteresiranost za konfesionalnu vjeru donekle korespondira sa zainteresiranošću za određenu konfesionalnu pripadnost na način da izraziti otklon od kršćanske vjere donekle prati i nezainteresiranost za konfesionalno pripadanje nekoj od kršćanskih crkava, u Hrvatskoj nije tako. Naprotiv, kako sada stvari stoje, u Hrvatskoj je interes za konfesionalno pripadanje Katoličkoj crkvi daleko iznad interesa za samu katoličku vjeru. Prema najnovijim istraživanjima, primjerice, cca 85% ispitanika u Hrvatskoj izjavljuje da pripada rimokatoličkoj vjerskoj zajednici,²⁷ pa ipak, iako 78,5% njih smatra sebe religioznom osobom²⁸, u osobnog Boga vjeruje ih tek 36,8%, za razliku od 48,9% za koje je Bog tek »neka vrsta duha ili životne sile.«²⁹ Osim toga, iako povjerenje hrvatskih građana u Crkvu pokazuje trend rapidnog opadanja,³⁰ ona je ipak u tom pogledu među svim institucijama još uvijek na prvom mjestu: 18,7% ima u nju vrlo veliko, a 41,0% veliko povjerenje.³¹ Dakako, za našu bi temu bilo vrlo važno znati razloge toga naglog opadanja povjerenja u Crkvu. Ne leži li, možda, razlog tome, primjerice, i u činjenici što, prema posljednjim istraživanjima u Hrvatskoj - tj. EVS-1999. – 83,3% ispitanika drži da religijski vođe ne bi trebali utjecati na to kako će ljudi glasovati na izborima, odnosno što ih preko 75,0% drži da religijski vođe ne bi trebali utjecati na odlučivanje vlade, dok se Crkva, po mišljenju većine, ipak tako ne ponaša, tj. 63,9% misli da Crkva ima utjecaja na državnu politiku?!³²

Za pouzdan odgovor na to pitanje bila bi potrebna dodatna istraživanja, no već ovi i ovakvi podatci govore o tome kako odnos hrvatskih katolika prema svojoj Crkvi iskače izvan očekivanih standarda. Ljudi očito lakše napuštaju određene vjerske istine, pa i vjeru samu, negoli konfesionalnu pripadnost. To ima svoje sociološko, i socio-kulturološko opravdanje, a kad je o Hrvatskoj riječ, onda i svoje političko tumačenje. Katolicizam je, naime, u procesu formiranja, homogeniziranja i očuvanja hrvatske nacionalne svijesti bio jedan od konstitutivnih čimbenika. To tim više što su u hrvatskom susjedstvu analognu ulogu vršile druge vjere, odnosno konfesionalne zajednice: kod Srba pravoslavlje, a kod muslimana islam. U sva ova tri slučaja, mijenjanje konfesionalne pripadnosti u pravilu za sobom povlači i promjenu nacionalne pripadnosti. Nije, dakle, naglasak na vjeri, nego na konfesionalnoj pripadnosti, kao jednom od konstitutivnih elemenata nacionalne

²⁷ Usp. G. ČRPIĆ, I. RIMAC, Pregled postotaka i aritmetičkih sredina (Europsko istraživanje vrednota -EVS 1999), u: *Bogoslovska smotra* 70 (2000), br. 2, str. 191-232, ovdje 200.

²⁸ Usp. *Ondje*, str. 202.

²⁹ Usp. *Ondje*, str. 203.

³⁰ Prema istraživanju *Vjera i moral u Hrvatskoj*, koja su samo godinu dana prije provedena u Hrvatskoj, u Crkvu je imalo »dosta povjerenja« 40,5%, a »vrlo veliko povjerenje« 44,0%. Usp. M. VALKOVIĆ, Pregled postotaka i aritmetičkih sredina (MEAN), u: *Bogoslovska smotra* 68 (1998), br. 4, str. 483-511, ovdje 504.

³¹ Usp. G. ČRPIĆ, I. RIMAC, *Nav. čl.*, str. 214.

³² Usp. *Ondje*, str. 206.

pripadnosti. Jer nije teško zamisliti nekog Hrvata ateistu, Bošnjaka ili Srbina ateistu, ali zamisliti Srbina katolika, Hrvata pravoslavca ili Bošnjaka katolika, e, to je već mnogo teže.³³

Iz ovoga specifičnog odnosa Hrvatâ spram Katoličke crkve, proizlaze i specifični načini doživljavanja Crkve, odnosno proživljavanja vlastite crkvenosti. Ono što je za našu temu pritom važno jest: tu specifičnost dovesti u referentni odnos naspram tri spomenute varijante demokratske svijesti u hrvatskom narodu, jer je realno pretpostaviti da i eventualna očekivanja u odnosu prema Crkvi, kao instituciji, nužno proizlaze iz različitih matrica demokratske, svijesti.

2.1. Etnička eklezijologija

Zbog velike sličnosti u jezicima i političkim sudbinama, kao čimbenikâ koji su ih međusobno približavali, među narodima na teritoriju bivše Jugoslavije oduvijek je postojala opasnost od gubitka vlastitoga nacionalnog identiteta, tj od moguće asimilacije. I jer ta opasnost nije bila tek puka teorija, već i sasvim konkretan politički program i politička praksa, na ovim se prostorima oduvijek polagalo veliku važnost na ono što ove narode, uza svu sličnost, ipak razlikuje i dijeli. Kao najprikladnija teorija, pa i društvena svijest, da se istodobno brani svoje, a po mogućnosti i prisvaja tuđe, ponudila se etnička, točnije rasna teorija o postanku nekog naroda.³⁴ Ta je teorija, naime, nudila istodobno svijest jedinstva određenog naroda na temelju jedinstva fizičkog porijekla njegovih pripadnika, i ujedno svijest o superiornosti svoje naspram drugoj rasi.³⁵ Međutim, ova je teorija ipak

³³ Sve do nedavna su neki hrvatski političari i teoretičari nastojali podcijeniti ovu činjenicu kako bi što je moguće više integrirali muslimanski živalj u hrvatsku naciju. To je išlo od omalovažavanja katoličkog čimbenika u oblikovanju nacionalne svijesti pa do proglašavanja muslimana «cvijećem hrvatskog naroda» i sl. Na tim je pozicijama i D. Tomašić kad, primjerice, piše: «Tako je na primjer težnja izvjesnih građanskih slojeva, da izjednače hrvatstvo i katolicizam, vrlo pogibeljna sa gledišta hrvatskih nacionalnih interesa. Nema sumnje da veliki dio Hrvata pripada katoličkoj vjeri, ali isto tako jedan dio Hrvata pripada islamu i drugim vjeverama. Izjednačiti hrvatstvo i katolicizam znači odreći se bosanskih Hrvata muslimana. (...) Poznato je k tome, da je katolicizam univerzalni pokret, dok je nacionalizam lokalni pokret; izjednačiti katolicizam sa hrvatstvom značilo bi staviti hrvatstvo u službu univerzalnih težnja Katoličke crkve», D. TOMAŠIĆ, *Nav. dj.*, str. 115-116.

³⁴ »Izraz rasa kod mnogih pisaca znači isto što i narod i time se samo pravi zabuna, jer su to dva različita pojma. Kod modernih rasista međutim sve više prevladava pojam rase, koji označuje skup ljudi sa posebnim, točno utvrđenim, tjelesnim izgledom i sa nekim naročitim vrlinama ili manama, koje da su urodene i da se nasljeđuju zajedno sa tjelesnim izgledom. U tom smislu se danas govori o 'nordijskoj' rasi, o 'dinarskoj' rasi, o 'židovskoj' rasi itd.«, *Ondje*, str. 155.

³⁵ »Poteškoća je ovih teorija među ostalim i u tome, što svaki rasista smatra za skupinu kojoj on lično ne pripada, da je inferiorna, pa kad čitamo opise raznih 'rasa' možemo sa velikom sigurnošću pogoditi kako izgleda onaj, koji je te 'rase' opisao. Nema te 'rase' čiji rasisti ne bi smatrali, da je baš njihova rasa 'superiorna'. Cvijić i njegovi sljedbenici izradili su teoriju o tzv. 'dinarskoj rasi'. Oni su stali na stanovište, da sve ono što je najbolje kod Srba i kod Hrvata u prošlosti i sadašnjosti, da su to bili 'dinarci'. Cvijić je uz to tvrdio, da su tri četvrtine 'dinaraca' Srbi, a samo jedna četvrtina tih naročitih ljudi da se nalazi među Hrvatima. Dalje je on tvrdio, da su najbolji među najboljima, to jest da su najbolji od svih 'dinaraca' Šumadinci. Šuflaj je naprotiv tvrdio, da je taj 'dinarski tip' neka 'tamna pastirska krv', a da je Hrvate međutim satkala 'čudesna i svijetla slavenska krv'. S druge strane opet pristaše gotske teorije tvrde, da je sve ono, što je bilo državotvorno kod Hrvata, bilo gotskog podrijetla; iz toga bi slijedilo da bi samo ovom 'gospodskom sloju' pripadalo političko i kulturno vodstvo među Hrvatima«, *Ondje*, str. 156.

prikladnija za stvaranje i podržavanje ekspanzionističke politike, nego za homogeniziranje nacionalne svijesti.

Kako je, naime, već na prvi pogled očito da pripadnici jednog naroda u fizičkom pogledu ne pripadaju jednoj te istoj rasi - a moguće je da istoj rasi pripadaju pripadnici raznih naroda! - rasna se teorija povlači na rezervni položaj tako što će nositelje jedne od tih rasnih osobina proglasiti za »prave« pripadnike naroda, a druge za pridošle i na neki način anektirane. Dakako da se sve ovo radi samo zato da se na neki način dade legitimitet prevlasti jedne grupe nad drugim grupama unutar jednog te istog naroda. »Prirodna je posljedica svih rasnih teorija – piše D. Tomašić – da stvaraju izvjesnu podvojenost unutar jednog istog naroda, da dijele jedan isti narod na one, koji su u tom narodu 'viši', 'bolji', 'superiorni', i na one, koji su u tom narodu 'niži', 'tuđi' i 'inferiorni'. Tako bi s gledišta Cvijića, tj. s gledišta rasnih teorija, među Hrvatima bilo jednih, koji su već po svojoj krvi, po rođenju i nasljedstvu bolji od drugih, koji nikad ne mogu biti slični prvima, jer imaju 'inferiornu krv'«. ³⁶

Budući da se i danas u Hrvatskoj relativno mnogo piše i govori – i to s neskrivenim političkim i kulturno-civilizacijskim primislima! – o podrijetlu Hrvata s rasnih pozicija, odnosno, budući da se u tom kontekstu unutar korpusa hrvatske nacije još uvijek, i to sasvim jasno i prilično bučno, ljudi dijele na »prave Hrvate« i na sve one druge, glavne nositelje etničke eklezijalne svijesti treba locirati upravo unutar ovoga sloja. Ne samo retorika, već i cjelokupni ustroj crkvenog i vjerskog života unutar te populacije pokazuje da u tom mentalitetu i u toj svijesti Crkva ne korespondira prvenstveno s *demosom*, nego s *ethnosom*. U okviru takvog promišljanja, starozavjetni Božji narod, njegova sužanjstva i izbavljenja, njegovi vođe i proroci, nisu arhetip i obrazac novozavjetnog Božjeg naroda, tj. Crkve, nego vlastitog etnosa, u okviru kojega Crkva zapravo vrši Aronovu službu. Stoga se i izraz, koji tako često možemo čuti u Hrvatskoj, kako »Crkva uvijek mora služiti svome narodu«, treba shvatiti u smislu uzdizanja njegove kulturne i civilizacijske razine, odnosno u zastupanju i obrani njegovih političkih interesa, a ne i u smislu proročke kritike i evanđeoskog poziva na trajno obraćenje, kako svakog pojedinca, tako i naroda u cjelini. I jer je etnička pripadnost u takvoj svijesti neraskidiva od konfesionalne pripadnosti, ne samo da se obredi inicijacije doživljavaju kao sakralni ulaz u narodnu zajednicu, nego se i vjerski službenici doživljavaju najprije kao narodni vođe. A da se mnogi od njih i sami tako doživljavaju, svjedoči cjelokupno njihovo držanje, posebice pak vjerski obredi koje predvode i propovijedi, odnosno govori koje drže. Takvi se, naime, u pravilu ne obraćaju ni čovjeku vjerniku, ni crkvenoj zajednici koja se tu okuplja, nego - hrvatskom narodu. Najčešće se govori ono što narod želi čuti i na način kako se pretpostavlja da narod želi čuti, ne isključujući ponekad ni podilaženje ljudskim manama i strastima, kao što su, primjerice, nekritičnost, samodopadnost, zlopamćenje i sl.

³⁶ *Ondje*, str. 157.

Na to, jamačno, aludira i Željko Mardešić kad kaže: »Pokazalo se da smo u našoj dosadašnjoj evangelizaciji ustrajavali samo na nekim sadržajima, dok smo druge potpuno zapostavili. Dovoljno je podsjetiti da su naše propovijedi bile u većini slučajeva isključivo starozavjetno naglašene. Središnja je tema ostajala uvijek ista: oslobođenje porobljenog naroda iz neprijateljskog sužanjsstva. Zato je uostalom Novi zavjet došao u drugi plan. Pred golemim mnoštvom hodočasnika rijetko se razvijala tema dobrote prema svim ljudima. Ne sjećam se da sam kroz duge godine komunizma ikada u Crkvi slušao propovijed o ekumenizmu ili dijalogu. (...) Mogu misliti kako bi se prošao onaj tko bi u tim prilikama borbe protiv komunizma i za očuvanje narodne samobitnosti pokušao progovoriti o ljubavi prema neprijatelju, što je sržni stavak Evandjelja«. ³⁷ Riječju, etnička eklezijalna svijest smjera u svojim krajnjim konzekvencama prema takvom poimanju Crkve u kojem novozavjetni Božji narod zapravo nije Crkva, nego vlastiti etnos, a Crkva, točnije njezina institucija i njezini službenici, bili bi nešto kao Levijevo pleme unutar toga naroda. No, redukcijom demosa na etnos, odnosno nacije na rasu, drugi ishod za eklezijalnu svijest gotovo da i nije moguć.

2.2. Socijalna eklezijalna svijest

Kao što etničku eklezijalnu svijest u prvom redu određuju i modeliraju poimanje i interesi etnosa, jednako tako i socijalnu eklezijalnu svijest u bitnome određuju socijalno područje i socijalni problemi. U oba je slučaja, dakle, riječ o reduciranoj ekleziologiji i o akomodiranom eklezijalnom životu, s tom razlikom što onu ulogu, koju u prvom slučaju igra cjelina – tj. etnos, odnosno narod – u ovom potonjem igraju njezini dijelovi – tj. razni socijalni slojevi. Pojednostavljeno rečeno, sukladno nositeljima ove svijesti, Crkva bi u prvom redu trebala biti nešto kao naravna ustanova s vrhunaravnom motivacijom, čija bi zadaća bila rad na ublažavanju socijalne bijede i suradnja s državom na rješavanju socijalnih problema.

Tri su zapravo izvora odakle proizlaze impulsi za jednu ovakvu svijest. Kao prvo, tu valja spomenuti samu narav kršćanske vjere koja je bitno i strukturalno određena vrlo specifičnim, točnije rezerviranim odnosom prema materijalnim dobrima i bogatašima, s jedne strane, te sasvim konkretnom, djelotvornom ljubavlju prema bližnjemu, s druge. Jer, dok s jedne strane, one evandeoske: »Ne možete služiti Bogu i bogatstvu« (Lk 16,13); »Gladne napuni dobrima, a bogate otpusti praznih ruku« (Lk 1,53); »Jao vama bogataši, imate svoju utjehu!« (Lk 6,24); »Zaista, kažem vam, teško će bogataš u kraljevstvo nebesko.« (Mt 19,23; Mk 10, 23-26; Lk 18, 18-30); »Govor na gori« (Mt 5, 3; Lk 6, 20) i sl., ne samo da demantiraju kategoriju »biti bogat« kao mogući i poželjni smisao osobnog života

³⁷ Ž. MARDEŠIĆ, A. VUČKOVIĆ, I. ŠARČEVIĆ, B. VULETA, *Razgovori o opraštanju*, Hrvatski Caritas-Franjevački institut za kulturu mira, Zagreb-Split, 2001, str. 9.

i kao glavni cilj društvenog razvoja, već ga proglašavaju neposrednom opasnošću za život vječni, dotle, s druge strane, izričiti pozivi Isusa Krista da se svoj imetak konkretno dijeli sa siromasima (Mt 19,21; Lk 18,22; Lk 16, 19-31), odnosno, njegovo tumačenje Božje zapovijedi da se «ljubi svoga bližnjega kao samoga sebe» tako da se pomaže svakom čovjeku koji je u bilo kojoj nevolji (Lk 10, 29-37) i sl., trajno usmjeravaju kršćane na socijalnu akciju. Zato je, uostalom, u apostolskoj Crkvi osnovan i poseban, đakonski red, tj. zato da bi skrbio za udovice (Dj 6, 1-7).

Uz taj, izvorno kršćanski impuls prema socijalnom djelovanju Crkve, valja spomenuti i nasljeđe dugogodišnje teorije i prakse socijalizma u Hrvatskoj, koje nije bilo samo i isključivo pod negativnim predznakom komunističkog totalitarizma, nego je u sebi sadržavalo i pozitivne socijalne naglaske, kako u teoriji, tako i u praksi. U komunizmu, naime, nije bilo ljudske slobode, ali je postojala visoko razvijena socijalna skrb. »Ma koliko bile teške njegove zablude i obmane – kaže J. Maritain – socijalizam je u XIX. stoljeću bio prosvjed ljudske savjesti i njezinih najplemenitijih slutnji protiv zala koja su vapila u nebo. Bijaše to veliki pothvat povesti parnicu protiv kapitalističke civilizacije te, unatoč silama koje ne praštaju, buditi osjećaj za pravdu i dostojanstvo čovječjeg rada; socijalizam je bio začetnik tog djela. Vodio je mučnu i tešku borbu u koju su uložene nebrojene odanosti i najuzbudljivije ljudske kvalitete, odanosti siromahâ. On je volio siromahe. Ne može se dati djelotvorna kritika socijalizma bez priznanja da mu mnogošta dugujemo.«³⁸ A u Hrvatskoj mu usto mnogi duguju: stan, stalno zaposlenje s redovitim mjesečnim primanjima, socijalno osiguranje itd. No, kako je oslobođenjem i osamostaljenjem Hrvatske na scenu stupio kapitalistički sustav sa svojim pozitivnim, ali i negativnim osobinama – a socijala je u pravilu uvijek slaba strana početne faze kapitalizma! – i još k tomu nakon silnih devastacija prouzročenih neprijateljskom agresijom u Domovinskom ratu, i promašajima u procesu gospodarske pretvorbe i privatizacije, ne čudi što se na temelju ove memorije oblikuje svijest o Crkvi kao primarno socijalnoj ustanovi. Uostalom, mnogi su je tijekom Domovinskog rata samo kao takvu i upoznali, budući da s njom prije, možda, i nisu imali izrazitiji kontakt.

Treći, pak, impuls u ovom smjeru dolazi od liberlističko-agnostičkih krugova. Budući da sami za vjeru i Crkvu nisu posebno zainteresirani, ali jesu zainteresirani za ublažavanje i rješavanje društvenih problema, iz čisto pragmatičkih razloga oni zagovaraju Crkvu, ali uglavnom kao socijalnu ustanovu. Ovi su u tom pogledu zapravo na tragu Josipa II. i njegove crkvene, točnije anticrkvene politike: u pogledu Crkve, kao primarno vjerske zajednice i organizacije, nemaju ništa »za«, a u pogledu Crkve, kao socijalne ustanove, nemaju ništa »protiv«, dapače.

³⁸ J. MARITAIN, *Cjeloviti humanizam*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989, str. 112.

Vidimo, dakle, da je socijalno usmjerena eklezijalna svijest u hrvatskom narodu višeslojna, da dolazi iz više izvora te, iako zagovornici ove opcije možda ponekad koriste isti rječnik, krajnja im nakana može biti čak suprotna: dok jedni u socijalnom djelovanju vide jedini put za crkvenu realizaciju u društvu, dotle drugi u tom vide prikladan način za njezinu eutanaziju, tj. za eliminiranje Crkve kao primarno vjerske zajednice, iz društvenog života. No, iako su drugi i treći izvor naglašeno socijalne eklezijalne svijesti u Hrvatskoj, svaki na svoj način, jednostrani, pa stoga u načelu i neprihvatljivi, prva dva se ipak mogu smatrati u odnosu prema Crkvi kao zov, a treći kao – izazov, točnije provokacija. Analognom zovu na svjetskoj razini Crkva se odazvala na Drugom vatikanskom saboru svojom »preferencijalnom opcijom za siromahe«, a ne svojom redukcijom na puku socijalnu ustanovu, dok se liberalističko-agnostičkim izazovima u Hrvatskoj, kao uostalom i drugdje po svijetu, može odoljeti samo tako da tu svoju preferencijalnu opciju na uvjerljiv način doista i provodi u djelo.

2.3. *Gradanska eklezijalna svijest.*

Gledajući čisto formalno, građanska demokratska svijest u potpunosti obilježava i određuje eklezijalnu svijest crkvenih zajednica proizašlih iz reformacije. Ideje građanskog individualizma, naime, u temelju su upravo Lutherove teologije i ekzeziologije, sukladno kojoj čovjek pojedinac stoji pred Bogom sam, tj. bez apriorna eklezijalnog posredništva. Njegov aksiom »*solus Deus, sola scriptura, sola gratia*« smisljeno korespondira s revolucionarnim proglasom liberalnog građanstva »*égalité, fraternité, liberté*«. Upravo na tragu te unutrašnje veze između liberalizma i protestantske teologije Max Weber (1864-1920) je povezo protestantsku etiku i duh kapitalizma, budući da je kapitalizam ekonomska inkarnacija liberalne ideologije.³⁹ U tom pogledu onda i izraz »građanska eklezijalna svijest«, budući da kao *differentia specifica* protestantizma predstavlja vjersko-konfesionalnu razdjelnicu između katolicizma i protestantizma, ne bi bila baš najprikladnija za izražavanje onoga što se na razini eklezijalne svijesti zbiva unutar katoličke populacije, kako diljem svijeta, tako i u Hrvatskoj.

Pa ipak, kao što su izvorne liberalne ideje, očišćene od svojih prvotnih ekstremnih osobina, postale opće dobro i »osobna iskaznica« civiliziranoga svijeta te danas tvore integralni dio programa svih relevantnijih političkih stranaka i udruga, pa i onih s kršćanskim predznakom, tako su te ideje, u pročišćenom izdanju, prihvaćene od Katoličke crkve i ugrađene u njezine dokumente i programe djelovanja, što se na poseban način zbilo na Drugom vatikanskom saboru.⁴⁰ Bez pozitivne korespondencije s tim idejama, naime, dokumenti ovoga Sabora jednostavno ne bi bili razumljivi. S druge, pak, strane, ako liberalne ideje

³⁹ Usp. M. WEBER, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Sarajevo, 1989.

⁴⁰ Poblize o odnosu liberalizma i kršćanstva usp. J. JUKIĆ, *Nav. čl.*, str. 81-106.

građanskog društva – posebice za nas neprihvatljivi, preveliki naglasak na izoliranog pojedinca i njegove slobode - i jesu na svoj način *differentia specifica* protestantizma u odnosu prema katolicizmu, to još ne znači da i svaki pojedini, formalni pripadnik određene konfesije, samim tim što je pripadnik određene konfesionalne zajednice, ujedno usvaja i njezine osnovne filozofske i teološke postulate, pa čak i njezine vlastite dogme. Konfesionalnu pripadnost, naime, sukladno onoj *cuius regio, illius religio*, ne određuje u prvom redu osobni izbor, nego mjesto rođenja.⁴¹ Stoga, ne samo da je moguće biti eventualno pripadnikom evangeličke vjerske zajednice, a u duhu naginjati katoličkoj ekleziologiji i vjeri, i obratno, nego je to i praksom dokazana činjenica. Takvo stanje ne mora završiti i *formalnim istupom iz jedne i formalnim pristupom drugoj konfesiji*, budući da su uz konfesionalnu pripadnost, uz samu vjeru, vezani i mnogi drugi čimbenici.

Da i među hrvatskim katolicima postoji prilično proširen vjerski i moralni individualizam, tj. selektivni pristup i vjerskim i moralnim zasadama, svjedoče i najnovija istraživanja. Jer ne samo da se, primjerice, većina katolika izjašnjava za pobačaj, iako Crkva uči drukčije - naime, 57,4% ispitanika odobrava pobačaj u slučaju kad žena nije udana, a 53,1% ih odobrava i u slučaju kad vjenčani par jednostavno ne želi imati više djece⁴² - nego ih, uza sve veliko povjerenje koje gaje prema Crkvi, ipak 36,9% drži da je Crkva »samo jedna od mnogobrojnih društvenih institucija«. ⁴³ A kad je riječ o odnosu prema sadržajima vjere, onda u populaciji koja se preko 86% konfesionalno izjašnjava kao katolička, odgovori glase ovako:⁴⁴

1. Vjerujem u sve što naučava moja Crkva	47,7
2. prihvaćam dio onoga što naučava moja Crkva	35,3
3. vjerujem u boga ili višu realnost, ali ne pripadam ni jednoj religiji	7,4
4. mislim da ne postoji nikakav bog ni viša sila	2,2
5. u traganju sam	3,6
6. nisam o tome razmišljao, ne zanima me	3,7

⁴² Na pitanje zašto prihvaćaju svoju religiju, jedno je istraživanje u Hrvatskoj polučilo ove rezultate:

1. iz osobnog uvjerenja i aktivno	22,6
2. iz osobnog uvjerenja, ali ne baš aktivno	27,8
3. iz tradicije, odgoja	40,4
4. jer se tako razlikujem od drugih (protestanata, pravoslavaca, muslimana...)	1,0
5. religiju shvaćam drugačije	4,1

Usp. M. VALKOVIĆ, *Nav. čl.*, str. 485.

⁴³ Usp. G. ČRPIĆ, I. RIMAC, *Nav. čl.*, str. 192.

⁴⁴ S tom se tvrdnjom niti slaže niti ne slaže 17,7%. Usp. M. VALKOVIĆ, *Nav. čl.*, str. 496.

⁴⁴ *Ondje*, str. 486.

Ova i ovakva svijest, s naglaskom na individualnim ljudskim pravima i slobodama, suponira takvu eklezijalnu svijest gdje će Crkva najprije biti nešto poput vjerske udruge građana unutar koje treba što je više moguće poštivati svačiju individualnost, pa i kad je riječ o vjerskim i moralnim stavovima, što će reći da unutar te Crkve mora biti što je moguće manje unutarnje veze, zajedničke obveze, i zakona, a što više spontanosti i vlastite inicijative. Dakako, takvi ne priječe nikomu da, ako hoće, u vjerskom pogledu bude i »fundamentalist«, ali pod uvjetom da to isto ne traži i od drugoga. Crkvu cijene kao kulturnog mecenui zbog njene socijalne skrbi, ali u njoj povrhu svega traže oazu individualne slobode, očekujući da bude promicateljica i zagovornica tih i takvih sloboda, tj. upravo onih sloboda koje su oni sami sebi već izborili i usvojili. I, jer su sebi konkretnim životom takve slobode već izborili, ne vide zbog čega bi eventualno trebali mijenjati konfesionalnu pripadnost, kad bi u bilo kojoj drugoj konfesionalnoj zajednici oni bili i ostali isti takvi kakvi jesu. Jasno je da ovakva, rekli bismo radikalno liberalna ekleziologija, nije spojiva s katoličkim poimanjem Crkve i crkvenosti, no na ove i ovakve impulse Crkva može učinkovito odgovoriti samo onom teorijom i praksom koje su zacrtane i zadane Drugim vatikanskim saborom, tj. dosljednijim zalaganjem za prava čovjeka i građanina prema vani, i uvažavanjem tih istih prava unutar svojih vlastitih redova kroz iskreni dijalog.⁴⁵

Struktura ljudskog društva, pa ni Crkve, nije, međutim, tako oštro podijeljena kao što bi to proizlazilo iz ovako shematskog prikazivanja osnovnih modela demokratske svijesti i njima korespondirajućih modela eklezijalne svijesti u Hrvatskoj. U životu je sve to ipak mnogo kompliciranije i nejasnije. Čistog modela zapravo nema nigdje, budući da je u svakom modelu riječ o dominantom položaju jedne od vrednota koju drugi modeli u pravilu nikad do kraja ne negiraju, već samo drukčije rangiraju. Stoga se ni u etničkom modelu ne odbacuju elementi građanske i socijalne demokracije, kao što ni u onom socijalnom ne odbacuju oni etnički i građanski i sl. Tamo, naime, gdje neki od modela poprimi, i u teoriji i u praksi, čistu formu, uvijek je riječ o totalitarizmu, odnosno o revoluciji, dočim demokratska logika ide upravo za tim da i jedno i drugo izbjegne.

Pa ipak, budući da ovi modeli nisu tek puka forma, već jasno naznačeni smjer političkog promišljanja i konkretnog djelovanja, zrelost i sigurnost demokratskog života pojedinog društva ovisi upravo o tome koliko u njemu

⁴⁵ »Crkva nije klub kojemu je svrha da vodi debate. Ali iz toga nipošto ne slijedi zabrana razgovora i kritike ili to da su oni suvišni, naprotiv! Možda bi u toj perspektivi unutarcrkvene javnosti trebalo opet promisliti mjesto i ulogu raznih unutarcrkvenih gremija u kojima sjede predstavnici svih vjernika te im omogućiti da kroz raspravu dođu i do obvezujućih odluka u čijem će se provođenju i sami zauzimati«, S. KUŠAR, Javno mnijenje u Crkvi, u: S. BALOBAN (ur.), *Socijalni nauk Crkve u hrvatskom društvu*, Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, Zagreb, 1998, str. 111-121, ovdje 121.

pojedini model vuče isključivo na svoju stranu, odnosno u kolikom stupnju nosi prevagu u odnosu prema drugim modelima. Za Hrvatsku se može reći da je stanje u tom pogledu još poprilično konfuzno. Raskorak između deklarativnog i konkretnog izuzetno je velik. Naime, sučelice jako izraženoj političkoj apatiji biračkog tijela, očito brzo razočaranoj u učinkovitost postojećih demokratskih institucija, nailazimo na metastazirano umnažanje i razmnožavanje političkih stranaka i udruga; sve se stranke verbalno zalažu za borbu protiv korupcije i za pravnu državu, a korupcija kao da je stalno u punom cvatu kao, uostalom, i nefunkcioniranje pravne države itd., itd. A sve to, jamačno, ne bi bilo moguće kad u Hrvatskoj ne bi postojao jedan doista veliki problem, problem koji u takvom obliku ne susrećemo u drugim demokratskim zemljama, a to je silno nizak postotak međuljudskog povjerenja.

*U Hrvatskoj, naime, prema istraživanja EVS-1999, samo 19,8% ispitanika drži da se većini ljudi može vjerovati, dok ih 76,8% drži da u pogledu međusobnog povjerenja čovjek nikada nije dovoljno oprezan.⁴⁶ Međutim, iako je opravdan nedostatak međusobnog povjerenja zapravo osnovni razlog za uspostavu pravnog sustava, ipak, da bi se imalo povjerenja i u taj sustav, prvo mora biti postignuta izvjesna razina međusobnog povjerenja i u izvanzakonske procedure. Bez toga će se, naime, cjelokupna demokratska struktura, pa i samo zakonodavstvo, pretvoriti u običnu farsu iza koje će se, kao jedina realnost, odvijati ipak onaj Hobbesov *bellum omnium in omnes*.⁴⁷ Stoga smijemo zaključiti kako je apsolutna opredijeljenost hrvatskih građana za demokraciju⁴⁸ očito još uvijek opredijeljenost sa zadržkom. Tu zadržku dodatno potvrđuje i naglašeno povjerenje velikog dijela pučanstva upravo u one institucije koje se definiraju hijerarhijskim, a ne demokratskim autoritetom, kao što su to, primjerice, Crkva, škola, policija i vojska.⁴⁹ U svom pastoralnom i društvenom angažmanu Crkva o ovoj činjenici mora voditi računa, jer određeni stupanj međusobnog povjerenja ipak je kisik bez kojega demokracija ne može disati.*

3. Očekivanja od Crkve u demokratskoj Hrvatskoj

Nije nikakva tajna da odnos Crkve prema demokratskom, odnosno republikanskom modelu ustroja države i društva od samog početka nije bio prijateljski. Razlozi takvu stavu Crkve su brojni i o tome postoji golema

⁴⁶ Usp. G. ČRPIĆ, I. RIMAC, *Nav. čl.*, str. 195.

⁴⁷ Usp. T. HOBBS, *Leviathan, oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Rowolt, Leck - Seleswig, 1969, str. 96-101.

⁴⁸ Gotovo 90,5% ispitanika u Hrvatskoj drži da demokracija može imati problema, no da je bolja od bilo kojeg drugog upravljanja. Usp. G. ČRPIĆ, I. RIMAC, *Nav. čl.*, str. 216.

⁴⁹ Usp. M. VALKOVIĆ, *Nav. čl.*, str. 504; G. ČRPIĆ, I. RIMAC, *Nav. čl.*, str. 214.

literatura.⁵⁰ Do Pija XII., kako s pravom kaže M. Valković, ne može se naći papinskih izjava o prihvaćanju demokratskog (republikanskog) poretka.⁵¹ Dakako da u tako odbojnom stavu Crkve prema demokraciji nisu bili u igri samo interesi papinske države, nego u prvom redu ideje moderniteta koje su se, počevši s prosvjetiteljstvom, rapidno širile Europom, kako na filozofskom tako i na političkom području. Krvoprolića Francuske revolucije kao da su papama davale konkretan dokaz o tome da sve to skupa ipak u krajnjoj konzekvenci vodi u totalnu anarhiju. No, pošto su dva izrazito antiliberalna sustava, nacizam u Njemačkoj i komunizam u SSSR-u, Europu pretvorili u do tada neviđenu klaonicu, Pio XII. je prema demokraciji otvorio drugu stranicu, tj. prišao joj je s pozitivne strane. Od tada pa unaprijed, demokracija se od strane službene Katoličke Crkve ne samo tolerira, nego čak i zagovara.⁵²

Međutim, budući da se struktura Crkve i logika njezinog djelovanja ne podudaraju sa strukturom i logikom djelovanja demokratskog društva i demokratske države, problemi pri određivanju mjesta i načina poželjnog susreta i suradnje između Crkve i demokratskog društva, još uvijek postoje. Na razini institucije, naime, život se u Crkvi odvija na sasvim suprotnim načelima od onih koji vladaju u demokratskom društvu. Tako se, primjerice, na odgovorne položaje u Crkvi – izuzevši znanstvene ustanove i redovničke zajednice, ali ne sve! - u pravilu ne dolazi izborom, nego imenovanjem od viših instanci. A tamo gdje izbor ipak postoji, riječ je najčešće o izboru zastupnikâ i predstavnika u takva tijela koja u pravilu imaju samo savjetodavnu funkciju. Najveća iznimka od toga pravila jesu konklave, tj. skup kardinala u činu izbora novoga pape, ali u status kardinala ni oni nisu birani, nego od prethodnih papa imenovani. Prema tome,

⁵⁰ Usp. M. VALKOVIĆ, Demokracija u kršćanskom socijalno-etičkom kontekstu, u: VIJEĆE ZA LAIKE HBK, *Crkva, demokracija, opće dobro u Hrvatskoj*, Glas Koncila, Zagreb, 1995, str. 76-98; S. BALOBAN, *Etičnost i socijalnost na kušnji*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997, str. 103-108; W. PALAVER, Die Diskrepanz von Wort und Tat in der katholischen Soziallehre am Beispiel von Kirche und Demokratie, u: W. PALAVER (ur.), *Centesimo anno. 100 Jahre katholische Soziallehre*, Bilanz und Ausblick, Kultverlag, Thaur, 1991, str. 27-63; J. A. KOMONCHAK, Modernitet i izgradnja rimokatolicizma, u: *Svesci-Communio* 96 (1999), str. 3-18.

⁵¹ M. VALKOVIĆ, *Civilno društvo, izazov za državu i Crkvu*, Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, Zagreb, 2000, str. 16.

⁵² »Otuda što vlast potječe od Boga ne može se nikako zaključiti da ljudi ne bi imali nikakva prava birati državne predstojnike, postavljati oblike vladavine i određivati načine i granice u vršenju vlasti. Izloženi se, dakle, nauk može složiti s bilo kojim istinski demokratskim poretkom«, IVAN XXIII., *Pacem in terris*, br. 52, u: M. VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1991, str. 174. »Stoga treba poticati kod svih volju da preuzmu svoj dio odgovornosti u zajedničkim pothvatima. I valja pohvaliti postupak onih država u kojima što je moguće više građana u istinskoj slobodi sudjeluju u vodenju javnih poslova«, DRUGI VATIKANSKI SABOR, *Gaudium et spes*, pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu (dalje GS), br. 31, u: ISTI, *Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1980, str. 659. »Potpuno je u skladu s ljudskom naravi da se nadu takve pravno-političke strukture koje svim građanima sve bolje i bez ikakve diskriminacije pružaju stvarnu mogućnost da slobodno i aktivno učestvuju kako pri izradi pravnih temelja političke zajednice tako i pri upravljanju državom, pri određivanju djelokruga i ciljeva različitih ustanova i pri izboru rukovodilaca«, GS, br. 75; »Crkva cijeni sustav demokracije u koliko omogućava široko sudjelovanje građana u političkim odlukama te jamči podanicima mogućnost da biraju i nadziru vlastite vladare, tj. da ih zamjene na miran način kad to bude prikladno. Crkva zato ne može podržavati oblikovanje uskih vodećih skupina koje radi zasebnih interesa i radi ideoloških ciljeva uzurpiraju državnu vlast«, CA, br. 46.

legitimni predstavnici crkvene vlasti, budući da ih ni u Crkvi ni izvan Crkve nikada nitko nije birao i izabrao, za svoj eventualno društveni nastup nemaju demokratski legitimitet. Uz to, dakako, idu odgovarajuća svijest i adekvatan način ponašanja. Naime, tamo gdje se ne odlučuje demokratski, često se ne osjeća ni prevelika potreba za dijalogom, pa onda ni za odgovornošću pred javnošću, tj. za onim što se u demokraciji zove »polaganje računa pred javnošću«.

Dakako, postoji nešto kao moralna odgovornost pred crkvenom zajednicom i, eventualno, pred društvenom javnošću, ali ne i pravna, jer službenik Crkve, budući da je dekretom, a ne izborom, postavljen na određen položaj, odgovoran je samo višim instancama, tj. onima koji su ga na taj položaj i postavili. A, kako u *Crkvi nema ni trodiobe vlasti, te više crkvene instance su ujedno i zakonodavna, izvršna i sudska vlast*. I baš je to temeljni razlog zbog kojega Crkva ni po svojoj strukturi, a ni po mentalitetu, koji takva struktura iziskuje, nije i ne može biti nešto kao učiteljica demokratskog života. Takvo što od nje eventualno tražiti i očekivati bilo bi ne samo izvan njezine mogućnosti, nego i izvan njezinog mandata, odnosno protiv njezine naravi. O tome moraju voditi računa svi, tj., kako ljudi na položajima unutar crkvene institucije, tako i oni koji u tu instituciju ne spadaju, ali drže da bi je – ne zbog demokratskog legitimiteta, kojeg očito nema, nego zbog društvenog ugleda i moći, koje jamačno ima! - mogli iskoristiti u određene pragmatične svrhe.

Pa ipak, iako Crkva nikad nije bila, nije sada i nikad neće ni moći biti nešto kao učiteljica demokracije, odnosno, iako se Crkva s demokratskim ustrojem i vrednotama civilnoga društva pomirila nekako preko volje i poprilično kasno, to još uvijek ne znači da onda danas, kad se s tim društvenim i političkim ustrojem doista pomirila, ne može i ne smije sa svoje, čisto crkvene strane pridonositi boljem ustroju toga života! Naprotiv, budući da demokratski ustroj, kao pluralističko društvo, predstavlja golemo tržište ne samo robâ i uslugâ, nego i filozofskih, religioznih, vrijednosnih i inih usmjerenja, koji su za demokratski život ipak od vitalne važnosti, iskreno i ustrajno zastupajući vrednote vlastite vjere, posebice one njezine elemente koji se odnose na kršćansku antropologiju i na kršćanski socijalni nauk, Crkva može i mora pridonositi demokratskom razvoju i rastu. To vrijedi za opću Crkvu, pa logično onda i za Crkvu u Hrvatskoj. To je ono na što se misli kad se govori o djelovanju Crkve u okviru civilnoga društva. Međutim, u tom djelovanju, uz već spomenute poteškoće načelne naravi, za Crkvu u Hrvatskoj predstavlja dodatnu poteškoću činjenica što mi u Hrvatskoj, kako to s pravom kaže M. Valković: »Još nismo 'civilizirali' ni dosadašnji standardni (demokratski i 'republikanski') politički život, a jedva smo počeli uvidati potrebu civilnog društva kao takva.«⁵³ Imajući, dakle, sve to pred očima, realna očekivanja koja se usmjeravaju prema Crkvi, kad je riječ o razvoju demokratskih procesa u Hrvatskoj, možemo podijeliti u dvije grupe: 1. minimalna; 2. maksimalna.

⁵³ M. VALKOVIĆ, *Civilno društvo izazov za državu i Crkvu*, str. 60.

3.1. Minimalna očekivanja

Sva opravdana očekivanja usmjerena prema Crkvi, u ovom, kao i u bilo kojem drugom pitanju, moraju polaziti od tri zadane odrednice: prvo, od teološke naravi Crkve općenito, izražene posebice u njezinu sakramentalnom životu i u normativnim dokumentima; drugo, od specifičnosti lokalne Crkve s obzirom na mentalitet i na strukturu klera i redovništva te, kao treće, od konkretnog stanja u državi i društvu. Polazeći, dakle, od tih odrednica, i vodeći računa o svemu do sada rečenome, kao ono minimalno, što možemo i smijemo očekivati od Crkve u sadašnjem trenutku demokratskog života u Hrvatskoj, bilo bi:

- intenzivniji studij i usvajanje katoličkoga socijalnog nauka;
- odgoj vjernika u duhu kršćanskog personalizma;
- ozbiljan rad na politizaciji laikata, a depolitizaciji klera;
- jamstvo da kroz crkvene strukture doista govori Crkva;
- adresiranje crkvene poruke prvotno na same pripadnike Crkve.

3.1.1. Intenzivniji studij i usvajanje katoličkoga društvenog nauka

Još je 30. 12. 1988., Zbor za katolički odgoj objavio dokument pod naslovom *Socijalni nauk Crkve u svećeničkom obrazovanju*, u kojem se sažeto ponovno naglašava važnost katoličkoga društvenog nauka za pastoralno i društveno djelovanje Crkve i ujedno rezimiraju njegovi glavni naglasci.⁵⁴ Ono što se tim dokumentom traži, to možemo reći mirne savjesti, nije moguće u potpunosti pružiti ni studentima na hrvatskim teološkim učilištima, već i zbog relativno male satnice koja je tom kolegiju ustupljena, a laikatu ni djelomice, budući da se u tom smjeru s laikatom – ako izuzmemo neke sporadične inicijative Centra za socijalni nauk, i to uglavnom samo na području grada Zagreba – sustavno gotovo i ne radi. Međutim, kako se objektivni problemi konkretnog života nikad ne obaziru na ovu ili onu satnicu, odnosno na subjektivnu indisponiranost, Crkva u Hrvatskoj mora naći volje i načina da kroz razne vrste kontinuiranog studija i sama studira, usvaja, i drugima izlaže, svoj vlastiti socijalni nauk. Dakako, prva pretpostavka razumijevanja i usvajanja socijalnih dokumenata Crkve jest usvajanje njihove teološke podloge, točnije poznavanje i usvajanje dogmatske konstitucije o Crkvi Drugoga vatikanskog sabora, *Lumen gentium*.⁵⁵ S tih i takvih dogmatskih pozicija valja onda marljivo prići i studiju pastoralne konstitucije istoga Sabora o Crkvi u suvremenom svijetu, *Gaudium et spes*,⁵⁶ i deklaraciji o vjerskoj slobodi,

⁵⁴ Čl. 1. ZBOR ZA KATOLIČKI ODGOJ, *Socijalni nauk Crkve u svećeničkom obrazovanju*, u: M. VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, str. 625-690.

⁵⁵ Čl. 1. DRUGI VATIKANSKI SABOR, *Lumen gentium*, dogmatska konstitucija o Crkvi, u: ISTI, *Dokumenti*, str. 17-194.

⁵⁶ Čl. 1. GS, br. 1-93.

Dignitatis humanae,⁵⁷ kao i svih socijalnih enciklika rimskih biskupa i središnjih crkvenih ustanova, uključujući i važnije dokumente raznih biskupskih konferencija.

Ovaj je studij utoliko urgentniji što se njegove zasade i načela doista ne uočavaju dovoljno u životu i djelovanju Crkve u suvremenim procesima unutar hrvatskoga društva, jer i previše toga podsjeća na pretkoncilsku ekleziologiju i na društveno djelovanje deducirano iz takve ekleziologije, točnije na varijacije mišljenja i djelovanja koji su u ono vrijeme i na ovim prostorima prethodili *Hrvatskom katoličkom pokretu*, odnosno *Katoličkoj akciji*.⁵⁸ Ne kao da bi u Hrvatskoj nedostajalo adekvatne znanstvene predradnje - takve na sreću ima barem u tolikoj mjeri da je se odavna moglo mnogo više iskoristiti! – nego očito nedostaje veza između teologije i prakse, odnosno nema velikog interesa za ovu problematiku. A upravo je to najveći problem u nas: što je veća spremnost javljati se za riječ, to je manja spremnost učiti »o čemu je zapravo riječ«! I kad to kažemo, ne mislimo u prvom redu na one specijalističke studije, koji doista ne moraju sve zanimati, nego na one spoznaje koje nužno potpadaju pod pojam »opće kulture« svakog vjernika, a pogotovu svećenika. Da su, naime, u nas prihvaćene barem osnovne zasade toga nauka, ne bi u nas danas bilo toliko nezgrapnosti u konkretnom razlučivanju onoga što spada na laikat od onoga što spada na kler; ne bi u nas danas bilo tolikoga brkanja države s društvom, klera s Crkvom, stranke s narodom, osobnih želja sa stavovima Crkve i tome slično. Ova je zadaća urgentna i u toliko što i političari mnogih stranaka tvrde za sebe da usvajaju načela katoličkog društvenog nauka, mada o tim načelima nisu dovoljno poučeni.

3.1.2. *Odgajati vjernike u duhu personalističkog humanizma i katoličke moralke za društvenu odgovornost*

I katolička moralka u cjelini, pa onda i katolički društveni nauk kao specifični dio te cjeline, zastupaju i naučavaju takvu antropologiju u kojoj nema mjesta za bolesne ambicije. A bolesna je ambicija svaka ona koja se želi domoći određenoga društvenog položaja i ugleda, bez prethodnih preduvjeta: rada, prokušanosti, stručnosti, moralnih kvaliteta i sl. Bolesna je ambicija i ona kojoj ovakvi temelji doduše ne nedostaju, ali je u sebi nošena pohlepom, ohološću i taštinom, a ne željom za služenjem. Za katoličku teologiju, naime, svaka vlast treba da bude uvijek i samo služenje, a tamo gdje se ona pretvori eventualno u samodopadnost i pohlepu, sve da takva osoba ima i natprosječne sposobnosti,

⁵⁷ Usp. DRUGI VATIKANSKI SABOR, *Dignitatis humanae*, deklaracija o vjerskoj slobodi, u: ISTI, *Dokumenti*, str. 467-488.

⁵⁸ Usp. A. BOZANIĆ, *Biskup Mahnić. Pastir i javni djelatnik u Hrvata*, Zagreb-Krk, 1991; J. KRIŠTO, *Prešućena povijest. Katolička Crkva u hrvatskoj politici 1850-1918*, Zagreb, 1994; M. STRECHA, *Katoličko hrvatstvo*, Zagreb, 1997; Z. MATIJEVIĆ, *Politička orijentacija Hrvatskog katoličkog pokreta u posljednjim godinama postojanja Austro-Ugarske monarhije i prvim danima stvaranja Karljevine SHS (1903.-1918.)*, u: *Društvena istraživanja* 10 (2001), br. 1-2, str. 141-163.

moralno je neprihvatljiva.⁵⁹ Jedini moralno opravdani, naravni motiv svakog ljudskog djelovanja, pa tako i političkog, može i smije biti samo čovjek, tj. njegovo svekoliko dobro, jer je čovjek na zemlji »jedino stvorenje koje je Bog htio radi njega samoga«.⁶⁰

U svojoj enciklici *Redemptor hominis*, Ivan Pavao II. kaže: »Ovdje je, dakle, riječ o čovjeku u svoj njegovoj istini, u svemu što on jest. Nije riječ o čovjeku *apstraktnom*, nego stvarnom kakav jest, *konkretnom*, povijesnom. Riječ je o *svakom* čovjeku, jer svaki je pojedini obuhvaćen otajstvom Otkupljenja, sa svakim pojedinim Krist se po otajstvu zauvijek sjedinio«.⁶¹ A da taj pojedinačni i konkretni čovjek nije ni izolirani individuum liberalističko koncipiranog građanskog društva, ni puka dedukcija, odnosno emanacija nekoga etnosa, već na objavi utemeljena i kroz kršćanski personalizam prikazana ljudska osoba, svjedoči sam Papa kad u istom dokumentu kaže: »Riječ je o svakom čovjeku u svoj neponovljivoj stvarnosti njegova bića i djelovanja, razuma, volje, savjesti, srca. Čovjek po svojoj pojedinačnoj *stvarnosti* (jer je 'osoba'), ima vlastitu povijest duše. Čovjek u skladu s unutrašnjim otvaranjem svoga duha zajedno s tolikim i tako različitim potrebama svoga tijela, svog vremenitog postojanja, ispisuje tu svoju osobnu povijest *preko brojnih veza, susreta, prilika, društvenih ustrojstava što ga povezuje s drugim ljudima* (podcrtao Š.M.). Sve to on čini od prvog časa svog zemaljskog postojanja, svog osobnog, a također zajedničkog i društvenog bića – u krugu svoje obitelji, u krugu društva i tako različitih okolnosti, u okviru svoga naroda ili države (možda još uvijek samo u okviru klana ili plemena), u sklopu svega čovječanstva – taj je čovjek prva staza kojom Crkva mora proći ispunjavajući svoje poslanje. Taj je čovjek prvi i osnovni put Crkve, put što ga je sam Krist zacrtao, put što nepromjenljivo prolazi kroz otajstvo Utjelovljenja i Otkupljenja.«⁶²

Kad se s ovih motrišta promotri što se sve u tom pogledu događa na hrvatskoj političkoj sceni, onda situacija ne pruža nimalo lijepu i utješnu sliku. I previše je, naime, uočljivo kako u nas presudnu ulogu u kadrovskim križaljka igraju ne samo osobni, nego stranački, lokalni, pa čak i rodbinski, odnosno klanovski interesi, a crkveni govori i nagovori više su usmjereni na cjelinu, tj. na narod, nego na njegov elementarni dio, tj. ljudsku osobu. Umjesto da se polazi od ovakvih, izvorno katoličkih polazišta, tj. od služenja Bogu i svakom pojedinom,

⁵⁹ »U govoru pred Generalnom skupštinom Ujedinjenih naroda, 2. 10. 1979., Ivan Pavao II. je uz ostalo rekao i ovo: U stvarnosti, razlog postojanja svake političke aktivnosti jest služenje čovjeku, jest pozornost puna skrbi i odgovornosti, bitnim problemima i dužnostima njegove zemaljske egzistencije, u njezinoj socijalnoj dimenziji i značenju, od čega istodobno ovisi također dobro svake osobe«, IVAN PAVAO II., Govor pred Generalnom skupštinom Ujedinjenih naroda, u: M. VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, str. 418-434, ovdje 420.

⁶⁰ GS. br. 24.

⁶¹ IVAN PAVAO II., *Redemptor hominis* (dalje RH), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1980, br. 13.

⁶² *Ovdje*, br. 13.

konkretnom čovjeku, kao osobi, u velikom dijelu hrvatskoga klera dominira parola o »službi Bogu i narodu«. A kad se naglasak, umjesto na svakoga pojedinog pripadnika toga naroda, stavi najprije na narod kao cjelinu, odnosno, umjesto na svakoga pojedinog građanina na državu kao političku cjelinu, onda dobivamo upravo to što i imamo: ljubav prema narodu, a manjak ljubavi prema njegovim pripadnicima (onima, dakako, koji drukčije misle!); ljubav prema državi, a manjak ljubavi prema njezinim državljanima (onima koji su druge političke opcije) i sl. Dakako da Crkva na razini načela uvijek iznova ponavlja kako treba birati prikladne ljude koji će se voditi načelom općega dobra i sl., - to uostalom čine i predstavnici stranačkih i građanskih vlasti u vrijeme predizbornih aktivnosti! - no kako očito ni sama nije jedinstvena u procjeni onoga što je trenutačno za Hrvatsku opće, a što posebno dobro, tj. kako je i Crkva po političkoj crti unutar sebe raspolučena, ni ovo se načelo posvuda jednako niti tumači niti primjenjuje.⁶³ Naprotiv, nije tajna da su i mnogi pripadnici klera aktivno uključeni - i javno i tajno - u potragu za kandidatima za političke funkcije po načelu »bolje naš, nego njihov«, a ne po načelu kvalificiranosti i dokazanog poštenja, i u širenju nepovjerenja i odbojnosti prema politički drukčije opredijeljenima.

3.1.3. Politizirati laikat, a depolitizirati kler

Iako je, već zbog misterijske naravi samoga čovjeka, a ne samo Crkve, gotovo nemoguće povući sasvim jasnu i razgovijetnu granicu između Crkve i društva, društva i države, pa onda i između crkvene i državne nadležnosti, ta je granična crta s Drugim vatikanskim saborom u načelu i teoretski poprilično ipak jasna, tako da bi onda jednako tako jasna trebala biti i odgovarajuća praksa. Po nauku toga Sabora, naime, - kao i svih drugih relevantnih crkvenih dokumenata - Crkva je od države odijeljena na način da svaka od njih ima svoj vlastiti legitimitet i svoju vlastitu autonomiju.⁶⁴ No, kako se već i zbog spomenute nemogućnosti povlačenja jasne granice između Crkve i društva, s jedne strane, i dvoznačnosti pojma »politika« s druge, uvijek otvara prostor za moguće natezanje i svađu oko toga je li u određenom trenutku crkvena vlast prekoračila svoje nadležnosti ili nije, Crkva pravo i narav svoje nazočnosti u društvu, točnije pojam »politike« određuje i na sljedeći način:

»Pri objašnjenju te crkvene nazočnosti treba dobro razlikovati 'dva poimanja politike i političkog zalaganja'. Po prvome poimanju politička ponašanja Crkva može i mora prosuđivati, ne samo ukoliko diraju religiozno područje nego i ukoliko se odnose na dostojanstvo i temeljna prva čovjeka, opće dobro, društvenu

⁶³ Usp. J. SABOL, Demokracija i opće dobro (I.) i (II.), u: VIJEĆE ZA LAIKE HBK, *Nav. dj.*, str. 55-75.

⁶⁴ »Politička zajednica i Crkva su, svaka na svom području, neovisne jedna o drugoj i autonomne. Obadvije su, iako s različita naslova, u službi osobnog i društvenog poziva istih ljudi«, GS, br. 76. Usp. J. BOZANIĆ, Odnos Crkve i države, u: VIJEĆE ZA LAIKE HBK, *Nav. dj.*, str. 108-116.

pravdu: na sve probleme koji imaju neku etičku dimenziju a to Crkva promatra i procjenjuje u svjetlu Evandelja, snagom svog poslanja da 'evangelizira politički poredak' i samim ga time u potpunosti humanizira. Riječ je o politici uzetoj u njenoj najvišoj mudrosnoj vrijednosti, kao zadaći cijele Crkve. A političko zalaganje kao donošenje konkretnih odluka, uobličavanje programa, vođenje kampanja, vođenje narodnih zastupništva, vršenje vlasti, zadaća je koja spada na laike prema točno određenim zakonima i institucijama zemaljskog društva kojega su dio. (...) Da bi bolje očuvali svoju slobodu u evangelizaciji političke stvarnosti, duhovni pastiri i ostali crkveni službenici držat će se izvan raznih stranaka i skupinama koje bi mogle biti uzrokom podjela ili dovesti u pitanje djelotvornost apostolata i u svemu tome nikome neće davati prednost osim ako 'u konkretnim i izuzetim okolnostima to ne traži dobro zajednice'.⁶⁵

Ili pak na drugom mjestu: »Pravo-dužnost Crkve da izriče moralne sudove traži da svi pastoralni radnici, svećenici i laici, postanu kadri objektivno prosuditi razna stanja i ustrojstva kao i različite ekonomsko-socijalne sustave. (...) Ipak, prijelaz iz doktrinarnog u praktično područje pretpostavlja posredovanje kulturalne, socijalne, gospodarske i političke naravi za koja su posebno, iako ne i isključivo, mjerodavni laici na koje spada razvijanje vremenitih djelatnosti vlastitom inicijativnom i na vlastitu odgovornost.«⁶⁶ S pravom stoga kaže J. Maritain da ovakav stav ne dovodi u pitanje prvenstvo duhovnoga nad vremenskim! »Vremenito bi bilo – kaže on - podređeno ili podloženo duhovnome, i to ne u smislu instrumentalnog agensa, kako je to često bivalo u srednjem vijeku, već u smislu *glavnoga, manje uzvišenog agensa*; ne više u tom smislu kao da se zemaljsko opće dobro shvaća poglavito kao puko *sredstvo* s obzirom na vječni život, već u tom smislu što je ono u svojoj biti s obzirom na taj život, a to znači *posredni niževaljani* cilj. (...) Jedino taj smisao može kršćanin priznati 'laičkoj državi', koja bi inače imala samo tautološki smisao – svjetovnost bi države značila kako država nije Crkva, ili pak smisao zablude – svjetovnost bi države značila bilo da je država neutralna bilo da je antireligiozna, to jest u službi čisto materijalnih ciljeva ili protureligije.«⁶⁷ Upravljanje državom, tj. politika, spada među ovosvjetske vrijednosti koje su u odnosu prema Crkvi u opisanom smislu autonomne. Međutim, ne samo da država u odnosu prema Crkvi posjeduje vlastitu autonomiju, nego i društvo posjeduje vlastitu »subjektivnost« na kojoj laici participiraju samostalno, vođeni svojom ispravno oblikovanom savješću.⁶⁸

Drugi vatikanski sabor u pastoralnoj konstituciji *Gaudium et spes* jasno kaže. »Laici su specijalno, iako ne isključivo, nadležni za svjetovne zadaće i djelatnosti. Kada, dakle, djeluju kao građani svijeta, bilo pojedinačno bilo

⁶⁵ ZBOR ZA KATOLIČKI ODGOJ, Socijalni nauk Crkve u svećeničkom obrazovanju, str. 663-664.

⁶⁶ *Ondje*, str. 655-656.

⁶⁷ J. MARITAIN, *Cjeloviti humanizam*, str. 213-214.

⁶⁸ »Osoba živi, a 'subjektivnost društva' raste u mnogostrukom ispreplitanju odnosâ«, CA, br. 49.

skupno, ne samo da se trebaju poštivati zakoni koji su svojstveni pojedinoj struci nego će nastojati da steknu i pravu stručnost na tim područjima. (...) Njihova već pravilno formirana savjest mora nastojati da božanski zakon bude upisan u život zemaljske zajednice. *Od svećenika pak neka laici očekuju svjetlo i duhovnu snagu. No neka ne misle da su njihovi pastiri uvijek tako stručni da na svako pa i teško pitanje što iskrnsne imaju već gotovo konkretno rješenje ili da su upravo za to poslani. Neke radije sami, prosvijetljeni kršćanskom mudrošću i s poštovanjem uvažavajući naučavanje Učiteljstva, preuzmu svoju odgovornost. Više puta će ih u nekim prilikama sam kršćanski životni nazor prikloniti nekom određenom rješenju. A ipak će drugi vjernici, vođeni ne manjom iskrenošću, kao što se to češće i opravdano događa, drukčije suditi o istoj stvari. Ali ako mnogi ova različita rješenja, dalje od nakane onih koji ih zastupaju, olako povezuju s evanđeoskom porukom, moraju se sjetiti da nikome nije slobodno da u spomenutim slučajevima prisvaja crkveni autoritet isključivo za svoje mišljenje»* (podcrtao Š. M.).⁶⁹

Kad se, dakle, crkveni nauk o autonomiji političke zajednice i »zakonite autonomije demokratskog poretka«⁷⁰ poveže s obvezom kršćanskih vjernika da se bave društvenim i političkim poslovima, oslonjeni na svoju ispravno formiranu savjest, s jedne strane, i zabranom klericima da se bave stranačkom i sindikalnom djelatnošću, s druge (CIC, kan. 287 § 2.), onda mora biti jasno da se i u Hrvatskoj mora od Crkve očekivati takav stav i takva akcija u kojima će se nastojati depolitizirati kler, a na kršćanskim osnovama politizirati laikat. I to ne eventualno laikat kao, »produženu ruku klera«, jer kad je o politici riječ, laici ne participiraju na kleričkom poslanju, nego obavljaju izvorno svoje, laičko poslanje za koje, od strane klera, treba doći samo »svjetlo i duhovna snaga«, a ne nikakva direktiva. Logika načela općeg dobra pretpostavlja i zahtijeva od onih koji društveno i politički aktivno djeluju odgovarajuću stručnost. Ta je stručnost toliko važna pretpostavka društvenog djelovanja da je neki, poput W. Schmitza, navode kao šesto (uz načelo osobnosti, solidarnosti, supsidijarnosti, općeg dobra i participacije) načelo katoličkog društvenog nauka.⁷¹

Zadaća je klera da vjernike potiče na tu stručnost, a ne da im eventualno nameće konkretna politička usmjerenja, jer već i citirani koncilski tekst jasno i glasno govori o tome kako će neke iskrenost i sam »životni kršćanski nazor«, temeljen, dakako, na ispravno oblikovanoj osobnoj savjesti, voditi prema jednim, a druge pak prema drugim rješenjima, pri čemu ni jedni ni drugi nemaju pravo samo za svoje viđenje stvari prisvajati autoritet Crkve. Uostalom, ako na jednom te istom Evanđelju nastaju tako različite i legitimne duhovne i životne inspiracije kao što su, primjerice, život u braku, s jedne strane, i onaj u redovništvu stroge klauzure, s

⁶⁹ GS, br. 43.

⁷⁰ CA, br. 47.

⁷¹ Usp. M. VALKOVIĆ, Demokracija u kršćanskom socijalno-etičkom kontekstu, str. 95.

druge, odnosno, život i rad unutar svoga naroda i onaj u misijama diljem svijeta, s koliko se više razloga ima pravo očekivati da će jedno te isto kršćansko nadahnuće neke vjernike usmjeravati prema jednima, neke pak prema drugim političkim rješenjima, a da zbog toga ni jedni ni drugi nisu ni manje ni više vjernici?! Kler, dakle, kad je riječ o demokratskom životu političke zajednice, nema nikakvo pravo tutorstva nad katoličkim laicima, štoviše suprotno: klerici su politički laici, a laici politički »kler«, tj. oni na koje je demokratskim izborom pao ždrijeb (kleros = ždrijeb).⁷² Stoga se u okviru onog »minimuma« pozitivnog doprinosa Crkve razvoju demokracije ima pravo i od Crkve u Hrvatskoj očekivati da se ozbiljnije uhvati u koštac s ovim problemom, jer je ovaj problem u Hrvatskoj i akutan i aktualan.

3.1.4. U svom javnom nastupu Crkva mora biti subjekt govora, a ne tek »razglasni uređaj« neke profane interesne grupe.

Upravo zbog višeznačnosti pojma Crkve (cjelokupni Božji narod; kler skupa s redovništvom; pojedini biskup, više njih, prvi među njima, Rimska kurija, Papa osobno i sl.), znade dolaziti do nepotrebnih zaoštavanja na relaciji Crkva-društvo, odnosno Crkva-država. Svaka, naime, od ovih »inačica« Crkve ima svoja prava i dužnosti, u koje spada i pravo javnog nastupa. To pravo u demokratskom društvu ne može nitko nikome uskratiti ili zaniijekati. Međutim, ni jedna od ovih inačica Crkve nema pravo cjelokupno svoje javno djelovanje poistovjetiti s »crkvenim djelovanjem«, tj. sebe jednostavno poistovjetiti sa Crkvom. Čak ni papa, koji je ujedno i državni poglavar, ne poistovjećuje svoje političko i svoje crkveno djelovanje na način da posluš koji mu vjernici diljem svijeta duguju s naslova Petrovog nasljednika i Kristovog namjesnika u pogledu vjere i morala, traži ujedno i u pogledu svojih političkih vizija i prakse. To on ne traži ni od malobrojnih pripadnika svoje države, a kamo li od katolika diljem svijeta. No kad je riječ o moralnoj prosudbi političkih stanja i zbivanja, onda on s pravom traži od svih da prihvate njegove stavove, jer on tada nastupa u ime Crkve kojoj stoji na čelu, tj. u ime onoga što je svima vjernicima zajedničko i obvezujuće. U takvom slučaju kroz njega govori Crkva!

Analogno tome zamislivo je, ne samo da pojedini biskupi i svećenici, nego i svi biskupi određene pokrajine u određenom trenutku imaju u političkom pogledu zajedničke stavove, a da to još ni u kojem pogledu ne može i ne smije biti plasirano na tržište političkih stavova i ideja kao »mišljenje i stav Crkve«, jer Crkva ni ne može imati svoj stav o nečemu što ne ulazi u njezinu nadležnost,

⁷² »Klerik (kasnolat. *clericus* < grč. *klerikós*, prema *kleros* 'žrijeb, žrijebom baštinjeni imetak' i *kleroun* 'žrijebom birati [na primjer suce i arhonte u staroj Ateni])«, A. BADURINA (ur.), *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, Svcučilišna naklada Liber - Kršćanska sadašnjost - Institut za povijest umjetnosti, Zagreb, 1979, str. 331.

dočim ljudi koji tvore Crkvu, pa i oni koji su joj na čelu, mogu imati svoje stavove i o stvarima koje ne spadaju na Crkvu, ali spadaju na njih kao građane određene političke zajednice. No, tada njihov eventualni stav nije ujedno i »stav Crkve«, nego najblaže rečeno »stav nekih vodećih ljudi u Crkvi« o stvarima koje ne spadaju na Crkvu, nego na građansko društvo čiji su i oni dio. No, ako bi Crkva ipak željela doći do svoga stava i u pogledu nečega što doista ne ulazi u područje njezine nadležnosti, dakle, o stvarima koje spadaju u autonomiju vremenitoga, e onda ni za nju ne postoji drugi put do toga cilja doli demokratsko izjašnjavanje cjelokupnoga vjerničkog korpusa. Jer, i za Crkvu vrijedi ona *nemo dat quod non habet* (nitko ne može dati ono čega ni sam nema)! A u Crkvi nitko nema pravo da se u čisto političkim stvarima izjašnjava u ime drugoga.

Sve ovo jasno govori o obvezi crkvenih službenika da u sebi samima strogo razlikuju ljude Crkve od građana vjernika; ono što oni misle i žele kao obični ljudi i građani, od onoga što oni, kao kršćani i učitelji vjere, snagom svoga poslanja, moraju misliti i željeti »u svijetlu Evanđelja«. ⁷³ Dakako da svaki pripadnik klera, bilo koje razine, ima pravo javno govoriti što hoće, ali pritom mora jasno naglasiti da to ne govori u ime Crkve, već u svoje osobno, što će reći da u tom slučaju uvjerljivost njegovih stavova ne leži u Božanskom autoritetu Crkve, nego isključivo u ljudskim argumentima koji su, kao i svakog drugog čovjeka, podložni analizi i eventualnoj kritici, pa i od strane drugih pripadnika Crkve. Kao građani vjernici, naime, i oni su zastupnici pojedinačnoga, djelomičnoga i naravnoga, dočim kao predstavnici, odnosno učitelji Crkve oni zastupaju i izlažu ono opće, zajedničko i nadnaravno. Jer, Crkva ipak nije zato tu da služi kao pojačalo i zvučnik za razglašavanje bilo čijih, pa ni vlastitih profanih i grupnih interesa, nego da bude subjekt Duhom Svetim nadahnute riječi, pa bila ta riječ ugodna ili neugodna, čak i samom onome tko ju, kao čovjek Crkve, izgovara. Ta se riječ, budući da podjednako »žeže« onoga koji je izgovara kao i onoga komu je upućena, u pravilu ne izgovara ni lako ni olako.

Ovo razlikovanje i pojmova i određenih postupaka od goleme je važnosti za miran i uspješan demokratski razvoj svakog društva. U Hrvatskoj je, međutim, trenutačno stanje takvo da kakofoniju, koja inače dominira društvenom scenom, nedovoljno razlikovanje ovih pojmova unutar same Crkve samo još više pojačava. Javna polemika, primjerice, koju je svojedobno uzvitlala izjava Komisije Hrvatske biskupske konferencije »Iustitia et pax« od 23. srpnja 2001., odnosno, javni nastupi ponekog svećenika ili biskupa, pa i poneki tekstovi i komentari u *Glasi Koncila* i drugim crkvenim glasilima, konkretan su dokaz za ovu tvrdnju. ⁷⁴ A ta se polemika ne odvija samo na relaciji Crkva-društvo,

⁷³ »Biskupi pak, kojima je povjerena dužnost da upravljaju Crkvom Božjom, neka sa svojim svećenicima Kristovu poruku tako propovijedaju kako bi zemaljske djelatnosti vjernika bile prožete svjetlom Evanđelja«. GS, br. 43.

⁷⁴ KOMISIJA »IUSTITIA ET PAX HKB«, Izjava povodom aktualnih događanja u Hrvatskoj, u: *IKA* 30 (2001), od 25. srpnja 2001, str. 18-19.

odnosno Crkva-država, već se ona prolama uzduž i poprijeko kroz samu Crkvu.⁷⁵ S crkvenih se pozicija, naime, u nas danas govori relativno mnogo, ponekad čak i previše glasno, ali se često u svemu tome – umjesto govora same Crkve »u svijetlu Evanđelja« – jasno razabire govor grupe građana »mimo Evanđelja«, koji - budući da među njima ima i crkvenih službenika - koriste Crkvu kao razglasni sustav. A kako je takva praksa i za Crkvu i za civilno društvo neprihvatljiva, bistrenje pojmova i mijenjanje loše prakse također spada u onaj minimum koji Crkva u Hrvatskoj mora ostvariti ukoliko doista želi i sama pridonijeti uspješnom razvoju demokratskih procesa u zemlji.

3.1.5. *Prvotni adresat crkvene poruke treba da budu njezini vlastiti članovi.*

Izvan svake je sumnje da se Crkva, snagom svoga Božanskog poslanja - »Idite u sav svijet i propovijedajte Evanđelje svemu stvorenju« (Mk 16, 15), - ima pravo obraćati svakomu, pa i onima koji nisu njezini članovi. No ipak, kao što razlikujemo aktivnost Crkve usmjerenu prema vani (misionarenje još nekrštenih naroda) od one usmjerene prema unutra (sakramenti, propovijedi, katehizacija i sl.), tako bi nekako valjalo razlikovati uopće javni nastup Crkve u demokratskim i inim društvima, pa i onda kad su većina pripadnika toga društva – kao što je u Hrvatskoj slučaj – formalni pripadnici Crkve. Valja, naime, uvijek jasno znati kome se u konkretnom slučaju Crkva obraća, jer legitimitet crkvene vlasti kojim se obraća vlastitim vjernicima nije isti kao onaj kojim se obraća onima koji to nisu. Inovjernika i nevjernika crkvena vlast ima pravo pozivati na obraćenje, ima pravo poticati ga na određeni način ponašanja, ima mu pravo nešto predlagati i sl., ali od svojih pripadnika Crkva ima usto legitimno pravo nešto i zahtijevati!

Osim toga, kad se obraća ljudima izvan svoje zajednice, Crkva uvjerljivost svojih argumenata gradi isključivo na zdravom razumu i naravnom zakonu, dočim pri obraćanju vlastitim pripadnicima ona usto polazi od svog teološki utemeljenog autoriteta, od kršćanske antropologije i kršćanskog humanizma, tj. ne samo od zdravog razuma i naravnog zakona, nego i od Božje objave, točnije od logike »novoga stvora« (2 Kor 5,17; Gal 6,15), »novoga čovjeka« (Ef 4,24; Kol 3,10) i »novoga života« (Rim 6,4) i sl. Zapravo, cjelokupni smisao crkvene službe i crkvene vlasti i jest u tome da služi, posreduje i prospješuje u prvom redu taj novi život svojih članova u »novome duhu« (Rim 7,6). Snaga njezinog sakramenta i

⁷⁵ Indikativan je u tom pogledu razgovor sa zamjenikom premijera, dr. Goranom Granićem, koji je tu izjavu ocijenio kao »nespretno složenje«, a na pitanje – Glas koncila piše u ime Crkve?, odgovorio je: »Ne. Prvo i ja sam, kao katolik i vjernik, dio Crkve i ne prihvaćam da se u moje ime piše. Znači, piše se u nečije ime, nekog kruga ili osobno. Uvijek je opasno kad se to povezuje s Crkvom kojoj pripadaju ljudi različitih političkih opcija koji se ne žele dovoditi u situaciju da im netko u njihovo ime definira političke opcije. Uvijek su opasni takvi izleti i nisu dobrodošli, niti pomažu smirenju tenzija, naprotiv«, *Nedjeljna Dalmacija XXXI* (2001), br. 1579, od 27. srpnja 2001, str. 6.

moć njezine riječi usmjerene su u tom smjeru. Zato i adresat njezinog javnog nastupa redovito mora biti u prvom redu njezino vlastito članstvo. I, ako postoji nešto što bi se moglo nazvati specifičnim doprinosom Crkve demokratskom ustroju i demokratskim procesima unutar određenog društva, onda je to upravo ova «novost» koje u demokraciji po sebi nema, ali je ona tako strukturirana da je može primiti. Jer, na razni puke institucije, Crkva je u demokratskom društvu tek druga građana i, kao takva, funkcionira na razini pravne forme koja - ukoliko je nedostatno legitimirana ovim »novim životom« u svojoj životnoj bazi - vrlo brzo i vrlo lako prelazi u pravni formalizam. A pravni formalizam u demokraciji je isto što i demokratski formalizam, tj. forma bez adekvatnog sadržaja.

Kad se ovakvo, načelno polazište primjeni na konkretnu praksu u Hrvatskoj, onda to znači da viša crkvena vlast, pri svojem obraćanju javnosti, mora imati pred očima prije svega vlastitu, tj. crkvenu javnost, jer društvo, čiji se pripadnici u tako velikom postotku konfesionalno izjašnjavaju kao katolici, ne može se ni strukturirati ni funkcionirati bez aktivnog sudjelovanja u njemu prisutnih katolika. Previše je, naime, deklariranih katolika a da bi ovo društvo moglo na demokratskoj logici djelovati mimo njihove volje i protiv njihova uvjerenja. Previše je deklariranih katolika u ovoj državi a da bi se bez njihova neposrednog sudjelovanja mogla oblikovati demokratska vlast, na bilo kojoj razini. Dakako, i to je već jasno naglašeno, da se crkvena vlast ne može miješati u onu državnu, i da katolici, izabrani na odgovorne društvene funkcije nisu delegati Crkve, nego naroda, tj. političkog tijela koje ih je biralo, ali ipak: to ih je tijelo jamačno biralo i zbog toga što je u njima prepoznalo kvalitetu »novih ljudi«! Zato je zadaća crkvene vlasti da svojom internom poukom i poticajima potiče svoje članove da se u tom smjeru izgrađuju i da s tih pozicija pridonose izgradnji države i društva. No, ako se ti, po sebi deklarirani katolici, u svojem javnom i političkom djelovanju ne pokazuju i ne dokazuju kao »novi ljudi«, odnosno ako oni svojim eventualno negativnim djelovanjem upropašćuju državu i narod, a dobronamjerne dovode u zabludu i sablazan, e onda se crkvena vlast u svom javnom nastupu treba opet najprije obratiti tima i takvima, jer su to njezini članovi. Pritom ih ona, dakako, neće učiti kakva treba da bude demokracija, jer, to je zadaća Crkve i nije, ali ih može i mora poučiti kakav treba da bude »novi čovjek«, koji je za demokraciju blagodat, jer to crkvena zadaća jest.

Ako se, dakle, crkvene vlasti svojim javnim apelima obraćaju uglavnom civilnim vlastima kao takvim, odnosno narodu kao takvom, a ne svojim pripadnicima koji su u toj vlasti, odnosno svojim vjernicima koji su dio toga naroda, onda to može u narodu stvoriti dojam i uvjerenje kako je u svemu tome ipak riječ o moralizatorskom bockanju s predumišljajem, odnosno o paternalističkim ambicijama crkvenih vlasti u odnosu prema državi i društvu. Nitko stoga neće Crkvi u Hrvatskoj zamjeriti ako i svoju kritiku i svoja upozorenja upućuje prema svojim članovima koji su eventualno upetljani u korupciju, ugrožavanje pravne

države, pljačku, širenje mržnje i sl., štoviše, takav nastup joj daje na neki način i moralni kredibilitet da se, ako ustreba, ponekad onda obrati sličnim opomenama i na cjelokupnu društvenu javnost.

Dakako, ovakvim nabranjem onoga što se očekuje od Crkve da, kao minimum, pridonese demokratskom razvoju u Hrvatskoj, nismo te sadržaje do kraja iscrpili, no čini se da bi upravo nabrojeno ipak trebalo biti ono najvažnije i najurgentnije. Ono što ove zadaće svrstava među one »minimalne« jest sazrelost situacije za njihovu realizaciju, tj. činjenica da njihovo ostvarenje ne ovisi toliko o nekom dodatnom društvenom procesu, koliko o jasnoj pozitivnoj odluci. Upravo je ta sazrelost situacije, koja iziskuje konkretnu odluku, zapravo bitna razdjelnica između minimalnih i maksimalnih očekivanja. Maksimalna se očekivanja, naime, ne temelje na situaciji koja je već sazrela, nego na onoj koja je tek u fazi sazrijevanja, pa se onda na nju i ne može reagirati toliko konkretnom odlukom, koliko optiranjem, tj. stvaranjem onoga što bi se moglo nazvati »kritičkom masom svijesti«, ili, pak, u politici »političkom voljom«, koja tek stvara preduvjet mogućnosti za donošenje odluke. Stoga minimalna očekivanja označavaju zapravo prvi korak prema ostvarivanju onih maksimalnih. Taj prvi korak bi valjalo učiniti što prije, ne eventualno samo zbog toga što bi on, kao takav, već označavao veliki pomak prema cilju, nego i zbog toga što bi on bio jasan dokaz da se uočilo kamo treba ići i da se u tom smjeru doista i krenulo. U tome je vrijednost prvog koraka, pa iako po sebi predstavlja tek onaj minimum, on ipak čisti pogled i utire realan put prema mogućem maksimumu.

3.2. Maksimalna očekivanja

I »minimalno« i »maksimalno« su relativni pojmovi, tj. ovise o tome s kojih se motrišta promatra, odnosno o tome što je u svemu tome glavna referentna točka. A to znači da ono što bi u određenom trenutku, glede pozitivnog crkvenog doprinosa demokratskim procesima, u jednoj zemlji potpadalo pod minimalna očekivanja, u nekoj bi drugoj to bilo možda, ispod očekivanog minimuma, a u trećoj pak ravno maksimumu. Jer, referentna točka jedne takve prosudbe nije u svakoj zemlji jedna te ista. Tu, pak, referentnu točku tvore, s jedne strane, ukupni kulturno-civilizacijski stupanj razvoja određene zemlje, povijesno iskustvo sa svojim uspjesima i eventualnim traumama, dominirajući mentalitet (i) unutar političkog tijela, gospodarski stupanj razvoja i sl., a s druge strane normativna načela kršćanske vjere i kršćanskog socijalnog nauka. To su, dakle, dvije koordinate, odnosno referentne točke za utemeljen govor o minimalnim i maksimalnim očekivanjima Crkve spram društva i društva spram Crkve. I jer su, kako držimo, minimalna očekivanja upravo u tom kontekstu prepoznata, u istom kontekstu onda, kao maksimalna očekivanja, prepoznamo aktivno sudjelovanje Crkve: na finalnom usmjeravanju demokratskog života, na njegovoj ćudorednoj racionalizaciji i na njegovoj dijalogizaciji.

3.2.1. Finalno usmjerenje demokratskog života

Rečeno je da je demokracija zapadnoga tipa svojim velikim dijelom čedo prosvjetiteljstva i na njemu temeljenog liberalizma, odnosno moderne. Jedna od bitnih sastavnica toga liberalizma, točnije paleoliberalizma, kao ideologije, bio je i deizam, tj. vjerovanje u neko božansko biće kao zadnji uzrok svega. Prema deističkoj ideologiji Bog je svijet tako stvorio da je u nj ugradio umnost i zakonitost, te se, prepustivši daljnji razvoj svijeta toj njemu imanentnoj umnosti i zakonitosti, sam povukao u svoju božansku nedohvatljivost. S jedne strane, dakle, Bog je prema svijetu *deus otiosus*, tj. Bog koji se ne miješa u stvari svijeta i čovjeka, a s druge, on ostaje apriorni jamac da će sve što se u svijetu, bude razvijalo po načelima uma i prirodnih zakona, uvijek završiti uspješno i dobro. Ne treba, dakle, unaprijed imati pred očima neki zacrtani cilj u smislu općeg dobra ili nečeg sličnog, nego se treba jednostavno pokoravati prirodnim zakonima čega je krajnji učinak uvijek upravo to opće dobro. To je zapravo srž liberalističke prestabilirane harmonije, odnosno misaona podloga i opravdanje njihove devize *laissez faire, laissez passer* na gospodarskom području. Paleoliberali, dakle, nisu odbacivali svrhovitost, tj. uciljeni, finalni razvoj društva, već su odbacivali mogućnost mentalne anticipacije toga cilja, vjerujući da je samim zakonitim kretanjem ujedno zajamčen i jedino moguć uspješan cilj. Stoga za njih cilj nije nešto za čim se teži, nego nešto do čega se naprosto stiže; on nije motiv, nego učinak djelovanja. U tome prepoznajemo danak logici empirizma i prirodne znanosti koja ne poznaje razloge, nego samo uzroke neke pojave. Dakako da to onda implicira i odbacivanje finalističkog tumačenja ljudskog bića, tj. njegove svrhovitosti i njegova osmišljenja kroz tu svoju svrhovitost. A kad se jednom odbaci načelna svrhovitost ljudskog bića, normalno je da onda ne može biti govora ni o svrhovitosti ljudskog društva.

Stoga, ima pravo Raymond Aron kad, polazeći s tih ideoloških osnova, odbacuje i sam razgovor o najboljem društvenom poretku. »Priznavanjem brojnosti društvenih ustroja i načela – kaže on - prestaje istraživanje najboljeg uređenja, samom činjenicom što se odbacuje finalističko poimanje ljudske prirode, koje je bilo nužno u prošlosti da bi pitanje najboljeg poretka uopće imalo smisla.«⁷⁶ Ovakvim se stavovima ne samo relativizira pitanje *legitimiteta vlasti*, a na prvo mjesto dovodi njezina *efikasnost*, nego se time relativizira ujedno i sama moralna funkcija nakane u društvenom djelovanju. Michael Novak to jasno izražava kad kaže: »U političkoj ekonomiji, dva su načina da se potuče grijeh, obadva su u sebi kontradiktorna. Jedan je da se preobrate srca pojedinih ljudi. Drugi je da se izgradi sustav koji bi silom nametnuo krepost. Demokratski je kapitalizam odabrao treći put. Temeljito proučivši to pitanje, njegovi su utemeljitelji uočili da u političkoj ekonomiji osobne namjere u pravilu vode k nenamjernim posljedicama. Tu, dakle, postoji jaz između 'moralnog čovjeka' i 'ne baš tako

⁷⁶ R. ARON, *Nav. dj.*, str. 66.

moralnog društva'. Zbog toga politički ekonomisti moraju manje pažnje posvećivati namjerama pojedinaca a više sistematskim posljedicama, pa bile one i nenamjerne. U slobodnim društvima, naposljetku, toliko je faktora, namjera i djelovanja da je granica između namjera i rezultata i suviše složena a da bi je ljudski um mogao unaprijed razabrati. Ako i postoji nekakav red u društvu, njegova racionalnost može postati uočljivom tek *post festum*. Taj se red ne može unaprijed niti planirati a niti uspostaviti.«⁷⁷

Međutim, ma kako bila istina da se suvremeni oblik zapadne demokracije rodio s ovakvim elementima liberalističke ideologije, ova ideologija nije ujedno i mjesto gdje se ideja o demokraciji začela. Naprotiv, budući da zapadna misao njezin začetak prepoznaje, uz ostalo, i u Aristotelovim djelima, točnije *Politici*, valja spomenuti da je ovakva misao za Aristotela bila tuđa. On je, naime, prihvaćao ideju ljudske naravi kao polazišnu osnovu za pronalaženje najboljeg društvenog uređenja, tj., takvog koje će toj naravi najbolje odgovarati. Smisao nesvrhovitog kolektivnog djelovanja za Aristotela je bila tuđa. »Prema Aristotelu – kaže R. Aron – traganje za najboljim uređenjem opravdano je stoga što postoji neka konačnost ljudske prirode. Riječ *priroda* ne označava samo način na koji se ljudi ponašaju pojedinačno ili u zajednici nego također i ono što je ljudska svrha. Čim pristanemo na konačno poimanje ljudske naravi, kad priznamo neki ljudski poziv, opravdano je postaviti pitanje o najboljem uređenju.⁷⁸ A Crkva postupa upravo tako, tj., na tragu, ne samo Aristotelovog učenja, nego svoje vlastite antropologije, ona društvu prilazi teleološki, što će reći da ga promatra kao prirodni ambijent ljudskog života i rada na putu prema eshatonu. I, jer u kršćanskoj antropologiji čovjek doista ima poziv, poziv koji mu je upućen od samoga Boga i stvaranjem i otkupljenjem, ni društvo koje on kao takav s drugima tvori, ne može za njega biti lišeno adekvatne finalnosti. Njegova eshatološka dimenzija kršćanina normativno obvezuje i u osobnom i u društvenom djelovanju. Stoga s pravom kaže Pavao VI. u enciklici *Octogesima adveniens*: »Politička akcija – a zar je potrebno naglašavati da je riječ prije svega o akciji, a ne ideologiji? – mora se temeljiti na nacrtu društva suvisla u svojim konkretnim sredstvima i svom nadahnuću, hranjena cjelovitim pojmom čovjekova poziva i raznih načina društvenog izraza.«⁷⁹ A Ivan Pavao II. kaže: »No sloboda se u potpunosti vrednuje samo ako se prihvaća istina: u svijetu bez istine sloboda gubi svoju vrijednost, te se čovjek izlaže nasilju strasti i otvorenim i skrivenim uvjetovanostima. Kršćanin živi slobodu (usp. Iv 8, 31-32) i služi joj nudeći neprestano, po misijskoj naravi svog poziva, istinu koju je spoznao.«⁸⁰

⁷⁷ M. NOVAK, *Duh demokratskog kapitalizma*, Globus - Školska knjiga, Zagreb, 1993, str. 108.

⁷⁸ *Ondje*, str. 63.

⁷⁹ PAVAO VI., *Octogesima adveniens*, br. 25, u: M. VALKOVIĆ (ur.), *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, str. 375.

⁸⁰ CA, br. 46.

Iz svega, dakle, proizlazi da je demokracija, zapravo, okvir koji sam po sebi ne nudi određeni smijer društvenog razvoja, već mogućnost kretanja u izabranom smjeru. Osobna sloboda koju demokracija pretpostavlja uključuje i slobodu vlastitog doprinosa izboru toga smjera. Ako naime, radikalni liberali u svoju ideju i praksu demokratskoj života ne uključuju svrhovitost ljudskog i društvenog razvitka, pa time i demokratskog ustroja, to još ne znači da i svi drugi moraju tako misliti i djelovati, naprotiv, kršćani, služeći se svojom slobodom, mogu jednakim pravom kao i radikalni liberali, štoviše i moraju, svoj društveni angažman tako koncipirati i ostvarivati da taj demokratski razvoj ima opće dobro već kao svoju svrhu, a ne tek kao unaprijed pretpostavljeni učinak. Na ovom Crkva treba insistirati pri odgoju laikata za političku djelatnost u svim političkim sustavima i u svim demokratskim zemljama, a posebice u onima koje su, zbog raznoraznih razloga, više sklone birati između dva ekstrema: totalitarizma i anarhije. Borba među »stranama« na političkoj sceni u Hrvatskoj, koja sve više prijete ušutkavanjem političkih stranaka, koje i onako još uvijek nisu artikulirano progovorile svojim vlastitim jezikom, daje pravo naslutiti da je i suvremena Hrvatska jedna od takvih zemalja, što će reći da i crkveni angažman treba biti naglašeno usmjeren prema odgoju vlastitih članova za specifično kršćanski pristup demokratskom životu. I nije, pritom, riječ prvenstveno o izboru stranaka, jer one su, kako je već rečeno, u Hrvatskoj i onako u stanju trajnog nastajanja i nestajanja, pri čemu se – barem što se konkretne prakse tiče – najveći dio njih pokazuje i dokazuje kao puki kriptonim borbe svojih vođa za vlast pod svaku cijenu, nego o odgoju katoličkih vjernika za usvajanje i promicanje osnovnih postulata kršćanske antropologije i kršćanskog socijalnog nauka u cjelokupni društveni život, bilo onaj stranački, bilo pak vanstranački.

»Crkva ne posjeduje modele – kaže Ivan Pavao II. – koje bi mogla ponuditi. Stvarni i istinski djelotvorni modeli mogu samo izrasti u okviru različitih povijesnih prilika zahvaljujući naporu svih odgovornih koji zahvaćaju u konkretne probleme u svim njihovim vidovima, socijalnim, društvenim, ekonomskim, političkim i kulturalnim, što se međusobno isprepliću. Tom zalaganju Crkva nudi kao *nezaobilaznu idejnu orijentaciju* vlastiti socijalni nauk, koji – kako je rečeno – priznaje pozitivnost tržišta i poduzeća, ali u isti mah upozorava na nužnost da se oni usmjere prema zajedničkom dobru.«⁸¹ Uostalom, ljudi tvore i stranke, pa ih onda i mijenjaju, o čemu povijest iznosi obilato primjera i dokaza.

3.2.2. Čudoredna racionalizacija demokratskog života

Demokracija je okvir društvenog života u koji svako društvo može staviti svoju vlastitu sliku, što će reći da mu može dati svoj vlastiti pečat. Taj pak pečat nije učinak proizvoljne odluke političkog tijela, ili pak političke elite, nego društveni i

⁸¹ CA, br. 43.

politički odraz onih ideja i vrijednosti koje u svojoj slobodi doista intimno usvaja većina građana koji to političko tijelo i tvore. Ovim želimo naglasiti kako i u okviru demokratskog ustroja nekog društva može postojati raskorak između stvarnih nakana i deklarativnog opredjeljenja. Postoje, naime, vrijednosti za koje je manje-više svi javno izjašnjavaju, ali ih u svojoj nutrini većina građana ipak ne usvaja, ne zbog toga što bi eventualno sumnjali u njihovu etičnost, nego zbog toga što duboko vjeruju da su zapravo ravne utopiji i da se s takvim vrijednostima u politici ne može ništa postići. Stoga ne čudi ako se u svim demokratskim društvima na razini javne deklaracije zastupa i zagovara vlast naroda, tj. političkog tijela koje subzistira u pojedinom građaninu, dok se vlast konkretno nikad ostvaruje ili kao partitokracija, ili pak kao plutokracija i sl. Nije, dakle, slučajeno da i u demokratskom ustroju *de facto* prevladava logika makijavelizma, tj. se demokracija javno shvaća kao *vlast naroda*, a intimno se prihvaća kao metodologija dolaska na vlast i održavanja na vlasti političke elite. Vlast, prema tome, ne bi bila tek sredstvo u službi općem dobru, nego bi rad na općem dobru bio samo sredstvo za dolazak na vlast i za što dulji ostanak na vlasti. Inger racionalizacija znači suvislost pri odabiru i primjeni sredstava da bi se postigao zamišljeni cilj, ovakva metateza cilja i sredstava demokraciju pretvara u racionalizaciju vladanja.

Dakako da je i takva demokratska opcija legitimna, ukoliko većina građana intimno tako misli i tako želi, ali ona nije u skladu s kršćanskom antropologijom. Naime, iako Crkva, kao što je već rečeno, nije i ne može biti nešto kao učiteljica demokracije, što će reći da se, kao takva, ne može ni miješati u to kakav će demokratski model za sebe izabrati određeno društvo, ona ipak ima i mogućnost i pravo da u svakom modelu svoje vjernike tako odgaja da najprije oni sami svoj osobni život racionaliziraju u skladu sa svojom vjerom, a kad se, kao takvi, politički angažiraju, da rade na takvoj racionalizaciji društva koja je u skladu s njihovom racionalizacijom njihova vlastitog života. To je ono što je J. Maritain nazvao *čudorednom racionalizacijom političkog života*. On, naime, kaže: "Postoji i drugačija racionalizacija političkog života; nije to tehnička racionalizacija, puka politička vještina, već čudoredna racionalizacija. Ona se temelji na priznavanju poglavito ljudskih ciljeva političkog života i njegovih najdubljih pobuda: pravičnosti, zakona i uzajamnog uvažavanja. Ona također znači neprestan napor da se žive i pokretljive strukture političkog tijela stave u službu općeg dobra, dostojanstva ljudske osobe i osjećajaja za bratsku ljubav; ona se za tim da razumnim oblicima i svrhama, koje potiču slobodu, podredi golemo materijalna dobra, prirodna i tehnička, te glomazan društveni aparat interesa i snaga, vlasti i prisile; čudoredna racionalizacija također nastoji da se politička djelatnost ne zasniva na nečemu što zapravo pripada djetinjem mentalitetu – a to znači požudi, zavisti, sebičnosti, oholosti i lukavosti, zatim prohtjevima za bogatstvom i vladanjem preobraženima u sveta pravila tragično ozbiljne igre – već

za zrelu uvidu u najintimnije potrebe čovječjeg života, u stvarne zahtjeve za mirom i ljubavlju te u čudoredne i duhovne čovjekove snage.«⁸²

Uistini za volju valja spomenuti da ni svi utemeljitelji liberalizma nisu bili jedinstveni pri prosudbi o mjestu i ulozi morala i etike unutar liberalne ideologije i prakse. Jedan od onih koji liberalizam promatra upravo kao etičku racionalizaciju društva je, primjerice, i Benjamin Constant, jedan od očeva liberalizma u Francuskoj.⁸³ »Constantova opća pozicija nije ni ekonomistička ni militaristička, već etičko-kulturološka, on odbija narodnu suverenost i reformistički stav, i po tome se razlikuje od Milla i Benthama, što njegovoj doktrini daje bitne dimenzije.«⁸⁴ Zanimljivo je da ovakve poglede dijele i neki hrvatski liberali, posebice oni koji su napustili izvorni liberalni individualizam i usvojili personalističku antropologiju koju zastupa i Crkva. Tako je, primjerice, 1996. godine Vlado Gotovac zastupao suradnju Crkve s hrvatskim liberalima upravo na ovim načelima. »Liberalni nazor na svijet – kaže on – nije moguć bez kršćanske misli o pojedincu – upravo je u kršćanstvu on dobio svoju besmrtnu pojedinačnost, on je postao apsolutna vrijednost. Prema tome, liberali su saveznici Crkve u borbi za čovjekovu osobu, za njezinu slobodu i dostojanstvo. Naša pragmatičnost u svakodnevnome životu ne relativizira apsolutne vrijednosti, nego samo relativne odnose. Zato je u Hrvatskoj u ovom trenutku napose važno učvrstiti moral u svim područjima našega života – jednako u sferi rada, gospodarstva i politike. Mi smo, naime, zaboravili da i rad može biti dobar i loš, da gospodarstvo može biti časno i nečasno, da politika može biti moralna i nemoralna. Zaboravili smo da je cijeli čovjekov život u svome temelju pitanje dobra i zla. A to pitanje je središnje pitanje za Crkvu. Specijalno u politici moramo se osloboditi makijavelizma, jer on je, napose, kad ga umjesto princa prakticiraju protuhe, neminovno put u totalitarizam. I Crkva je na sebi iskusila tu činjenicu. Zato moramo svi zajedno sačuvati Hrvatsku od mogućnosti da krene tim putem.«⁸⁵

U ovom su pogledu pred Crkvom u Hrvatskoj golemi zadatci. Kao prvo, iako se apsolutna većina hrvatskih građana javno izjašnjava za demokratski ustroj, ipak veliki dio njih, a to onda znači i katolika, pokazuje sklonost povećanom stupnju autoritarnosti.⁸⁶ Zatim, naše dosadašnje demokratsko iskustvo nije ničim

⁸² Usp. J. MARITAIN, *Čovjek i država*, str. 67.

⁸³ Usp. B. CONSTANT, *Načela politike i drugi spisi*, Politička kultura, Zagreb, 1993.

⁸⁴ *Ondje*, str. 190.

⁸⁵ *Slobodna Dalmacija*, od 3. ožujka 1996, str. 7.

⁸⁶ Usp. B. VULETA, V. J. BATARELO (ur.), *Mir u Hrvatskoj, rezultati istraživanja*, Hrvatski Caritas - Franjevački institut za kulturu mira, Zagreb-Split, 2001, str. 28. Prema rezultatima istraživanja što ih je u studenome 1999. godine provodio u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini švedski profesor Kjell Magnusson, s tvrdnjom da bi *našoj zemlji više odgovaralo nekoliko jakih vođa nego svi zakoni i riječi*, u zapadnoj se Hercegovini slaže 67,8% onih koji idu svake nedjelje na sv. misu i 68,4% onih koji to čine barem jednom mjesečno, a s istom se tvrdnjom u Istri i riječkoj regiji slaže 47,1% onih koji prisustvuju svake nedjelje sv. misi i 44,4% onih koji to čine barem jednom mjesečno. Usp. S. VRCAN, *Vjera u vrtlozima tranzicije*, Dalmatinska akcija, Split, 2001, str. 139.

potvrdilo da bi se javno deklarirani i demonstrativni katolici u svojem političkom djelovanju pokazali tipično osjetljivima upravo za ovu čudorednu racionalizaciju hrvatskog demokratskog društva, štoviše, u pogledu nekih, za kršćanstvo elementarnih ljudskih vrednota, znaju zaostajati za deklariranim ateistima. Tako su, primjerice, sociološka istraživanja pokazala da su u postotku ateisti spremniji oprostiti od katolika: četrdesetak posto ateista, naime, prihvaća mogućnost da do oprosta i pomirenja nikad ne dođe, dok se takvom stavu priklanja između 54 i 58% umjereno i naglašeno religioznih osoba.⁸⁷ Osim toga, uz već spomenuti velik postotak međusobnog nepovjerenja koji vlada među hrvatskim građanima, valja spomenuti i to da njih 13,6% smatra da gotovo svi lažu za svoje interese, dok ih 43,6% drži da to rade mnogi; 9,1% upitanih drži da gotovo svi varaju na porezu, ako ima mogućnosti za to, a da to rade mnogi misli 44,8%; 10,3% drži da gotovo svi izbjegavaju plaćanje karata u javnom prijevozu, dok ih 30,2% drži da to rade mnogi itd.⁸⁸ A kad se tomu pridoda i podatak, da uza sve veliko povjerenje koje građani Hrvatske gaje prema Crkvi, ipak, kad je riječ o njezinoj eventualnoj političkoj pristranosti i nepristranosti, »manje od trećine ispitanika smatra da je Katolička crkva objektivna i nepristrana u procjeni društveno političkih događaja, oko osam posto smatra da je potpuno pristrana, dok se većina priklanja stavu da je Crkva u ocjeni događaja ponekad objektivna, a ponekad pristrana (59,2%)«⁸⁹ postaje jasno da u pogledu čudoredne racionalizacije političkog života pred Crkvom u Hrvatskoj stoje golemi zadatci.

»Dosad su u prosudbi naše hrvatske političke scene – kaže Bono Zvonimir Šagi – dominirala dva opća razloga za apriorno opravdavanje ili prešućivanje postupaka protivnih moralnim načelima: ratni sukobi – moramo se braniti, i mlada država, mlada demokracija koja ne može u svim svojim institucijama, osobito pravnim i sudbenim, odmah savršeno profunkcionirati. Iako se u političkoj retorici dosta fraziralo o moralnoj obnovi, propustilo se učiniti išta značajno da bi se razvijala stvarna moralna i materijalna odgovornost pojedinaca na onim mjestima u društvu i državi gdje se odlučuje ili bitno utječe na odluke.«⁹⁰ Nisu ovo, dakle, politički zadatci, ponajmanje miješanje Crkve u politiku, nego izvorno unutarcrkveni, tj. crkveni odgojni zadatci koji se reflektiraju i na društveni i politički život. I, jer su ti zadatci trajni i dugoročni, ovdje smo ih uvrstili u ono maksimalno što se od Crkve u Hrvatskoj očekuje. Na tim zadatcima Crkva mora raditi u bilo kojem i u bilo kakvom društvu, a u demokratskom na poseban način zbog toga, što su u demokratskom društvu građani vjernici neposredno aktivni, pa onda i neposredno odgovorni za ono što se u tom društvu zbiva.

⁸⁷ B. VULETA, V. J. BATARELO, *Nav. dj.*, str. 21.

⁸⁸ Usp. G. ČRPIĆ, I. RIMAC, *Nav. čl.*, str. 220.

⁸⁹ Usp. B. VULETA, V. J. BATARELO, *Nav. dj.*, str. 29.

⁹⁰ B. Z. ŠAGI, *Da sol ne oblutavi*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999, str. 157.

3.2.3. Suoblikovanje trećeg sektora

Kad se govori o odnosu Crkve i društva, najčešće se pod tim misli o odnosu Crkve prema političkim strankama i državnim vlastima, poglavito u društvima gdje se i demokracija shvaća kao pripitomljeni makijavelizam, tj. kao puka metodologija dolaska na vlast i silaska s vlasti bez prolijevanja krvi. Pritom nije važno ostvaruje li se ona kao partitokracija ili kao vlast stručnjaka, u krajnjoj liniji ona je uvijek *aristokracija* u onom smislu kako ju je još 1813. godine definirao Thomas Jefferson. Budući, naime, da i u demokraciji postoji vlast, Jeffersona - kao uostalom i Platona - zanima: koji je profil ljudi vrijedan da tu vlast obnaša i kako ti mogu doći na odgovorne položaje? I kao što je Platon takve prepoznao u pravim filozofima, tako i T. Jefferson zagovara aristokrate. Ali ne one lažne, nego one prave, tj. ne one koji su to po rođenju ili snagom vlastitoga bogatstva, nego po prirodnim vrlinama i nadarenosti. Tako on 28. listopada 1823. piše Johnu Adamsu: »Jer, slažem se s vama da među ljudima ima aristokrata po prirodi. Temelj su im vrline i nadarenost. Prije su ljudi pripadali aristokraciji zbog tjelesnih sposobnosti. Ali, od izuma baruta i slabi i jaki mogu ubijati mecima, pa su tjelesna snaga, kao i ljepota, vedar duh, pristojnost i druge osobine postali samo pomoćno mjerilo razlikovanja. Postoji i umjetno stvorena aristokracija, utemeljena na bogatstvu i podrijetlu, u koje nema ni kreposti ni nadarenosti; jer da ih ima, pripadala bi prvoj vrsti. Prirodnu aristokraciju držim najdragocjenijim darom prirode što nam je dan za usmjeravanje, oslonac i vladanje društvom. Štoviše, ne bi bilo u skladu sa stvorenjem da je čovjek stvoren za život u društvu a da mu nije dano dovoljno kreposti i mudrosti da vodi poslove toga društva. Ne bismo li čak mogli reći da je najbolji oblik vladavine onaj koji najdjelotvornije omogućuje pošten izbor tih prirodnih aristoi u državne službe?«⁹¹

U ovakvim svojim polazištima Jefferson se u biti ne razlikuje ni od Augustina ni od Tome Akvinskoga. Jer i Augustin kaže: »Moć vladanja po prirodi je dana onima koji su najbolji«,⁹² na što se nadovezuje Toma kad kaže: »Među ljudima postoji određeni red budući da su oni koji su umom nadmoćni vladari po prirodi.«⁹³ Razlika je jedino u tome što je Jefferson demokrat, te vjeruje da su upravo demokratski slobodni izbori pravo mjesto i najbolji način za »odvajanje aristoi od prseudoaristoi, žita od pljeve«. ⁹⁴ On vjeruje i da će građani to znati gotovo nepogrešivo učiniti, u čemu prepoznajemo analogiju »nevidljive ruke« Adama Smitha.

Međutim, ma kako bila istina da demokracija jednim svojim dijelom jest i vlast, i ma kako bilo poželjno, čak i idealno, da na tu vlast dolaze uvijek i samo pravi

⁹¹ T. JEFFERSON, *Sloboda i demokracija*, Politička kultura, Zagreb, 1998, str. 222.

⁹² A. AUGUSTIN, *Contra Iulianum*, IV, 61.

⁹³ T. AKVINSKI, *Summa contra gentiles*, III, 81.

⁹⁴ T. JEFFERSON, *Nav. dj.*, str. 223.

»aristoi«, budući da ni povijest razvoja države nije potvrdila onu natprosječnu mudrost koju su stari autori pripisivali vladarima, kao što ni povijest demokracije nije potvrdila Jeffersonov optimizam u pogledu nepogrešivosti izbornoga tijela, za suvremeno poimanje demokracije nije više *vlast* ono primarno, ponajmanje samo vlast, već se ona shvaća kao metodologija i kultura civiliziranoga života u svim slojevima društva. Naglasak je, dakle, na društvu u svim njegovim slojevima, pri čemu je vlast, odnosno država, samo jedna, iako specifična, funkcija toga društva. Stoga je u pravu René Coste kada uobičajene tipologije političkog uređenja – staru zapadnjačku (*monarhija, aristokracija, demokracija*), suvremenu formalističku (*pomiješane funkcije vlasti, odijeljene funkcije vlasti, parlamentarni poreci*) i marksističku – nadomješta s onom sociološkom prema kojoj je važnije vidjeti kako se politička vlast ponaša u životnoj zbilji, negoli poznavati njezine različite pravne oblike. Ta sociološka tipologija pozna, naime, dva glavna tipa političkih poredaka: poretke autoritarnog tipa (*monarhija starog stila, marksističke diktature, fašističke diktature i suvremeni režimi konzulskog tipa*) i poretke dijaloškog tipa. »Svaki je poredak dijaloškog tipa zapravo demokracija«, kaže R. Coste.⁹⁵ »Dok su u porecima prethodnog tipa stanovnici bili podanici, s kojima se postupalo kao s maloljetnicima, čak i onda kad je vlast nastupala očinski, u porecima drugog tipa, dijaloškog, stanovnici su *građani*, to jest aktivni članovi političke zajednice, i to potpuno, te svi mogu, ako žele, barem svojim glasačkim listićem, igrati ulogu koja će utjecati na sudbinu kolektiva. Pritom nije važno je li poredak parlamentaran ili predsjednički. Važno je da on pruža što više dijaloških struktura, koje ispravno funkcioniraju. Jedino će pod tim uvjetom poredak biti istinska *politička demokracija*.«⁹⁶ Ovakav stav u potpunosti odgovara onomu što u pogledu demokracije s etičkog stajališta zastupa u katolički socijalni nauk, tj. ne zanima se toliko za formu vlasti koliko za antropološki sadržaj društvenog života.

Dakako da će i u demokraciji, ukoliko je ona i sustav vlasti, uvijek ostati barem dijelom logika »aristokracije« - na čemu se uostalom temelji i cjelokupna predizborna kampanja, bilo stranačkih bilo pak nestranačkih kandidata - i da stoga vjernička savjest mora biti tako odgojena da se tom logikom vodi u izbornim procesima, no, kako se glavnina suvremenog društvenog života, za najveći dio pučanstva, ne odvija na toj razini, naglasak je s vlasti prešao na dijalošku strukturu društva i u drugim njegovim slojevima, što onda za sobom povlači i adekvatan odgoj za takav način suživota. S tim u svezi valja spomenuti važnost ovakvog crkvenog djelovanja posebice na području tzv. trećeg sektora.⁹⁷ Naime, uz državu, kao prvog, i tržišta, kao drugog sektora, postoji

⁹⁵ R. COSTE, *Političke zajednice*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1995, str. 97-103.

⁹⁶ *Ondje*, str. 101.

⁹⁷ Usp. S. ZRINŠČAK, *Religija, Crkva i treći sektor u Srednjoj i Istočnoj Europi*, u: I. GRUBIŠIĆ (ur.), *Crkva i država u društvima u tranziciji*, str. 65-79.

cijeli niz organizacija i udruga u okviru kojih se bitno događa društveni život. »Državu – kako kaže S. Zrinščak – karakterizira prisila, tržište profitna orijentiranost, dok treće područje nije određeno niti prisilom niti profitabilnošću, već naprotiv (najčešće) dobrovoljnim udruživanjem i dobrovoljnom akcijom.«⁹⁸ U okviru ovih i ovakvih udruga ne samo da vjernici mogu konkretno ostvarivati svoju kršćansku filantropiju, nego se i Crkva, kao jedna od takvih institucija, može aktivno uključiti. Jer, kako kaže isti autor, upravo iz njezina odnosa spram trećeg sektora, može se očitati buduća uloga Crkve u društvu.⁹⁹ I M. Valković, prilazeći istom problemu s motrišta civilnoga društva, dolazi do istih zaključaka: »Cijela je Crkva socijalno zauzeta, a njezin glavni sugovornik je čovjek (Ivan Pavao II.: 'Čovjek je put Crkve') i njegovo društvo, a unutar njega dolazi onda i država kao specijalizirani sugovornik, jer u civilnom društvu ona ima važnu funkciju, iako drukčiju negoli u prošlosti. Stoga je za Crkvu vrlo važna veza i suradnja s raznim pokretima i nevladinim organizacijama. Od osobite je važnosti njezino svjedočanstvo. Ono je tu moguće najviše i bitno po laicima u raznim segmentima društva: u obitelji i obiteljskim udrugama i organizacijama, strukovnim, gospodarskim, kulturnim, političkim i drugim tijelima. Ne ističe se bez razloga da je za Crkvu općenito danas presudna uloga laika.«¹⁰⁰

Međutim, rezultati istraživanja pokazuju da u Hrvatskoj općenito, pa onda i među vjerničkom populacijom, ne postoji velik interes za takvom aktivnošću. Ne kao da tih i takvih organizacija i institucija u društvu nema, nego interes za njihovo djelovanje nije osobito velik.¹⁰¹ Nije, dakako, neposredna zadaća Crkve da taj interes na neki umjetan način potiče, ali, utemeljeno predviđajući razvoj i hrvatskog društva u smjeru sve većeg značaja trećeg sektora, odnosno, odgajajući svoje pripadnike za demokraciju kao dijaloški tip društvenog i političkog života, i Crkva u Hrvatskoj mora sve više upravo taj sektor usvajati kao privilegirano mjesto svoje društvene prisutnosti. Crkva je, naime, odvojena od države, kao sustava političke vlasti, ali nije odvojena od društva, kao organiziranog oblika ljudskog suživota, štoviše, ona ne samo da kroz svoje pripadnike to društvo najvećim dijelom i sama tvori, nego je ona i kao institucija društvena činjenica, i društveno priznati subjekt. Dijaloški tip demokracije je stoga najprikladniji način, a treći sektor u društvu najprikladnije mjesto za njezinu učinkovitu društvenu prisutnost. To vrijedi za sva društva, pa i za hrvatsko, zbog čega i ciljani razvoj u ovom smjeru spada među maksimume koji se od Crkve s pravom očekuju.

⁹⁸ *Ondje*, str. 66.

⁹⁹ *Ondje*, str. 72.

¹⁰⁰ M. VALKOVIĆ, *Civilno društvo izazov za državu i Crkvu*, str. 61.

¹⁰¹ Usp. G. ČRPIĆ, I. RIMAC, *Nav. čl.*, str. 193.

3.2.4. Povlaštena ljubav za siromahe

Teško da je u novije vrijeme ikogi teološki pokret pobudio toliko pozornosti i diskusije u Crkvi i izvan nje kao što je to bio pokret oko *teologije oslobođenja*.¹⁰² Kad su se strasti stišale, tj. kad se »lopta spustila na zemlju«, crkvena vlast nije samo jasno ukazala na ono što u toj teologiji nije prihvatljivo, nego je i izrijeком prihvatila ono što je u njoj bilo pozitivno. *Preferencijalna opcija za siromahe* spada među one sadržaje teologije koje je Crkva prepoznala kao pozitivne te ih usvojila i ugradila u svoje dokumente. Tako, primjerice, *preferencijalnu opciju za siromahe*, kao jednu od bitnih odrednica *teologije oslobođenja*, spominje Ivan Pavao II. u svojoj enciklici *Sollicitudo rei socialis*.¹⁰³ Osim toga, u svojoj enciklici *Laborem exercens* isti papa spominje »Crkvu siromaha«, izraz koji se čuo i na Drugom vatikanskom saboru.¹⁰⁴ S vremenom je ova *preferencijalna opcija za siromahe* postala toliko sama po sebi razumljivom, toliko se integrirala u tkivo katoličkog socijalnog nauka da je neki već uvrstavaju i među sama temeljna načela toga nauka.¹⁰⁵

Iako se u crkvenim dokumentima pod riječju »siromah« najčešće misli na siromaha u materijalnom smislu, materijalno siromaštvo ipak nije i jedini oblik siromaštva i siromaha prema kojima Crkva programski iskazuje posebnu ljubav. U tu kategoriju spada, naime, svaki oblik siromaštva, kulturnog, znanstvenog i sl., a na poseban način obespravljenost, tj. bespomoćnost pred zakonom. To na poseban način naglašava, u svojoj enciklici *Sollicitudo rei socialis* I van Pavao II. kad kaže: »U toj zauzetosti za siromašne ne smije se zanemariti ni *poseban oblik* siromaštva kao što je lišavanje temeljnih prava osobe, a osobito prava na vjersku slobodu i prava na ekonomsku inicijativu.«¹⁰⁶ Ne zaobilazeći, dakle, ni jedan oblik siromaštva, ova se opcija za siromahe ostvaruje u svojoj konačnici i kao trajni napor oko uspostave socijalne i svake druge pravde u određenom društvu. Odnos Crkve prema siromasima je strateško, a ne samo taktičko opredjeljenje te, kao takvo, ne poznaje iznimke ni u prostoru ni u vremenu, što će reći da ni Crkva u Hrvatskoj, u svom društvenom angažmanu, koji joj otvara i omogućuje demokratski ustroj, ne može mimo ove preferencijalne opcije, kao dugoročne strategije svoga djelovanja.

No, kao što je politička scena u Hrvatskoj još uvijek vrlo konfuzna, s jasnim nastojanjima oko sve jačeg zaoštavanja i stvaranja sve dubljih podjela u društvu, ni socijalna scena u takvim okolnostima ne pokazuje izrazitu maštovitost koja bi

¹⁰² U *Završnom dokumentu* Treće konferencije latinskoameričkih biskupa u Puebli (27. siječnja – 13. veljače 1979.) jasno se izjavljuje: »Potvrđujemo potrebu obraćenja cijele Crkve na *prvenstvenu opredjeljenost za siromašne* (podcrtao Š. M.), u svrhu postignuća njihova cjelovitog oslobođenja«. Navedeno prema: R. GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999, str. 349.

¹⁰³ Usp. IVAN PAVAO II., *Sollicitudo rei socialis* (dalje SRS), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1988, br. 42

¹⁰⁴ Usp. IVAN PAVAO II., *Laborem exercens*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1981.

¹⁰⁵ Usp. M. VALKOVIĆ, *Demokracija u kršćanskom socijalno-etičkom kontekstu*, str. 95.

¹⁰⁶ SRS, br. 42.

ukazivala na moguće izlaske iz duboke krize u kojoj se nalazi hrvatsko društvo u svezi sa svojim »siromasima« bilo koje vrste. Golema nezaposlenost, interna nelikvidnost, vanjski i unutarnji dugovi i mnogo toga drugoga stvaraju mase siromaha u materijalnom pogledu, a slabo funkcioniranje pravne države još uvijek reproducira spomenuti »poseban oblik« siromaštva. Korupcija - koja u svemu tome ima i svoje prste i svoju računicu – nije strano tijelo, koje bi u hrvatsko društvo bilo uvezeno sa strane, već ona uvelike izrasta iz mentaliteta jednog dijela samog naroda. Pravna država, naime, za takav mentalitet u pravilu i nije neka posebna vrijednost, pa ako se već ne može mimo i protiv zakona, onda se, pošto se u zakonu prethodno otkriju »rupe«, nastoji živjeti ne u skladu sa zakonom, nego u skladu s »rupama u zakonu«. Možemo, dakako, postaviti pitanje odakle taj veliki manjak osjećaja za pravnu državu? Je li to posljedica stoljećima dugog života u tuđoj i neprijateljskoj državi, u kojoj se moglo opstati samo tako da je izigraš na njezinom vlastitom području, tj. na području izigravanja njezinih vlastitih zakona? O tome se može razgovarati, no ono što je jamačno izvan diskusije jest činjenica velikog nedostatka svijesti za logiku pravne države, pa onda i manjak svijesti vlastite suodgovornosti za sve one negativne posljedice koje iz toga proizlaze. I siromasi o kojima je riječ dijelom su jedna od takvih posljedica neučinkovitosti pravne države.

Karitas i karitativna djelatnost jesu klasični, i uvijek vrijedni načini crkvenog pomaganja siromasima, svugdje po svijetu, pa i u Hrvatskoj, što se na poseban način pokazalo za vrijeme domovinskog rata. No, budući da su joj u novije vrijeme porasli materijalni prihodi - povrat nekoć nacionalizirane imovine i prihodi koji joj pristižu na temelju međudržavnih ugovora sa Svetom Stolicom - Crkva u Hrvatskoj može toj karitativnoj djelatnosti sada pridodati i sustavniju skrb za svu paletu emarginiranih, tj. za razne oblike siromaha suvremene civilizacije koji su prisutni i u hrvatskom društvu. U tom će pogledu morati ili stvarati vlastite organizacije, ili će svoje snage ujediniti s društvenim organizacijama koje već djeluju na tom području. Jednako će se tako morati više i jasnije čuti glas Crkve kad je riječ o životu u skladu s normama pravne države, kao što će i katolički laici morati ovu *preferencijalnu opciju za siromahe* pokazivati i dokazivati ne samo čestitošću vlastitog građanskog života i djelovanja, nego i jasnijim zauzimanjem za svekolike siromahe u hrvatskom društvu kroz stranke i udruge u kojima i sami djeluju, a posebice većim angažmanom u sindikalnoj aktivnosti.

Zaključak

Preveliki broj političkih stranaka unutar relativno malobrojnog političkog tijela, kao što je to slučaj u Republici Hrvatskoj, na sasvim upečatljiv način svjedoči o velikim nejasnoćama i o popriličnoj pomutnji koja vlada na političkoj sceni.

Usitnjenost političkih vizija i političkih ambicija uvelike otežava stvaranje konsenzusa oko vizije daljnjeg razvoja države i društva. Sve je to dijelom posljedica vjekovnog života pod tuđom vlašću, kad je svatko bio primoran živjeti na svoj račun, tj. snalaziti se sam kako zna i umije, ali je to dijelom i izraz određenog mentaliteta kojemu dijalog i usuglašavanje različitih stavova nisu bolja osobina. Te, u biti društveno centripetalne osobine, za vrijeme svih dosadašnjih vlasti i režima, posebice komunističkog, nisu dolazile toliko na vidjelo, budući da je u najosnovnijim naznakama ipak postojalo nešto opće i zajedničko, tj. i ono što nećemo, i ono što hoćemo: nećemo komunistički režim, a hoćemo svoju slobodnu državu. No, dok je ono što se neće bilo konkretno prisutno i danomice iskustveno proživljavano, tako da je svatko znao što se pod tim misli, ono što se htjelo, tj. slobodna i samostalna država, bila je u području individualne mašte svakoga pojedinog građanina. I kad je 1990. godine ta samostalna hrvatska država nakon dugih stoljeća napokon ponovno uspostavljena, na dnevni je red iskrslilo osnovno pitanje: Kakva bi sad ona trebala biti? Rečena usitnjenost, tj. manjak sposobnosti za dijalog i spremnosti za pluralizam, tad se pokazala ne samo kao opterećenje za društveni razvoj, nego i kao sasvim konkretna opasnost za opstanak države. Hrvatska jest i svojim Ustavom opredijeljena za demokratski život i razvoj, ali iza te deklarativne opredijeljenosti za demokraciju još uvijek u društvenoj bazi tinja naglašena sklonost kako za autoritarna rješenja, tako i za ona gotovo anarhična.

Budući da se političko tijelo u Hrvatskoj brojčano gotovo poklapa s pripadnicima Katoličke crkve, sve što karakterizira na društvenom i političkom planu, državu i društvo, na svoj se način prelama i kroz samu Crkvu. Pa ipak, iako je Crkva satkana od istog «ljudskog materijala» od kojeg i društvo, od nje se očekuje da unutar toga društva funkcionira kao faktor trijeznosti, a ne omamljenosti; kao faktor razuma, a ne strasti; kao faktor nadnaravi, a ne samo naravi i sl. Od nje to očekuju podjednako normativni crkveni dokumenti kao i hrvatski građani. Sva minimalna i maksimalna očekivanja, koja se pred nju postavljaju u pogledu pozitivnog doprinosa razvoju demokratskog društva u Hrvatskoj, zapravo se na to svode. No, kako zbog vlastite hijerarhijske strukture koja joj već u startu, tj. u načelu otežava izrazitiji angažman na kultiviranju demokratske svijesti i prakse u društvu, tako i zbog strukture postojećeg klera, koji u velikoj većini potječe iz seoskih i patrijarhalnih sredina, Crkva u Hrvatskoj, u svim ovim previranjima, još uvijek traži svoje pravo mjesto. Povijesno pamćenje, kao i spomenuta struktura postojećeg klera, navode je prema zauzimanju pozicije etničkog patrona, kamo je vuku i analogne tendencije unutar samog društva, a crkveni dokumenti, demokratska logika i civilizacijski standard usmjeravaju je prema čovjeku pojedincu i njegovim pravima, prema siromasima i socijalnoj pravdi, prema dijalogu i ćudorednoj racionalizaciji društva. Dakako, oni koji smjeraju prema ateističkom i agnostičkom, radikalnom liberalizmu, jedva čekaju na njezine nevjeste korake i promašaje, ne bi li joj pri svakom takvom koraku podmetnuli

nogu u svrhu njezine potpune eliminacije ne samo iz političkog, nego i iz društvenog života. Sve, dakle, govori u prilog uvjerenju kako se Crkva u Hrvatskoj – ako želi biti u pozitivnom smislu aktivni čimbenik društvenog života, a ne tek jedan od njegovih učinaka – mora mnogo ozbiljnije okrenuti samoj sebi. Mora mnogo snažnije nego do sada u sebi otkriti i prepoznati *Crkvu*, kako je ne bi nitko, ni u njoj ni izvan nje, shvaćao tek kao pseudonim za jednu od već postojećih, čisto profanih, političkih opcija. Stoga se i sva očekivanja od strane demokratskog društva u Hrvatskoj u odnosu prema Crkvi mogu sažeti u jedno jedino: demokratsko društvo od Crkve u Hrvatskoj očekuje – suvremenu *Crkvu*!

DEMOCRATIC EXPECTATIONS FROM THE CHURCH IN CROATIA BETWEEN MINIMALISM AND MAXIMALISM

Summary

With the gaining of its independence and with its choice of the democratic model of political life, the Republic of Croatia and the whole Croatian society has found itself before specific challenges. The lack of democratic experience, bad economic situation, consequences of the Croatian War of Independence with various international pressures as well as a relatively big difference in mentality within the political body, are the reason why the declarative choice of the Republic of Croatia of the democratic system is having difficulties in making its way through to the set aim. In such a context, the eyes are fixed upon the Catholic Church, representing a basic moral strength in Croatia, since over 86% of the population belongs to it and since in the course of the long history of the Croatian people it has won indelible merits in the process of its national homogenisation.

This paper tries, in an inductive (i.e. starting from the results of the sociological researches) as well as in a deductive way (i. e. starting from the normative tenets of Catholic social doctrine), to answer the question: what does the modern Croatian society, in its democratic option, expect from the Church, that is, which of these expectations are minimal, and which are maximal? In order to arrive at the answer, the author divided the paper in three parts. In the first part the author outlines the anatomy of democratic awareness in Croatia, drawing attention to the three basic models of this awareness: ethnic, social and civil. In the second part he describes the anatomy of ecclesiastical awareness in Croatia in correlation with the social one, i.e. ethnic, welfare and council ecclesiastical awareness.

In the third part the author outlines and describes what the Croatian democratic society, on the basis of these circumstances, is currently expecting from the Church as a minimum and as a maximum. Thus, the following expectations are explained and stated as minimal: a) a more intensive study and the acquisition of the Catholic social

doctrine, b) education of the congregation for the Christian personalism, c) work on the politicisation of laity and on the depoliticisation of the clergy, d) endeavouring of the Church to be the subject of its speaking, instead of the transmitter of non-ecclesiastical groupings' views, and e) the Church should be the primary addressee of its own message. The current maximal expectations from the Church are stated as following : a) a finalistic concept of the social life and development, b) moral rationalisation of society, c) cooperation of the Church in forming the third sector, and d) preferential option for the poor.

Key words: *Church, society, state, politics.*