

O slobodi savjesti i javnom značaju religije iz perspektive političkih teologija Carla Schmitta i Johanna Baptista Metza

Mirko Vlk*

Sažetak

Ovaj članak razmatra odnos slobode savjesti i javnoga značaja religije, njezine važnosti po društveno–politički život. Polazeći od “stare” političke teologije Carla Schmitta i nove političke teologije Johanna Baptista Metza, kao i od Deklaracije o slobodi vjerovanja Dignitatis humanae, pitanje slobode savjesti smješta se u kontekst sustavne refleksije o odnosu vjere i svijeta. Cilj je iznijeti kako politička teologija vrjednuje slobodu savjesti ponad čisto tehničkoga rješenja odvajanja Crkve i države.

Ključne riječi: Carl Schmitt; Johann Batpist Metz; sloboda savjesti; religija; politička teologija

Uvod

Sloboda savjesti predstavlja izraz neotudivoga ljudskoga dostojanstva i neosporiv moralni zahtjev za poštivanjem osobne slobode, koji prethodi svakoj daljnjoj kategorizaciji. Riječ je o proglasu čovjekove subjektivnosti bez obzira na rasu, spol, nacionalnu i vjersku pripadnost, političke stavove i pravni status. Zato se sloboda savjesti, uz ostala ljudska prava, u tradiciji sekularnoga humanizma razumije neovisno o nekom metafizičkom utemeljenju ili prizivu na transcendentno, kao i vjerskoj dogmi ili autoritetu države, nego kao vlasništvo pojedinca, tj. »individualistički jedinstvene pravne osobe« (Becker, 2009, 212–214).

Katolička crkva pak u Pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes* obrazlaže čovjekovo dostojanstvo i slobodu u svjetlu Božje objave (GS 12–32), kao i kako uvažiti »autonomiju zemaljskih stvari« (GS 36) na području kulture, društva i politike (Aničić, 2013, 509–512). Drugi vatikanski

* Dr. sc. Mirko Vlk, Hrvatska katolička misija. Adresa: Hamburg, Schmilinskystr. 14, 20099 Hamburg, Njemačka. ORCID iD:<https://orcid.org/0000-0003-4659-4652>. E-adresa: mirko.vlk.op@gmail.com

sabor time je otvorio prostor za nadopunu hvalevrijednih postignuća novovjekoga humanizma sukladno čovjekovoj transcendentnoj svrsi. Naravno, bez izmjena pologa vjere i loma materijalnoga kontinuiteta crkvenoga nauka. Tako saborska deklaracija o slobodi vjerovanja *Dignitatis humanae* potvrđuje čovjekovu slobodu savjesti, a da ne opovrgava »tradicionalnu katoličku nauku o moralnoj dužnosti ljudi i društava prema pravoj religiji i jedinjoj Kristovoj Crkvi« (DH 1; usp. Guarino, 2018, 47–49, 56–69, 177–188).

Dignitatis humanae ustanovljuje nepovredivost pojedinčeve slobode savjesti uz pravo Crkve na slobodu vjere, čime ističe isprepletenost javnoga značaja religije i privatno–osobnoga uvjerenja. No nije li tada *Dignitatis humanae* tek kompromis između disparatnih stavova o slobodi savjesti nasuprot obvezi savjesti prema objavljenim istinama, vjere što produbljuje zbunjenost u vezi sa situacijom vjere u svijetu (Lamont, 2017, 96–97)? Što se o nespojivosti slobode savjesti i čovjekove transcendentne svrhe može reći u svjetlu sistematske refleksije o odnosu vjere i svijeta, odnosno iz perspektive političke teologije (Matuszek, 2012, 23–26)?

Ovaj članak razmatra to pitanje iz perspektive njemačkoga teologa Johanna Baptista Metza i jurista Carla Schmitta. Naime, Schmitt je pokušao rehabilitirati političku teologiju kao sinonim za teološko–moralnu dimenziju prava nasuprot pravnomu pozitivizmu (Schmitt, 1985, 30–35). Iako nije uspio u toj nakani, i to dobrim dijelom zbog suradnje s nacističkim režimom prije Drugoga svjetskoga rata, Schmittova “stara” politička teologija čini neizostavni kontrapunkt Metzu i novoj političkoj teologiji, koja je zamišljena kao teologija »nakon Auschwitza« (Metz, 2004, 58–61, 158–161). Stoga usporedno razmatranje njihovih oprečnih mišljenja o slobodi savjesti pruža uvid u situaciju vjere u svijetu: u kojem smjeru se razvija poimanje čovjekove slobode, kao i kako razumjeti javni značaj religije i njezinu ulogu u suvremenom društvu.

1. “Stara” politička teologija Carla Schmitta

Njemačkomu juristu Carlu Schmittu politička teologija služi kao nosivi stup njegove »jurisprudencije krize« (Neumann, 2000, 282–283). Razmatrajući fenomen “iznimke”, to jest nepredviđene krize koja predstavlja egzistencijalnu prijetnju po društvo i državu, Schmitt (1985) iznosi metafizički argument kada je i zašto opravdano suspendirati vladavinu zakona i vlastodršcu dati neograničene ovlasti. Pritom se oslanja na »sociologiju juridičkih pojmova«, čije je sržno načelo: »Svi bitni pojmovi moderne teorije države sekularizirani su teološki pojmovi« (Schmitt, 1985, 36).¹ Time formulira svoju tezu o strukturalnoj analognosti teoloških predodžbi i političko–pravnih koncepata. Schmitt ponajprije razumije sam pojam suverenosti analogno teološkoj predodžbi o Božjem gospodstvu nad kozmosom. Suverenost nije izvedena iz ustava kao temeljnoga pravnoga akta drža-

1 Citate koji su izvorno na engleskom jeziku preveo je na hrvatski autor članka.

ve, koji ju tada ni ne ograničava. Stoga vlastodržac, koji reprezentira suverenost nacije, može donijeti presudnu odluku o suočavanju s krizom bez prethodnoga pravnoga presedana ili suradnje parlamenta (Schmitt, 1985, 36–52). Polazeći od »sociologije juridičkih pojmova«, Schmitt se u svojim drugim radovima kritički osvrnuo i na liberalnu demokraciju, normativističku narav pravne države, kao i na pitanje privatizacije vjere.

Teorijsku podlogu Schmittova rada čini *Levijatan* (1651.) Thomasa Hobbesa. U studiji *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes* Schmitt (1996) rasvjetljava neke ključne elemente svoje političke teologije s obzirom na Hobbesa kao začetnika novovjekovne političke tradicije. Hobbesov suveren trebao bi biti poput kakva ”smrtnoga boga” koji osigurava javni red i mir, kao i sigurnost građana, u zamjenu za poslušnost. Suveren ima jurisdikciju i nad religijom, čime obeskrjepljuje prijetnju vjerskoga sukoba. Oslanjajući se uz to i na ”monopol nad silom”, suveren dokida ”prirodno stanje”, koje Hobbes opisuje kao »rat svih protiv sviju«. Za Schmitta ”prirodno stanje” ne predstavlja samo metaforu za predpolitičku egzistenciju, nego i za stanje građanskoga rata, odnosno raspada političke zajednice, čiji je institucionalni izričaj država (Schmitt, 1996, 31–37, 44–50).

Schmitt predbacuje Hobbesu što traži samo izvanjsku poslušnost vlastodršcu, a dopušta slobodu vjerovanja ako izostaje pozitivna zakonska odredba o vjerskom sporu. U tom izuzeću Schmitt razaznaje klicu liberalnoga svjetonazora, koju već Spinoza u devetnaestom poglavlju *Tractatus Theologico-Politicus* (1670.) razvija u razlikovanje *libertas philosophandi* i službene religije pod nadležnošću države. Time započinje odvajanje javnoga od privatnoga (Schmitt, 1996, 53–63). Već je godinama ranije Schmitt u tekstu *Rimsko katoličanstvo i politički oblik* (1923.) opisao krajnji ishod toga sekularizirajućega trenda: »Prvo pravo pojedinaca u smislu građanskoga društvenoga poretka bila je sloboda vjere; u povijesnom razvoju kataloga slobodarskih prava — slobode vjere i savjesti, slobode udruživanja i okupljanja, slobode tiska, slobode trgovine i obrta — ona je počelo i načelo. No kamo god se religijsko postavi, posvuda pokazuje svoj apsorbirajući, apsolutizirajući učinak te ako je religijsko privatno, onda je, i obratno, privatno religijski posvećeno. [...] To što je religija privatna stvar daje privatnomu religijsku sankciju; štoviše, jamstvo apsolutnoga privatnoga vlasništva, koje je lišeno svakoga rizika, u pravom smislu postoji samo ondje gdje je religija privatna stvar« (Schmitt, 2007a, 55).

Drugim riječima, sa slobodom vjere započinje proces individualizacije i emancipacije od ”trona i oltara” ne bi li čovjek kao građanin postao autonomni subjekt društva i povijesti, koji se ostvaruje sam za sebe umjesto kroz naciju kao ”višu” kolektivnu, političku egzistenciju. Schmitt upozorava kako privatizacija vjere podriva javni autoritet, koji više nije obvezujući po savjest. Izgubivši ono dublje značenje, država više ne vodi snagom uvjerenja, nego se svodi na tehničku upravu javnim poslovima (Rissing i Rissing, 2009, 21–27). Zato Schmitt zaključuje: »Točno onoga trenutka kada je prepoznata razlika između nutarnjega i vanjskoga, utvrđena je nadmoć nutarnjega nad izvanjskim i time privatnoga nad javnim. Javnu moć i silu se može tada potpuno i nedvosmisleno prepoznavati i

odano poštivati, ali samo kao javnu i izvanjsku moć, jer je isprazna i već mrtva iznutra. Takvomu ovozemaljskomu bogu pridaje se samo naličje i *simulacra* božanstva. Ta ništa božansko ne primorava izvana« (Schmitt, 1996, 61).

Za Schmitta podložiti opće dobro imperativu osobnih prava i sloboda, napose u trenutku krize, znači zanijekati Hobbesov aksiom o recipročnosti poslušnosti i zaštite između građana i suverena, čime država gubi legitimnost (Schmitt, 2007a, 83–86). Nadalje, Schmitt u knjizi *Politička teologija II: Legenda o dokrajčenju političke teologije* (1970.) prigovara što u modernoj državi legitimnost sve više ustupa mjesto legalnosti, tj. proceduralnomu provođenju zakona (Schmitt, 2008, 116–130). Takva legalistička, odnosno pravna država i dalje jamči sigurnost građaninu, ali ne više pod pretpostavkom obveze poslušnosti državi, nego u okviru građanskih prava koja građanin posjeduje u svojstvu suverenoga subjekta (Agamben, 1998, 75–77). Država postaje administrativni aparat čija je jurisdikcija nad životima građana ograničena zakonom i svedena na brigu oko gospodarskih pitanja te održavanje javnoga reda i mira (Schmitt, 2007b, 86–96).

2. Nova politička teologija Johanna Baptista Metza

Poslije Euzebija Cezarejskoga o političkoj je teologiji vrijedilo nepisano pravilo, kako to sažima Carl Schmitt, »da postoji konceptualna veza između politike i hereze: heretik se *eo ipso* doima kao politički, a pravovjerni, na drugu ruku, kao čisti, nepolitički teolog« (Schmitt, 2008, 84). Tek je nakon Drugoga vatikanskoga sabora Johann Baptist Metz rehabilitirao pojam političke teologije kroz svoj projekt nove političke teologije (Metz, 2004, 9–18). Metz polazi od saborskoga nauka o Crkvi u suvremenom svijetu, kao i od svijesti o čovjekovu dostojanstvu, koje čini i temelj suvremenoga poimanja ljudskih prava.

Ponajprije, Metz ukazuje na to da klasična idealističko–transcendentalistička paradigma bavljenja teologijom ne uvažava povijesnost egzistencije, pa opovrgava mogućnost odnosa između nepromjenljivih istina vjere i kontingentnoga svijeta. Odatle potreba za postidealističkim teološkim pristupom, koji bi bio primjeren na situaciju vjere u društvu i povijesti. Na tragu starozavjetne apokaliptičko–proročke tradicije, polazište takve postidealističke teologije bilo bi eshatološko usmjerenje vjere. Time se eshaton ne bi stavljao u opoziciju sadašnjemu svijetu niti bi se pretpostavljalo da je povijest već okončana objavom skoroga Kristova povratka, a otvara se prostor za razmatrati praksu vjere uvjetovanu povijesno–društvenom zbiljom u napetosti prema eshatološkoj budućnosti (Metz, 1973, 81–96). I stoga: »Budući da odnos vjere prema svijetu nije kozmološki, nego društveno–politički, teologija svijeta nije čisto objektivna teologija kozmosa ni neka transcendentalna teologija ljudske osobe i egzistencije, nego prije svega politička teologija« (Metz, 1973, 96).

Zadaća je “političke” teologije tada deprivatizacija vjere, što traži prericanje odnosa vjere i svijeta kao odnosa teorije i prakse, sukladno Kantovu postulatu praktičnoga uma. Čisto idealistički teološki pristup, koji ne uzima u obzir prosvjetiteljski odnos prakse i teorije, ne pridonosi razumijevanju situacije vjere u

društvu, to jest kako se ostvaruje u javnom prostoru (Metz, 1973, 107–112, 125–130). Time Metz ne opovrgava institucionalno odvajanje Crkve i države, nego oslovljava pogrešno shvaćanje javnodruštvene uloge vjere, napose kad je riječ o političkom djelovanju. Naime, teoriju bi trebalo razumijevati kao simboličku formu, a ne kao »preduvjet mogućnosti djelovanja« ili »nacrt« djelovanja. Teorija društva i povijesti stoji u kritičkoj napetosti prema praksi, ne pokušavajući u maniri političke ideologije obuhvatiti sav javni i privatni život (Rodin, 2007, 10). Ne bi li spriječio upravo takvo poistovjećivanje vjere i politike, Metz vidi novu političku teologiju kao »teološku hermeneutiku političke etike«, čime izbjegava da se situacija i praksa vjere u svijetu iscrpljuje u “političkoj” funkciji osiguravanja legitimnosti političke vlasti, ali i više od toga (Metz, 2004, 62–65).

Razvijajući takvo poimanje političke teologije, Metz uobličuje novu političku teologiju kao praktičnu fundamentalnu teologiju, odnosno kao kršćansku hermeneutiku društveno–oslobađajuće prakse za univerzalnu subjektivnost čovjeka u društvu i povijesti kroz kategorije spomena, pripovijedanja i solidarnosti (Coccolini, 2013, 72–79, 92–94). Na temelju povijesnih iskustava egzodusa, obraćenja i nasljedovanja iz Svetoga pisma, Metz razlaže kako je čovjek jednako »subjekt pred Bogom«, kao i subjekt društva i povijesti, s pripadajućim dostojanstvom. Sukladno tomu, nova politička teologija upozorava na nedostatke novovjeke povijesti slobode koji ugrožavaju čovjekovu subjektivnost. Riječ je o instrumentalizaciji uma i »industrijaliziranoj kulturi«, čime se riskira novi holokaust (Metz, 2015, 70–87).

Novija povijest otkriva kako demokracija i vladavina prava kao praktično ostvarenje prosvjetiteljskoga humanističkoga ideala slobode podliježu zaboravu o razlogu slobode, dok god moderni um podcjenjuje kritičku moć sjećanja. Tek kad je politička praksa vođena tradicijom koja čuva i prenosi negativno iskustvo patnje što prethodi svakoj filozofiji povijesti i političkoj ideologiji mogu se izbjeći novi sukobi i grozote. Metz ne govori o sjećanju na vlastito trpljenje, nego o “opasnom spomenu” na tuđu patnju, koji poziva na univerzalnu solidarnost. Mimo ciničnoga nepovjerenja i ograničenih oblika solidarnosti kao recipročne potpore samo između ravnopravnih partnera, “opasni spomen” podsjeća na ugrožene i marginalizirane, čija se prava i potrebe deklarativno uvažavaju, ali izostaje politička volja išta učiniti. Metz u tom vidi utjecaj tzv. kulturalne amnezije, koja rasterećuje od sjećanja na nepravde i žrtve, dok se i dalje nastavlja iskorištavanje i zatiranje drugoga (Metz, 2004, 221–230, 261–282).

Zato Metz poziva na stvaranje “anamnetičke kulture”, koja bi bila osjetljiva na krize, moralne padove i povijesne katastrofe, to jest bila bi pogodena tuđom patnjom te bi stoga težila slobodi i pravednosti za sve. Stoga Metz usvaja *memoria passionis* kao kristološku osnovicu nove političke teologije, koja nije samo očitovanje Božje su–patnje s čovječanstvom, nego i očekivanje mesijanske intervencije koja prekida ovu povijest patnje (Coccolini, 2013, 134–146). Time Metzova politička teologija komunicira i održava svijest kako očuvanje slobode ne ovisi o tehnološkom napretku, gospodarskom rastu ili procedurama demokratskih po-

litičkih procesa. Sloboda ima vlastiti smisao ukorijenjen u “opasnom spomenu”, bez kojega se ne može ostvariti praktično (Metz, 2009, 69–90, 212–224, 299–304).

3. *Dignitatis humanae* — deklaracija katoličke moderne

Nedvojbeno, Drugi vatikanski sabor zaslužan je za Metzovu novu političku teologiju i njezin hermeneutsko–kritički pristup ideološkim pretpostavkama suvremenoga društva. Cilj sabora bio je razmotriti situaciju Crkve u društvu sad već s vlastitom tradicijom sekularnoga humanizma. Nauk Drugoga vatikanskoga sabora ne treba razumijevati kao konačni sud o tom pitanju, nego kao poticaj daljnjoj raspravi. Naravno, pritom čuvajući materijalni kontinuitet naučavanja istina vjere (Guarino, 2018, 8–10, 25–40).

Imajući to na umu, treba razumjeti nakanu iza *Dignitatis humanae*, koja priznavši slobodu savjesti naizgled proturječi socijalnomu nauku Crkve o ukorijenjenosti moralnoga reda i sekularnoga prava u istini vjere. Izazov pred saborskim ocima bio je izložiti shvaćanje slobode vjere na temelju dostojanstva ljudske osobe i u svjetlu Božje objave, a opet bez opovrgavanja pravne države. Tom je prilikom mons. Emile–Joseph de Smedt, biskup Brugesa, iznio razliku u odnosu prema istini između jurisprudencije i teologije. Naime, zbog moralne ambivalentnosti ovozemaljske egzistencije sekularna vlast nije kompetentna odlučivati o istini. Ako išta, zaključio je Smedt, slobodu savjesti treba potvrditi radi zaštite čovjekova prava na traženje istine, naravno, uz po savjest obvezujuću poslušnost istini (Tanjić, 2009, 178–188).

Dakle, vjersko uvjerenje je autentično ako proizlazi iz slobode savjesti, izražavanja i djelovanja, što se jednako odnosi na pojedinca i na čitavu vjersku zajednicu (usp. DH 7). Tu valja istaknuti razliku između “slobode vjere” i “slobode vjerovanja”. Termin “sloboda vjere” upućuje na vanjski objekt slobode, odnosno praksu vjere, a izraz “sloboda vjerovanja” opisuje »nutarnji stav osobe, na stav i izbor savjesti da slobodno od svake vanjske prisile vjeruje ili ne vjeruje te ima slobodu osobno i javno ispovijedati svoju vjeru« (Tanjić, 2013, 680). *Dignitatis humanae* tako priznaje slobodu savjesti bez da se dodiruje teološkoga pitanja ortodoksnosti (Tanjić, 2013, 679–680). Time je potvrđen i Schmittov zaključak o Hobbesovom izuzetku savjesti od nadležnosti vlastodržca, čime se obeskrjepljuje tradicionalna uloga religije u društvu i započinje moderna era europske povijesti.

No, osim što *Dignitatis humanae* priznaje da se istina vjere ne može promicati nikako drukčije osim snagom uvjerenja, oslovljavajući samu savjest, također i ustanovljuje da se istina katoličke vjere ne može ograničiti na privatno–osobno područje (usp. DH 1). Drugim riječima, obraćenje podrazumijeva promjenu načina života u poslušnosti Evandelju, kako privatno tako i javno. Stoga Crkva kao zajednica vjernika i na temelju svojega evangelizacijskoga poslanja ima slobodu javnoga djelovanja i pravo na sudjelovanje u javnom životu (Guarino, 2018, 188–197). Time *Dignitatis humanae* povezuje slobodu savjesti i slobodu vjere upravo prema Kantovu postulat praktičnoga uma. Zahvaljujući Deklaraciji o slobodi vjere postignuti su preduvjeti za nastanak Metzove nove političke teologije, koja

se je prihvatila izazova deprivatizacije vjere kroz prericanje odnosa vjere i svijeta za moderno doba.

Dakle, *Dignitatis humanae* predstavlja aktualizaciju crkvenoga nauka o odnosu Crkve i države, ali ne i “modernizaciju”. Iako priznaje čovjekovo dostojanstvo, opet odbija odvajanje privatno–osobne od društveno–javne domene života, što je određujuće obilježje modernističkoga svjetonazora (Chappel, 2018, 11–21). Drugim riječima, priznanje slobode savjesti ne dokida javni značaj religije i ne svodi vjeru samo na osobno uvjerenje, nego ustanovljuje “imunitet” slobode savjesti od svake prisile, zabrane ili ograničenja u svrhu neometanoga prakticanja vjere (Tanjić, 2013, 682–683). Riječ je o rekonceptualizaciji javne uloge religije, ali ne i o njezinoj depolitizaciji. Crkva još uvijek sudjeluje u javnom životu, koncentrirajući se na moralna pitanja i socijalnu pravdu, ali poštujući i oslanjajući se na slobodu savjesti i vjere (Chappel, 2018, 2–3, 227–232, 248–255).

4. *Carl Schmitt o nužnosti religije*

Schmittov *pièce de résistance* djelo *Politička teologija II: Legenda o dokrajčenju političke teologije* između ostaloga sadržava i kritički osvrt na saborski nauk o političkim pitanjima u pastoralnoj konstituciji o Crkvi u svijetu *Gaudium et spes* (GS 74), kojim se priznaje autonomnost političke zajednice u naravnom redu i dužnost države brinuti oko općega dobra. Naime, Schmitt u tom vidi utjecaj “legende” o nemogućnosti autentične kršćanske političke teologije, čiji začetak razaznaje u tezi njemačkoga patrologa Erika Petersona, koji tvrdi kako za Trojstvo prema »sociologiji juridičkih pojmova« nema analogije među juridičkim konceptima, pa kršćanska vjera ne može služiti kao metafizičko pokriće, a s time i moralno utemeljenje autoriteta političke vlasti (Schmitt, 2008, 37–46, 103–115).

Time se samo pogoduje daljnjoj sekularizaciji društva. Naime, sakralna funkcija Crkve — supstancijalno reprezentiranje božanske osobe Isusa Krista — omogućava »nadmoć forme nad materijom« (Schmitt, 2007a, 45), to jest autoritet nad životom društva, koji se potom posreduje sekularnoj vlasti na području njezine kompetencije (Weber, 2005, 27–40). Kroz liturgiju Krist očituje svoje dostojanstvo, a svoju moć kroz državnu vlast, kako bi surađivala na ostvarenju čovjekove transcendentne svrhe. Javno očitovanje vjere obuhvaća osobni odnos prema Bogu, kao i poslušnost državi, koja s Crkvom dijeli odgovornost za opće dobro, uključujući zajedničke moralne vrijednosti, pa s tim i duhovnu dobrobit građanstva. No liberalna agnostična država, koja razumije opće dobro pretežno u kategorijama ponude i potražnje, privatnoga vlasništva te osobnih prava i sloboda — zbog kojih nastoji vjeru ograničiti na privatni život — ne preuzima zaista onu javnu moralnu odgovornost (Schmitt, 2007a, 47–56).

Schmittova politička teologija nastaje tijekom Weimarske Republike, koju je potkopala globalna gospodarska recesija, manjak demokratske tradicije, strah od boljševičke revolucije i nacistički pokret (Metz, 2009, 328). Mnogi Schmittovi prigovori modernoj političkoj praksi uvelike su nadideni sazrijevanjem liberalne demokracije u drugoj polovici 20. stoljeća i “socijaldemokratskom” ravnotežom

između općega dobra i prava pojedinca (Berman, 2019, 234–249, 398–408). No ostaju metafizičke tvrdnje u srži njegove političke teologije, poput nesumjerljivosti čovjekove slobode i zakona, kao i pitanje javne, političke odgovornosti, o kojoj se ne može govoriti »kao u makijavelističkom pojmu politike koji politiku pretvara u puku tehniku tako što izolira pojedinačni, izvanjski moment političkog života« (Schmitt, 2007a, 49). Za Schmitta nijedan oblik političkoga uređenja ne može preživjeti oslanjajući se samo na tehnička sredstva učvršćivanja vlasti (Schmitt, 2007a, 49–50).

Čak i sekularna liberalna demokracija treba neku vrstu civilne religije da bi nacija stekla metafizički utemeljenu univerzalnost u kojoj objedinjuje različite socijalne identitete i ublažava podjele u društvu zbog ideoloških razlika. I kao što objašnjava Jürgen Manemann, oslanjajući se na Petera Sloterdijka i njegovo tumačenje Nietzscheove tvrdnje o “smrti Boga”, upravo bi ljudska prava umjesto “mrtve” ideje Boga trebala služiti toj svrsi. Tradicionalnu bi religiju tako trebala zamijeniti nova civilna religija emancipacije i slobode pojedinca. No to što se osobne slobode može ograničiti, suspendirati ili čak dokinuti potkopava vjerodostojnost i održivost ljudskih prava kao sržne društvene vrijednosti i socijalnoga veziva (Manemann, 2002, 48–52).

Schmitt u izuzetku slobode savjesti od državne vlasti razaznaje uzrok napestosti između politike i religije. Institucionalno odvajanje Crkve i države predstavlja kompromis za moderno društvo vođeno idealom slobode, ali u kojem su još uvijek prisutne predmoderne religijske tradicije, čiji priziv na božansko relativizira čovjekovu moralnu autonomiju (Nancy, 2006, 106–110). Za Schmitta taj kompromis predstavlja metafizički raskid “etosa uvjerenja” od političkoga djelovanja, to jest neutralizaciju moralnoga utemeljenja politike, koja se svodi na menadžment socijalnih pitanja i gospodarstva. No bez zauzdavajućega i kultivirajućega utjecaja religije čovjek se vraća u kaos “prirodnoga stanja” (Schmitt, 2007a, 95–100).

Agnostična država ne može se učinkovito nositi s krizama koje izazivaju radikalizacija i politički ekstremizam, odnosno s ljudskom sklonošću podjelama i identificiranju drugoga kao neprijatelja (Schmitt, 2007a, 71–76, 89–100). Zato Schmitt zagovara jaku nacionalnu državu čiji moralni autoritet nije neutraliziran u ime slobode savjesti. Kao što religija reprezentira ono transcendentno što izmiče svakomu poistovjećivanju s partikularnim političkim interesima, a opet je objedinjujuće u svojoj univerzalnosti (Schmitt, 2007a, 56–58), tako i suverena država jamči nacionalno jedinstvo usprkos svakoj političkoj podjeli i mogućoj krizi (Schmitt, 1985, 5–35). Dionišтво u političkoj zajednici uzdiže pojedinca iz “prirodnoga stanja” u kolektivnu egzistenciju, u *stasis* (grč. στάσις, ή), koja je analogna Trojstvu, gdje hipostaze Oca i Sina opstojе u potpunom jedinstvu, a opet nasuprot jedna drugoj, jer Božji bitak u sebi obuhvaća identitet i neidentitet, jedinstvo i razjedinjenje, razlikovanje i istovjetnost. Legitimnost države proizlazi iz njezine sposobnosti da jamči čovjekovu slobodu i traži njegovu poslušnost bez kontradikcije, čime zrcali samoga Boga kakav je u sebi (Schmitt, 2008, 116–130).

5. Johann Baptist Metz o “duhu su–patnje” kao izrazu slobode savjesti

Gdje Carl Schmitt vidi neutralizaciju moralnoga utemeljenja državnoga autoriteta zbog privatizacije vjere uslijed sekularizacije, tamo Johann Baptist Metz započinje sa svojom novom političkom teologijom. Metz prihvaća institucionalno odvajanje Crkve i države, ali odbija tezu da sloboda savjesti podrazumijeva privatizaciju vjere. Vjera iz autentičnoga osobnoga uvjerenja traži praktično ostvarenje u smislu solidarnosti i brige za bližnjega, napose za sve žrtve ove povijesti patnje (Metz, 2015, 65–84). Odatle proizlazi Metzova kritika tzv. buržujске religije, trenda privatizacije i spiritualizacije vjere koji utvrđuje postojeći *status quo* tako što potiskuje praktično življenje vjere u zajednici i osjetljivost na tuđu patnju (Metz, 2004, 129–140).

Razlog polovičnoga ostvarenja humanističkih ideala emancipacije i slobode, napose u siromašnim predjelima svijeta, bili su i ostaju cinični geopolitički interesi razvijenih zemalja (Coccolini, 2013, 88–92). Postmodernistički mentalitet predstavlja drugu stranu iste medalje. Apatija i dekonstrukcija civilizacijskih narativa nisu ništa drugo nego bijeg od odgovornosti za svijet i od popratnih problema političke i gospodarske dominacije Zapada. Univerzalni značaj humanističkih ideala mogao bi pasti u zaborav, ali ne uslijed političkih prevrata i sukoba, nego zbog ravnodušnosti prema drugomu (Metz, 2009, 270–273). Kao što Metz upozorava, bit će to postupan i prešutan proces: »Europa je u opasnosti navikavanja na krize siromaštva u svijetu koje se ionako sve više ustaljuju i koje mi Europljani stoga delegiramo na anonimnu društvenu evoluciju koja ne zna za subjekte« (Metz, 2009, 272).

Nova politička teologija stoga kao nužnu korekciju postmodernističkoga mentaliteta i nadopunu prosvjetiteljskoga humanizma donosi teodicejsku osjetljivost na patnju i nepravdu. Čovjekova težnja prema slobodi i zahtjev za socijalnom pravdom jednako su izričaj *memoria passionis* kao i eshatološka nada (Metz, 2004, 171–182). Dakle, demokraciju i pravnu državu treba razumijevati kao institucionalni izraz javnoga sjećanja na patnju. Društvo svjesno svojega identiteta kao zajednice spomena patnje i vlastite tradicije slobode neće tolerirati da vladavinu prava zamjeni imperativ slobodnoga tržišta. Isto tako, Crkva se treba voditi “duhom su–patnje” pri navještanju vjere u raznim kulturama diljem svijeta, kao i u medureligijskom dijalogu (Metz, 2009, 241–256). Metz se u tom oslanja upravo na *Dignitatis humanae*, jer »apstraktno pravo istine smješta i podređuje pravu osobe u njezinoj istini« (Metz, 2009, 245). Dakle, nije riječ samo o empatiji, nego o refleksivnom pristupu koji je osjetljiv na društveno–povijesnu situaciju vjernika i na praksu vjere koju životne okolnosti uvjetuju, ali u konačnici ne određuju (Metz, 2009, 218–226). Uostalom, ni sama sloboda savjesti, bez koje nema autentičnoga obraćenja, ne ovisi o materijalnim odnosima u društvu.

Taj Metzov prijedlog za »svjetski program kršćanstva u dobu globalizacije i njezina konstitutivnoga pluralizma religija i kultura« (Metz, 2009, 218) podudara se s razvojem ljudskih prava, koja se u posljednje vrijeme šire izvan kategorija neotuđivih sloboda pojedinca. Riječ je o “pravima treće generacije” ili “pravi-

ma solidarnosti”, čiji su subjekt čitave zajednice, pa i sav ljudski rod, primjerice pravo na održivi razvoj, životni prostor, nezagađen okoliš, međugeneracijsku solidarnost (Kolednjak i Šantalab, 2013, 324–327). Srž osobnih prava ostaje zaštita pojedinca od tiranije vlasti, a “prava solidarnosti”, zrcaleći globalizirani svijet, pretpostavljaju angažman zajednice i pomoć kako državnih institucija tako i međunarodnih organizacija. Ipak, i ta nova predodžba ljudskih prava teži ispravljati manjkavost političke prakse (Lohmann, 1999, 41–44). Slično tomu, Metz poziva na sintezu moralnosti i politike, koja se, polazeći od *memoria passionis*, opire zaboravu žrtava, manjku solidarnosti i nepoštivanju ljudskoga dostojanstva kao povredi pravednosti (Metz, 2009, 96–101, 218–228, 317–320).

Nauk Drugoga vatikanskoga sabora o političkom životu u *Gaudium et spes* (GS 73–76), kao i enciklike pape Franje *Laudato si’* i *Fratelli tutti*, podržavaju takvo poimanje ljudskih prava i političkoga djelovanja. Tako se na primjeru te najnovije generacije ljudskih prava može vidjeti kako djeluje politička teologija novoga kova, koja napušta negdašnji konstantizam, ali se ne povlači u apolitičnost akademske teologije ili privatiziranu duhovnost “buržuske religije”, nego se ostvaruje kao »teološka hermeneutika političke etike« (Metz, 2004, 62–65, 129–133, 275–287).

Zaključak

Sloboda savjesti polazište je modernoga poimanja slobode kao vladavine nad samim sobom, to jest osobne suverenosti. No Carl Schmitt u proglašenju slobode savjesti, zahvaljujući privatizaciji vjerskih uvjerenja, vidi osporavanje moralne obveze poslušnosti državi, čime se omogućava jačanje unutarnjih podjela i riskira građanski rat. Stoga Schmittova politička teologija anakronistički podlaže dostojanstvo ljudske osobe suverenosti nacije. Time Schmitt smjera otkloniti manjak autoritativnosti, kao i u neku ruku namjernu slabost liberalne države u ime osobnih prava i sloboda koja pogoduje pogubnoj polarizaciji društva, jačanju radikalizma i izbijanju politički motiviranoga nasilja.

Pitanje poriče li javni posluš objavljenim istinama čovjekovu moralnu autonomiju tek se naoko rješava institucionalnim odvajanjem Crkve i države. Nasreću, Drugi vatikanski sabor u *Dignitatis humanae* ne podilazi pogrešnoj pretpostavci da je sloboda savjesti pokriće za samovolju i posljedično osporavanje objavljenih istina vjere. Ta teza uostalom nije ni suglasna s novovjekovnim shvaćanjem slobode. Svako praktično ostvarenje slobode pretpostavlja kako motivaciju proizišlu iz osobnoga uvjerenja tako i odgovornost za učinjeni izbor. Nadalje, kako se pojedinačne odluke i postupci očito ne događaju u društvenom “vakuumu” ni njihov učinak ne ostaje ograničen na njegov privatni život. Sloboda savjesti očito uključuje i po savjest obvezujući moralni zahtjev poštivanja tuđega dostojanstva.

Time se ne niječe osobna sloboda, a ne ni potkopavaju javne institucije odgovorne za opće dobro. Drugim riječima, zakonom se ne mogu propisivati moralne vrijednosti, ali može se regulirati ponašanje. Izvanjska moć države ne može prisiljavati čovjeka ići protiv vlastite savjesti, ali ga treba obuzdati ako narušava

slobodu savjesti drugoga. Tako treba razumijevati i ulogu religije u društvu, koja podupire i utvrđuje javni moralni red, kao što izlaže Schmitt, ali i stoji u napetosti prema totalizirajućim težnjama političkih struktura moći, kao što ističe Metz. Njezin javni značaj leži u očuvanju i promicanju “etosa uvjerenja”, koji izdiže društvo iznad sukoba partikularnih interesa, a čovjeku otkriva njegovu transcendentnu svrhu. Sloboda je savjesti nužan preduvjet takve javne prakse vjere, kao i ljudskih prava koja danas posreduju državi legitimnost i autoritet kao nekad religija, a s time i smisao ponad tehničkoga upravljanja javnim poslovima.

Literatura

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University.
- Aničić, Miljenko (2013). Crkva i “autonomija zemaljskih stvari” prema konstituciji “*Gaudium et spes*”. *Diacovensia*, 21(3), 507–533.
- Becker, Werner (2009). Ljudska prava: prilog analizi jednog pojma. *Politička misao*, 46(3), 205–216.
- Berman, Sheri (2019). *Democracy and Dictatorship in Europe: From the Ancien Régime to the Present Day*. New York: Oxford University.
- Chappel, James (2018). *Catholic Modern: The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*. London: Harvard University.
- Coccolini, Giacomo (2013). *Johann Baptist Metz*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- DH. *Dignitas humanae*. (7. prosinca 1965.) Drugi vatikanski koncil, Deklaracija *Dignitas humanae* o vjerskoj slobodi. U: Marijan Valković (ur.), *Socijalni dokumenti Crkve: Sto godina katoličkoga socijalnog nauka* (str. 292–305). Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1991.
- GS. *Gaudium et spes*. (7. prosinca 1965.) Drugi vatikanski koncil, Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* o Crkvi u suvremenom svijetu. U: Marijan Valković (ur.), *Socijalni dokumenti Crkve: Sto godina katoličkoga socijalnog nauka* (str. 203–291). Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1991.
- Guarino, Thomas G. (2018). *The Disputed Teachings of Vatican II: Continuity and Reversal in Catholic Doctrine*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kolednjak, Marijana; Šantalab Martina (2013). Ljudska prava treće generacije. *Technical Journal*, 7(3), 322–328.
- Lamont, John (2017). Catholic teaching on religion and the state. U: Thomas Crean (ur.), *Dignitatis Humanae Colloquium: Vol. I* (str. 79–104). Norcia: Dialogos Institute.
- Lohmann, Georg (1999). “Kolektivna” ljudska prava radi zaštite manjina? *Politička misao*, 36(4), 38–48.
- Manemann, Jürgen (2002). *Carl Schmitt und die Politische Theologie: Politischer Anti-Monothetismus*. Münster: Aschendorff.
- Matuszek, Krzysztof C. (2012). The different concepts of political theology. U: Paweł Armada et al. (ur.), *The Problem of Political Theology* (23–28). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Metz, Johann Baptist (1973). *Theology of the World*. New York: Seabury.
- Metz, Johann Baptist (2004.). *Politička teologija: 1967.–1997*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Metz, Johann Baptist (2009). *Memoria passionis: Provokativni spomen u pluralističkom društvu*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

- Metz, Johann Baptist (2015). *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*. New York: Crossroad.
- Nancy, Jean–Luc (2006). Church, State, Resistance. U: Hent de Vries i Lawrence E. Sullivan (ur.), *Political Theologies: Public Religions in a Post–secular World* (str. 102–112). New York: Fordham University.
- Neumann, Volker (2000). Carl Schmitt. U: Arthur Jacobson i Bernhard Schlink (ur.), *Weimar: A Jurisprudence of Crisis* (str. 280–290). Berkeley: University of California.
- Rissing, Michaela; Rissing, Thilo (2009). *Politische Theologie: Schmitt, Derrida, Metz: Eine Einführung*. München: Fink.
- Rodin, Davor (2007). Liberalizam i republikanizam: dvije nedemokratske i nepolitičke ideološke opcije. *Politička misao*, 44(4), 3–16.
- Schmitt, Carl (1985). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge: MIT.
- Schmitt, Carl (1996). *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. London: Greenwood.
- Schmitt, Carl (2007a). *Politički spisi*. Zagreb: Politička kultura.
- Schmitt, Carl (2007b) *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago.
- Schmitt, Carl (2008). *Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology*. Cambridge: Polity.
- Tanjić, Željko (2009). *Teologija pred izazovima sadašnjeg trenutka*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Tanjić, Željko (2013). Koncilski govor o slobodi vjerovanja i njegovo značenje za današnje vrijeme. *Diacovensia*, 21(4), 677–690.
- Weber, Samuel (2005). *Targets of Opportunity On the Militarization of Thinking*. New York: Fordham University.

On Freedom of Conscience and the Public Character of Religion from the Perspective of Contemporary Political Theology

Mirko Vlk*

Summary

Freedom of conscience is the foundation of the modern notion of freedom and moral autonomy. Therefore it has historically called into question obeisance to the external authority of religion and obedience to the state supported by religion in its area of competence. This article examines how political theology sees freedom of conscience and whether it could come to terms with the public role of religion as the propagator of public moral order. To this end, the article sources from the “old” political theology of Carl Schmitt and the new political theology of Johann Baptist Metz, as well as the Declaration on Freedom of Religion Dignitatis Humanae promulgated at the Second Vatican Council, to examine this issue through a systematic reflection on the relation of the faith to the world. In conclusion, freedom of conscience is not merely a proclamation of sovereignty of the individual but also infers a moral duty to one’s fellow man. It follows that freedom of conscience makes possible not only human rights under the rule of law, but also a way for religion, its concern for shared moral values and Man’s transcendent purpose, to be realized practically in the shared concern for Mankind. Such a synthesis of morality and politics goes beyond the institutional separation of Church and State as well as other conflicts of interest in public life or the notion of politics as just a managerial technique.

Keywords: Carl Schmitt; Johann Baptist Metz; freedom of conscience; religion; political theology

* Mirko Vlk, Ph.D., Croatian Catholic Mission. Address: Hamburg, Schmilinskystr. 14, 20099 Hamburg, Germany. E-mail: mirko.vlk.op@gmail.com