

Iščekujući Evropsku uniju:
STABILIZACIJA MEĐUETNIČKIH I MEĐURELIGIJSKIH ODNOSA
NA ZAPADNOM BALKANU

I TOM

Izdavač

Beogradska otvorena škola
Masarikova 5/16, Beograd
tel.: (011) 30 65 830, 30 65 800
faks: (011) 36 13 112
imejl: bos@bos.rs
veb sajt: www.bos.rs

Za izdavača

Vesna Đukić

Tehnički urednik

Damir Matić

Priprema i štampa

Dosije, Beograd

Tiraž

ISBN

Ova publikacija je urađena uz pomoć Evropske unije.
Sadržaj publikacije je isključiva odgovornost autora i ni u kom slučaju ne
predstavlja stanovišta Evropske unije.

Iščekujući Evropsku uniju:
STABILIZACIJA MEĐUETNIČKIH
I MEĐURELIGIJSKIH ODNOSA NA
ZAPADNOM BALKANU

I TOM

Priredili:

Milan Sitarski

Marko Vujačić

Ivana Bartulović Karastojković

B()Š Beogradska
otvorena
škola

Beograd 2010.

SADRŽAJ

TEKSTOVI PREDAVAČA REGIONALNIH ŠKOLA I UČESNIKA KONFERENCIJE

Dr Dino Abazović, RELIGIJSKI NACIONALIZAM NA ZAPADNOM BALKANU	13
Prof. dr Milica Bakić Hayden i Marija Grujić, MIROVNI AKTIVIZAM I ŽENE U PRAVOSLAVLJU	25
Prof. dr Goran Bašić, REGIONALNA SARADNJA I POLITIKA MULTIKULTURALIZMA U SRBIJI	35
Prof. dr Ivan Cvitković, RELIGIJA I ETNICITET NA BALKANU	55
Протосинђел Јован (Ђулибрк), МИТ О ХОЛОКАУСТУ И МИТ О ЈАСЕНОВЦУ	67
Mr Boris Gunjević, INVENCIJA SVAKODNEVNE POBOŽNOSTI GOVORA	73
Snežana Ilić, ETNIČKE I VERSKE MANJINE U SRBIJI OD VISOKIH NAČELA DO PROTIVREČNE PRAKSE.....	85
Mr Miroslav Keveždi, GRAĐANSKO DRUŠTVO I VERSKE ZAJEDNICE ZA OSNAŽIVANJE POLOŽAJA ETNIČKIH MANJINA	89
Msgr. dr Andrija Kopilović, VJERSKE ZAJEDNICE I KULTURNA RAZNOLIKOST	97
Alen Kristić, PORUKA O BOŽJEM HUMANIZMU	105

Проф. др Зорица Кубурић, ВЕРСКА НАСТАВА ИЗМЕЂУ ПРОШЛОСТИ И БУДУЋНОСТИ.....	119
Dragana Lazić, INTERRELIGIJSKI DIJALOG KROZ OBRAZOVANJE I KOMUNIKACIJU MLADIH U MULTIKULURNOM DRUŠTVU U BOSNI I HERCEGOVINI, 2007 – 2009.	137
Mr Davor Marko, MEDIJI I ISLAMOFONIJA U BiH: Od dezinformacija, preko neznanja do straha	151
Јереј Вукашин Милићевић, ДА ЛИ ЈЕ МОГУЋЕ “МОНОТЕИСТИЧКО ТРОГЛАСЈЕ”? - Религије и Верске Заједнице западног Балкана, православни приступ.....	163
Mr Marko Oršolić, RELIGIJA I POLITIKA POSLIJE 1989. GODINE.....	167
Dr Vladimir Petrović, EVROPSKI IDENTITETI I RELIGIJE NA BALKANU: OD PREPREKE DO MOSTA.....	169
Mr sc Drago Pilsel, DOPRINOS CRKAVA I VJERSKIH ZAJEDNICA IZGRADNJI TRAJNOG MIRA NA JUGOISTOKU EUROPE.....	183
Prof dr Svenka Savić, ANALIZA RODNE PERSPEKTIVE U MEĐURELIGIJSKOM DIJALOGU: Razgovor Isusa sa ženom iz Samarije u novozavetnom tekstu	191
Milan Sitarski, ODNOS RELIGIJE I POLITIKE U HRIŠĆANSKOM I ISLAMSKOM SVETU DO KRAJA XVIII VEKA.....	211
Dr Zilka Spahić-Šiljak, RODNA PERSPEKTIVA MIROTVORSTVA U ISLAMU	217
Entoni Šeperić, MONOTEIZAM KAO POLITIČKI PROBLEM	227
Протојереј ставрофор доц. др Владимир Вукашиновић, THEOLOGIA POETICA MIODRAGA PAVLOVIĆA	245
Marko Vujačić, PREŽIVELA DISKRIMINACIJA	263

Prof. dr Milan Vukomanović,
RELIGIZACIJA MODERNOSTI..... 289

Dr Mato Zovkić,
UČITI O VJERI DRUGIH RADI KONSTRUKTIVNOG
DJELOVANJA U PLURALNOM DRUŠTVU 301

TEKSTOVI POLAZNIKA I POLAZNICA REGIONALNIH ŠKOLA

Arijana Aganović,
POLITIČKE STRANKE I RELIGIJA U BIH
(ODNOS SDP, HDZ, SDS i SDA PREMA RELIGIJI)..... 309

Vladimir Ajzenhamer,
ISLAM I DEMORATIJA - Između kompatibilnosti i nekompatibilnosti.....319

Ivana Bartulović-Karastojković i Aleksandar Cvetković,
ČOVEK DEKLARACIJE I ČOVEK PREDANJA333

Janko Bekić,
MONO VS MULTI: KULTURALIZMI U ZNANOSTI I POLITICI 339

Џулијана Бумбароска,
РЕЛИГИЈАТА ПОМОШНИК ИЛИ ПРОТИВНИК
НА МУЛТИКУЛТУРАЛИЗМОТ 347

Jasmina Dizdarević,
NACIONALNI IDENTITET – ILUZIJA I PROCES POMIRENJA.....351

Aniko Fruža,
RELIGIJE NA BALKANU..... 357

Jelena Govedarica,
LjUDSKA PRAVA: KONCEPT, RAZVOJ I PROBLEMI 363

Pavle Jevđić,
“LUDA” LJUBAV BOŽIJA KAO OSNOV MEĐURELIGIJSKOG
DIJALOGA I SUŽIVOTA.....391

Pavle Jevđić,
HRISTOVO UČENJE – „TREĆI NAČIN“ 401

Мирослав Јокић,
КАЗНЕНО ПОПРАВНЕ УСТАНОВЕ, ЦРКВА И ПРИПАДНИЦИ
РАЗЛИЧИТИХ ВЕРОИСПОВЕСТИ 407

Lejla Mamut, SUKOBLJAVANJE LJUDSKIH PRAVA I RELIGIJE	437
Јелена Петров, ДА ЛИ ЈЕ СРБИЈА СЕКУЛАРНА ДРЖАВА?.....	455
Senada Pošković TRADICIJA I UMJETNOST BOGUMILA	461
Đorđe Rašević, SLOBODA VEROISPOVESTI U MEĐUNARODNIM SPORAZUMIMA: Između slobode vere i slobode manifestacije.....	479
Miloš Resimić, ZNAČENJA (RELIGIJSKOG) FUNDAMENTALIZMA - ISLAM I FUNDAMENTALIZAM	503
Elvisa Salčin Sultanić, ODGOJITI MUSLIMANA GRAĐANINA	515
Senad Šestan, RELIGIJA, ZVANIČNA POLITIKA I STATUS QUO TURSKE U PRISTUPANJU EVROPSKOJ UNIJI	521

UVODNA REČ

Prvi tom zbornika radova *Iščekujući Evropsku uniju: stabilizacija međuetničkih i međureligijskih odnosa na Zapadnom Balkanu* nastao su u okviru istoimenog projekta Centra za istraživanja religije (CIRel) Beogradske otvorene škole (BOŠ).

CIRel od 2000. godine istražuje i obrazuje o ulozi religije u savremenom društvu i osnažuje partnerstvo građanskog društva, verskih zajednica i javnih vlasti radi jačanja verske tolerancije i ljudskih prava. Ciljevi CIRel-a su promocija i osnaživanje pomenutih partnerstava, jačanje aktivizma na polju stabilizacije međuetničkih i međureligijskih odnosa na Zapadnom Balkanu, ukazivanje na vrednosti i osobnosti religija Balkana, kao i podizanje svesti o značaju religije u savremenom građanskom društvu.

Na konferencijama i obrazovnim programima CIRel-a koji uključuju interaktivna predavanja, okrugle stolove, radionice, tribine i forumske i čet debate, o religijskim i srodnim temama i problemima predaju, uče i raspravljaju stručnjaci/kinje i polaznici/ce – teolozi/škinje, sociolozi/škinje, antropolozi/škinje, politikolozi/škinje, filozofi/kinje, istoričari/ke, aktivisti/kinje i ostali/e.

U ovom Zborniku su objavljeni radovi učesnika/ca projekta „Iščekujući Evropsku uniju: stabilizacija međuetničkih i međureligijskih odnosa na Zapadnom Balkanu“. U okviru projekta realizovane su različite aktivnosti: regionalna škola “Religije Balkana: susreti i prožimanja” održana u Sarajevu 11. – 17. oktobra 2009. godine, regionalni onlajn program “Škola tolerancije – etničke i verske zajednice u promociji manjinskih prava” održan od novembra 2009. do februara 2010., kao i regionalna konferencija “Građansko društvo i verske zajednice za osnaživanje položaja etničkih manjina” koja je održana u Osijeku od 13. do 16. aprila 2010. godine.--

Projekat „Iščekujući Evropsku uniju: stabilizacija međuetničkih i međureligijskih odnosa na Zapadnom Balkanu“ CIRel izvodi uz podršku Evropske unije, u partnerstvu sa Konrad Adenauer Fondacijom iz Nemačke,

Internacionalnim multireligijskim interkulturalnim centrom (IMIC) “Zajedno” iz Sarajeva, Nansen dijalog centrom iz Osijeka i Nansen dijalog centrom iz Crne Gore.

Radovi u zborniku, čiji su autori/ke predavači/ce i polaznici/ce regionalnih škola i učesnici/ce regionalne konferencije, obrađuju širok spektar tema vezanih za religiju i etnicitet u savremenom društvu, ali i tokom istorije. Namena Zbornika je da podstakne sve koji se profesionalno ili volonterski bave pomenutom problematikom, ili se za nju interesuju, da svoje aktivnosti ili interesovanja u budućnosti još više zasnivaju i proširuju na osnovu obilja informacija, stavova i pogleda koji se mogu naći u radovima naših autora i autorki, što treba da doprinese boljem upoznavanju i razumevanju, kao i efikasnijem razrešavanju nesporazuma i sprečavanju mogućih sukoba.

*Profesionalni tim
Centra za istraživanja religije Beogradske otvorene škole*

Beograd, septembar 2010.

TEKSTOVI PREDAVAČA I PREDAVAČICA
REGIONALNIH ŠKOLA I UČESNIKA I UČESNICA
KONFERENCIJE

Dr Dino Abazović
Fakultet političkih nauka
Sarajevo

RELIGIJSKI NACIONALIZAM NA ZAPADNOM BALKANU

Sažetak:

U procesu nacionalnog diferenciranja većine stanovništva teritorije danas određene terminom Balkan, opšte je mjesto, religije i konfesije su, kao i jezik, zapravo imali ključnu ulogu, ali se danas, u tzv. periodu tranzicije, kao specifikum religija i konfesija iznova smatraju za uporišne tauke određenja identiteta, kao i individualne i kolektivne svijesti - kako o sebi samima, tako i o drugima. Tekstom će se problematizirati da, iako ne bi trebalo biti sporno to što povijesni subjektivitet nije nužno svugdje ostvario istoznačnu nominalnost prostora i nacije, već nacionalni pluralitet, problematično jeste što se radikalizirajuća etno-konfesionalna mobilizacija permanentno koristi kao primarno sredstvo političke legitimizacije i delegitimizacije, napose u tzv. ključnim, istorijskim periodima za državu i društvo kao takvo, što veći dio populusa i prostora Balkana održava u stanju specifične socijalne dezorganiziranosti.

”Na kraju dvadesetog veka ljudi su govorili o Balkanu kao da je Balkan postojao oduvek. Medutim, samo dve stotine godina ranije, nikakvog Balkana još nije bilo. Na tom prostoru, Otomansko carstvo nije vladalo ‘Balkanom’, nego ‘Rumelijom’, bivšim ‘Rimskim’ zemljama koje je ote- lo Konstantinopolju. Sultanovi školovani podanici hrišćanske pravoslavne veroispovesti govorili su za sebe da su Rimljani (‘Romaioi’), ili naprosto, da su hrišćani. U svesti zapadnjaka, kojima su bili dobro poznati nazivi Makedonija, Epir, Dacija ili Mezija, termin Balkan značio je malo, ili ništa. ‘Moja očekivanja su porasla’, pisao je jedan putnik godine 1854., ‘kad sam čuo da ćemo sada preći Balkan; ali, ispostavilo se uskoro da se taj uzvišeno- zvučeci naziv odnosi samo na nekakav greben između dvaju voda, ili pla- ninski prevoj, a čak ni ne nudi neke osobito veličanstvene ili romantične pejzaže” (Mazover, 2003:23)

Ovaj pasus na samom početku iz Mark Mazoverove *kratke istorije Balkana* ilustrativan je primjer za uvodnu tezu kako već sama odrednica Balkan zapravo podrazumjeva naprosto mnogo toga¹, ali nikako se ne smije razumijevati, po definiciji, kao jasna i samoevidentna. A pogotovo to ne može biti ni ono što bi se odredilo kao njen “*zapadni*” dio. Tek kratkog podsjećanja radi, situacija se u historiografskim i drugim stručnim radovima dodatno zakomplikovala još od perioda kada je Tursku u Evropi – još jednu od sintagmi, trebalo imenovati drugačije - naročito nakon završetka rata poznatog kao Prvi balkanski rat (izbio 1912. godine). Jer, nakon okončanja tog rata, a time i osmanlijske vladavine u Evropi, prostor između Jadranskog i Crnog mora, u političkim i diplomatskim krugovima evropski prijestolnica, pa tako i u stručnim radovima, te konačno različitoj publicistici, počinje se nazivati i zvanično Balkanom, odnosno Balkanskim poluostrvom, a što ima da uključuje Tursku, Grčku, Bugarsku, Rumuniju, Srbiju, i Crnu Goru. Nešto kasnije, ovaj već *terminus tehnicus*, uključuje Albaniju te sve varijante Jugoslavije – a po raspadu SFRJ, i Makedoniju, Bosnu i Hercegovinu, Hrvatsku, Kosovo, te ponekad i Sloveniju. I onda novi obrat, ponovo iz političkih razloga, ili razloga političke korektnosti, sve se manje govori o Balkanu, a sve češće figurira termin Jugoistočna Evropa.

Dakako, ovdje ne mogu ulaziti u detaljniju eksplikaciju značenjskog i kontekstualnog u i oko termina i terminologije, pogoto ne u smislu *geografisanja* i *geopolitike*, ali smatram da je bilo nužno dati tek neophodan uvid u problematiku obzirom da ni sa drugim ključnim riječima iz naslova teksta – *religijski nacionalizam* - stvar nipošto nije jednoznačna, niti manje kompleksna. Kako god, eksplikacija koja slijedi fokusiraće se upravo na fenomen religijskog nacionalizma, kontekstualiziranog kroz primjere iz država i društava na teritoriji onog što se u najvećem broju slučajeva određuje kao Balkan, ili Balkansko poluostrvo. Dobro, malo više primjera iz država i društava *Zapadnog Balkana*, ili Jugoistočne Evrope.

Sva ova konkretna društva, bez obzira na državnu formu i karakter vlasti, u relativno bliskoj prošlosti, bila su, kao važan marker sociopolitičkog ambijenta, podjeljena i po religijskoj pripadnosti imanentnog stanovništva, dakako nekad u većoj (npr. Kraljevina SHS, Prva i Druga Jugoslavija, Albanija) odnosno u manjoj mjeri (npr. Turska i Grčka)².

1 Dakako, najcitiranije djelo u ovom kontekstu je izvrsna studija „*Imaginarni Balkan*“ M. Todorove, ali i *The Balkans since 1493* L. Stavrianosa, te još nekoliko odličnih zbornika radova.

2 Dakako, nakon kolapsa SFR Jugoslavije, nekadašnji teritorij religijski heterogenog

Tim prije pošto je opće mjesto osmanlijskog načina vladanja nad tada osvojenim teritorijama, a najveći dio teritorija bio je upravo pod Osmanlijama, bila i podjela stanovništva po osnovnu tzv. *milleta*, odnosno sistema zasnovanog po osnovu konfesionalne pripadnosti podanika. Međutim, iako je već u prvom periodu osmanske vladavine konfesionalna pripadnost stanovništa gotovo u potpunosti bila podudarna sa njenom (negdje ranije, a negdje kasnije, izdiferenciranom) etno-nacionalnom strukturom, to se nije nužno odražavalo i kao razlika u društvenom statusu – tj. i vojnu i feudalnu elitu u prvom periodu vladavine jednako čine i hrišćani i muslimani, kao što je to slučaj i sa njima podređenima, odnosno podanicima - rajom (Bugarel, 2004).

Tek će u kasnijem periodu vladavine Osmanlija, a zasigurno kada su u pitanju krupni zemljoposjednici, njihovu većinu činiti muslimansko stanovništvo, dok će kmetovi po konfesionalnoj pripadnosti biti 'rišćani (i pravoslavni i katolici). Ali, na ovom mjestu je važnije istaknuti da, u prvom redu, sistem *milleta* nije bio vezan za teritorijaliziranje stanovništva, već uz ekonomsko-socijalnu strukturu (a prije svega za prikupljanja poreza). U političkom smislu, konfesionalnost stanovništva postaje bitan element od početka druge polovine perioda vladavine Osmanlija, kada se snažno artikuliraju nacionalne ideje, prije svega kod slavenskog stanovništva (Malcolm 1994, Ramet 1996, Allcock 2000, Mazover 2003, Bugarel 2004), sa ciljem oslobađanja od okupatora i ostvarivanjem prava na samostalne države.

Ipak, i u neposrednom periodu nakon oslobođenja od Osmanlija, a napose tamo gdje je mandat dobila Austrougarska - za što je veoma ilustrativan slučaj Bosne i Hercegovine - na specifičan način dolazi do pomaka u političkim odnosima zasnovanim na konfesionalnim identitetima, ali i uvažavajući naslijeđe iz prethodnog perioda. Tako npr. u Bosni i Hercegovini, već nakon aneksije 1910. godine, Austro-Ugarska donosi prvi Ustav (po uzoru na tzv. moravijski sporazum) kojim uvodi u politički život provincije sistem proporcionalne zastupljenosti tri glavne denominacije (31 mjesto u parlamentu rezervirano je za poslanike pravoslavce, 24 za poslanike muslimane i 16 za poslanike katolike). Ovdje je iznimno važno primjetiti da se konfesionalni identiteti sada koriste ne samo u funkciji priznavanja (i eventualnog obezbjeđivanja slobode uživanja) religijskih prava i sloboda, već i kao kriterij za osiguranje kolektivnih prava kao takvih (etničkih, prije svih). Ostalim

habitiranog stanovništva rascjepljen je na teritorije država sljedbenica, tako da danas imamo situaciju da su konkretne države, sa aspekta domicilnog stanovništva, kao i izbjegličke populacije (bilo da je prognana ili prihvaćena) (p)ostale homogene (Slovenija, Crna Gora, Hrvatska, Kosovo) ili heterogene (Bosna i Hercegovina, Makedonija i Srbija).

manjinskim grupama (izuzev Jevreja³) ne priznaju se kolektivna prava ukoliko nisu zasnovana na konfesionalnosti⁴!

Bilo kako bilo, u obilju pažnje vrijedne literature koja tretira specifičnosti povijesnih perioda kroz koje je prolazio region, *konfesionalnost* stanovništva pojavljuje se kao određena konstanta u analizi neovisno od znanstvenog uklona autora, jednako tako i disciplinarnosti orijentiranosti i utemeljenja teksta. Ništa neobično, obzirom na mjesto i ulogu koju su prije svega konfesionalne svijesti i utemeljenja, a potom i religijske institucije, imale u procesu nacionalnog diferenciranja stanovništava. Međutim, eksponenti političke moći u različitim periodima također su na sebi svojstven način insistirali upravo na toj *diferencia specifica* unutar konkretnih društva, te različitim mehanizmima institucionaliziranja doprinosili očuvanju tog kontinuuma.⁵

U konačnici, sve su to bile rezultante političkih implikacija u vezi sa razvojem etno-konfesionalnih identiteta, započetim još u doba predoosmanske i osmanske vladavine, ali ovaj put sa iznimkama između kršćanskog i muslimanskog stanovništva, odnosno shodno specifičnostima razumijevanja odnosa religija – konfesija - nacija.

I doista, kada je u pitanju odnos religija i nacije, dakako neke religije su po kriteriju etničkog pripadanja njenih sljedbenika u potpunosti narodne/nacionalne religije. Najjednostavnije rečeno, njihov Bog je samo Bog

3 Jevreji su također imali dva rezervirana mjesta u Parlamentu. Interesantno je napomenuti da su u Parlament, kao „lica po položaju – virliste“, mjesta imali i reis-ul-ulema kao i sarajevski i mostarski muftija, četiri episkopa Srpske pravoslavne crkve, nadbiskup Vrhbosanke nadbiskupije Rimokatoličke crkve i dva rimokatolička dijecezanska biskupa, dva provincijala franjevačkih redova u BiH, te sefardski nadrabini iz Sarajeva.

4 Npr. jezičke manjinske grupe poput Ukrajinaca ili Roma.

5 Međutim, ne treba zanemariti ni činjenice da su u tom periodu „buđenja nacionalne svijesti“ religijske institucije često percipirane kao zemljoposjednici i kolaboracionisti drugim opresivnim i eksploatorskim elitama, tako da su eklesijalističke hijerarhije bile i krajnje nepopularne među seljacima i siromašnijim dijelovima urbanog sloja stanovništva. Nadalje, religijsko vođstvo je imalo malo toga zajedničkog sa modernim urbanim srednjim slojem stanovništva čiji je nacionalizam bio često inspiriran uticajima sa Zapada, naročito europskim sekularnim nacionalizmom. Uočljiva je dakle razlika između popularnog religijskog sentimenta i vezanosti za religijske tradicije (naročito među ruralnim stanovništvom) i opsega do kojeg je religijsko vođstvo bilo razumijevano u ulozi „liderstva“ a u pogledu nacije i nacionalnog pitanja (Allcock, 2000). I među političkim partijama su bili prisutni antiklerikalni sentiment (npr. socijalisti predvođeni Svetozarom Markovićem, članstvo Radikalne unije - Radikalne stranke, krugovi okupljeni oko Hrvatske seljačke stranke ili pak makedonski VMRO), kao i otvoreni sukobi između sveštenstva i vlade (kao u slučaju Srpske pravoslavne crkve i Vlade Srbije a po pitanju potpisivanja konkordata sa Vatikanom).

tog naroda/nacije. Židovska religija je primjer narodne/nacionalne religije⁶. Narodne/nacionalne religije smatraju se za izraz kolektivnog narodnog duha i u tom slučaju su religijska i narodna zajednica podudarne. Religioznost i nacionalnost su poistovječene i ne pravi se razlika između pripadnosti religijskoj i pripadnosti nacionalnoj zajednici (dakako, jasno je da nisu svi Jevreji prakticirajući vjernici – prema nekim procjenama polovina ukupne populacije je vjernička populacija). Dugogodišnja povijest židovskog naroda zorno svjedoči o tome kako religijsko ima značajnu ulogu u jednoj osebujnoj povijesti – u počecima, to je bila specifična povijest buđenja svijesti kod plemena o pripadnosti jednoj narodnoj/nacionalnoj zajednici. Ilustrativna je pri tome odrednica o židovskom narodu kao izabranom narodu⁷. Međutim, veliki paradoks židovske povijesti jeste da je narod koji je svijetu zapravo ponudio model nacije, pa i nacije - države, ostao bez toga gotovo dva milenija.

Kršćanstvo je, za razliku od narodnih/nacionalnih religija, univerzalna religija jer nadmašuje granice plemena i naroda i okupljaju sljedbenike bez obzira na njihovu rasnu, narodnu i socijalnu pripadnost. Sa svoja četiri pravca – katoličanstvom (Zapadnim kršćanstvom), pravoslavljem (Istočnim kršćanstvom), protestantizmom i anglikanstvom, najbrojnija je svjetska religija kada su u pitanju sljedbenici. Manje je poznato da se pojam izabranog naroda spominje i u Novom zavjetu⁸. Međutim, ni jedinstvo u vjeri ne ukida, na primjer, posebnost i različitost jezika i naroda koji njima govore. Može se reći da katolički model

6 Dodatnog primjera radi, narodne/nacionalne religije su i sikhizam i hinduizam, a poznate su i nacionalne forme religioznosti konfucijanizma u Kini, ili shintoizma u Japanu.

7 Pa iako je naracija o „izabranosti“ nadaleko „čuvena“ i potencirana, većina autora ističe činjenicu da u samom Starom zavjetu ima izuzetno malo mjesta gdje se eksplicitno navode formulacije o „izabranosti“. Najcitiraniji pasusi u tom smislu su Ponovljeni zakon 7.7: „Nije vas Jahve odabrao i prihvatio zato što biste vi bili brojniji od svih naroda – vi ste zapravo najmanji – nego zato što vas Jahve ljubi i drži zakletvu kojom se zakleo vašim ocima.“, kao i Knjiga proroka - Amos 3.2: „Među svim plemenima zemaljskim samo vas poznah, zato ću vas kazniti za sve grijehе vaše.“ Koncept „izabranosti“ nije bio samo karakterističan za židovska plemena, ta tradicija bila je prisutna i kod nekih drugih istočnjačkih naroda, ali je sa židovstvom prvi put doveden u kontekst monoteizma i spasenja.

8 „Vi ste, naprotiv, izabrani rod, kraljevstvo svećenstvo, sveti puk, narod određen za Božju svojinu, da razglasite slavna djela... Nekoć ste bili (izabrani) narod, a sada ste narod Božji...“ (1 Pt 2, 9-10). Ipak, u kršćanstvu se smatra da je svaki narod potencijalno izabrani narod (Rim 3, 29-30), a kršćanska univerzalnost ne ukida posebnost ni jednog naroda. Ipak, kršćanski univerzalizam najsnažnije se može uvidjeti preko Novog zavjeta, u Poslanici Galaćanima: „Uistinu, svi ste sinovi Božji, po vjeri u Krista Isusa. Doista, koji ste god u Kristu kršteni, Kristom se zaodjenuste. Nema više: Židov – Grk!. Nema više rob – slobodnjak! Nema više muško – žensko! Svi ste vi Jedan u Kristu Isusu!“ (Gal 3, 26-28)

njeguje zasebnost i univerzalnost, ali ne univerzalnost koja će negirati narodima njihov identitet; pravoslavlje njeguje model „etničkog” kršćanstva, koje je čvrsto povezano sa jednom nacijom (u tom modelu interesi Crkve i nacije su često vrlo podudarni); a protestantski model više je sklon univerzalnosti, i često se negativno odnosi i prema samim nacionalnim simbolima.

Islam je također univerzalna religija, nadnacionalna religija, i idealna, željena forma zajednice u ovoj religiji jeste *umma*. S obzirom na to da su Kur’anska mjesta na kojima se nalazi riječ *umma* toliko raznolika, mnogi autori smatraju da se njezino značenje ne može lako razgraničiti. Ipak, većina se slaže da je toliko sigurno da se pri tome svugdje radi o nekim narodnim, jezičnim ili vjeroispovjednim zajednicama koje su predmet božanskog plana spasa⁹. Ponašajući se shodno učenjima islama, sve do početka dvadesetog stoljeća tendencija u muslimanskim zajednicama je bila više protiv nego li pro-nacionalna. Prema nekim autorima, islam ne preferira naciju, već je samo tolerira.

Sve u svemu, kod univerzalnih religija religijska grupa uvijek predstavlja širu grupu od nacionalne.

Ali ne smijemo zaboraviti da su, nažalost, u određenim društvima religijske zajednice tako strukturirane da je njihova univerzalna vizija uslijed specifičnih društveno-političkih okolnosti krajnje sužena, pa se i univerzalne religije ponekad doimaju kao nacionalne religije. Tada govorimo o modelu identifikacije religijske i nacionalne zajednice.

Za prostor Zapadnog Balkana, treba to imati u vidu: nikada se, naime, nije moglo precizno odrediti dokle je vjera stvar pojedinčeva iskustva i duhovne potrebe odnosa sa svetim, s Bogom, s transcendencijom, a odakle – predmet i sredstvo kolektivističke identifikacije, uvijek u najaktivnijem i najtješnjem odnosu sa politikom i ideologijom, podložna manipulacijama i instrumentalizacijama, povremeno i s najstrašnijim posljedicama” (Lovrenović, 2002:330).

Doista, religijske zajednice (i religija) bile su najvažniji izvori otpora bivšim socijalističkim režimima i imali su uticaj na gotovo sve društvene strukture (institucionalno i kognitivno), tako da nije postojala niti jedna druga snaga¹⁰ približne veličine i efekta koja je, uz sve ostalo, bila i izvorom očuvanja i prenošenja nacionalnih kultura i njima imanentnih vrijednosti.

9 U Kur’anu stoji: «O, ljudi, Mi smo vas od jednog muškarca i jedne žene stvorili i na narode i plemena vas razdijelili...» (Kur’an, el-Hudžurat, 13).

10 U tom smislu eventualna politička opozicija, malobrojni i zatvoreni intelektualni krugovi iz oblasti humanističkih i društvenih nauka, ili pak politički disidenti, nisu imali ni približno jak značaj i uticaj kao religijske zajednice.

U isto vrijeme, na globalnoj sceni, pokazao je to Mark Juergensmeyer, „zazak nacije-države i deziluziranje starim formama sekularnog nacionalizma proizveli su, kako priliku za nove nacionalizme, tako i potrebu za njima. Mogućnosti su se pojavile obzirom da se stari režimi doimaju tako slabim, a potreba za nacionalnim identitetom opstaje obzirom da niti jedna alternativna forma društvene kohezije i afilijacije nije uspjela zagospodariti javnim životom na način na koji je to bio slučaj sa državom-nacijom u dvadesetom stoljeću. U suvremenoj političkoj klimi, dakle, religijski i etnički nacionalizmi ponudili su rješenja za pretpostavljenje insuficijencije sekularnih politika zapadnog stila. Obzirom da su sekularne veze počele popuštati u post-sovjet-skoj i post-kolonijalnoj eri, lokalni lideri počeli su potragu za novim sidrištima svojih društvenih ideniteta i političkih lojalnosti.” (Juergensmayer, 2004:5)

Tako je politička revitalizacija religije, ne samo u post-socijalističkim zemljama već i na „Zapadu”, već duže vrijeme veoma aktualna tema u stručnim i znanstvenim radovima, naročito nakon 11.09.2001 godine i terorističkih napada na New York i Washington (kasnije i Madrid i London).

Dodatno, prisutnost religijskog nacionalizma rezultira u insistiranju na simbiozi političkog i religijskog, na nacionaliziranju konfesije koja prethodi religiziranju politike, što je reminiscencija na predpolitičko doba, kada se religijski etablišment pozivao na pravo da upravlja državom jer je religija bila bitan (ili najbitniji) element za njeno uspostavljanje.

Religijski nacionalizam¹¹ je oblik modernističke paradigme i nastaje najčešće kao substitut (post-) civilnog ili (post-) etničkog nacionalizma. Njime se pretendira zauzeti mjesto i ulogu bilo kojeg svjetovnog nacionalizma, jer su očaj i razočarenje izazvani takvim nacionalizmom (svjetovnim/sekularnim) preveliki i neizdrživi za nosioce i pristalice religijskog nacionalizma.

Ključni elementi za njegovo konstituiranje su *politiziranje religije i religiziranje politike; supremacija kolektivnog nad individualnim i agresivna distinkcija u odnosu na druge i drugačije; totalitarnost i ekstremizam; alternativna vizija uređenja društvenog poretka i radikalna izmjena mjesta i uloge članova u društvu.*

Nova paradigma koju nudi religijski nacionalizam poziva na ”više”, ”čisti-je”, ”sveobuhvatne” i ”vanvremenske” oblike kolektivnog utemeljenja, legitimiranja i opredjeljenja, ali u konkretnom društvenom kontekstu.

11 Elaboracija o religijskom nacionalizmu koja slijedi dijelom je objavljena, uz nužne izmjene, u autorovoj knjizi “ZA NACIJU I BOGA: sociološko određenje religijskog nacionalizma”, Magistrat/CIPS, Sarajevo, 2006, kao i u autorskom tekstu “Religijski nacionalizam kao prepreka europskim integracijama” iz zbornika radova Cvitković, I. – Abazović, D. (ur.) (2006): “RELIGIJA I EUROPSKE INTEGRACIJE”, Magistrat, Sarajevo, 2007.

Religijski nacionalizam posebna je forma kolektivnog predstavljanja i nova ontologija moći. Čineći religiju isključivom osnovnom nacionalnog kolektivnog identiteta to je forma politizirane religije i religizirane politike (pri čemu se politika smatra religijskom obavezom), a sa ciljem novog uređenja društvenih odnosa na pseudoreligijskim osnovama i funkcijama. "Religijski nacionalizam raste iz modernih institucionalnih heterologija, on proširuje institucionalnu logiku religije u domen demokratske nacije-države, izvodeći autoritet iz apsolutnog Božijeg naloga, a ne iz subjektivnog agregata demosa"¹² (Friedland, 2001:142).

Religijski nacionalisti na izvjestan način djeluju i poput fundamentalističkih pokreta koji nude, na religioznom otkrivenju utemeljeni univerzalni, apsolutni i sveobuhvatni recept korjenite preobrazbe društvenih, kulturnih, ekonomskih i političkih odnosa struktura i institucija. Međutim, kvalitativna distinkcija je u tome da su fundamentalistički pokreti po svojoj doktrini univerzalni, odnosno orijentisani su prema svakom pojedinačnom pripadniku određene religije, bez obzira na njegovo mjesto prebivališta, etničko porijeklo, državljanstvo ili jezik kojim govori. Religijski nacionalisti su, pak, partikularni, tj. njihova doktrina se tiče vrlo konkretne zajednice i odnosi se samo na one koji imaju pored religijskog i druge zajedničke karakteristike identiteta – a prije svih, isto etničko porijeklo.

Može se reći da je religijski nacionalizam zapravo jedan od najaktualnijih odgovora na moderni sekularni individualizam u suvremenoj državi-naciji.

Svjesni značajnosti procesa koji iznova redefinira ne samo pitanje opstojnosti individualnih, već i kolektivnih identiteta, u najširem ono što se danas misli pod globalizacijom, ili tranzicijom, religijski nacionalisti se mobiliziraju u odbranu ovih potonjih identiteta. Svojom elaboracijom stanja pokušava se pobiti održivost pozitivnog utiska po kojem sekularno društvo i moderna država-nacija mogu osigurati moralnu vezu koja ujedinjuje zajednicu, ili pak da imaju ideološku snagu koja će održati državu nagriženu etničkim, ekonomskim i vojnim neuspjesima (Juergensmeyer, 2003).

S obzirom da su neuspjesi države-nacije u odupiranju naletima globalizacije sve više očigledni, retorika religijskih nacionalista postaje prihvatljivija širim masama. Sve veća nesigurnost u određenju onoga što čini validnu osnovu za nacionalni identitet također ide u prilog religijskim nacionalistima koji svoj mēni odgovora nude potpuno pripravljen za degustiranje.

¹² «Pregnuće je u pravcu spasa, a ne progresu» (Friedland, 2001:142)

Nadalje, od središnjeg je značenja to da etnicizacija ponovo uspostavlja primat političke sfere nad svim drugima, da se rješenja traže u politici, bilo to prikladno ili ne. Od tog trenutka teži se tome da se politički programi orijentiraju prema etničkoj i etniciziranoj naciji umjesto prema građanskom identitetu, tako da se ideje, ciljevi i budućnost mobiliziraju i tumače u skladu sa imperativima etniciteta. Društva praktički gube sposobnost definiranja svojih ciljeva prema materijalnim građanskim kriterijima i komuniciranja bilo kakvim drugim putem osim diskursom o etnicitetu i osobnoj lojalnosti” (Schöpflin, 1995:164)

Tako je etnopolitika u stalnoj suprotnosti sa procesima koji se u teoriji nazivaju i kao tzv. građanski nacionalizam¹³, odnosno, etnopolitika je stanje nemogućnosti izgradnje (supra-) nacionalnog identiteta inkluzivnog za različite pripadnosti. Stoga su ovdašnji etnonacionalisti prvi ešalon za regrutiranje u redove religijskih nacionalista.

Religijski nacionalisti odnos nacija - konfesija praktično razumijevaju po principu da se svaka promjena nacionalnog kao konfesionalnog identiteta tumači pogubnom za naciju, bez obzira na činjenicu da su dominantne religije u regionu po svom karakteru univerzalne – dakle, nepartikularne.

Istovremeno, nosioci religijskog nacionalizma protive se modernom (sekularnom) nacionalizmu i nacionalim pokretima koji u svojim teorijskim i ideološkim postavkama insistiraju na dominaciji (supra-) nacionalnog nad drugim identitetima i pripadnostima (tako i npr. vjerskim ili povijesnim). Stoga je religijski nacionalizam u pozitivnoj korelaciji sa procesima koji priječe stvaranje zajedničkog državnog identiteta, dakle identiteta koji nastaje po osnovi asimilacije kao građanske uključenosti.

Religijski nacionalizam je u pozitivnoj korelaciji sa međusobnom razmjenom ”političkih” i ”religijskih” proizvoda i dobara u tranzicijskim društvima. Religija i religijske institucije ulaze u tu razmjenu ponajprije sa svojim veoma značajnim, povijesno akumuliranim ‘simboličkim i kulturnim kapitalom’, političke institucije ulaze pak u tu razmjenu ponajprije sa svojim ‘kapitalom moći i utjecaja’... (Vrcan, 1999:51)

Stoga na ”ispražnjenom javnom trgu”, klerici i lideri koji, svjesno ili ne, koriste religijsko rezoniranje prevashodno kako bi osvojili ili održali moć,

13 Do nedavno je u literaturi bila prisutna distinkcija između „građanskog“ i „političkog“ nacionalizma, tzv. „liberalnog“ („francuskog“) i „antiliberalnog“ („njemačkog“). Iako je uglavnom napuštena, podsjećanja radi - „Građanski nacionalizam“, dakle, znači da je država određena kao tvorevina građana u osnovi jednakih bez obzira na etničko porijeklo ili vjersku i drugu pripadnost.“ (Katunarić, 2003:74)

mogu se nazvati i "političkim para-teolozima" (Miles, 1996:526). Ono što je značajno naglasiti jeste "da osobe koje su utemeljene u religijom inspiriranom političkom aktivizmu ionako odriču mogućnost da se smisljena distinkcija između politike i religije uopšte može praviti, s obzirom da politička neutralnost, recimo, legitimira patnje ugnjetavanih" ¹⁴ (Miles, 1996:528).

Politički para-teolozi od svojih pristalica traže da djeluju nereligijski, a često i anti-religijski, kako bi ostvarili svoje ciljeve. Kao argumenti kojim se pojačavaju zahtjevi za političkom akcijom koriste se upravo religijsko-moralni argumenti.

Stoga, da bi se doista postigla funkcionalnost višekonfesionalnih društava u polju političkog, jedna od prvih intervencija jeste reinstitucionalizacija javnog prostora ali uz prethodno nužno potrebno demistificiranje etničkih i konfesionalnih (i)racionalnosti¹⁵, naročito ukoliko su produkt ideologije religijskog nacionalizma.

Pri tome Rogers Brubakerov poziv za ponovnim promišljanjem etniciteta čini se, bar sa sociološkog stanovišta, krajnje plauzibilnim – "... misliti o etnicitetu, rasi i naciji ne u terminima substancijalnih grupa ili entiteta već u terminima *praktičnih kategorija, kulturnih idioma, kognitivnih shema, diskurzivnih okvira, organizacionih rutina, institucionalnih formi, političkih projekata i kontingentnih događaja*. To znači misliti o *eticizaciji, racionalizaciji i nacionalizaciji* kao političkim, društvenim i psihološkim *procesima*. A to znači uzeti za osnovnu analitičku kategoriju ne 'grupu' kao entitet, već *grupnost* kao kontekstualnu fluktuirajuću zavisnu varijablu" (Brubaker, 2002:167-8).

Tim prije što demokratski zdrav razum nije singularan i što on opisuje društveno stanje *višeglasja* javnosti, kao što to ističe Jurgen Habermas (2003).

14 U tom kontekstu Miles elaborira razmišljanja Franka Flinna koji nudi sintezu osnovnih načela/dogmi tologije oslobođenja.

15 "I zaista, verovatno osnovni uvid u tematski sklop pokriven pojmom naroda predstavlja odsustvo svake logičke konzistencije u samoidentifikaciji pripadnika nekog naroda: nekad je to poreklo, nekad jezik, nekad običaji, nekad religija, a nekad je to politička organizacija (što, kako ćemo to još videti, vodi preklapanju sa pojmom nacije". (Molnar, 1997:1)

LITERATURA:

1. Allcock, John (2000): *EXPLAINING YUGOSLAVIA*, Hurst, London.
2. Brubaker, R. (2002): "Ethnicity without Groups", *Archives Europeenes de Sociologie*, XLIII 2 (2002)
3. Bugarel, Ksavije (2004): *BOSNA: ANATOMIJA RATA*, Fabrika knjiga (Edicija Reu), Beograd.
4. Friedland, R. (2001): «Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation». *Annual Review of Sociology*. 27:125-52
5. Habermas, Jurgen (2003): *THE FUTURE OF HUMAN NATURE*, Polity Press, Cambridge.
6. Juergensmeyer, M. (2003): *TERROR IN THE MIND OF GOD: The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London. Juergensmeyer, M. (2004): „Religious Terror and Secular State”, *Global and Intl. Study Program*, Paper 22, 2004.
7. Katunarić, Vjeran (2003): *SPORNA ZAJEDNICA: Novije teorije o naciji i nacionalizmu*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb.
8. Lovrenović, I. (2002): "Pitanje iz vjere, pitanje iz života", u T. Bremer, (ur.), *RELIGIJA, DRUŠTVO, POLITIKA. Kontroverzna tumačenja i približavanje*. (Projekte – Wissenshaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Berlin, 2002).
9. Malcolm, Noel (1994): *BOSNIA: A SHORT HISTORY*, Mac Millan London Limited, London.
10. Malcolm, Noel (2007): *KOSOVO: KRATKA POVIJEST*, DANI, Sarajevo
11. Mazover, Mark (2003): *BALKAN: KRATKA ISTORIJA*, Alexandria Press, Beograd.
12. Molnar, Aleksandar (1997): *NAROD, NACIJA, RASA: Istorijska izvorišta nacionalizma u Evropi*, Beogradski krug i AKAPIT, Beograd.
13. Miles, W.F.S. (1996): Political para-theology: rethinking religion, politics and democracy, *Third World Quarterly*. 17(3): 525-535
14. Ramet, Sabrina Petra (1996): *BALKAN BABEL*, Westview Press, Colorado/Oxford.
15. Schöpflin, George (1995): „Civilno društvo i nacionalitet“, Pavlović, Vukašin (ur.) (1995): *POTISNUTO CIVILNO DRUŠTVO*, Eko Centar, Beograd.
16. Suljević, Kasim (1983): *NACIONALNOST MUSLIMANA*, Otokar Keršovani, Rijeka.
17. Vrcan, Srđan (2001): *VJERA U VRTLOZIMA TRANZICIJE*, Dalmatinska akcija, Split.

MIROVNI AKTIVIZAM I ŽENE U PRAVOSLAVLJU¹

Pravoslavna liturgija koja počinje rečima „u miru, Gospodu se pomolimo“, u svom središtu ima Evharistiju (svetu tajnu pričešća), koju je Jovan Zlatousti nazvao i „tajnom mira“. Mir, o kome je ovde reč i koji je za hrišćane ideal otevljen u Sinu Božijem, nije od ovoga sveta, a ipak je uzor po kome se u horizontali ljudskog društva nastoje regulisati međuljudski i međudržavni odnosi. Iako su veći deo svoje istorije na zemlji ljudska bića provela u uzajamnim sukobima, mir ostaje cilj ka kome se na kraju teži. Na početku 20. veka, koga su obeležila dva svetska i niz regionalnih sukoba i ratova, javila se potreba za regulisanjem agresije i nasilja, te zaštitom civila koji su u takvim situacijama najranjiviji. S tom namerom, su osnovane i Liga Naroda posle Prvog svetskog rata i Ujedinjene Nacije, posle Drugog. Iako nisu uvek uspevale da spreče ili diplomatskim putem razreše sukobe u svetu, Ujedinjene Nacije su i dalje ključna organizacija koja promovise zaštitu osnovnih prava čoveka, pa tako i prava na život u miru. Rezolucijom UN 1325, posebno se ukazuje na potencijal koji predstavljaju žene za posredovanje između sukobljenih strana širom sveta, pa se u tom smislu podstiču zemlje članice ove organizacije da „povećaju zastupljenost žena na svim mestima u nacionalnim, regionalnim i međunarodnim institucijama gde se odlučuje o mehanizmima sprečavanja, upravljanja i razrešavanja konflikata“.² Pomenuti potencijal žena kao mirotvorki je prepoznat, nažalost, kao posledica velikih stradanja žena u ratu; kao žrtve nasilja nad njima lično i nad integritetom njihovih ličnosti (silovanje, mučenje), kao majke koje u ratu gube decu, kao sestre i kćeri koje gube braću i očeve te

1 Ovaj je tekst je deo knjige *I Vjernice i Građanke*, TPO fondacija, Sarajevo, 2009.

2 <http://www.peacewomen.org/un/sc/1325.html#1> (19. 08. 200).

Ova rezolucija, jednoglasno doneta 31. 10. 2000. godine, je prva te vrste koja specifično razmatra uticaj rata na žensku populaciju, kao i doprinos žena miru putem raznih akcija i projekata koji su mirotvoračke prirode.

supruge koje rat pravi udovicama. U interesu je žena, sagledalo se, da (o)čuva-ju mir pa je, u tom smislu njihovo angažovanje kao mirotvorki od izuzetnog značaja, jer im se pruža prilika da u većoj meri utiču na svoju sudbinu, a time im se ukazuje ne samo poverenje nego i velika odgovornost. I ovde, kao i u mnogim drugim normativnim dokumentima, put do implementacije u prak-si je dug i vijugav.

Vraćajući se opet na religijsku dimenziju mirotvorstva, pažnju nam privla-či ruski svetac ranog 19. veka, Serafim Sarovski, koji je između ostalog bio po-znat po tome što je takođe u ženama prepoznao veliki potencijal i za Crkvu i za društvo, a koji je rekao da onaj ko zadobije i ostvari Duh sveti, donosi mir sto-tinama oko sebe. Iako mir od Duha nije istog reda sa mirom kako ga shvatamo u svetovnom životu i u društvu, ipak ne možemo poreći da je suštinski ideal - harmonija među ljudskim bićima - zajednički i jednom i drugom domenu. U tom smislu možemo govoriti o "mir-o-nosicama", kao mirotvorkama, jer one (oni) koji nose *miro*, tj. znak istinske vere, „blagi Hristov miris“ (2. Kor. 2,15), moraju biti i mortvorke (mirotvorci).³ Osvrnućemo se na nekoliko njih, koje svojom istrajnošću i predanošću, danas mogu poslužiti kao podsticaj na gore pomenutom dugom i vijugavom putu od ideala do njihovog ostvarenja.

Svetiteljke i podvižnice u pravoslavnoj crkvi

U hrišćanskoj veri od samog početka žene igraju važnu ulogu, pa one koje su se posebno istakle Crkva tako i proslavlja kao svetiteljke. U pravo-slavnoj crkvi postojale su mnoge žene koje su svojim životom i delima osta-vile neizbrisiv trag u njenoj istoriji. Jedna od njih je *sveta Tekla*. Rođena je u Ikoniji, današnjem gradu Konja, u Turskoj. Kao veoma mlada devojka čuvši sv. Pavla dok je propovedao Jevanđelja u njenom rodnom mestu, inspirisana

3 Hrišćanska crkva iako zasnovana na mirotvorstvu, tj. na jedinstvenom zahtevu da se vole svi, uključujući i neprijatelji, od početka je bila razapeta između ovog ideala, najpotpunije is-punjenog u prvim vekovima mučeništva, i kasnijeg iskušenja sebe kao imperijalne (državne) religije. Ta paradoksalna i često kontradiktorna situacija prati njenu istoriju do danas, mada sa znatnim varijacijama u iskustvu istočne i zapadne crkve. Potreba da se mirotvorstvo opet oživi kao ideal Crkve danas plasiraju razne organizacije na hrišćanskom istoku, od kojih je svakako najuticajnija Pravoslavno Mirovno Udruženje (Orthodox Peace Fellowship), koje nastoji da primeni evanđeoske principe na savremene konfliktno situacije među narodima u svetu, grupama i pojedincima u parohijama te u vlastitim kućama. Vidi <http://incomunion.org>. Osnovna načela ove međunarodne pravoslavne organizacije u mnogim svojim aspekti-ma se poklapaju sa proklamovanim načelima UN i sličnih svetovnih organizacija kojima je cilj da promovišu mir i stabilnost u svetu.

apostolovim učenjem poželega je da se potpuno posveti hrišćanskoj veri i živi monaškim životom. Međutim, Teklini roditelji su se usprotivili njenoj odluci i pokušavali na više načina da je odgovore od ovakvog načina života i prisilili su je na udaju. Majka ju je na razne načine kažnjavala, čak joj i hranu uskraćivala, ali je nije pokolebala. Na kraju, majka je odlučila da prijavi Teklu sudiji kao hrišćanku, a on ju je osudio na smrt spaljivanjem.⁴ Po predanju sv. Tekla je ostala nepovređena i nakon toga započela sa sv. Pavlom misionarski rad kojim se bavila do kraja svog života. I tu je bila opet u situaciji da se odbrani dubinom svoje vere i Božijom milošću, kada je bila bačena zverima da je rastrgnu, a one je pošteđeše. Jovan Zlatousti kaže za nju sledeće: „Čini mi se da vidim ovu blaženu devu kako prinosi Gospodu jednom rukom devstvo, a drugom mučeništvo“.⁵ Sveta Tekla je ovakvim načinom života postala podvižnica i *ravnoapostolka*,⁶ naime, dobila je status ravan apostolima i smatra se da je bila prva žena mučenica u hrišćanstvu. Zbog svojih čudotvornih dela, pre svega dara isceljenja, mesta na kojima je boravila (stena i pećina u kojoj je živela pred kraj svog života), smatraju se svetilištem, pa su tu izgrađeni manastir i crkva, koji su od IV veka mesto hodočašća. Još jedna crkva izgrađena verovatno tokom X veka posvećena je ovoj prvomučenici. Naime, veruje se da je kćerka cara Teofila, koja se takođe zvala Tekla, posvetila crkvu ovoj svetici po kojoj je dobila ime. Ova građevina je u Otomansko doba preinačena u džamiju i danas je poznata kao džamija Atik Mustafa paše, u Istambulu.⁷ Takođe je čuven manastir posvećen ovoj svetoj Tekli u Maaluli, Sirija.

Sv. Nina je u pravoslavnoj crkvi takođe poštovana kao ravnoapostolka, ali pri tom i prosvetiteljka Gruzije. Ona je, za razliku od sv. Tekle, rođena u hrišćanskoj porodici, u Kapadokiji u IV veku. Po pravoslavnom predanju,⁸ Ninin otac je bio čuveni rimski vojskovođa i navodno bio u srodstvu sa sv. Đorđem. Majka je pak bila sestra jerusalimskog patrijarha Juvenalija, koja se kasnije za-

4 Vidi <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/prolog/index.php?m=9&d=24&a=1&date=9-3>, (2.8. 2009).

5 O svetoj Tekli i njenom misionarskom radu vidi Ljubomir RANKOVIĆ, *Žena ikona crkve i blago sveta*, 164-66.

6 Ravnoapostolka je termin kojim se žene svetice stavljaju u istu ravan, po zaslugi sa apostolima, za njih se ne kaže apostolke, već u-ravni sa apostolima (prim. autorke).

7 O ovome više u: http://www.holyshoresofsaints.net/serbian/sveta_tekla.html, (2.8. 2009). Takođe, u: http://en.wikipedia.org/wiki/Atik_Mustafa_Pasha_Mosque (2.8.2009).

8 Sv. Nina je svetica koja se slavi kako u istočnoj tako i orijentalnoj pravoslavnoj crkvi, kao i među grko-katolicima ili unijatima i rimokatolicima, koji imaju drukčije izvore za Nininu životnu priču. Upor. http://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=1026 (4. 8. 2009).

monašila i bila đakonisa.⁹ Patrijarh Juvenalije je nadzirao Ninino obrazovanje u toku koga je ona od starice Niafore veoma često slušala o narodu Gruzije, koji u to vreme još uvek bio neznabožački. Po predanjima sv. Nina je u uzvodstvo anđela i Bogorodice stigla do Gruzije u kojoj je svojim delima i načinom života učinila za Gruzijski narod ono što je Sv. Sava učinio za Srpsku pravoslavnu crkvu.¹⁰ Članovi kraljevske porodice su bili prvi hrišćani Gruzije i saradnici u njenom misionarskom radu u Gruziji,¹¹ a Gruzija je postala jedna od prvih hrišćanskih zemalja. Svoje poslednje dane života Nina je provela u isposništvu i molitvi u pećini, gde je 335. zaspala u Gospodu. Grob joj se nalazi u Samtavrskom hramu.¹²

Sv. Marija Egipćanka je živela u IV veku i njen životni put je opisao sv. Sofronije, jerusalimski patrijarh, što već samo po sebi govori o značaju njenog lika za hrišćanstvo. Rođena je u Misiru, a u Aleksandriji je živela do svoje 17. godine, kada je u potrazi za duhovnim mirom prešla Jordan i došla u Jerusalim.¹³ Sv. Marija Egipćanka je primer osobe koja je uspela da svoje unutrašnje i spoljašnje nagone i strasti preobrazi iz jedne ravni življenja u drugu, pa je žeđ za telesnim zadovoljstvima pretočila u žeđ za duhovnim postignućima. Po predanju događaj koji je ovo omogućio vezuje se za njeno «hodočašće» u Jerusalim, u vreme kad je još uvek živela raspusnim životom. Pokušavši da uđe u crkvu osetila je da je neka nevidljiva sila sprečava u tome. Spazivši ikonu presvete Bogorodice u trenutku je shvatila svu svoju grešnost i besciljnost svog života i obećala sebi da će se preobratiti. Pri drugom pokušaju, posle ovog unutrašnjeg susreta sa sobom, posredovanog Bogorodicom, uspela je da uđe u crkvu – to nije bio samo fizički ulazak nego je to bio početak i njenog duhovnog puta. Od tad Marija počinje da živi pokajničkim životom u pustinji i više od 48 godina provela je posvećena duhovnim vežbama i isposništvu. Sv. Zosima palestinski, koji se s njom sretao u pustinji, pripoveda o njenoj duhovnoj veličini prenoseći priče o tome kako je u jednom trenutku bila oslobođena svoje telesnosti, hodala po vodi, imala dar prozornosti, itd. U pravoslavnoj crkvi sv. Marija Egipćanka služi kao izvanredan primer hrišćanske snage pokajanja.¹⁴

9 RANKOVIĆ, *Žena ikona crkve i blago sveta*, 164-66.

10 Čak je i dan kad se oba sveca slave u pravoslavnom crkvenom kalendaru isti — 27. januar.

11 O ovome više u: <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/prolog/index.php?m=1&d=14&a=1&date=1-2007>, (2.8.2009).

12 Vidi RANKOVIĆ, *isto*, 167-68.

13 O ovome više u : http://en.wikipedia.org/wiki/Mary_of_Egypt (4. 8. 2009). <http://www.istocnik.com/zitija/zitija.cgi?month=april&day=14&aname=14>, (2. 8. 2009).

14 <http://ocafs.oca.org/FeastSaintsViewer.asp?SID=4&ID=1&FSID=100963>, (2. 8. 2009).

Sv. Petka–Paraskeva je po predanju bila srpskog porekla, rođena je u Epivatuu (turski Bojados) u blizini Carigrada u X ili XI veku.¹⁵ Po predanju ona je veoma mlada čula u sebi priziv „Ko hoće za mnom da ide, neka se odreće sebe i uzme krst svoj, i za mnom da ide“ (Mk. 8,34), što je ona i uradila. Napustila je roditeljski dom i otišla u Jerusalem, prelazeći Jordansku pustinju na sličan način kao sv. Marija Egipćanka provela ovozemaljski život, u postu i duhovnim iskušenjima. Pred kraj života se vratila u rodni grad gde je umrla i sahranjena na nepoznatom mestu. Kasnije će, veruje se voljom Božijom, njen grob biti nađen a mošti, čija isceljujuća moć se brzo pročula, selile su se od Carigrada (Istambula), do Trnova (Bugarska), opet do Carigrada, pa u Beograd, da bi se danas čuvale u Rumuniji, u gradu Jašiju. Dva prsta šake sv. Petke, međutim, pohranjene su u istoimenoj kapeli na Kalemegdanu, u Beogradu.¹⁶ Moglo bi se reći da je kult sv. Petke izuzetno jak u svim pomesnim pravoslavnim crkvama na Balkanu i da u narodu postoji verovanje da izvori pitke vode, koji nose ime ove svetiteljke, imaju isceljujuću moć, naročito kad su u pitanju oči.

Vladarke i monahinje u pravoslavnoj crkvi

Od samog početka, kao što smo videli, Crkva na istoku je beležila živote i asketske podvige sledbenica Hrista, a sa ustanovljenjem hrišćanstva kao zvanične religije Rimskog carstva, čiji se istočni deo kasnije nazvao Vizantijskim, srećemo se i sa ženama koje vladaju tj. caricama, koje u tom svojstvu na razne načine ispoljavaju svoje talente i darove. Za ovu priliku, kao ilustracija nam može poslužiti zanimljivo preplitanje životnih priča jedne carice i jedne monahinje, koja je zamalo postala carica, ali da jeste, ne bismo imali himne i tropare koje je stvorila kao monahinja. Reč je o životnim pričama vizantijske **carice Teodore** i monahinje i himnografinje **Kasijani**. Njihove sudbine se prepliću u IX veku, u Carigradu, za vreme vladavine vizantijskog cara Teofila (vladao 829-842. godine). Naime, prema zapisima i običajima tog doba na vizantijskom dvoru, kad vreme dođe da se mladi carević ženi, pozovu se u dvorsku palatu devojke iz uglednih kuća, koje su i same prispele za udaju. Tako je bilo i u slučaju Teofila, za koga je upriličeno da pogleda okupljene devojke i izabere jednu tako što će joj uručiti zlatnu jabuku. Njemu se posebno svidela mlada devojka izuzetne lepote, Eikasija. Zastavši pred njom sa jabukom u

¹⁵ Postoje, u stvari, nekoliko svetiteljki pod ovim imenom koje se poštuju u različitim pravoslavnim pomesnim crkvama. Vidi <http://www.roca.org/OA/133/133g.htm> (4. 8. 2009).

¹⁶ RANKOVIĆ, *Žena, ikona crkve i blago sveta*, 177-79

ruci, zadivljen njenom lepotom, on primeti da „ipak, zlo je čoveku došlo od žene” (misleći na Evu); na šta je Eikasija, iako sramežljivo, suprotno njegovim očekivanjima, odgovorila: „ali, su sa ženom i mnoge bolje stvari počele,” (misleći na Bogorodicu). Uvređen, Teofil prođe pokraj nje i dade jabuku drugoj devojci — Teodori.¹⁷

U Vizantiji su carice nosile različite titule, u zavisnosti kako su dolazile na presto. Tako se razlikuju *augusta*, *basilissa* i *despina*¹⁸. Teodora spada u red onih koje su su-vladale do punoletstva svojih sinova, u ovom slučaju Mihaila III. Ono po čemu će Teodora ostati zapamćena u vizantijskoj istoriji i naročito u istoriji svekolike Pravoslavne crkve jeste njena nepokolebljiva borba protiv ikonoboraca (ikonoklasta), koji su zagovarali zabranu upotrebe ikona u Crkvi. Paradoks Teodorinog položaja ogledao se u činjenici da je njen suprug, car Teofil, bio jedan od ikonoklasta koji je surovo progonio ikonopisce i one koji koriste ikone. Po predanju, Teodora je kradom držala ikone u svojim odajama i vaspitavala svoje kćeri da ih poštuju. Posle smrti svoga supruga, 842. godine, odmah je sazvala Ekumenski sabor u Carigradu, na kome je jednom i za svagda ustanovljeno poštovanje ikona i njihova uloga u životu vernika i Crkve.¹⁹ U čast ovog događaja, u pravoslavnoj crkvi se svaka prva nedelja Časnog Posta, slavi kao Nedelja Pravoslavlja, a Teodora se spominje kao svetica koja se izborila sa ikonoborskom jeresi. Sam kraj života carica Teodora je provela u manastiru, u izgnanstvu sa svojim kćerima, a po zapovesti sopstvenog sina, cara Mihaila. Tu je 867. godine predala dušu Bogu, a njeni zemni ostaci (*mošti*) postadoše, prema predanju, čudotvorne. Nakon pada Carigrada u ruke osmanskim Turcima, 1453. godine, one su prenesene na ostrvo Krf, u Grčkoj, gde se i danas nalaze.

Nakon pomenutog incidenta oko izbora carice, Eikasija je ostavila život u svetu i zamonašila se, od kad je poznata pod imenom **Kasija** ili **Kasijani**. Pominje se da je osnovala ženski manastir u Carigradu, na čijem čelu je bila

17 Lynda GARLAND, *Byzantine Emperesses*, New York, 1999, 97-98. Upor. Milica BAKIĆ-HAYDEN, *Varijacije na temu 'Balkan'*, Beograd, 2006, 102-103.

18 Titula 'auguste' (gr. *Sebaste*) koristila se za caricu koju bi krunisao njen suprug, *basileous autokrator*, i sa kojim je onda postajala suvladarka, a za razliku od carica koje su to postajale kao udovice, odnosno majke maloletnih carevića. Titula 'auguste' se nije dobijala automatski, udajom nego ukazom cara.

19 Zanimljivo je da je tom prilikom Teodora uspela da izdejstvuje da Teofil ne bude anatemisan, lično se obrativši saboru i rekavši da se car na samrti pokajao za svoja jeretička shvaćanja. Ovo je bio i mudar politički gest budući da je Teofil imao i dalje jedan broj svojih pristalica koje ona na taj način nije antagonizirala. Vidi GARLAND, *Byzantine Emperesses*, 101-102.

kao igumanija.²⁰ Neki su njeno monaštvo videli kao beg iz sveta, ali ima dovoljno indikacija da se ne radi o prostoju frustraciji nego o dubljim razlozima, jer Kasijani je bila ne samo izuzetno lepa nego i izuzetno obrazovana i inteligentna mlada žena, čiji su darovi komponovanja i pisanja došli do punog izražaja baš zahvaljujući gore pomenutom sticaju okolnosti. Kao ishod imamo oko 45 crkvenih himni koje se njoj pripisuju, kao i 26 svetovnih radova (epigrama i gnomskih stihova). Njene himne i troperi odlikuju se svojevrsnom lepotom, na osnovu koje su i bili uvršteni u dela koja se tradicionalno izvode za glavne hrišćanske praznike, pre svega u Grčkoj pravoslavnoj crkvi, a danas i drugim pomesnim crkvama. Uprkos tome što nekima u crkvenim krugovima nije bilo pravo što su ta dela uvrštena za izvođenje za velike praznike, tako da je čak dolazilo i do krivotvorenja njenog imena u muško. Ona su, međutim, uprkos svemu preživela do danas i sve više dobijaju svoje puno priznanje i zasluženu pažnju jer Kasijani je zapravo prva evropska kompozitorka.²¹

I u srednjovekovnoj Srbiji imamo preplitanje života jedne carice, odnosno kneginje **Milice Hrebeltanović**,²² kasnije monahinje *Evgenije*, i monahinje, čuvene pesnikinje-vezilje **Jefimije**. Milica potiče iz loze dinastije Nemanjića, kao njen potomak u četvrtom kolenu. U *Žitiji kneza Lazara* iz 1392. godine, pominje se da je Milica od „carskog roda“, i „plemena svetog Simeuna Nemanje, prvog gospodina Srbima”.²³ Milica se takođe opisuje kao osoba svačojakim vrlinama ukrašena, koja se u kući svojih roditelja naučila hrišćanskim vrlinama, ali i pismenosti, da bi kasnije, kao rođaka cara Dušana Silnog (1331-1355), boravila na njegovom dvoru i stekla dodatna znanja i vrline. Kaže se da je na mestu na kome je sreća kneza Lazara posle dala da se sagradi manastir, koga je nazvala Ljubostinja (ljubve stan – stan ljubavi).²⁴ Ona i Lazar su svoju prestonicu imali u Kruševcu, „a Milica je bila istinska savladarka svome mužu Lazaru.”²⁵ Posle kosovske bitke, 1389. godine, kada je knez Lazar sa

20 BAKIĆ-HAYDEN, *Varijacije*, 102. Vidi takođe <http://home.infonline.net/~ddisse/kassia.html> (4. 8. 2009) i <http://en.wikipedia.org/wiki/Kassia> (4. 8. 2009).

21 *Isto*.

22 Titula car i carica, za Lazara i Milicu, odomaćila se u popularnom predanju, uglavnom pod uticajem epske poezije. Lazareva titula je bila knez ili knjaz, pa je onda i Milica kneginja.

23 Miladin STEFANOVIĆ, (2009), Vladarka i svetiteljka kneginja Milica, u: <http://www.novosti.rs/code/navigate.php?Id=16&status=jedna&datum=2009-04-08&feljton=7053> (4. 8. 2009).

24 Justin POPOVIĆ, Spomen svete matere naše, Evgenije-Efrosinije, srpske carice Milice, u: http://www.crkva.se/srbi_evgenija.htm (4.8. 2009). Upor. RANKOVIĆ, *Žena*, 184.

25 *Isto*, 185.

mnoštvom vlastele izgubio život, Milica ostaje sa dva maloletna sina i kćerkom Oliverom, jedinom od pet kćeri koja nije još bila udata. Nasledivši državu koja je bila na rubu propasti, gde je opasnost sada vrebala ne samo od Turaka nego i od Mađara sa severa, Milica, po pisanju njenih biografa „uze na sebe revnost mušku u narodnim poslovima u kojima je se teško snaći” i načini niz diplomatskih poteza kako bi obezbedila budućnost svoje dece, pre svega despota Stefanana Lazarevića.²⁶ Takođe je bila i mirotvorka unoseći harmoniju među bliže i dalje članove svoje zavađene porodice. Svoje sposobnosti kao vladarka pokazala je, na primer, posle kosovskog boja sazivanjem sabora u Žiči radi izbora novog patrijarha, ali i 1393. godine, kada je neposredno pre nego što se zamonašila, sazvala državni sabor na kome je formalno predala vlast svom sinu Stefanu Lazareviću. Zamonašivši se uzela je ime Evgenija, a pred kraj života (1405), kad je dobila „veliki anđeoski obraz” i postala monahinja velike shime nazvana je Efrosinija.

Velika pomoć Milici i kao vladarki i kao sestri monahinji, bila je udovica despota Uglješe, poznata kao monahinja **Jefimija**, rođena kao Jelena, takođe u uglednoj vlastelinskoj porodici. Odrasla je na dvoru svog oca i bila dobro školovana i propisno „obdarena“ kad se udala. Međutim, kad je taj deo zemlje pao pod tursku vlast, a ona ostala bez uslova za život, povlači se u manastir, a potom dolazi na dvor kneza Lazara gde pomaže kneginji Milici sa kojom je bila u srodstvu. Kad je Milica počela da gradi svoju zadužbinu, manastir Ljubostinju i kad se i sama zamonašila, Jefimija je bila uz nju. Mnoge ključne momente Miličinog života obeležilo je druženje sa Jefimijom. Kad je trebalo ići sultanu Bajazitu i posredovati za Despota Stefana, Jefimija je išla u pratnji zamonašene kneginje. U stvari, prilikom tog puta, Jefimija je darivala manastir Hilandar, na Svetoj Gori, oltarskom zavesom sa tekstom pesme. Ovaj njen rad, zatim pokrov za glavu knezu Lazaru, takođe sa izvezenim stihovima, i plaštenica sa stihovima za bogoslužjenje na Veliki petak i Veliku subotu, tri su remek-dela ove monahinje i najtananije srpske srednjovekovne pesnikinje i vezilje. Vredan je pomena i njen vaspitački rad na obrazovanju dece na dvoru kneza Lazara u Kruševcu.²⁷ Nije isključeno da je baš ona uspela da na mladog Stefana prenese ljubav za pisanje poezije, što se kasnije ogledalo u njegovom čuvenom *Slovu ljubve*, jednom od najdarovitijih srpskih srednjovekovnih rukopisa.²⁸

26 O situaciji u kojoj se obrela srpska kneginja beleži u vizantijskim izvorima Konstantin Filosof.

27 Vidi: Dimitrije KALEZIĆ, Jefimija pesnikinja i monahinja — vaspitačica i vezilja, u: *Sveti Grigorije Palama u istoriji i sadašnjosti*, Srbinje-Ostrog-Trebinje, 2001, 134-143.

28 RANKOVIĆ, *Žena*, 188.

I iz novijeg vremena imamo zanimljive primere ispreplitanih života pravoslavnih žena, koje su svojim delovanjem ostavile pečat na vreme u kome su živele i još više na ljude sa kojima su dolazile u kontakt. Ovde se radi o dve Elizabete: jedna je bila Ruskinja, **Elizaveta Pilenko**, kasnije znana po monaškom imenu mati **Marija Skobcova**, a druga Francuskinja **Elizabeta Behr-Siegl** (Elisabeth Behr-Siegl), jedna od vodećih pravoslavnih teologinja na Zapadu. I dok je mati Marija bila rođena u dobrostojećoj ruskoj pravoslavnoj porodici, u mladosti je ostavila pravoslavlje privučena idejama raznih levičarskih pokreta, Elizabeta Behr-Siegl je odrasla u kući protestantskog oca i jevrejske majke, i u toku studija na Protestantskom teološkom fakultetu u Strasburu, privučena pravoslavljem, u 24. godini postaje konvert i vremenom jedna od najeminentnijih pravoslavnih mislilaca i teologa, poznata po svom ekumenizmu i nastojanju da se položaj žene u pravoslavnoj crkvi tumači na svež način, a opet u tradiciji ranih, pre svega kapadokijskih otaca Crkve.

Mati Marija je takođe u nekom smislu postala konvert, jer se posle burnog života (otpadništva od vere, dva braka, porodičnih tragedija) vratila svojoj pravoslavnoj veri da bi se na kraju čak i zamonašila, ispunjavajući monaški priziv na jedan specifičan način. Njime je na sebe skrenula pažnju mnogih u pravoslavnim krugovima u Parizu, u kome se obrela pred Drugi svetski rat i pridružila pokretu otpora. Naime, pošto je mati Marija pre monašenja razvila vrlo intenzivan socijalni rad, kojim je pomagala svakojakim otpadnicima, njeno monašenje je podrazumevalo nastavak takvog rada. Ona je tako osnovala i vodila veoma neobičan manastirski dom u Parizu u koji su dolazile nezaposlene osobe, prostitutke, siromasi i svi kojima je bila potrebna pomoć i uteha. Ovo neobično mesto je takođe postalo stecište sjajnih umova ruske emigracije u Parizu kao i ljudi poput Elizabete Behr-Siegel, koja je dolazila da sluša i raspravlja teološka pitanja. Neki su ovaj neobični manastir opisivali kao kantinu, salon i prihvatilište u isto vreme.

U toku Drugog svetskog rata obe Elizabete, svaka na svoj način, pomagale su pokret otpora u Francuskoj, a posebno su se zalagale za pomoć jevrejskim porodicama koje su se našle na nemilosrdnom udaru nacista. Jedna u Nansiju, druga u Parizu, nabavljale su jevrejskoj deci lažna dokumenta, pomagale im da prežive, ili pobegnu iz zemlje. Mati Marija je zbog toga više puta bila hapšena od strane Gestapoa, da bi je na kraju deportovali u koncentracioni logor u Ravensbruku, gde je izdržala neverovatne teškoće, a pred sam kraj rata završila u gasnoj komori. Prema nekim izvorima, učinila je to dobrovoljno da svojim životom napuni kvotu onih koje su morale umreti tog dana.

Sinod Vaseljenske Patrijaršije u Istambulu priznao je Marijino mučeništvo²⁹ i proglasio je svetiteljkom, prema mišljenju mnogih, jednom od najvećih u XX veku. Na kanonizaciji mati Marije Skobcove prisutna je bila i Elizabeta Behr-Sigel, koja joj se celog života divila, smatrala je tvorcem nove vrste “urbanog” monastva i vazda ju je imala pred sobom kao inspiraciju.

29 Sa njom su mučeničkom smrću u logorima živote izgubili i njeni saradnici: sin Juri, sveštenik, otac Dimitri Klepnin, koji je na pitanje gestapovaca da li će dalje da pomaže Jevrejima, izvadio krst i rekao da kao hrišćanin to mora da čini radi “ovog Jevrejina na krstu”. Sa njima je stradao i bliski prijatelj i saradnik mati Marije, Ilija Fondaminski. Puna svest o posledicama onoga što su činili pomažući Jevrejima, stavila ih je u red mučenika i na osnovu toga su kanonizovani.

Prof. dr Goran Bašić,
Fakultet za evropske pravno političke studije
Novi Sad

REGIONALNA SARADNJA I POLITIKA MULTIKULTURALIZMA U SRBIJI

Rezime

Državama Zapadnog Balkana predstoje brojne aktivnosti u vezi sa pridruživanjem Evropskoj uniji. Svaka od država regiona ima svoje specifičnosti i probleme koje rešava nacionalnim merama. Međutim, postoji dosta prostora da se u pojedinim oblastima stanje unapredi putem regionalne saradnje. U radu se razmatraju stanje i mogućnosti unapređenja regionalne saradnje u vezi sa zaštitom nacionalnih manjina i unapređenjem međuetničkih odnosa.

Ključne reči: nacionalne manjine, regionalna saradnja, bilateralni sporazumi.

Zapadni Balkan i politika multikulturalnosti

Politički i međudržavni problemi sa kojima su se početkom tranzicije suočile države u jugoistočnoj Evropi i koji su, pored ostalog, izazvali dramatični raspad jugoslovenske države, etnička čišćenja i lokalne oružane sukobe, tokom kojih je došlo do grubih i masovnih kršenja ljudskih prava, deo su prošlosti, ali njihovi recidivi i posledice koje su izazvali još uvek opterećuju odnose i bezbednost u regionu. Evropska komisija i međunarodne organizacije (UN, OSCE, COE, NATO) nastoje da postepeno otklone posledice krize i da uključe države u regionu kako u neki od vidova međusobne saradnje, tako i u Evropsku Uniju. Rumunija i Bugarska su od 1. januara 2007. , a Grčka od 1981. godine članice Unije. Status kandidatkinja imaju Hrvatska i Turska, a države potencijalne kandidatkinje su Albanija, Bosna i Hercegovina, Crna Gora, Makedonija i Srbija.

Međutim, u regionu su i dalje prisutni problemi koji usporavaju evroatlantske integracije i opterećuju odnose među državama. Neki od tih problema ili direktno proizilaze ili posredno utiču na ostvarivanje i zaštitu ljudskih

prava i prava nacionalnih manjina u regionu. Uprkos tome što su se u nekoj od faza pregovora o pridruživanju EU, najčešće još prilikom izrada studija izvodljivosti, države Zapadnog Balkana opredelile za poštovanje ljudskih prava i zaštitu prava nacionalnih manjina mnoge od njih još nisu dovršile institucionalnu i normativnu infrastrukturu neophodnu da se ovi civilizacijski uslovi implementiraju. Međutim, treba voditi računa o tome da su pojedine države poput Hrvatske i Makedonije uprkos problemima u vezi sa međuetničkim odnosima i obezbeđivanjem uslova za punu zaštitu i poštovanje ljudskih prava, znatno odmakle sa reformama u ovim oblastima u odnosu na ostale države u regionu Zapadnog Balkana. Primera radi, Vlada Republike Hrvatske je, nakon izveštaja i primedbi Evropske komisije o položaju nacionalnih manjina i stanju ljudskih prava¹, otklonila većinu institucionalnih prepreka koje su otežavale povratak izbeglica i integraciju nacionalnih manjina², preduzela je konkretne mere za njihovu implementaciju i što je najvažnije pokrenula medijski i obrazovni proces posvećen suočavanju društva sa prošlosti i izgradnji novog sistema vrednosti.

S druge strane, Makedonija je nakon suočavanja sa promašajima nacionalne politike u vezi sa organizacijom multikulturalne i multikonfesionalne države uz pomoć međunarodne zajednice usvojila multikulturalnost za osnovu konstitucionalizma i evropskih integracija³. Ovakva politika, čiji garant su pored nacionalnih političkih partija i predstavnici međunarodne zajednice, je razumljiva ukoliko se u obzir uzmu etnički konflikti u Makedoniji 2001. godine, brojnost pripadnika albanske manjine i njihova tadašnja politička i društvena marginalizacija. Međutim zaštita ljudskih i manjinskih prava nije u modelu makedonskog konstitucionalizma apstraktni cilj, nego je u funkciji postizanja širih ciljeva i interesa makedonske države i bezbednosti u regionu: promovisanje mirnog i harmoničnog razvoja građanskog društva; očuvanje i dalji razvoj demokratije; razvoj lokalne samouprave i decentralizacija državne vlasti; odbacivanje nasilja kao sredstva za postizanje političkih

1 Mišljenje Evropske komisije o podobnosti Republike Hrvatske za članstvo u EU, 20. april 2004. godine, str. 26 i 29 (www.vlada.hr)

2 Institucionalnu osnova položaja i integracije nacionalnih manjina u Hrvatskoj čine: Ustav RH (1991/2000); Ustavni zakon o pravima nacionalnih manjina (2002); Zakon o odgoju i obrazovanju na jeziku i pismu nacionalnih manjina (2000); Zakon o uporabi jezika i pisma nacionalnih manjina (2000); kao i zakoni kojima se reguliše izbor zastupnika u Hrvatski Sabor i izbor zastupnika u regionalne i lokalne vlasti.

3 Ustavu Makedonije od 16. novembra 2001. godine prethodio je Ohridski sporazum od 13. avgusta iste godine.

ciljeva; nepovredivost suvereniteta, teritorijalnog integriteta i unitarnog karaktera makedonske države; zaštita i dalji razvoj multietničkog karaktera makedonskog društva; integrisanje makedonske države u evroatlantske strukture. Dakle reč je o transformisanju Republike Makedonije – od nacionalne države u multietničku državu⁴.

Kada je reč o Srbiji treba pomenuti da reforme u oblasti zaštite ljudskih i manjinskih prava nisu pratile očekivanja građana, odnosno da i nakon donošenja Ustava Srbije nisu u celini institucionalno uređeni sistemi zaštite prava građana i prava nacionalnih manjina na posebnost, a nije ni pokrenuta šira društvena akcija u pogledu društvenog suočavanja sa prošlosti i odgovornosti za zbivanja koja su tokom poslednje decenije XX veka potresla region. Objektivni problemi sa kojima se Srbija suočava u procesu društvene reintegracije i institucionalne tranzicije su: a) deficit demokratskog potencijala da se sprovede društveni deo demokratizacije⁵; b) socijalna i politička frustracija nastala nakon proglašenja nezavisnosti Kosova; c) kontinuitet apstraktne i anahrone nacionalne politike.

Međutim bez obzira na relativno nepovoljne međunarodne i unutrašnje okolnosti određeni su prioriteti integracije države u evro-atlantske integracije u kojima je poseban prioritet posvećen multilateralnoj i bilateralnoj regionalnoj saradnji kao i razvijanju prekogranične saradnje⁶. Trebalo bi naglasiti da je Srbija članica multilateralnih regionalnih procesa: Pakt stabilnosti JIE, Inicijativa za saradnju u jugoistočnoj Evropi, Centralno evropska inicijativa, Proces saradnje u JIE, Jadransko-jonska inicijativa, Inicijativa za saradnju na Dunavu, Dunavska komisija, Organizacija za crnomorsku saradnju. U prezentaciji Ministarstva spoljnih poslova Srbije napomenuto da je regionalna saradnja bitna za državu jer predstavlja osnovu za razvoj političkih i ekonomskih odnosa i stvaranje uslova za prilagođavanje i puno uključanje u evroatlantske strukture i integracije, a da su među prioritetima takve saradnje trgovina, transport, razvoj infrastrukture, životna sredina, turizam, sportska i

4 Ohridski sporazum ne rešava etnička pitanja na teritorijalnoj osnovi, odnosno njim se ne dozvoljava formiranje teritorijalne autonomije niti usitnjavanje makedonske države na etničkoj osnovi. U tome je *specifica differentia* ovog dokumenta u odnosu na Sporazum za Kosovo, potpisan u Rambujeu februara 1999. godine i Sporazum o Avganistanu iz decembra 2001. godine

5 Goran Bašić, *Društveni identitet i etno kulturna politika*, u Položaj nacionalnih manjina u Srbiji, SANU, Naučni skupovi knj.CXX, Odeljenje društvenih nauka knj.30, Beograd, 2007, str. 98.

6 *Plan Vlade Srbije za sprovođenje prioriteta iz Evropskog partnerstva*, usvojen 7. aprila 2006. godine i portal Ministarstva spoljnih poslova Srbije.

kulturna saradnja, borba protiv organizovanog kriminala, svi oblici preogranične saradnje, saradnja carinskih službi i organa unutrašnjih poslova. Među nabrojanim prioritetima ne nalazimo konkretne aktivnosti u vezi sa zaštitom ljudskih i manjinskih prava.

Regionalne inicijative u vezi sa zaštitom ljudskih i manjinskih prava

Regionalne inicijative za promociju i zaštitu ljudskih prava i prava nacionalnih manjina u JIE nisu česte, iako bi, s obzirom na lošu praksu u vezi sa implementacijom međunarodnim ugovorima preuzetih obaveza, trebalo da su intenzivne. Najznačajnije regionalne inicijative – Pakt za stabilnost koji od 2008. godine dobija novi značaj i organizacionu formu i Centralno-evropska inicijativa - inicirane su izvan regiona i nisu autentičan doprinos razvoju regionalnog povezivanja. Aktivniju ulogu države imaju u bilateralnim vezama i uspostavljanju prekogranične saradnje. Pored toga specifičan vid obaveza koje države u regionu imaju u odnosu na zaštitu ljudskih prava proizilaze iz međunarodnih ugovora od kojih je većina multilateralnog karaktera. Nešto aktivnije u odnosu na međudržavnu saradnju u oblasti zaštite i unapređenja ljudskih i manjinskih prava su nevladine organizacije koje su podsticane od fondova izvan regiona razvijale projekte posvećene regionalnoj dimenziji zaštite ljudskih prava.

Srbiju obavezuje oko 80 međunarodnih ugovora u vezi sa zaštitom ljudskih prava. Od toga, 20 međunarodnih ugovora je potpisano i ratifikovano neposredno posle Drugog svetskog rata, 25 ih je ratifikovala Skupština SFRJ, 16 Skupština SRJ, a 10 Parlament Državne zajednice Srbije i Crne Gore. Pored ovih, Srbiju u oblasti ljudskih prava obavezuje i poštovanje 9 međunarodnih ugovora koje je zaključila Kraljevina SHS, odnosno Kraljevina Jugoslavija. Većina ovih dokumenata odnosi se na zaštitu socijalnih i ekonomskih prava, potom na ostvarivanje i zaštitu političkih i građanskih prava, a neka su specifična jer se odnose na prava ugroženih grupa - nacionalne manjine, izbeglice, zarobljenici, sprečavanje diskriminacije, korupcije ili ekstremna kršenja ljudskih prava (genocid, tortura i mučenje). Među multilateralnim ugovorima koji se odnose na zaštitu prava nacionalnih manjina, a koje su Srbija ili države prethodnice ratifikovale, trebalo bi pomenuti sledeće: *Evropska konvencija za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda*⁷, *Evropska povelja o regionalnim ili*

7 Službeni list SCG, Međunarodni ugovori, 9/03; 5/2005

*manjinskim jezicima*⁸, *Međunarodna konvencija o ukidanju svih oblika rasne diskriminacije*⁹ i *Okvirna konvencija za zaštitu nacionalnih manjina*,¹⁰.

Pored toga, Srbija je pristupila i specifičnim regionalnim inicijativama - Paktu za stabilnost u JIE¹¹ i Srednjoevropskoj inicijativi¹² koje za cilj imaju podsticanje političke, ekonomske i bezbednosne podrške i saradnje tokom uključivanja udržava Zapadnog Balkana u evropske integracione tokove.

Dekada Roma (The Decade of Roma Inclusion), do sada najveća regionalna inicijativa o rešavanju statusnih i socijalno-ekonomskih problema Roma, koju su prihvatile vlade Bugarske, Hrvatske, Češke, Mađarske, Makedonije, Rumunije, Slovačke, Srbije i Crne Gore zaslužuje pažnju i sa stanovišta njenih regionalnih limita i učešća Srbije u ostvarenju njenih ciljeva. Čini se da je važno naglasiti da ni ova inicijativa nije potekla od država u regionu i da nije rezultat regionalnih napora da se reše problemi Roma. Šta više, u regionu nema društvene i političke svesti o potrebi razvijanja programa socijalne inkluzije depriviranih grupa kakvi su Romi, tako da je program Dekada Roma nastao kao rezultat opservacije međunarodnih vladinih i nevladinih organizacija (World Bank, EU, UNDP, CoE, OSCE, OSI) da je neophodno pomoći

8 Službeni list SCG, Međunarodni ugovori, 18/05

9 Službeni list SFRJ, 6/67

10 Međunarodni ugovori, 6/98 i 5/2001.

11 Pakt je predstavljao političku inicijativu Evropske unije u vezi sa jačanjem saradnje država JIE. Pored država u JIE članice Pakta su bile i druge države (SAD, Rusija, Turska, Japan, Kanada) i međunarodne organizacije (Svetska banka, OEBS, Evropska komisija, Savet Evrope, Evropska investiciona banka, NATO, UNHCR...) sa ciljem da preduprede konflikte, obezbede razvoj demokratije u čijim postulatima je zaštita prava građana. U tom smislu među tri radna stola (instrumenti Pakta), prvi je bio posvećen demokratizaciji i ljudskim pravima.

12 Sadašnji naziv ove političke inicijative koju podržava više od 20 država je usvojen 1992. godine, a njen osnovni cilj je da uspostavi okvir za dijalog, koordinaciju i saradnju između država članica na političkom, ekonomskom, kulturnom i parlamentarnom nivou u vezi sa razvijanjem i implementacijom nacionalnih i trans-nacionalnih projekata. Cilj srednjoevropske inicijative je da doprinese bržoj integraciji država u EU. U tom smislu u organizacionoj strukturi CEI je i ekspertska grupa za ljudsku dimenziju i radna grupa za manjine. Radna grupa za manjine je ustanovila CEI instrument za zaštitu prava manjina (1994, Trst) u kojem se razrađuju osnovna pitanja od značaja za nacionalne manjine, a između ostalog i predložena je definicija nacionalne manjine koja nije naišla na odobravanje stručne javnosti. Značajan doprinos Radne grupe za manjine je praćenje implementacije i primene CEI instrumenata u državama članicama posebno člana 3 (pravo pripadnika nacionalnih manjina da svoja prava ostvaruju bez diskriminacije); člana 4 (pravo na kulturni identitet); člana 16 (pravo na ustanovljavanje i održavanje sopstvenih verskih, kulturnih i drugih organizacija i udruženja) i 22 (delotvorno učešće u javnim poslovima).

pojedinačne napore država u nastojanju da poboljšaju kvalitet života romskog stanovništva¹³. Ovaj program koji su vlade pomenutih država potpisale 2. februara 2005. godine trebalo bi da se sprovodi u narednoj deceniji kako se ne bi produbile socijalne i ekonomske razlike u Evropskoj uniji. Nakon proširenja Unije u maju 2004. i januaru 2007. godine Romi su, sa dvanaest miliona pripadnika postali najbrojnija neteritorijalna manjina, koja čini približno 2% ukupnog stanovništva Unije. Očekuje se da će nakon prijema država Zapadnog Balkana u Uniju problem Roma dobiti novu dimenziju jer je među njima veliki broj raseljenih lica i izbeglica¹⁴.

Sa stanovišta integracije regiona Zapadnog Balkana u socijalni, politički i kulturni prostor EU važno je da države stvore prosperitetne uslove u kojima postoje institucionalni mehanizmi za eliminisanje siromaštva i uticaja nepovoljnih eksternih činioca na socijalno-ekonomski položaj pojedinaca i društvenih grupa. Takvo generalno opredeljenje upućuje i obavezuje države: da stvore uslove za smanjivanje siromaštva svih rizičnih grupa, a Roma pre svih; da stvore uslove za jednak pristup procesu obrazovanja; eliminišu oblike diskriminacije, posebno prilikom zapošljavanja; podstaknu razvoj infrastrukture u oblasti stanovanja i da putem zdravstvene zaštite preventivno deluju na činioce koji ugrožavaju život romske populacije.

Političke ciljeve Evropske unije u vezi sa društvenom integracijom Roma u JIE i CE predstavio je gospodin Oli Ren (Olli Rehn), koji je predočio da EU razvija legislativu, finansijske i političke instrumente podrške vladama i međunarodnim organizacijama u regionu. U tom smislu, naglašeno je da budući konstitucionalni akt Unije zasnovan na principima Evropske povelje o socijalnim pravima, a posebne političke akcije na nivou makro-regije zasnovane na principima Lisabonske strategije predstavljaju izvesnu osnovu za razvoj romske zajednice u regionu¹⁵. Renovi politički zaključci su utemeljeni na

13 U izveštajima i drugim dokumentima međunarodnih organizacija koji se bave položajem Roma u CE i JIE nalazimo komparativne podatke o različitim aspektima na osnovu kojih se projektuju mere i aktivnosti. Na osnovu izveštaja Svetske banke (*Poverty, Social Exclusion and Ethnicity: The Case of Roma*) iz 2000. godine projektovana je strategija Dekade, u kojoj se samo sporadično pominju mogućnosti prekogranične i regionalne saradnje u vezi sa unapređenjem položaja Roma (videti: *At Risk: Roma and Displaced in Southeast Europe*, UNDP, Bratislava 2006)

14 Goran Bašić & Božidar Jakšić, *Umetnost preživljavanja, gde i kako žive Romi u Srbiji*, IFDT, Beograd, 2005.

15 Prevod transkripta govora gospodina Oli Rena (Olli Rehn), člana Evropske komisije zaduženog za proširenje, na zvaničnoj ceremoniji potpisivanja dokumenta Dekada Roma, održanog u Sofiji 2. februara 2005.

konkretnim političkim delovanjima i institucionalnim pretpostavkama kakve su *Direktiva 2000/43/EC Evropske unije o implementaciji principa jednakog tretmana lica različitog rasnog ili etničkog porekla* i *Direktiva 2000/78/EC Evropske unije za ustanovljavanje opštih mera za jednak tretman prilikom zapošljavanja i izbora zanimanja*.

Međutim, regionalni pristup rešavanju problema Roma kroz inicijativu *Dekada Roma* zasnovan je na institucionalnim aranžmanima, merama i aktivnostima koje se preduzimaju isključivo na nacionalnom nivou i u lokalnim zajednicama u svakoj od država ponaosob, a ne na međusobnoj saradnji država i racionalizaciji sredstava i resursa. Elemente regionalne i prekogranične saradnje nalazimo u aktivnostima međunarodnih (OSI, ERRC) i nacionalnih nevladinih organizacija koje povremeno sprovode programe na kojima se pokreću pitanja koja bi mogla da se rešavaju na regionalnom nivou – obrazovanje, ekonomsko osnaživanje putem sezonskog kretanja radno sposobnog stanovništva, anti-diskriminacione mere, sticanje ličnih isprava. Međutim, literatura ne raspolaze elementarnim podacima o broju Roma u pograničnim regijama i lokalnim zajednicama, a do stručnjaka i donosilaca odluka retko dopiru ideje o politici regionalnog pristupa rešavanju problema Roma. Primera radi, u vezi sa obrazovanjem mogla bi se razvijati regionalna obrazovna politika zasnovana na jedinstvu kulture, tradicije i jezika (uz poštovanje dijalektoloških razlika) Roma, ali do sada, izuzev ideje koju je pre više od decenije saopštila bugarska naučnica Brigit Iгла, o takvoj ideji nije promišljeno.

Vlada Republike Srbije¹⁶ u *Nacionalnoj strategiji za pristupanje Srbije EU* među prioritete zadatke uvrštava unapređenje međuetničkih odnosa i potpunu zaštitu nacionalnih manjina, a poseban akcenat stavlja na neizvestan položaj Roma i upućuje na saradnju i najavljuje uvođenje posebnih mera za romsku zajednicu (tačka 2). Još je konkretniji *Plan Vlade Srbije za implementaciju prioriteta postavljenih putem evropskog partnerstva* koji u tački 3 – ljudska prava i zaštita manjina, stav 3.1.16 pledira da se sprovedu strategije i akcioni planovi koji su bitni za integraciju Roma, uključujući povratnike.

Međutim, trebalo bi naglasiti da Vlada Republike Srbije nikada nije usvojila strateški dokument na osnovu kojeg bi razvijala plan integracije Roma, ali je neposredno pre održavanja sastanka šefova država iz regiona CE i JIE na kojem je potpisan dokument *Dekada Roma* usvojila četiri akciona plana na osnovu kojih se razvijaju programi obrazovanja, zdravstvene zaštite, zapošljavanja i stanovanja Roma. S obzirom na to da su akcioni planovi doneti

¹⁶ Vlada Republike Srbije je ovaj dokument usvojila 18. juna 2005. godine

bez valjanih podataka o demografskim, socijalno-ekonomskim i drugim indikatorima položaja Roma, odnosno stručne analize stanja i procene kapaciteta lokalnih i nacionalnih vlasti za rešavanje ovih problema, da nisu utvrđeni prioriteti i dinamika realizacije planova, da nisu određeni modeli rešavanja problema i postupanja u slučajevima rizika, te da je sistem koordinacije, monitoringa i upravljanja procesom na krhkim kadrovskim i organizacionim konstrukcijama i najzad, bez predviđenih budžeta neizvesno je na koji način će se potpisivanjem *Dekade* preuzete obaveze realizovati.

Problem je nastao kada su Ministarstvo za ljudska i manjinska prava i Misija OEBS-a u Srbiji 2002. godine odlučili da za svega tri meseca izrade *Strategiju za integraciju i davanje novih ovlašćenja Romima* u kojoj su pobrojani problemi na koje su ukazivali predstavnici Roma i pojedini stručnjaci, ali u kojoj nedostaju strateški elementi planiranja mera i aktivnosti¹⁷. Deskriptivni metod na kojem je zasnovan ovaj dokument i nedostatak validnih podataka usloveli su da se proces integracije (inkluzije) Roma u Srbiji ne razvija valjano: a) ne zna se na koji broj Roma se odnosi program integracije – na Popisom stanovništva ustanovljen broj Roma, na procene stručnjaka i romskih organizacija ili uopšte ne postoje kvantitativni elementi planiranja procesa integracije; b) tek 2006. godine Uredbom 49/06 Vlade Republike Srbije institucionalizovan je Sekretarijat za romsku nacionalnu strategiju, a 2007. i vladino telo koje se bavi ovim problemima čime su samo stvorene institucionalne pretpostavke sprovođenja programa integracije; c) najvažnije, strateški i konceptijski uslovi za razvijanje takvog programa još uvek nisu kreirani i ustanovljeni.

Regionalna i prekogranična saradnja u JIE putem bilateralnih ugovora o zaštiti nacionalnih manjina

Potreba stabilnog razvoja i izgradnja demokratskih institucija upućuju na uspostavljanje i negovanje dobrosusedskih odnosa. Principi međusobnog dogovaranja i saradnje obnovili su praksu bilateralnog sporazumevanja, koja u evropskim međunarodnim odnosima ima dugu tradiciju. Svesne prednosti bilateralnog sporazumevanja međunarodne organizacije su preduzele aktivnosti i inicijative posvećene unapređivanju instrumenata i mehanizama uzajamnog dogovaranja i saradnje država. U vezi sa bilateralnom saradnjom u oblasti ljudskih i manjinskih prava značajne su dve preporuke,

¹⁷ Goran Bašić, *Položaj i integracija Roma u Srbiji*, u Društvene nauke o Romima u Srbiji, SANU, Beograd, 2007.

odnosno inicijative. Naime, članom 18.1 Okvirne konvencije za zaštitu nacionalnih manjina preporučeno je državama, posebno susedima, da kad god je to moguće zaključuju multilateralne i bilateralne ugovore o zaštiti nacionalnih manjina. UN, Rezolucijom Komisije za ljudska prava od 22. februara 1995. godine, nedvosmisleno zagovaraju praksu bilateralnog sporazumevanja (E/CN.4/1995 L.32).

Svesne da postojeći međunarodni standardi zaštite manjina prenebrejavaju određene specifičnosti položaja i života pripadnika brojnih nacionalnih manjina i inspirisane uspešnim iskustvima država na zapadu Evrope, koje su bilateralnim ugovorima uredile mnogobrojna pitanja, uključujući i elemente zaštite manjina, istočnoevropske države su pristupile potpisivanju međusobnih sporazuma o dobrosusedskoj saradnji.

Razvoju ovog procesa naročito je doprinela strategija nemačke diplomatije koja je, nakon pozitivnih i efikasnih iskustava iz ugovora potpisanih sa Poljskom o međusobnom priznavanju država (14. novembar 1990) i dobrosusedskim odnosima i prijateljskoj saradnji (17. jun 1991)¹⁸, sklopila slične ugovore sa nekadašnjim Sovjetskim Savezom (9. novembar 1990), a kasnije i sa Ruskom Federacijom (23. aprila 1992), Kazahstanom i Ukrajinom, potom i s Češkom (27. februar 1992), Slovačkom (14. septembar 1992), Mađarskom (6. februar 1992) i Rumunijom (27. april 1992).

U centralnoj Evropi "nemački model" bilateralne saradnje najprijemčiviji je bio strategiji mađarske diplomatije, koja je pitanje položaja manjina unapredila sporazumima o saradnji sa Ukrajinom (1991), Ruskom Federacijom (1992), Slovenijom (1992), Hrvatskom (1995) i SR Jugoslavijom (2004). Po svom značaju za učvršćivanje mira u regionu i prevazilaženja tradicionalnih međuetničkih animoziteta izdvajaju se sporazumi o dobrosusedskoj saradnji zaključeni sa Slovačkom (19. mart 1995) i Rumunijom (16. septembar 1996). Mađarska je potpisivanje sporazuma i praksu bilateralnog uređivanja

18 Poljska i Nemačka su sporazumno uredile položaj Nemaca u Poljskoj, u smislu posebnih odredbi koje se odnose na kulturna prava i učešće manjine u odlučivanju na svim nivoima vlasti, a slične sporazume u vezi sa dobrosusedskim odnosima i zaštitom Poljaka u rasejanju država je potpisala sa svim susednim zemljama od kojih su strateški značajni oni zaključeni sa Litvom i Rusijom sredinom 1992. godine. U ovim ugovorima su specifikovana recipročna prava manjina i naglašena je lojalnost pripadnika manjinskog stanovništva prema državi u kojoj žive. Iz liste prava uređenih ovim sporazumima trebalo bi izdvojiti ona koja su obično predmet nacionalnog zakonodavstva, ali su zbog svog značaja u ovim slučajevima pojačana preuzimanjem obaveza država: pravo na slobodno ispovedanje vere (poljsko-ruski sporazum), pravo na predstavljanje i zastupanje interesa manjina i pravo na službenu upotrebu jezika pred sudskim organima (poljsko-litvanski ugovor).

položaja manjina u političkom smislu utemeljila Deklaracijom vlade od 18. avgusta 1993. godine u kojoj je istaknuto da “stabilnost u zapadnoj i srednjoj Evropi u dobroj meri zavisi od odnosa država u regiji prema svojim nacionalnim, etničkim, verskim i političkim manjinama, koje ne smeju biti žrtve aktuelnih političkih ciljeva”.

Zaštiti manjina posvećen je i sporazum koji su 1996. godine sklopile Hrvatska i Italija¹⁹. Sporazum, kojim se uređuje položaj italijanske manjine u Hrvatskoj, odnosno Hrvata u regiji Molise, oslanja se na međunarodne standarde zaštite manjina i uređuje pitanja koja se odnose na kulturu, identitet manjina i njihovo učešće u javnom životu. Pristupanju dogovoru predstavnika vlada prethodio je Memorandum o zaštiti italijanske manjine u Hrvatskoj i Sloveniji donesen u Rimu posle raspada druge Jugoslavije.

Predmet mađarsko-slovenačkog sporazuma o manjinama od 6. novembra 1992. godine su slovenačka manjina koja nastanjuje pet naselja u Porablju i Mađari koji žive u prekomurskom delu Slovenije. Potpisivanju sporazuma prethodila je konvencija o obezbeđivanju posebnih prava za obe manjine²⁰. Države su se u četvrtom stavu preambule obavezale da će u skladu sa međunarodnim pravom unapređivati uslove za razvoj identiteta, kulture, jezika, obrazovanja i drugih karakteristika manjina i da će u tom smislu ustanoviti sledeće mehanizme i instrumente (nabrojane u članovima 2–8 Ugovora): obrazovanje na maternjem jeziku, osnivanje društvenih i kulturnih ustanova manjina, upotrebu maternjeg jezika i pisma i informisanje, metodologiju naučnog rada u vezi s proučavanjem položaja i ljudskih prava manjina, zaštiti ekonomskih interesa manjina i obezbeđivanje uslova za delotvorno učešće manjina u javnom životu. Države su se posebno obavezale da promene administrativno-teritorijalnog ustrojstva zemalja neće biti na štetu manjina, da će omogućiti manjinama slobodne i neposredne izbore zajedno s pripadnicima većinskog naroda, da će odredbe ovog sporazuma biti poštovane prilikom sklapanja drugih međudržavnih ugovora, te da će ustanoviti komisiju u kojoj će se predstavnici obe vlade starati o sprovođenju Sporazuma.

Verovatno najznačajniji bilateralni ugovor o dobrosusedskoj saradnji i prijateljstvu koji sadrži član posvećen međusobnoj zaštiti manjina u postkomunističkoj Evropi zaključile su Mađarska i Rumunija. Potpisivanje ugovora opterećivala su loša iskustva u vezi sa ranijim pokušajima država da urede

19 Posebno je potpisan i regionalni ugovor između Istarske županije i regije Furlanija-Juljska Krajina (22. februar 1999)

20 Slična strategija primenjena je i prilikom zaključivanja sporazuma između Mađarske i Ukrajine kada je prethodno usvojena međudržavna Deklaracija o principima saradnje.

manjinsko pitanje. Još 1975. godine tadašnji komunistički predsednici Kadar i Čaušesku zaključili su sporazum koji je normativno zadovoljavao većinu i danas aktuelnih zahteva u vezi sa položajem Mađara u Transilvaniji (Erdelju) i Rumuna u Mađarskoj. Ugovorom je, između ostalog, predviđano otvaranje konzulata u područjima koje manjine homogeno nastanjuju. Međutim, nedostatak političke volje obe strane uslovio je da odredbe ovog sporazuma ostanu “mrtvo slovo na papiru”, ali i kao opomena savremenim generacijama koje su shvatajući globalne tendencije u kojima je regionalna stabilnost značjan faktor, sklopile 16. novembra 1996. godine Ugovor o razumevanju i dobrosusedskoj saradnji. U smislu jačanja regionalne saradnje i bezbednosti je i član 3/1, kojim se države obavezuju da neće ugrožavati teritorijalni integritet suseda i da će se prilikom eventualnih nesporazuma uzdržavati od upotrebe sile.

Važno je reći da Ugovor nije u celini posvećen uređivanju statusa manjina, ali da je član 15 u potpunosti posvećen ovom problemu i da predstavlja novinu u odnosima između dve zemlje, jer se, u skladu s međunarodnim standardima, kroz dvanaest tačaka uređuje položaj Mađara u Rumuniji i Rumuna u Mađarskoj. Sadržina ovih odredbi mogla bi se sažeti u segmentima socijalno-ekonomskih i kulturnih prava, delotvornog učešća manjina u društvenom životu i obaveza vlasti da konsultuju predstavnike manjinskih organizacija u vezi sa odlukama koje se odnose na zaštitu identiteta manjina. U članu 15 nalaze se i odredbe o zaštiti manjina od asimilacije, o unapređivanju kulturnog identiteta, o zaštiti kulturne i duhovne baštine, a instrumenti nadzora odnose se na Međuvladinu komisiju zaduženu za praćenje sprovođenja odluka iz sporazuma, kao i na infrastrukturu međunarodnih evropskih organizacija – OEBS i SE²¹.

Najzad, sa Slovačkom, Mađarska je 1995. godine potpisala Sporazum o dobrosusedskoj saradnji čiji sastavni deo je Preporuka Parlamentarne skupštine SE 1201. Potpisivanju sporazuma prethodili su dugotrajni pregovori državnih delegacija u kojima je provejavalo pitanje teritorijalne autonomije manjina. Ovo osetljivo pitanje retko se pominje u savremenim međunarodnim dokumentima, a države nerado prihvataju obaveze u smislu teritorijalnosti etničkih manjina. Izuzetak predstavlja Preporuka 1201 Saveta Evrope odnosno Protokol uz Evropsku konvenciju o ljudskim pravima koji je pridodat i u čijem članu 11 stoji: „U oblastima u kojima su u većini, lica koja pripadaju nacionalnoj manjini imaju pravo da raspolažu odgovarajućim lokalnim

21 Goran Bašić, *Bilateralni ugovori i zaštita manjina*, u Vučina Vasović & Vukašin Pavlović, *Postkomunizam i demokratske promene*, Fakultet političkih nauka, Beograd, 2002.

ili autonomnim upravama ili imaju pravo na specijalni status, što odgovara specifičnom istorijskom i teritorijalnom položaju, a u skladu sa nacionalnim zakonodavstvom države”. Kako je reč o formulaciji čija implementacija može imati političke posledice, Komitet za pravne poslove i ljudska prava Parlamentarne skupštine SE je zatražio mišljenje Komisije za demokratiju putem prava (Venecijanska komisija) o ovom dokumentu, a posebno o članu 11. Komisija je usvojila mišljenje da ova odredba nije operativno pravilo međunarodnog prava već predlog koji ne korespondira sa članom 15 Okvirne konvencije u kojem se ne sugerišu oblici specijalnog statusa ili autonomnih lokalnih vlasti, već se utvrđuje pravo lica koja pripadaju nacionalnim manjinama da aktivno učestvuju u vlasti u stvarima koji se njih tiču. U tom smislu je zaključeno da međunarodno pravo ne raspolaže mehanizmima kojima bi se državama naložilo bilo kakvo teritorijalno rešenje manjinskog pitanja²².

Srbija, odnosno države prethodnice, SR Jugoslavija i Državna zajednica Srbija i Crna Gora, potpisale su ugovore o uzajamnoj zaštiti nacionalnih manjina sa Rumunijom, Mađarskom, Hrvatskom i Makedonijom. Mehanizmi implementacije i nadzora nad ostvarivanjem ugovora ustanovljeni su samo sa Hrvatskom i Mađarskom.

Sporazumu između Savezne vlade SRJ i Vlade Rumunije o saradnji u oblasti zaštite nacionalnih manjina²³ prethodio je Ugovor o prijateljstvu, dobrosused-

22 Međutim, na unošenju u bilateralne sporazume Preporuke 1201 SE, odnosno člana 11 Dodatnog protokola uz ovu preporuku insistira mađarska diplomatija koja, iako nesumnjivo opredeljena za evroatlanske integracije, uvažava i istorijske, političke i etničke okolnosti koje su uslovile da trećina Mađara živi u susednim zemljama. U bilateralnom ugovoru koji su zaključile Mađarska i Hrvatska Preporuka 1201 je pomenuta, ali već tokom usklađivanja teksta sporazuma sa Slovačkom i Rumunijom vođene su polemike oko sadržaja člana 11. Pregovori su okončani potpisivanjem sporazuma o saradnji i dobrosusedskim odnosima u kojima se uređuje i pitanje položaja manjina, ali uz izričito ograđivanje Slovačke i Rumunije u pogledu prihvatanja obaveza u smislu teritorijalne autonomije manjina. Slovačka vlada je prilikom ratifikacije dala izjavu „da nikad nije prihvatila ili ugradila u ugovor bilo kakvu formulaciju zasnovanu na principu priznavanja kolektivnih prava manjina ili kojom bi se dozvolilo stvaranje autonomnih struktura po osnovu etničke pripadnosti”. U listi dokumenata koja je sastavni deo Sporazuma o dobrosusedskoj saradnji između Rumunije i Mađarske unete su i Preporuke 1201, ali je dodat i Anex koji se odnosi na član 15, paragraf 1b u kojem izričito stoji da se „ugovorne strane slažu da se Preporuka 1201 ne odnosi na kolektivna prava, niti da nameće obavezu da se licima koja pripadaju nacionalnim manjinama dodeli pravo na specijalni status teritorijalne autonomije koja bi se zasnivala na etničkom kriterijumu”.

23 Službeni list SRJ, Međunarodni ugovori, 14/2004.

stvu i saradnji između SRJ i Rumunije²⁴ koji je zasnovan na privrženosti država opštim ljudskim vrednostima, miru, slobodi, demokratiji, socijalnoj pravdi i poštovanju ljudskih prava i sloboda (preambula). Na podsticanje regionalne i bilateralne saradnje države se obavezuju u članu 2, članu 5, a članom 15 potvrđuju i svoje zalaganje za razvoj saradnje podunavskih zemalja. U vezi sa unapređenjem saradnje koja se odnosi na socijalna i ekonomska prava su članovi 10, 11 i 12. Saradnja u oblasti kulturnih prava je utemeljena članovima 13 i 18. Saradnja u oblasti životne sredine i zaštite zdravlja je zasnovana na članovima 16 i 17. Najzad, član 20 je posvećen uzajamnoj zaštiti prava nacionalnih manjina u skladu sa međunarodnim standardima. Sam međudržavni sporazum o saradnji u oblasti zaštite nacionalnih manjina, kao ni kasniji sporazumi u ovoj oblasti, ne prevazilazi prava priznata multilateralnim dokumentom – Okvirnom konvencijom za zaštitu nacionalnih manjina SE i nacionalnim zakonodavstvima. Međutim u članu 1 ovog Sporazuma postoji element eventualnog međudržavnog i eventualnog regionalnog spora. Naime članom 1 je precizirano da će se u smislu sporazuma smatrati “da rumunsku nacionalnu manjinu u SR Jugoslaviji, odnosno srpsku nacionalnu manjinu u Rumuniji čine lica pod njihovom jurisdikcijom sa zajedničkim jezičkim poreklom, jezikom i tradicijama sa većinskim stanovništvom druge strane ugovornice”. Problem je u vezi sa priznavanjem prava pripadnika vlaške nacionalne manjine koji imaju limitrofne etničke odlike i čiji pripadnici predstavljaju primer podeljene zajednice u smislu pripadništva rumunskom, odnosno srpskom nacionalnom korpusu, a pojedine enklave ove etničke zajednice se opredeljuju za subregionalni balkanski identitet. U takvim uslovima, a ni u bilo kojim drugim, države ne bi trebalo da utiču na slobodu izbora građana o svom etničkom poreklu. S obzirom na istorijska nastojanja Rumunije da pripadnike vlaške zajednice u regionu veže čvršće za rumunski identitet, različite pristupe tom pitanju u regionu (Bugarska, Makedonija, Grčka, Hrvatska) i opredeljenje dela Vlaha u Srbiji da identitet vežu za balkansko, često i srpsko poreklo otvorena su pitanja koja traže suptilnu političku akciju u regionu. Na žalost, ovi problemi su se ispoljili već prilikom zahteva Nacionalnog saveta Vlaha u Srbiji da se registruje kod nadležnog organa uprave²⁵. U tekstu ugovora se ne insistira na

24 Službeni list SRJ, Međunarodni ugovori, 4/96

25 U svetlu regionalne politike prema identitetima etno-kulturnih manjina treba pomenuti da Vlasi nisu usamljen slučaj, odnosno da postoji više dilema i sporenja između država u vezi sa poreklom pojedinih etničkih grupa: Bunjevaca, Aškalija, Egipćana, Muslimana i drugih. Zanimljiv je slučaj etničke zajednice Karaševaka koja nastanjuje okolinu rumunskog grada Rešica u županiji Mehedinc, koji su takođe limitrofna etno-kulturna grupa čiji pripadnici svoj etnički identitet vezuju za srpsko ili hrvatsko poreklo.

oblicima prekogranične ili konkretne bilateralne saradnje u vezi sa zaštitom i položajem nacionalnih manjina ali je članom 10 predviđena obaveza država da podstiču prekograničnu saradnju, uključujući i saradnju unutar evropskih regiona.

Sporazum između Srbije i Crne Gore i Republike Makedonije o zaštiti srpske i crnogorske nacionalne manjine u Republici Makedoniji i makedonske nacionalne manjine u Srbiji i Crnoj Gori²⁶ zaključen je u duhu Okvirne konvencije za zaštitu nacionalnih manjina i ne uređuje specifična pitanja položaja Srba u Makedoniji, odnosno Makedonaca u Srbiji. Sporazumom su potvrđena prava koja su nacionalnim manjinama priznata Zakonom o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina (2002). U praksi to znači da će svaka država u okviru svojih nacionalnih sistema u skladu sa međunarodnim standardima urediti prava nacionalnih manjina, a elemente prekogranične ili bilateralne saradnje nalazimo u: a) članu 5 - podsticanje i održavanje slobodnih i direktnih kontakata između pripadnika i organizacija nacionalnih manjina sa matičnom zemljom i saradnja sa sunarodnicima u drugim zemljama; razmena knjiga, časopisa, nositelja slike i zvuka u nekomercijalne svrhe; b) članu 7 - razmena i emitovanje radio i TV programa i članu 10 - podsticanje svih oblika prekogranične saradnje i uključivanje pripadnika nacionalnih manjina u njih.

Sporazum između Srbije i Crne Gore i Republike Hrvatske o zaštiti prava srpske i crnogorske manjine u Republici Hrvatskoj i hrvatske manjine u Srbiji i Crnoj Gori,²⁷ takođe je opšteg tipa i utemeljen je na principima Okvirne konvencije i nacionalnom zakonodavstvu. Sporazum je izbalansiran u smislu da ugovorne strane mogu sprovesti preuzete obaveze, izuzev u članu 9 koji se odnosi na političku participaciju nacionalnih manjina. Naime, članom 9 je predviđeno da će države omogućiti učestvovanje pripadnika nacionalnih manjina u donošenju odluka koja se odnose na njihova prava na lokalnom, pokrajinskom i državnom nivou i da će usvojiti propise kojima će omogućiti učestvovanje predstavnika nacionalnih manjina u predstavničkim i izvršnim telima. Hrvatska je ovaj normativni model pretvorila u praksu i omogućila izbor i ustanovljavanje lokalnih manjinskih samouprava i izborni sistem prilagodila potrebama manjina koje na osnovu mera afirmativne akcije imaju garantovana mesta u predstavničkim vlastima na svim nivoima, dok u izvršnoj vlasti participiraju na osnovu političkog uticaja koji ostvaruju. Problem i izvor međudržavnog spora, naročito u trenutku kada Hrvatskoj bude priznat status članice EU, mogao bi da bude u tome što Srbija nije ni u jednom

26 Službeni list SCG, Međunarodni ugovori, 6/2005.

27 Službeni list SCG, Međunarodni ugovori, 3/2005.

od pomenutih segmenata do sada nije preduzela konkretne i sveobuhvatne mere. Trebalo bi pomenuti da su se na osnovu člana 12 države obavezale da će podržati prekograničnu i ekonomsku saradnju, a da se članovi 4, 5, 10 i 11 odnose na elemente bilateralne saradnje u vezi sa zaštitom prava na kulturni identitet manjina i obrazovanje.

Sporazum između Srbije i Crne Gore i Republike Mađarske o zaštiti prava mađarske nacionalne manjine koja živi u Srbiji i Crnoj Gori i srpske nacionalne manjine koja živi u Republici Mađarskoj²⁸ se po malo čemu razlikuje u odnosu na prethodno opisane ugovore. Njegov karakter je tipski i zasnovan je na međunarodnim standardima zaštite manjina, pre svega, pomenutoj Okvirnoj konvenciji i nacionalnom zakonodavstvu u Mađarskoj i Srbiji. Član 11, stav 2, Sporazuma se direktno odnosi na održavanje prekogranične i regionalne saradnje, a “naročito privredni i trgovinski razvoj i razvoj seoskih područja i kulturnu saradnju” kroz koju će iskoristiti “posredničku ulogu svojih nacionalnih manjina”. Isti član u stavu 3 sadrži princip prohodnosti granica.

Na elemente međudržavne saradnje upućuju član 4 i član 10 kojim se uređuje razmena obrazovnih kadrova za potrebe obrazovanja manjina, stipendiranje, kao i član 6 koji uređuje saradnju u oblasti medija na jezicima manjina.

Prednosti bilateralnih ugovora nad multilateralnim dokumentima su u tome što mogu da posvete pažnju i obezbede uslove za rešavanje osetljivih pitanja i skoncentrišu se na konkretne potrebe svake nacionalne manjine u zavisnosti od istorijskih, političkih, društvenih prilika koje su uticale na njihov položaj. Osnovna zamisao bilateralnog sporazumevanja za države matice je ustanovljavanje visokog stepena zaštite za svoje manjine, a za države u kojima su te manjine nastanjene da ostvare jednake uslove zaštite manjina kao preduslova njihove integracije.

Bilateralni ugovori ili dokumenti koji im prethode, sadrže obostrane obaveze država u pogledu poštovanja međunarodnih normi zaštite nacionalnih manjina, a obično i klauzule ili odredbe kojima se izričito naglašava zaštita teritorijalnog integriteta država. „Sadržaj” prava nacionalnih manjina obuhvaćenih ugovorima, uglavnom, se odnosi na zaštitu: a) identiteta, b) kulture i kulturne baštine, c) obrazovanja, d) veroispovesti, e) slobode izražavanja i udruživanja, f) delotvornog učešća u procesma odlučivanja i g) uspostavljanja i održavanja veza sa matičnim državama i sunarodnicima u dijaspori.

Praksom bilateralnog sporazumevanja su svakako unapređeni međudržavni odnosi i stabilnost u regionu, kao i položaj nacionalnih manjina, ali

28 Službeni list SCG, Međunarodni ugovori, 14/2004.

svakako da bi ono bilo još efikasnije ukoliko bi države uspostavile odgovarajuće mehanizme za njihovo sprovođenje. Dok se to ne desi, ovi ugovori su ipak deklarativni i okvirni, jer se njihove odredbe primenjuju posredno: putem nacionalnih zakonodavstava ili putem međudržavnih sporazuma o određenim pitanjima. U praksi ugovorne strane su obavezne da poštuju ugovorima predviđena prava nacionalnih manjina i da vode periodične bilateralne razgovore o njihovoj primeni. U tom smislu ustanovljavaju se međudržavne komisije u čiji sastav su uključeni predstavnici manjina koji, međutim ne raspolažu efikasnim mehanizmima pomoću kojih bi uticali na odlučivanje. Do sada, ovlašćenja komisija su se ograničavala na preporuke vladama u pogledu realizacije, a u najboljem slučaju mogle su uticati na izmene ugovora.

Posredni mehanizmi za ostvarivanje obaveza preuzetih bilateralnim ugovorima mogli bi da budu nadzor Savetodavnog i Ministarskog odbora Parlamentarne skupštine Saveta Evrope²⁹ i domaćeg zakonodavstva, u slučajevima kada su države obavezne da direktno primene odredbe međunarodnih ugovora³⁰. Do sada najefikasniji mehanizmi uticaja na strane koje se ne pridržavaju odredbi ugovora bili su politički pritisci međunarodne zajednice, koja je bila prinuđena da opominje pojedine države da neprimenjivanjem preuzetih obaveza krše osnovne principe međunarodnog prava po kojima su prekogranična i regionalna saradnja osnova dobrosusedskih odnosa.

Podsticanje regionalne i prekogranične saradnje u vezi sa položajem i zaštitom prava nacionalnih manjina

Uvid u državne programe i alternativne projekte, koji se u okviru multilateralnih i bilateralnih regionalnih inicijativa bave povezivanjem regiona u Evropsku uniju, ukazuje na to da pitanja o ljudskim pravima i pravima nacionalnih manjina nisu među prioritetima saradnje. Zaštita ljudskih prava i prava nacionalnih manjina osim u slučajevima razrađenih multilateralnih i bilateralnih oblika saradnje pod okriljem međunarodnih instrumenata je zapostavljen i marginalizovan mehanizam rešavanja regionalnih problema. Države uglavnom ova pitanja regulišu unutrašnjim zakonodavstvom i retko same iniciraju neki od oblika

29 Ovaj mehanizam u praksi deluje, jer je većina odredbi iz bilateralnih sporazuma sadržana u Okvirnoj konvenciji, a države u svojim periodičnim izveštajima o njenoj primeni uključuju, po pravilu, i informacije o ispunjenim obavezama iz bilateralnih ugovora.

30 U domaćem zakonodavstvu se retko pokreću sporovi proistekli iz neprimenjivanja međunarodnih ugovora. Najčešći uzroci tome su neobaveštenost kako sudova, tako i organa i lica koji bi mogli da pokrenu odgovarajući postupak.

uzajamne saradnje. Čak ni konkretna saradnja u vezi sa položajem Roma u okviru regionalne inicijative Dekada Roma, koju su inicirale međunarodne organizacije, ne povezuje države, a retko to čini i sa projektima organizacija civilnog društva, u vezi sa poboljšanjem položaja pripadnika ove brojne etničke zajednice.

U Planu Vlade za sprovođenje prioriteta iz evropskog partnerstva navode se direktne obaveze koje država treba da ispuni u odnosu na ljudska i manjinska prava u procesu pridruživanja EU.

Ovi prioriteti, koji treba da se ostvare kroz srednjoročne i kratkoročne planove, obuhvataju zaštitu manjinskih prava i obavezuju više ministarstava i drugih vladinih tela. Predviđeno je da Ministarstvo pravde i Ministarstvo za državnu upravu i lokalnu samoupravu uredi antidiskriminaciono zakonodavstvo, da Ministarstvo za rad, zapošljavanje i socijalnu politiku i Ministarstvo prosvete obezbede uključivanje dece sa posebnim potrebama i dece pripadnika nacionalnih manjina u sistem klasičnog obrazovanja. Predviđeno je da o unapređenju integracije nacionalnih manjina i međunacionalnih odnosa brinu Ministarstvo za rad, zapošljavanje i socijalnu politiku i Kabinet predsednika Vlade³¹. Ministarstvu rada i socijalne politike je povereno i sprovođenje akcionih planova za integraciju Roma, a Ministarstvu kulture i Republičkoj radiodifuznoj agenciji je povereno uređenje medijskog prostora u kojem se moraju poštovati evropski standardi i Ustavom zajamčeno pravo pripadnika nacionalnih manjina na slobodu informisanja na maternjem jeziku. Briga o radu i funkcionisanju manjinskih samouprava je trebalo da bude pod okriljem Kabineta predsednika Vlade, ali je Vlada formirana 2008. godine ovu nadležnost prepustila Ministarstvu za ljudska i manjinska prava. Pretpostavlja se da će ovo Ministarstvo u saradnji sa Ministarstvom prosvete brinuti o promovisanju međuetničkih odnosa, a Ministarstvo unutrašnjih poslova o učešću manjina u pravosuđu i policiji.

Iz ovog dokumenta koji se odnosio na 2006. godinu, jasno je da mogućnosti regionalne i prekogranične saradnje u vezi sa pitanjima ljudskih prava i nacionalnih manjina nisu iskorišćene, kako u pogledu saradnje sa državama u regionu, tako i u smislu racionalizacije resursa i korišćenja iskustava i primera dobre prakse. Međutim, to ne znači da za to ne postoje potrebe i određene pretpostavke koje su očite u slučaju prekogranične saradnje u vezi sa pravima i položajem nacionalnih manjina.

Iz tabele 2 se uočava da 33,13% od ukupnog broja Mađara u Srbiji živi u četiri pogranične opštine sa Mađarskom. Nešto je manji procenat Hrvata (27,13)

31 Ovaj plan je usvojen 2006. godine kada u Vladi nije bilo resora zaduženog za ljudska i manjinska prava. Nakon poslednjih parlamentarnih izbora formiran je i ovaj resor tako da treba očekivati da će se realizacija pojedinih ciljeva alocirati ka ovom ministarstvu.

koji nastanjuje 7 pograničnih opština. 75,82% Bugara u Srbiji živi u dve pogranične opštine, a 32,8% Rumuna u 13 srbijanskih opština.

Najzad i 11,5% Vlaha je nastanjeno u 4 pogranične opštine sa Rumunijom³². Ako se tome doda podatak da u Sandžaku živi preko 80% Bošnjaka u Srbiji (opštine Novi Pazar, Sjenica i Tutin), a u još 6 opština živi 15,68% Muslimana. Istovremeno u pograničnim delovima Rumunije (u županijama Timiš i Mehedinc živi oko 80% srpskog stanovništva u Rumuniji), Hrvatske (u Sremsko-Vukovarskoj županiji i pograničnim delovima Baranje je brojno srpsko stanovništvo), takođe u Mađarskoj u kojoj Srbi nisu brojni, ali su tradicionalna srpska naselja u pograničnom pojasu.

Tabela 2 - Manjine u pograničnim opštinama³³ u Srbiji

	Opština	Broj manjine	Učešće u ukupnom broju manjine u Srbiji (%)
Mađari u pograničnim opštinama sa Mađarskom			
1.	Subotica	57.092	19,47
2.	Kanjiža	23.802	8,12
3.	Sombor	12.386	4,22
4.	Novi Kneževac	3.864	1,32
Ukupno		97.144	33,13
Hrvati u pograničnim opštinama sa Hrvatskom			
1.	Apatin	3.766	5,33
2.	Odžaci	282	0,40
3.	Bač	1.389	1,97
4.	Bačka Palanka	982	1,39
5.	Šid	2.086	2,95
6.	Sombor	8.106	11,48
7.	Sremska Mitrovica	2.547	3,61
Ukupno		19.158	27,13
Bošnjaci u pograničnim opštinama sa Bosnom i Hercegovinom			
1.	Čajetina	0	0,00
2.	Užice	3	0,00
3.	Bajina Bašta	1	0,00
4.	Ljubovija	1	0,00
5.	Mali Zvornik	110	0,08
6.	Loznica	3	0,00
7.	Šabac	8	0,00
8.	Bogatić	2	0,00
9.	Priboj	5.567	4,09
Ukupno		5.695	4,17

32 Kada je reč u Vlasima treba voditi računa o pravu na pojedinačno izjašnjavanje o identitetu, odnosno etničkom poreklu.

33 Izuzev kosovskih opština koje se graniče delimično sa Crnom Gorom i Makedonijom, a u potpunosti sa Albanijom

Muslimani u pograničnim opštinama sa Bosnom i Hercegovinom			
1.	Čajetina	7	0,04
2.	Užice	46	0,24
3.	Bajina Bašta	7	0,04
4.	Ljubovija	1	0,00
5.	Mali Zvornik	486	2,49
6.	Loznica	555	2,85
7.	Šabac	512	2,62
8.	Bogatić	15	0,08
9.	Priboj	1.427	7,32
Ukupno		3.056	15,68
Crnogorci u pograničnim opštinama sa Crnom Gorom			
1.	Tutin	20	0,03
2.	Sjenica	23	0,03
3.	Prijepolje	271	0,39
Ukupno		314	0,45
Makedonci u pograničnim opštinama sa Makedonijom			
1.	Trgovište	28	0,11
2.	Bujanovac	36	0,14
3.	Preševo	21	0,08
4.	Bosilegrad	42	0,16
Ukupno		127	0,49
Bugari u pograničnim opštinama sa Bugarskom			
1.	Zaječar	113	0,55
2.	Knjaževac	27	0,13
3.	Pirot	454	2,21
4.	Dimitrovgrad	5.836	28,47
5.	Babušnica	1.017	4,96
6.	Crna Trava	8	0,04
7.	Surdulica	1.004	4,90
8.	Bosilegrad	7.037	34,33
9.	Negotin	47	0,23
Ukupno		15.543	75,82
Rumuni u pograničnim opštinama sa Rumunijom			
1.	Čoka	18	0,05
2.	Kikinda	133	0,39
3.	Nova Crnja	16	0,05
4.	Žitište	1.837	5,31
5.	Sečanj	642	1,86
6.	Plandište	965	2,79
7.	Vršac	5.913	17,10
8.	Bela Crkva	1.101	3,18
9.	Veliko Gradište	117	0,34
10.	Golubac	65	0,18
11.	Majdanpek	67	0,19
12.	Kladovo	216	0,62
13.	Novi Kneževac	7	0,02
Ukupno		11.097	32,08
Vlasi u pograničnim opštinama sa Rumunijom			
1.	Veliko Gradište	354	0,88
2.	Golubac	870	2,17
3.	Majdanpek	2.817	7,03
4.	Kladovo	568	1,42
Ukupno		4.609	11,50

Izvor: Centar za istraživanje etniciteta, 2007

Prosta demografska distribucija stanovništva upućuje na saradnju država u vezi sa mnogim pitanjima koja mogu da se odnose na kulturu, obrazovanje, informisanje i druge društvene segmente koji se odnose na ljudska prava. Osnovu prekogranične saradnje trebalo bi razvijati na temelju člana 17 Okvirne konvencije za zaštitu nacionalnih manjina, ali uz traganje za efikasnijim i efektivnijim regionalnim mehanizmima.

LITERATURA:

1. Bašić, Goran, *Iskušenja demokratije u multietničkim društvima*, Centar za istraživanje etniciteta, Beograd, 2006.
2. Bašić, Goran i Crnjanski Katarina, *Politička participacija i kulturna autonomija nacionalnih manjina u Srbiji*, FES, Centar za istraživanje etniciteta Beograd, 2006.
3. Bašić, Goran, Regionalna saradnja u JIE i CE u vezi sa unapređenjem položaja Roma, UNDP izveštaj, rukopis, 2007.
4. Di Carlo, Rosemary, *Human Rights, Democracy and Integration in South Central Europe*, Commission on Security and Cooperation in Europe, Washington, DC, June 15, 2006
5. Lopandić, Duško, *Regionalne inicijative u Jugoistočnoj Evropi – institucionalni oblici i programi multilateralne saradnje na Balkanu*, IMPP, Evropski pokret u Srbiji, Beograd, 2001.
6. Minić, Jelica, Kronja Jasmina, *Regional Co-operation for Development and European Integration*, EMINS, Beograd 2007.
7. Pourgourides, Christos, *State of human rights in Europe*, Committee on Legal Affairs and Human Rights, March 2007
8. Teokarević, Jovan, *Balkan kao evropski region* (priređivač), IES, Beograd, 2004;
9. Vranjanac Dušan, *Evropski sud za ljudska prava*, Centar za antiratnu akciju, Beograd, 2002.
10. Škarić, Svetomir, *Macedonia – A Multiethnic and Corporative State (The Ohrid Framework Agreement of 13th August 2001)*, (La Reinvention de l'Etat), Bruylant, Bruxelles, 2003.

RELIGIJA I ETNICITET NA BALKANU

*Balkan*¹: O podudarnosti religijsko/konfesionalne i nacionalne pripadnosti u „mješovitim“ područjima pisao je svojevremeno M. Weber (Veber, M. 2006:16). Istina, Weber je o tome pisao na primjeru Njemačke, ali to se potvrđuje i na Balkanu. Društveni pluralizam na Balkanu se i dalje naglašeno iskazuje preko običaja različitih nacionalno-religijsko-konfesionalnih zajednica. Tako na Balkanu dobijaju na značaju znaci nacionalnog i konfesionalnog identiteta, uključujući tu barjake/zastave, krunice, tespihe, križeve/krstove, polumjesec, kape (koje simboliziraju nacionalnu tradiciju). Zbog povijesnih događanja u nacionalnim i konfesionalnim odnosima, u organiziranju političkog života uvijek se javljaju „nacionalne“ i „konfesionalne“ prepreke. Tu, možda, treba tražiti uzroke zašto se na balkanskim prostorima tako uporno njeguje kult straha (od ugroženosti, obnove rata, besperspektivnosti, od osiromašenja). Ipak, Balkan ima susret s povijesnom odgovornošću za ekuumenizam jer je tu, neću reći granica, već susret između „Istoka“ i „Zapada“, istočnog i zapadnog kršćanstva. Povijest mu je podarila i susret s trećim – islamom. Naravno, ne zaboravimo ni židovsku i mnoge druge religije i religijske grupe koje okupljaju manji broj sljedbenika.

Zadržimo se, na samom početku razmatranja odnosa „Religija i etnicitet na Balkanu“ na odredbi samih pojmova (kako bi bilo manje nesporazuma i nedoumica tipa „što se pod tim mislilo“). Pođimo od pretpostavke da je svima jasan pojam „religija“ (ma koliko pod tim pojmom često podrazumijevali ne samo iste i slične, već i vrlo različite elemente). Što je s pojmom „eticitet“? Je li nam on jasan i kako ga odrediti?

Većina sociologa smatra da *etnički identitet* dijele osobe koje imaju zajedničke običaje, povijest, tradiciju, a često i norme i vjerovanja. Etnicitetu se, u biti, pripada po rođenju. Po Weberu, za taj identitet bitni su isti jezik i ista religija. Ovaj tip identiteta zasniva se na subjektivnom vjerovanju pripadnika

1 U ovom radu pod pojmom „Balkan“ mislimo, prije svega, na prostor ex. Jugoslavije.

da čine zajednicu i imaju isto porijeklo. Pojam „etnička grupa“ ili „nacionalna grupa“ podrazumijeva kontakt i odnos (licem u lice). Pojam „eticitet“ i „nacionalnost“ ne podrazumijevaju takve odnose.

„Etnos“ je pojam za etničku zajednicu, a „etnija“ određuje konkretnu zajednicu. Etnički identitet nastaje ne samo na osnovu zajedničkog, već i na osnovu razlike. U sociologiji nacije imamo dva pristupa pojmu nacija: građanski ili politički (izvorište mu je u francuskoj sociologiji), te etnički i kulturni (izvorište mu je u njemačkoj sociologiji). Anglosaksonski model priznaje poseban status onima s etničkim i vjerskim razlikama i u anglosaksonskoj sociologiji više se koristi termin „eticitet“ nego „nacija“. U ovdašnjoj sociološkoj literaturi odomaćio se termin „nacionalni“, a ne „etnički“ identitet. Istina, neki prave razliku između ta dva pojma. Po njima, etnički identitet je isključiv (stječe se samo rođenjem), dok je nacionalni identitet uključiv (može se steći nakon dužeg broja godina života u nekoj od nacionalnih država, ili brakom s osobom iz te nacionalne zajednice). Stječe se dojam da je ovdje više riječ o državnom identitetu u koji se može uključiti na navedeni način. Treba praviti razliku između državnog i nacionalnog identiteta, što je nužno za situaciju na Balkanu. Svijest o nacionalnom identitetu oblikovala se kod pripadnika različitih naroda u različito vrijeme (kod nekih ranije, kod nekih kasnije). Ono što se može reći i za nacionalnu i za konfesionalnu zajednicu (osim uže župe/parohije/džemata) jeste da su to „zamišljene zajednice“ (Anderson). Ma koliko bile „zamišljene zajednice“ one, kao izvor socijalne kohezije i kolektivnog identiteta, spadaju u politički najznačajnije društvene grupe (Hejvud, 2005:169).

Pitanje je koliko običan čovjek zna što je to nacija?² Što su o naciji znale tisuće onih koji su u ratovima na Balkanu, krajem dvadesetog stoljeća, poginuli «za svoju naciju»? Je li nacija za njih bila nacionalni barjak (slovenski, hrvatski, srpski, bošnjački, albanski, makedonski), himna (Bože pravde, Lijepa naša...) ili nešto drugo? Možda nacionalna sjećanja. Još je Renan primijetio, piše Eagleton, da naciju definira ono što se zaboravlja koliko i ono što se pamti (Eagleton, 2006:67)³.

2 «Što je narod? Entitas nationis ili entitas populi, to su dva identiteta i dvije svijesti. Nacionalna svijest ne osjeća se uvijek 'nacionalno'. Ima i antinacionalnih svijesti, a da su ipak nacionalne. Pojam Domovine ili Otadžbine, Stare Slave Djedovine, da li je to 'prirodno' ili dresura? Teza o ujedinjenju proletarijata, i to proletarijata cijeloga svijeta, poriče 'domovinu'. Traktat o Domovini, o identitetu i o entitetu nacionalne svijesti iz etatističke, tradicionalno državotvorne ili iz klasno porobljene perspektive?» (Krlježa, 2009:43).

3 «O prokleti ovaj fantom od Nacije, kome se pjevajući himne kolju hekatombe žrtava,

Što bi bio „*identitet*“? Identitet, latinski „idem“ = „isto“. Identitet je prepoznavanje sebe i poistovjećivanje sebe s određenom grupom. On je, uglavnom, bitan u kontekstu (J. Malik). Identitet možemo definirati kao *osjećaj* pripadnosti nekoj društvenoj grupi (u ovom slučaju religijsko/konfesionalnoj i nacionalnoj). Taj osjećaj se može graditi na sličnosti i na različitosti (najčešće i na jednom i na drugom). Odnose sa sunarodnicima i suvjernicima zasnivamo na sličnostima, a odnose s pripadnicima „drugih“ nacija i konfesija na osnovu razlika. „Osjećanje identiteta može samo da bude pojačano svešću o izvesnoj *drugosti*“ (Koenen-Iter, 2005:34). Šušnjić bi rekao „bez sećanja nema identiteta“ (Šušnjić, 2008:8). Onaj tko nije svjestan svog identiteta ne može priznati drugost „*Drugoga*“. Malo je danas, bar u Europi (dakle, i na Balkanu) društava s „jednostrukim“ identitetom (bilo nacionalnim i/ili konfesionalnim).

Čovjek ima više identiteta. U toj višestrukosti, postavlja se pitanje *što je njegov primarni identitet?* Pojedinaac može više osjećati da pripada svom profesionalnom (profesor, sudac, liječnik) ili zavičajnom, nego nacionalnom identitetu. Nacionalni identitet može biti važniji nekom tko je na rubnom području rasprostiranja nacije, na području gdje se susreće s *drugima*. No pitanju nacionalnog i religijsko/konfesionalnog identiteta na granici vrat ćemo se nešto kasnije.

Što sve određuje identitet? Po teoriji porijekla (čije začetke nalazimo još u Bibliji i Kur'anu) – svi potječemo od prvog čovjeka Adama/Adema i Eve/Have. Ako vam je otac bio to, onda ste i vi to⁴. U sociolingvistici se kao važan element koji određuje identitet, navodi jezik⁵. U 19. stoljeću uobičajeno je bilo identitet bazirati na jeziku. Tako se Samijem (Norveška) mogao smatrati svaki onaj kome je bar jednom djedi ili jednoj baki samijski bio materinji jezik («prvi jezik»). Mada se u načelu, narodi razlikuju po jeziku, više ima naroda nego jezika (jednim jezikom govori više naroda – njemačkim, španjolskim, engleskim...).

Koja je *uloga granice u stvaranju identiteta?* Ne mislim ovdje na državnu granicu, već na kulturnu, religijsku i sličnu granicu između «nas» i «njih». Balkan je područje konfesionalnih granica i konfesija na granici. Tu (sve do

takoreći sezonski! Jadne li uloge gospode evropskih socijalističkih mislilaca, kada su odjeknule ratne trube 1914, jer je a priori bila trajava pretpostavka da se božanstva, idoli i ideali od 'Nacije' legu isključivo samo u cilindrima učene i bogate građanske gospode! ... kad se uopće ni danas ne zna što je to Nacija?» (Kreža, 2009:96).

4 «Kada je riječ o krvi i mesu nema privatnog poduzetništva» (Eagleton, 2005:139).

5 »Bilo je vremena u kojima nije bilo toliko važno da li se govori nemački ili italijanski, a na prvom mestu je bio osećaj pripadnosti hrišćanstvu» (Plesner, 2004:113).

mjesta Ravno u Hercegovini) ide granica katoličanstva (antemurale christianitatis), dotle katolici čine većinu stanovništva. Ali, dotle ide i granica pravoslavlja s Istoka (većinu stanovništva na tom području Balkana čine pravoslavni). S njima se (ili između njih) ukliještila i granica islama na Balkanu. Sve tri konfesije (katolička, pravoslavna i islamska) sebe vide kao utemeljitelja i čuvara tih granica. A čuvari granica uvijek ističu razlike “nas” u odnosu na “njih” (religijske, kulturne, nacionalne). *Granica* pojačava i religijsko/konfesionalni i nacionalni identitet. Što se ide više ka periferiji teritorijalne rasprostranjenosti nacije i/ili religije – identitet postaje sve snažniji. Tu je nacionalno neizbrisivo. Naravno, granice nisu bile toliko čvrste pa su se na sva tri područja, našli i pripadnici druge dvije religijske tradicije.

“Historija kao tradicija, jezik, čak i odeća koju nosite, uvek će nadjačati ideje i svaka politika, koja ne uočava specifičnosti kulture, u startu je promašena”, piše Regis Debray (Režis Debre)⁶. Naravno, osjećaj, *svijest o pripadnosti*, ne mora se podjednako razvijati unutar svih socijalnih grupa, pa ni u svim regijama gdje žive pripadnici nacija (nacija na granici). U društvenim krizama obnavljaju se *rituali sjećanja*, dolazi do nacionalne homogenizacije i većih promjena u nacionalnoj svijesti (postaje se *nacionalno svjesniji*). Potvrđuje se da je nacionalna svijest masovna. U takvim okolnostima jača *svebošnjaštvo, svesrpsstvo, svehrvatstvo* koji uništavaju “*zdrave potencijale naroda*” (Jeleč, 2008.). Neki koriste tu situaciju pa naciju pretvaraju u svoj poziv. Pri tom netko živi *za* naciju, a netko *od* nacije. Od nacije živi onaj tko je u bavljenju nacijom (najčešće kroz nacionalnu stranku) našao izvor prihoda. Naciju koristi za svoje, prije svega, ekonomske interese. Pretvaraju se u nacionalne “poduzetnike”.

Religija i konfesija nude i osobni i kolektivni identitet. *Religijsko/konfesionalni identitet* može se graditi na pripadnosti (religijskoj, konfesionalnoj zajednici), lojalnosti (toj istoj zajednici), svijesti o vjerskom identitetu, porijeklu, osobnom opredjeljenju. Naravno da svi pripadnici nacije (srpske, bošnjačke, hrvatske) ne dijele isti svjetonazor. Tako se može biti pripadnikom nacije, a da se nije i pripadnik neke od postojećih religijsko/konfesionalnih grupa (mada u interpretacijama dijela teologa to ne izgleda moguće: Hrvat mora biti katolik; Bošnjak – musliman; Srbin – pravoslavni). Religijsko/konfesionalni identitet najviše se razvija kroz sudjelovanje u kolektivnim obrednim aktivnostima. On ovisi od stupnja integracije pojedinca u religijsko/konfesionalnu grupu. Može biti osobito jak u situacijama slabe nacionalne svijesti, ili kad postoji snažnija sprega između nacionalnog i konfesionalnog. Također, pokazivanje

6 v. NIN 18. X. 2007:101.

religijskog identiteta ovisi od društvene (ne)poželjnosti religijskog identiteta. U okolnostima društvene poželjnosti religijskog identiteta, kako to izgleda početkom 21. stoljeća na Balkanu, dolazi do banalnog isticanja religijskog identiteta - od političara koji se pozivaju na boga i religiju kad treba i kad ne treba, do pjevačica i pjevača s ogromnim križevima/krstovima oko vrata.

Kakav je *odnos religija i nacija* uopće, pa i na Balkanu? Sociolozi, u svojim analizama, uvijek prave određene tipologije. Tako i u analizi odnosa nacija-religija izdvajaju dva tipa religija. Prvi tip – *nacionalne religije*. To su religije koje nemaju misijske pretenzije, nije im cilj da se šire među drugim narodima. U pravilu, snažno su utjecale na kulturni i etnički identitet naroda u kojem su nastale. Od monoteističkih religija tu spada židovska religija i religija Sikha (sikhizam). Od politeističkih, tu bi svakako spadao hinduizam, shintoizam... Drugi tip – *univerzalne religije*. Njihova karakteristika je da teže misijskom radu s ciljem da ih prihvate svi narodi svijeta. Od poznatijih religija, tu spadaju kršćanstvo, islam⁷, budizam...

Dakle, to su religije koje nadilaze nacionalno. Tako to izgleda u sociološkoj teoriji. A u praksi? U praktičnom životu, to ne zavisi samo od religijskog naučavanja već i od povijesnih okolnosti u kojima neka od tih religija djeluje. Tako je buddhizam, u vrijeme otpora azijskih zemalja kolonijalnoj politici, postao – zbog uloge u tim otporima – gotovo nacionalna religija. Ili, na ovim balkanskim prostorima dvije univerzalne religije (kršćanstvo i islam) pretvorile su se u nacionalne (kršćanstvo u katoličkoj varijanti postalo je nacionalna religija Hrvata, a pravoslavnoj Srba; islam Bošnjaka). Nekad se smatralo da je islam (zbog teorije umme) bio krivac slabom razvoju nacionalne svijesti Bošnjaka, a danas se smatra da Bošnjaci islamu trebaju zahvaliti za to što su se formirali kao nacija. Kod ovdašnjih naroda, religijski identitet izgrađen je prije nacionalnog identiteta (osim kod pripadnika novih religijskih pokreta i sljedbi).

Nije problem u tome što “religija pojačava i legitimira povratak ugnjetavanoga nacionalnog identiteta”, kao to kaže istaknuti teolog Leonardo Boff u intervjuu *Danima*⁸. Problem je što kod mnogih građana na Balkanu još uvijek je glavni element njihovog identiteta konfesija (katolička, pravoslavna,

7 «Mi od vjere hoćemo da napravimo naciju! Ne može! Poslanik je za naciju rekao da je to lešina koja smrdi. Allah je dao nacije, ali ako se zbog nje zakačiš i svađaš s drugim čovjekom, to je lešina. Zato je islam odmah prihvatio različite nacije, boje, žene, robove, poslovne ljude, sirotinju, sve...» (Sulejman Bugari, imam sarajevske Bijele džamije u intervjuu DANI, Sarajevo, 12.12.2008:36).

8 Leonardo Boff, «*Usred bijesne vlasti različitih fundamentalizama*», v. DANI, Sarajevo, 27.2.2009:72.

islamska). Kao da se zaboravlja, kad je riječ o kršćanstvu, da je Krist dao zadatak apostolima da krste sve narode (Mt 28,20). Otud tako oštra kritika bosanskog franjevca fra Ive Markovića: „Nacionalna religioznost ski- da objavljenog Boga vjere s križa i stavlja svoga nacionalnog boga hrvatskog pletera ili srpskoga 4C/S i međaši nacionalne prostore hramovima“ (Marković, 2007:7).

Vraća nas ovo na razmatranje *odnosa nacionalnog i konfesionalnog “ja”*. “Ima srazmerno kulturno i jezički homogenih država, kao što je Island, a ima i država s mnogo vera i jezika, kao što je Indija ... Odnos između vere i jezika se može promeniti. Kada je 1830. godine osnovana belgijska država, smatralo se da su verske veze jače od jezičkih razlika, ali sada je izgleda stanje obrnuto“, piše Billig Michael (Bilig, 2009:51). Mnogo je primjera gdje religije razdvajaju narode: od Sjeverne Irske, preko Bosne i Hercegovine, do Indije. Konfesionani identitet može podijeliti nacionalni kao kod Nijemaca (protestanti i katolici). Kod njih, za razliku od Balkana, religija nije imala bitniju ulogu u formiranju nacija. Moguć je i model kad se sljedba pretvara u etničku zajednicu (Sikhi⁹, Maroniti¹⁰, Druzi¹¹). Ponekad se stiče utisak da tome doprinose i *religijsko-nacionalni simboli*. Naime, među različitim simbolima (u simbolima se «zgru- šava život grupe», kaže Zimel) izdvajaju se dva: religijski i nacionalni simbol. Prema njima se ljudi odnose na poseban način – pokazuju se kao simboli osobnosti pred drugima. Religijski i nacionalni simboli su nešto više od pokazatelja religijskog i nacionalnog identiteta – oni poprimaju karakteristike kulturnog identiteta. Tako će u odbrani kršćanskog ili islamskog simbola biti veća suglasnost stanovništva, nego što među njima ima praktičnih vjernika. Čim su postali simboli pripadnosti određenom identitetu, religijski simboli su postali sredstva za zaštitu nacionalnog identiteta, a time i povod za sukobe. U kojim situacijama religijski (a i nacionalni) simbol postaje povod za sukobe na Balkanu? S jedne strane kad militanti ne dopuštaju da građani mogu slobodno isticati svoje religijske (maramu, križ) i nacionalne simbole (zastavu). S druge strane kad militanti u religijskim i/li nacionalnim zajednicama žele banalno isticati te simbole (kao vidni znak omeđenosti konfesionalno-nacionalnog teritorija).

9 Hinduističko-islamska sljedba nastala na području današnjeg Pakistana i sjeverozapadne Indije, krajem 15. stoljeća.

10 Sljedba nazvana po sirijskom pustinjaku Maronu. Njegovi su sljedbenici kasnije prihvatili katoličko učenje o Kristu. Sačuvali su do danas svoj vjerski i etnički identitet.

11 Etnička zajednica u Libanonu i susjednim područjima Sirije i Izraela; religija im je mješavina islamskog, kršćanskog i židovskog nauka.

Danas se susrećemo s tezom o “povratku potisnutog” (nacije, religije, fašizma, ideja komunizma...). U tom “povratku potisnutog” nacionalnog vidi se uzrok *nacionalizma*¹². Je li to baš tako? Podsjetimo se: pojam *nacionalizam* prvi je upotrijebio francuski svećenik Augustin Barruel (Ogisten Barijel) u borbi protiv jakobinaca. Kao i pojam *nacija*, tako i pojam *nacionalizam*, kod različitog stanovništva, u različitim jezicima, kulturama, religijskim tradicijama, ima različito značenje. Uobičajeno, u ovdašnjim okolnostima, za nacionalizam kažemo da predstavlja lojalnost prema jednoj i antipatiju prema drugoj naciji. Mnogi nacionalizam neopravdano poistovjećuju s nacionalnim osjećajem, nacionalnom svijesću i nacionalnim identitetom. To su tri različita pojma.

Slike o sebi kao naciji, bez bilo kakvih predrasuda, nalazimo kod nacionalista u svim ovdašnjim nacijama. Ovdje ne važi ona uzrečica Alberta Kamija: “Suviše volim svoj narod da bih bio nacionalista”. Je li nacionalizam vezan za problem nejednake raspodjele moći među nacijama? “Značajno je za svaki nacionalizam da liže svoje rane, a gluh je za žalbe drugih naroda” (Supek, 2006:203). “Tuđi” nacionalizam i nasilje počinjeno u njegovo ime, plijene pažnju medija, dok se “vlastiti” nacionalizam i počinjeni zločini (ma koliki oni bili) ne tretiraju ozbiljno (ako su uopće i predmet razmatranja u medijima). Dokle odgajati mlade u duhu stava: nacionalizam je “njihova”, a ne i “naša” odlika; lakše je nacionalizam prepoznati kod drugih, nego kod sebe.

Koji su *sociološki indikatori nacionalizma*: lažni osjećaj superiornosti u odnosu na druge; ignorantski odnos prema njihovim pravima i zahtjevima; “oni” su krivi za sve “naše” nedaće, traže da se izdvoje iz države ili da dobi-ju državu, itd.

A koji su *mogući izvori nacionalizma*? Nacionalna mržnja; siromaštvo; nepovjerenje u manjine; negativno mišljenje o drugima; favoriziranje unutar svoje grupe (diskriminatorско ponašanje); svugdje i u svemu vidi se samo neprijatelj. Socijalni status često je u maloj korelaciji s nacionalizmom. Spol: muškarci su brojniji među nacionalistima od žena. Oni koji se informiraju iz više različitih izvora manje su zapljusnuti valom nacionalizma. Povjerenje u «druge» je izraženije kod osoba s većim stupnjem obrazovanja. Poznanstvo bar s nekom osobom iz druge grupe povećava povjerenje. Oni koji žive u većim naseljima manje su skloni nacionalizmu.

12 „Nacionalizam je postao nova laička religija koja je u drugoj polovini XIX i u sledećem veku bila najraširenija“, piše Emilio Gentile (Đentile, 2009:88).

Što reći o tipovima nacionalizma na Balkanu? Evo nekoliko mogućih tipova:
Etnonacionalizam: Zasniva se na vjeri o zajedničkom porijeklu ili zajedničkoj sudbini.

Politički nacionalizam. Ovaj tip nacionalizma uvijek želi svoju nacionalnu zajednicu predstaviti kao homogenu, iako ona to nije. Podcjenjuju se, ili umanjuju, unutarnje razlike. Nacionalisti uvijek osobno loše iskustvo iz prošlosti dižu na nivo zajednice. Za Gellnera, nacionalizam je političko načelo koje polazi od toga da politička i nacionalna zajednica trebaju biti istovjetne. Nacionalizam u mnogim regijama svijeta ima važnu ulogu u politici: Škotska, Vels, Irska¹³, Kvebek, Baski u Španjolskoj, Kurdi (Turska, Irak), Tamili (Sri Lanka), muslimani (Kašmir), Čečenija, ex-Jugoslavija, Češka, Slovačka, itd.

Teritorijalni nacionalizam iskazuje se u odnosu prema teritoriji susjeda (“oteli su nam, pripadalo je nama”), u odnosu na “njihov” jezik, u odnosu prema manjinama (“manjine predstavljaju opasnost za naš suverenitet i granice”).

Kulturni nacionalizam stavlja naglasak na naciju kao osobnu civilizaciju, na romantično vjerovanje u naciju kao organsku cjelinu. Ovaj tip nacionalizma razvija narodne tradicije, obrede, jača legende i mitove. Ako je riječ o multinacionalnoj državi, onda kulturni nacionalisti nastoje očuvati nacionalnu kulturu i jezik.

Etno-religijski nacionalizam, osobito na Balkanu, u Indiji, ... (o toj temi ima poseban prilog dr. Dine Abazovića). “Nacionalizam i religija često idu ruku pod ruku u ‘križarskim pohodima’ ponovnog traženja monopola nad duhovnim životom i djelovanjem čitavih nacija”, piše protestantski teolog P. Kuzmič (Kuzmič, 2006:13).

Tradicionalne religije se pretvaraju u religije nacije. Neki govore o “*sekularnoj religiji nacionalizma*” (Čolović, 2008:193). Za Marka Juergensmeyera, nacionalizam nije ništa drugo do nadomjestak za religiju, jedna vrsta svjetovne religije, moglo bi se dodati *političke religije*. Intelektualci (ponajviše povjesničari i književnici) su na balkanskim prostorima gradili koncept nacionalne ideologije postavši svećenicima nove religije nacije. Je li nacionalizam, u drugoj polovici XX stoljeća, postao “novom religioznošću čovječanstva”, pitao se i katolički intelektualac i sociolog religije Željko Mardešić (Mardešić, 2007).

Moderni nacionalizam nam se nudi pod oblandom ideologije nacionalne sigurnosti. Sve je uvijenu u nacionalnu ugroženost i borbu za nacionalnu sigurnost i opstanak. Iz današnje perspektive reklo bi se da nema civiliziranog nacionalizma¹⁴.

13 Povezanost između katoličanstva i irskog nacionalizma.

14 «Nacionalizam se danas može usporediti sa stihijskom snagom prirode koju na putu ostvarenja ništa više ne može ni spriječiti ni zaustaviti. Što su nacionalizmi svježijeg datuma,

Na Balkanu se uvijek *pišu nove povijesti* (sada ih autoriziraju religijske zajednice). I svatko piše svoju verziju povijesti. Izgleda da se moramo naučiti živjeti s različitim povijestima, jer svaki od naroda ima svoju verziju burne prošlosti (“blago narodima čija je povijest dosadna” - Montesquieu). Za uspješan život u multikonfesionalnoj i multinacionalnoj zajednici, u kojoj su se događali i ratni konflikti, nužno je oprezno tumačenje povijesti i povijesnih događanja.

U Europi se politika izuzetno snažno naslanja na razlike, bilo da su one verske, jezičke, etničke ili kulturne (Hol, 2007:36). Što tek reći za politike na Balkanu? Poznato je da su društvene pozicije religije i religijskih zajednica snažnije ako one pomažu u određenju identiteta. Što je njihov utjecaj na stvaranje identiteta bio jači, to je veći i njihov utjecaj na politički život. Politička polarizacija, kao u Bosni i Hercegovini, vrši se po konfesionalno/nacionalnoj osnovi: muslimani su davali podršku kandidatima iz reda bošnjačkog naroda, katolici onima iz reda hrvatskog naroda, pravoslavni kandidatima iz srpskog naroda. U svim balkanskim ex. socijalističkim državama, uspostavio se, nakon urušavanja socijalizma, vrlo blizak odnos između političkih i religijskih elita.

Poznato je da su međukonfesionalni odnosi bolji među religijskim zajednicama koje nemaju loših međusobnih iskustava kroz povijest. A upravo tri dominantne religijske zajednice balkanskih prostora (pravoslavna, katolička i islamska zajednica) imaju i previše loših međusobnih iskustava, osobito kroz ratna događanja u 20-tom stoljeću. Kako prevladati ta «negativna sjećanja» iz prošlosti u cilju bolje sadašnjosti i budućnosti?

Ovdašnje konfesije i nacije opsjednute su vlastitom nevinošću u krvavim događanjima nastalim raspadom SFRJ. Ako se koji pojedinac i ohrabri samokritički progovoriti o “grijesima” vlastite nacije i konfesije u novijoj povijesti, to se odmah tumači kao napad na cijelu naciju/konfesiju.

Zašto se tako suzbija kritički duh u vlastitom narodu? Ako nacija i jeste “zamišljena zajednica” (Anderson), nacionalni (pa i religijski) konflikti to nisu – oni su, nažalost, naša surova realnost. Naravno da etnička ili religijska raznolikost nije, sama po sebi, razlog konflikata (bolje reći: ne mora biti). Poseban izazov za religije i religijske zajednice su konflikti u kojima su strane u sukobu različite i s obzirom na religijsku i konfesionalnu pripadnost stanovništva (kao što je to bilo na Balkanu).

to su suroviji, požudniji, nasilniji, brutalniji i grublji. Nalikuju na mlade životinje koje otvaraju grlo prema suncu, žedne i gladne crvenog i krvavog mesa. Usprkos tome ovo buđenje nacionalizma ne bi samo po sebi bilo dovoljno za izazivanje tako univerzalne i tako snažne krize kao što je današnja», govorio je talijanski filozof Adriano Tilgher (1927.). (v. Radica, 2006:320). Pa zar se nešto promijenilo do danas?

Ima li, kod Durkheima, elemenata za *svjetovnu religiju*. Rekao bih – ima. Religija, kod njega, prolazi kroz nekoliko faza: od sakralnog (religijski rituali) preko profanog (okupljanja u razne grupe) do nacionalnih svečanosti. U fazi sakralnog javlja se dualizam vjernik-Bog, u profanoj fazi dualizam pojedinac-grupa, a u budućnosti, u svjetovnoj religiji bit će dualizam građanin-država. Kroz te faze će proći i simboli. Najprije će dominirati religijski simboli, pa simboli grupe, do zastave kao nacionalnog simbola. I moral će proći te tri faze: od religijskih zabrana (u sakralnoj fazi), preko socijalnih zabrana (profana faza) do sekularnog morala u svjetovnoj religiji. Po Durkheimu, Francuska revolucija je stvorila svjetovnu religiju a na oltar svetosti uzdigla je Domovinu, Slobodu, Razum. Ta religija je imala svoje dogme, simbole, svetkovine, itd. Tako se u svjetovnoj religiji govori o *oltaru domovine*, o *uskrснуću naroda* (dakako svoga), o *nebeskoj Srbiji*, itd.

U svjetovnoj religiji treba praviti razliku između građanske religije i političke religije. Građansku religiju tematizirao je američki sociolog Robert Bell, mada ideja građanske religije može da se prati od Rousso-a. Građanska religija ima svoje “sveto pismo” (Ustav), ima svoje proroke i junake, mučenike, sveta mjesta (razni spomenici, groblja), propovjedi (govori političara i nacionalnih lidera), svoje blagdane ili svete dane (Dan šehida, Dan boraca...). Građanska religija poštuje slobodu pojedinca da živi zajedno s pripadnicima drugih religija. Građanska, svjetovna religija ujedinjuje u zajednicu svjetovnim vezama koje podsjećaju na one religijske veze. Za razliku od nje, politička religija je sakralizacija političkog sustava – ona je netolerantna, prinudna.

Početak 21-tog stoljeća u Europi jača jedan poseban oblik svjetovne religije – *religija napretka*. Vjera u napredak. On se mjerio novcem, raskoši, moći, znanjem.

Na kraju, recimo da je identitet (nacionalni, konfesionalni ...) sociološka činjenica, ma što netko mislio o njemu.

LITERATURA:

1. Bilig, Majkl (2009.). *Banalni nacionalizam*. Beograd: «XX vek».
2. Čolović, Ivan (2008.). *Balkan-teror kulture*. Beograd: «XX vek».
3. Dentile, Emilio (2009.). *Religije politike*. Beograd: „XX vek“.
4. Eagleton, Terry (2006.). *Sveti teror*. Zagreb: «Nakladnik Jesenski i Turk».
5. Eagleton, Terry. *Teorija i nakon nje*. Zagreb: «Algoritam».
6. Hejvud, Endru (2005.). *Političke ideologije*. Beograd: „Zavod za udžbenike i nastavna sredstva“.
7. Hol, Stjuart (2007.). *Postkolonijalni mentalitet Evrope*, u NIN, Beograd, 24. 05. 2007:36.
8. Jeleč, Petar (2008.). *Ničija zemlja*, DANI, Sarajevo, 19. 12.2008.
9. Koenen-Iter, Žak (2005.). *Sociologija elita*. Beograd: «Clio».
10. Krleža, Miroslav (2009.). *Mnogopoštovanoj gospodi mravima*. Zagreb: „Naklada Ljevak“.
11. Kuzmič, Peter (2006). *Vrijeme i vječnost*. Osijek: «MH».
12. Mardešić, Željko (2007.). *Rascjep u svetome*. Zagreb: „Kršćanska Sadašnjost“.
13. Marković, Ivo (2007.). *Skidanje maski nasilja*, v. «Svjetlo riječi», Sarajevo, listopad 2007.
14. Plesner, Helmut (2004.). *Granice zajednice*. Novi Sad: «Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića».
15. Radica, Bogdan (2006.). *Agonija Europe*. Zagreb: «Disput».
16. Supek, Ivan (2006.). *Tragom duha kroz divljinu*. Zagreb: «Profil».
17. Šušnjić, Đuro (2008.) *Nedovršen razgovor*. Beograd: «Čigoja štampa».
18. Veber, Maks (2006.). *Politički spisi*. Beograd: «Filip Višnjić».

МИТ О ХОЛОКАУСТУ И МИТ О ЈАСЕНОВЦУ

Књигом Јиргена Графа, *Мити о холокаусту*, која је објављена у Београду почетком ове године, Србија се обогатила за још један од евроатлантских трендова који без постмодерног начела *anything goes* („све може“) вјероватно никада не би изашао са друштвене маргине. Јирген Граф је један од корифеја покрета „порицања холокауста“, чији припадници себе називају „ревизионистима“, а који је своју форму добио крајем седамдесетих година око калифорнијског Института за ревизију историје.

Порицање холокауста је многостран процес и биле би потребне странице само да се наброје његови појавни облици, онако како су дефинисани од својих твораца. У начелу, сведе се на тезу да се холокауст (покушај потпуног затирања Јевреја у Другом свјетском рату) није де-сио. Псеудо-научно оправдавање и промоција холокауста, његова инверзија и тривијализација само су неки од начина који се употребљавају у ту сврху.¹ Занимљиво је да порицатељи холокауста обично ћуте о милионима других жртава нациста и њихових сателита: руским ратним заробљеницима, Србима, Циганима, Пољацима, усредсређујући се искључиво на ону страну нацистичке убилачке машине у коју је Хитлер уложио највише страсти - на Јевреје.

За овај покрет се озбиљније прочуло тек када је Британац Дејвид Ирвинг 1996. године тужио америчку историчарку Дебору Липштат која га је, у својој књизи *Порицајући холокауст: расипајући јуриш на истину и сећање*, назвала „једним од најопаснијих гласноговорника порицања

¹ Према нановијој класификацији датај у књизи Манфреда Герстенфелда (Manfred Gerstenfeld), *The Abuse of Holocaust Memory*, Jerusalem Center for Public Affairs-ADL, Jerusalem, 2009

холокауста“.² Суђење је трајало од 11. јануара до 11. априла 2000. године и завршило се поразно по Ирвинга: не само да банкротирао због милионске одштете издавачу, него је пресуда судије Греја да је „због својих идеолошких мотива устрајно и намерно искривљавао и манипулисао историјским чињеницама“,³ уништила његову, до тада солидну репутацију историчара, коме се додуше увијек приговарала одређена наклоност Хитлеру. (Таква наклоност, додуше, код енглеских војних историчара није баш толико ријетка колико се мисли: историја њемачких падобранаца из пера Џејмса Лукаса, рецимо,⁴ одише како симпатијом према Нијемцима тако и таквом отровном одбојношћу према Русима да се једини моменти гдје су Руси приказани као иоле достојанствена људска бића могу наћи само на страницама на којима о Русима говоре Нијемци сами.)

Књига Швајцарца Јиргена Графа о којој је ријеч била је објављена 1999. године у току припрема за процес против Липштатове, као подршка Ирвингу и ревизионистичком покрету у тренутку када се његовим припадницима чинило да ће, ако не „разобличити мит о холокаусту“, а оно сигурно за своју ствар задобити озбиљну глобалну подршку. У том смислу, *Мит о холокаусту*, књига коју смо добили у преводу из друге руке са руског језика (њемачки изворник се зове *Riese auf tönernen Füßen: Raul Hilberg und sein Standardwerk über den "Holocaust"*⁵), покушава да „деконструира“ једну од раних и још увијек најважнијих синтеза за историју холокауста, књигу Раула Хиберга *Уништење европских Јевреја*.⁶ Метод који Граф користи је једноставан и типичан за цијели покрет „порицатеља/ревизиониста“. „Покушавајући да доведу у питање вјеродостојност различитих детаља, не саставаљајући од тих детаља ‘велику причу’, они се труде да баце сјенку сумње на цјелину догађаја“.⁷

Тешко да је могуће боље описати метод којим се послужио Томислав Вуковић који је у загребачком „Гласу концила“ од 27. августа до 27.

2 Deborah E. Lipstadt, *Denying the Holocaust: The Growing Assault on Truth and Memory*, The Free Press, New York, 1993, стр. 181

3 *Holocaust Denial and the 2000 Libel Trial in the U.K.*, <http://www.hdot.org/trial>, преузето 22. марта 2010.

4 James Lucas, *Storming Eagles: German Airborne Forces in World War II*, Cassell, London, 2001

5 Jürgen Graf, *Riese auf tönernen Füßen: Raul Hilberg und sein Standardwerk über den "Holocaust"*, Castle Hill Publishers, Uckfield, 1999

6 Raul Hilberg, *The Destruction of European Jews*, прво издање Quadrangle Books, Chicago, 1961; протомно дефинитивно издање Yale University Press, Yale, 2003

7 Ephraim Kaye, *Desecraters of Memory*, Yad Vashem, Jerusalem, 1997, стр. 7

децембра 2007. године објављивао фељтон у коме је доказивао да злочина у Глини 1941. године једноставно није било. Као један од крунских доказа он наводи проблем фотографије окупљених Срба у цркви, за коју се у неким изворима каже да је у Босанској Дубици, а у неким да је у Глини. Пошто је вјеродостојност фотографије проблематична, по Вуковићевој логици није било ни злочина.

У том смислу, председник Хрватске који је од ревизије историје направио националну идеологију којој вјерно служи и Томислав Вуковић, добио је почасно мјесто на уводним страницама књиге Липштатове *Порицући холокауст*, као неко ко се служи „важним аспектима порицања холокауста“. Тако је Туђман, пише Липштатова, „писао о пристрасним свједочанствима и увеличаним чињеницама коришћеним у одређивању броја жртава холокауста“, при чему „он увек ставља ријеч холокауст под наводнике“. Разлог томе је по Липштатовој конкретна политичка корист: пошто је „огроман део хрватских Јевреја и не-јевреја био убијен од њихових комшија Хрвата“, Туђман је сматрао „да је један од начина да његова земља стекне симпатије свијета тај да умањи важност холокауста“.⁸

Но, Југославија је имала не само мјесто у књизи Липштатове, него и свој дан у суду и на самом лондонском процесу 2000. године. Наиме, један од најзначајних историчара холокауста и изванредан познавалац прилика у Србији тога времена, Кристофер Браунинг, свједочио је у прилог Липштатове и навео у прилог постојању возила за гушење гасом, случај Београда где су таквим камионом побијене жене и дјеца Јевреја Србије. „И Шефер је извјестио Берлин у вези са „специјалним камионом Саурер“ (Saurer је био већи од два постојећа модела камиона која су се користила за претварање у возила за гушење гасом), да су два возача, Гец и Мејер ‘обавила свој специјални задатак’ и да се стога они и камион могу вратити назад.“⁹

Како је примјетио Тери Иглтон у коментару процеса Ирвинг-Липштат названом *Посљедернизам и порицање холокауста*, унаточ томе што је Липштатова на суђењу морала залазити у детаље Ирвингових тврдњи и доказивати постојање Хитлеровог геноцидног плана, гасних комора, могућност гушења људи гасом, те валидност свједочанстава о геноциду,

8 Deborah E. Lipstadt, *Denying the Holocaust: The Growing Assault on Truth and Memory*, op. cit. 7

9 *Evidence for the Implementation of the Final Solution*: Electronic Edition, by Browning, Christopher R. <http://www.hdot.org/en/trial/defense/browning/521.0>, преузето 30. марта 2010. Наведено писмо налази се у Nürnberg Document 501-PS, Schäfer to Major Pradel, RSHA II D 3, 9.6.42.

њен метод је у основи остао да избјегава расправу о постојању холокауста истичући да је она једноставно неморална.¹⁰

Тако је и Туђманова неморална идеја о „јасеновачком миту“ само дио ширег морбидног процеса порицања, умањивања и сакривања злочина чији почетак су истраживачи овог феномена лоцирали још у току самог Другог свјетског рата. На примјер, SS Sonderkommando 1005 је био посебна јединица формирана већ 1942. године са задатком да ископава и спаљује жртве масовних покоља како би се сакрили трагови злочина. Та јединица је то радила како по Бјелорусији и Украјини, тако и у Београду у Јајинцима, перфектно усаглашена са усташама које су у исто вријеме када су прекопавале масовне гробнице на Доњој Градини и тијела бацали у Саву или их топиле у казанима који се и данас могу видјети на Градини.

Као што је Јасеновац био дио цјеловитог система злочина који је започела нацистичка Њемачка, а НДХ спровела као „satelit par excellence“ па је Лубурић 1941 ишао у њемачке концентрационе логоре да би њихов крој примјенио на Јасеновац, тако је и процес негирања злочина такође примјенљив искључиво на цјелину истог злочина. Стога би неко ко у Србији данас пориче холокауст, морао да порекне и Јасеновац или пак да се упусти у истовремено увећавање броја српских жртава у Јасеновцу (Радомир Булатовић је својевремено успио да дође до броја од скоро 1,200.000¹¹) и у НДХ уопште. На другој страни, морао би да се упусти у умањивање бројева јеврејских жртава у Европи, што је подухват који може завршити само у акутној егзацербацији параноидне схизофреније.

Но, према Липштатовој ни тако нешто није искључено, највише захваљујући томе што је претварање деконструкционистичке тезе „да је искуство релативно и да ништа није утврђено“ у постмодернистичку идеологију створило „атмосферу попустљивости према испитивању значења историјских догађаја и отежало њеним заступницима да устврде за било шта да је ‘ван граница’ овог скептичног приступа“.¹² То је нешто где се Тери Иглтон неће сложити са Липштатовом, али где ће се с њом сложити Маколм Лоу.

Пишући о кризи у тумачењу Новог Завјета, он каже да се „историјски критички метод често након помније анализе открива као неисторијски

10 Terry Eagleton, *Postmodernizam i poricanje holokausta*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001

11 Radomir Bulatović, *Koncentracioni logor Jasenovac s posebnim osvrtom na Donju Gradinu*, Svjetlost, Sarajevo, 1990.

12 Deborah E. Lipstadt, *Denying the Holocaust: The Growing Assault on Truth and Memory*, op. cit. 18

скептички метод¹³, заснован на перверзној претпоставци да „шта год неко тврдио да зна, то знање може само бити умањено а нипошто увећано стицањем нове информације“.¹⁴ Исти метод који има унапред припремљене и једино прихватљиве резултате, према његовом мишљењу примјењују и порицатељи холокауста. Ако се библијска историја може само доводити у питање, онда о Новом Завјету не можемо на концу знати ништа, а посљедично о историји, тј. о холокаусту и геноциду у Другом свјетском рату – само то да их није било.

Коначно, јануара 2009. године директор Института за ревизију историје Марк Вебер објавио је есеј *Колико је релевантан ревизионизам холокауста?*, у коме је признао да „упркос година труда ревизиониста, укључујући неке озбиљне радове који су понекад присиљавали историчаре главног тока да направе запањујуће уступке, било је мало успјеха у увјеравању људи да присна прича о холокаусту има мањкавости.“¹⁵ Признавши тиме да, на крају крајева, Ирвингов процес против Липштатове није донео прижељкивани процват идеје ревизионизма, Вебер је посљедњих година дјелатност овог института усредредио на отворену борбу против Израела, а холокауст је оставио по страни.

Тиме је објављивање Графове књиге код нас још безнадније и увредљивије: не само да је њен издавач покушао да у Србији прода америчку робу, него је та роба половна, на страну што је неморална. Онај ко жели да се упуту у проблематичне стране меморијализације холокауста, које итекако постоје, као и у његову злоупотребу у политичке сврхе, узмеће озбиљну књигу *Холокауст у животи Америце* Питера Новика,¹⁶ одакле се може разумјети и како су америчке јеврејске организације некритички и угађајући властима САД дозволиле паралелу са холокаустом у случају босанских муслимана и косовских Албанаца и тиме допринијеле стигматизацији Срба.

А у Београду, граду чијим улицама је 1942. године возио камион за убијање гасом, а вјероватно трећина његовог становништва има претке који су прошли пакао њемачких и усташких логора, објављивање *Миша о холокаусту* је једноставно увреда.

13 Malcolm Lowe, *The Critical and the Sceptical Methods in New Testament Research y Gregorianum* 81/2000, стр.

14 Ibid.

15 Mark Weber, *How Relevant is Holocaust Revisionism?* http://www.ihr.org/weber_revisionism_jan09.html, преузето 30. марта 2010.

16 Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin, Boston, 1999

INVENCIJA SVAKODNEVNE POBOŽNOSTI GOVORA

Između tisuću citata, dva preciznije govore o prirodi te neobične ‘revolucije’, a oba su izvađena iz važnog spisa koji je sastavio Philip Labro. Na pitanje jednog novinara, mlada vozačica dizala u Samaritaineu je odgovorila: “Ne znam što da kažem, ja nemam kulture“, dok je njezin prijatelj, mladi štrajkaš prekida: “Nemoj to govoriti. Sa znanjem je gotovo. *Kultura se danas sastoji u govoru.*” Jacques Sauvageot pak dodaje: “Svi su željeli izraziti, preuzeti stvari u svoje ruke. To je socijalizam”.(de Certeau, 1997: 9)

“Bolje je ne činiti ništa nego pridonositi pronalaženju formalnih načina da se učini vidljivim ono što Imperij već ionako prepoznaje kao postojeće.”¹ (Badiou, 2003:119).

“Komunalni redarstvenici gradske čistoće i prve kiše u kolovozu 1968. godine, oprali su pepeo i dim svibanjskih prosvjeda u Parizu”. Tako je kraj svibanjskog revolta pomalo pjesnički opisao jedan od sudionika studentskog prosvjeda, isusovac Michael De Certeau. De Certeau je bio jedini svećenik koji je javno podržavao studente i bio s njima na barikadama, te je ujedno bio jedan od prvih koji je o tome napisao iscrpnu studiju. De Certeau je stao na stranu heterogene skupine studenata koja je po njegovom mišljenju željela dovesti u pitanje cijeli sustav reprezentacije.

1 Ovdje je potrebno naglasiti da je Badiou promijenio formulaciju rečenice koju ovdje donosimo. U njegovih «15 teza o suvremenoj umjetnosti» objavljenih u ediciji Lacanian Ink pod brojem 23. (usp. internet verziju, www.lacanianink.com 23.) govori se o onome «... što Imperij već ionako prepoznaje kao postojeće.» Tri godine kasnije u knjizi članaka i intervjuja pod nazivom «Polemics» navodi se istih petnaest teza ali djelomično promijenjenog i redefiniranog naslova i sadržaja. Naime članak iz 2006. godine se zove «Treća skica za manifest o afirmaciji umjetnosti.» U promijenjenoj verziji članka riječ *Imperij* zamijenjena je riječju *Zapad* tako da rečenica glasi «... ono što Zapad već ionako prepoznaje kao postojeće.» (Badiou, 2006:148). Mi smo se dakako odlučili za prvu i stariju verziju teksta pozivajući se na petnaestu tezu Badiouovog manifesta.

Moja je namjera da samo posredno progovorim o događajima koji su doveli do šezdeset osme i koje reperkusije je šezdeset osma imala na teologiju unutar konteksta svakodnevnih praksi o kojima je promišljao de Certeau. Odnos teologije i svakodnevnih praksi, kako ih je opisao de Certeau nije uopće bio tematiziran zadnjih desetljeća pogotovo ne u pokušaju da se pomoću svakodnevnih praksi konstruira okvir za jednu lokalnu teologiju.

Neko je rekao da je u pepelu i dimu šezdesetosme rođen poststrukturalizam. Vjerojatno u onom pepelu kojeg nisu stigli očistiti komunalni redarstvenici iz de Certeauove refleksije. Jedna tragedija uvjetovala je mnoge druge. Poststrukturalizam nas i danas svojim semiozama, šizoanalizama i rizomima svečano podsjeća na poraz iz šezdeset osme. Ukoliko se zajedno sa Žižekom pitamo, kako bi šezdeset osma gledala na nas, čini se da su se stvari samo pomakle na gore. Sjeme neuspjeha bilo je posađeno već u svibnju šezdeset osme. Althusser, ta siva eminencija Komunističke partije Francuske, koja se prva stajlinizirala i zadnja destajlinizirala, na sveopće zgražanje slobodno mislećih nije podržao prosvjede studenata. Lacanova izreka o histericima koji trebaju novog gospodara, gotovo da ne mora biti citirana na ovom mjestu. Za Lacana su to bili prinčevi sa Sorbone. Levinas je nevjerojatno šutio i pravio se kao da se ništa ne događa. Lice Drugog o kojem je toliko pisao, ovog puta nije mu ništa poručilo. Dovoljno je zamisliti studente sa Molotovljevim koktelima kao Druge pa da si protumačimo svu izotropnost Levinsovih argumenta. Čini se da *etika prije ontologije*, nije ništa drugo nego akademska mantra. Ricoeur je bio jedan od rijetkih sorbonskih profesora koji je javno podržao studente, sve dok ga u studentskoj kantini nisu prebili ljuti maoisti koji su, danas to znamo, bili na platnom spisku CIA-e. Maoisti su preuzeli kantinu i u njoj se zabarikadirali. Ricoeur je kršćanski dobroćudno htio s njima pregovarati. Maoisti su ga pretukli i demonstrativno, onako izmrcvarenog bacili u kontejner za smeće. Slika je bila i više nego simbolična. U smeće s autoritetima, bili su uvjereni mladi maoisti. Ricoeur je nedugo nakon toga događaja jednostavno emigrirao u Chicago i počeo se družiti sa Eliadeom, Tilichom i LaCocqueom. Što se je dogodilo poslije?

Althusser je ubio svoju suprugu i skončao u ludnici. Njemu su se pridružili Lacan, Bourdieu i Williams. Foucaulta je sudbina bacila u kandže opijata i HIV-a. HIVom će zaraziti i svog partnera, te će ubrzo preminuti. Ranciere se odmetnuo od Althussera i otišao u arhivsku ilegalu gdje je proveo dvanaest godina u istraživanju radničke kulture. Barthesa je loša karma gurnula pod kamionske kotače. Oboljevši od tumora, Deleuze se ubio. Gautharia je fascinirala japanska singularnost. Lyotard je svoje zadnje tekstove posvetio egzodusu

ljudske vrste u nepoznate dijelove svemira poslije nekoliko miliona godina. Toliko o kraju metapripovijesti. Da ne spominjemo da je Lyotard pred smrt na francuskim predsjedničkim izborima glasao za desničara Giscarda i započeo rad na Augustinovim *Ispovijestima*. Kristeva se danas bavi semiotikom američkih shopping centara. Negri je tek nedavno izašao iz rimskog zatvora Rebibia i napisao manje poznatu ali odličnu knjigu o Jobu i više poznatu knjigu Imperij. Derridina apoteoza u Americi uzdigla ga je u status lokalnog božanstva. Njegovi sljedbenici postaju sve manje čitljivi.

Sigurno je jedno. Bog nije bio poststrukturalist. Što je onda krenulo krivo? Vjerojatno postoji bezbroj odgovora i ni jedan nije zadovoljavajući. Pokušajmo sa jednim revizionističkim i pomalo perverznim odgovorom.

Jedan od fundamentalnih razloga zašto je svibanj šezdeset osme bio vrlo brzo iz temelja demontiran nije bila samo sirova represija državnog aparata. Niti je u pitanju bilo dobro organizirano sveučilište ili pak ideologizirana znanost koja je servisirala politiku i policiju. Debakl je bio uvjetovan radikalnim entuzijazmom samih studenata. Bio je to utopijski zanos koji je nudio mesijanizam bez mesije. Studentska krilatica koja plastično sažima svibanj šezdeset osme glasi: *Mi želimo ono što mi želimo, a ne ono što (od nas) želi državni aparat*. Kakva nedorečenost i kakav gotovo hilijastički entuzijazam? Možda je baš metafora tog radikalnog utopijskog zanosa mesijanizam bez mesije koji želi odgovoriti nasilju moderne državne birokracije. Bio milenijarizam na djele bez nade u otkupljenje.

Teološki rečeno, revolt mladih nije uspio zato jer nije uspio ponuditi i konstruirati nikakav diskurs nade iz koje bi se crpila snaga, mašta, solidarnost i hrabrost. Jednostavno koliko i očito. Mesijanski entuzijazam bez mesije i optimistički zanos bez nade - to je sjeme propasti. Svaka revolucija koja ne nudi artikulirani i jasni diskurs nade osuđena je na propast uz velike žrtve i sustavni teror. Bilo da je u pitanju kineska kulturna revolucija ili iransko- islamska, sve moderne revolucije imaju predvidljivi kraj. Počinju sa giljotinom, a završavaju iza bodljikave žice. Sve osim Pariske komune, jedine prave autentične revolucije čiji eho „Kruha, rada ili olova“ i danas poziva na meditaciju.

Ukoliko je istinita tvrdnja da je padom Berlinskog zida dovršena Oktobarska revolucija, onda je istina i to da revolucionari nisu bili u stanju ponuditi nadu, nego fantazmagoričnu viziju utopije i teror kamufliran opsesivnim entuzijazmom i optimizmom. Birokratski aparat u bilo kojem obliku, ne može ponuditi nadu i ne može iscijeliti rane koje napravi revolucija. Zato je potrebno zajedno, sa još jednim teološkim svjedokom šezdeset osme, čiji su tekstovi anticipirali pariški svibanj, dodati važni uvid kojeg je artikulirao

mлади njemački teolog Jurgen Moltmann ustvrdivši kako teologija poziva, ne samo na tumačenje svijeta, nego na njegovu preobrazbu. Toj preobrazbi pret-hodi nada namijenjena svim ljudima, budući da Kršćani vjeruju u Boga in-kluzivne nade i zato niko ne može biti iz nje isključen. Svi mogu, smiju i treba da se nadaju. Ili kako je to Moltmann lijepo rekao na početku svoje knjige : “*Ljubav ne otima od boli vremena, već preuzima na sebe bol vremenitog. Nada nas priprema na to da ponese „križ sadašnjosti.“ ... U ljubavi, nada sve uno-si u Božja obećanja*”. (Moltmann, 2008: 37)

Važno je napomenuti da je Moltmannova *Teologija nade* bio tekst koji je teološki anticipirao događaje iz šezdeset osme. Ovo nije pretjerana tvrdnja. Istovremeno mističan i proročki tekst koji i danas provocira svojim zaključ-cima. Po mnogo čemu ovaj tekst jednako je relevantan danas kao i onda kada je bio napisan. Možda je i čak danas relevantniji. Moltmannov je tekst na-stao iz dvostrukog iskustva patnje koja je pisana vlastitim suzama, iz njego-vog trogodišnjeg iskustva zarobljenika u savezničkom vojnom logoru u Belgiji i Engleskoj. Kao i iz duboke teološke refleksije o iskustvu miliona nedužnih žrtvi čiji je zlokobni simbol bio Auschwitz. No jednako tako, *Teologija nade* je nastala kao posljedica Moltmannovog kompleksnog dijaloga kojeg je vo-dio sa nemalim brojem njemačkih autora kao što su Franz Rozenzweig, Jacob Taubes, Ernst Bloch i Walter Benjamin. No, važno je napomenuti da su nosive kategorije Moltmannove teologije konstruirane kao posljedica njegovog čita-nja Blochovih tekstova *Princip nada* i *Ateizam i kršćanstvo*.

Moltmann u Blochu pronalazi neočekivanog sugovornika čiji će mu tek-stovi pomoći u problematiziranju tako zaboravljene i gotovo nepoželjne teme kao što je nada. Baš će se taj dijalog sa marksistom Blochom pokazati kao ori-ginalni pokušaj u posredovanju između lijeve misli i poslijeratne teologije. To će posredovanje imati dalekosežne posljedice za suvremenu teologiju u kojoj će Moltmann odigrati krucijalnu ulogu.

Bespoštedna otvorenost i intelektualno poštenje postati će temeljni teo-loški imperativi koji će determinirati cijelu Moltmannovu teologiju koja se uvijek izriče naspram Bližnjeg. Taj *Bližnji*, nije kako to Žižek podrugljivo kaže *Bližnji bez kofeina*, nego onaj bližnji koji me svojom blizinom može po-vrijediti i sirovo sablazniti, ali od kojeg ne želim odustati čak i kad me plaši svojom moći ili okrutnošću. Moltmannov susret s Bližnjim bit će obostra-no plodonosan u svakom smislu. Od njegovog razumijevanja nade i teolo-gije odgojene su generacije teologa. Njegovi su tekstovi utjecali na nastanak i razvoj takozvanih *teologija genitiva* kao što su teologija oslobođenja ili te-ologija revolucije.

Njegov će utjecaj biti puno veći i trajniji u nastajanju lokalnih teologija kao što su *minjung* teologija, *dalit* teologija ili *mujerista* teologija. Sve su te političke teologije nastale kao posljedice onog što se događalo šezdeset osme. Ono što je zajedničko tim teologijama jest činjenica da su nastale kao posljedica dijaloga ljevice i teologije, te da su u kontekstu očaja, terora i beznađa ponudile nadu milionima obespravljenih koji nisu ni tu ni tamo. Autentična teologija koja želi mijenjati svijet, a ne samo ga tumačiti, mora biti spremna prije svega ponuditi adekvatni diskurs nade namijenjen svim ljudima.

Rečeno drugačije na ponešto fanatičniji način, diskurs nade uvjetuje svaki drugi mogući diskurs. To je prije puno godina zaključio jedan neizlječivi šezdesetosmaš Alain Badiou. Badiou svoju knjigu o apostolu Pavlu završava diskursom o nadi bez koje ne možemo naprijed i bez koje nema promjene. Nada je ono za što je vjera sposobna, ona je načelo ustrajnosti, upornosti i postojanosti. Ona je subjektivna snaga strpljivosti u kušnji koja se očituje u vjernosti. *Nada je subjektivni modalitet pobjede univerzalnog* ustvrdit će Badiou.

Ovakve tvrdnje mogu zbuniti i zavarati. Jedino paradoks teološkog koji nije i ne želi postati diskurs moći može artikulirati i navijestiti pobjedu univerzalnog iz kojeg niko nije isključen. Svi drugi diskursi u tome nisu uspjeli kako nam to apokaliptično svjedoče događaji iz šezdeset osme. Jedino teološki diskurs nade kritički može preispitati druge diskurse koji bez Boga nade vode u nihilizam. Tek nam nada daje strpljivost i maštu koja nam pomaže ne samo da zamislimo Božji svijet, nego da ovaj svijet transformiramo u skladu sa nadolazećim Božjim kraljevstvom.² No, pravo je pitanje kako da transformiramo svijet u kojem živimo a da to bude u skladu s Božjim kraljevstvom kojeg naviještamo? Konkretni odgovor na ovakvo pomalo općenito pitanje možemo pronaći kod de Certeaua.

“Ako je istina da se posvuda širi i potvrđuje ‘mreža’ nadzora, to je hitnije razotkriti kako joj društvo u cijelosti izmiče; koji pučki postupci (i oni ‘sićušni’ i svakodnevnici) izigravaju mehanizme discipline i podređuju joj se jedino da bi je podrovali; naposljetku, koji ‘načini djelovanja’ čine protutežu na strani potrošača (ili onih ‘kojima se vlada’) nijemim postupcima koji ustrojavaju društveno-politički poredak... “ (De Certeau, 2003:35)

2 „Obećanje kraljevstva Božjeg, u kojem sve postiže svoje pravo, život, mir, slobodu i istinu, nije isključivo, nego uključivo. A tako je uključiva i njegova ljubav – ljubav prema bližnjem i sućut, koja ništa ne isključuje, već uključuje u nadu sve ono u čemu će Bog biti sve u svemu. Pro-*missio* kraljevstva zasniva *missio* ljubavi u svijetu.“ (Moltmann, 2008: 233)

Ovo su riječi najčitanije De Certauove knjige, *Invecija svakodnevnice* autora koji u tranzicijskim zemljama nije ni približno dovoljno čitan.³ De Certau je polihistor kojeg zanima sve od historiografije i demonologije do sociologije i psihoanalize u svrhu istraživanja i konstruiranja genealogija modernih institucija i promjene u arhitekturi znanja. Zanimaju ga modeli otpora naspram institucionalnog discipliniranja i nadzora društva. Figura tog otpora je moderni nomad i mistik lualica Labadie, neobični junak njegove *Mistične basne*, koji je bio isusovac, jansenist, kalvinist, pietist milerijanist i na kraju labadijanac.

De Certeauovo nomadsko istraživanje svega i svačega nalik je transgresivnom putovanju i lutanju bez prestanka kroz različite akademske discipline i diskurse koje namjerno dovodi u pitanje prelazeći granice sa zamišljenim zemljovidom u rukama kojeg jedino on vidi. Na tom putovanju u kojem od beskućništva i neukorijenjenosti želi napraviti estetsku krepot, de Certeau prije svega želi susresti *Drugog*, ali ne da bi ga pripitomio i učinio više ljudskim. Želi ga otkriti, upoznati njegovu povijest koja nikad nije bila zapisana kao povijest.

De Certeau nije Levinas. De Certau pokušava čuti glas. Čuti i razumjeti glas *Drugog* čiji je govor kroz povijest nasilno, represivno i sustavno ušutkivan. To je ono što ga opsjeda i goni da pretražuje, ne samo stare i zabačene arhive, nego i da neumorno putuje po raznim dijelovima svijeta, jer on je kod kuće jedino na putu. Bilo da su to glasovi marginalaca koji su opsjednuti, glasovi melankoličnih i depresivnih mistika i egzorcista, latinoameričkih Indijanaca koji su odsutni iz povijesti, glasovi pobunjenih studenata, za isusovca to su glasovi koje je potrebno slušati.

Potrebno je ne samo naslutiti, nego potruditi se otkriti i dešifrirati kakva je stvarnost u pozadini takvih glasova. Nije stoga ni čudo da je sama historiografija za francuskog isusovca ukotvljena u znanostima o *Drugom* koje on naziva *heterologije*. “Te različite ‘heterologije’ (ili znanosti o drugom imaju kao

3 De Certau je i danas ostao pomalo neotkriven, premda je iza sebe ostavio 422 publikacijske jedinice (kako to navodi njegova dugogodišnja suradnica i prijateljica Luce Giard). On je egzegeta drugosti i gentleman svakodnevnog alteriteta. Među njegovom se subraćom i danas dvadeset godina nakon njegove smrti prepričavaju riječi isusovačkog provincijala koji je rekao kako nije sigurno da je de Certeau umro kao kršćanin ali je siguran da je umro kao isusovac. Samozatajniji od Levinasa, maštovitiji od Derride, zaigraniji od Lacana lišen lacanovskog kulta ličnosti, čitljiviji od Badioua i nepredvidljiviji od Foucaulta. Rođen je u Chambéry-u 1925. Drugi svjetski rat će mladog šesnaestogodišnjaka dočekati nespretnog. Premda ga rat traumatizirao to ga neće spriječiti da upiše studij filozofije i klasične književnosti, te da po završetku studija sa dvadeset pet godina uđe u Družbu Isusovu u kojoj će šest godina kasnije biti zaređen za svećenika. Navodno je silno želio postati misionar. Na jedan specifičan način to je i bio. Bog je s tim neobičnim isusovcem imao drugih planova.

zajedničko obilježje nakanu da napišu glas“ (De Certeau, 2003:232). Pluralnost takvog odsutnog govora *Drugog* (mistici, opsjednuti, egzorcisti, Indijanci, pobunjeni studenti), konstituira subjekt koji izmiče mikro-tehnikama moći.

U *heterologije* spada i duga povijest indijanske šutnje u Latinskoj Americi (što je evidentno vrhunac De Certeauovog političkog uvida u istoimenoj knjizi), koja će progovoriti kroz mističnu gerilu jednog Camaila Toresa, Dominga Laina, Laurentina Ruede, Pedra Duarte, Jose-a Esguerra i Nestora Paza, da nabrojimo samo neke od njih. Glas *Drugoga* ukazuje na neotkriveni prostor u kojemu se rađa kultura pluralnog koja premda pripada marginaliziranoj šutljivoj većini prkosi sustavima moći i nadzora koji su legitimirani agresivnim konzumerizmom. Takve sustave moguće je sabotirati. Studenski revolt šezdeset osme bio je pokušaj jedne takve sabotaže.

De Certeau je napisao iscrpnu analizu događaja iz šezdeset osme koja će biti objavljena u knjizi *Zarobljeni govor*. Za njega je to pojava jedne nove kulture, jedne nove stvarnosti, koja se pojavljuje nakon što je dugo bila potisnuta i skrivena u onim oštećenostima i pretjerivanjima koje je utemeljio modernistički diskurs, koji kao što znamo inzistira na nekoj izmaštanoj (nepostojećoj) autonomiji razuma.

Za De Certeaua je šezdeset osma simbolička revolucija koja je oslobodila govor od povijesnog zatočeništva koje sustavi nazora drže u statusu quo. Jeftina kulturološka frazeologija De Gaullovske republikanske demokracije koja je utjelovljavala elitističko poimanje kulture pod parolom *kultura za sve, a ne za svakoga*, nije mogla ni pojmiti, a kamoli shvatiti da radnici i studenti mogu imati nešto zajedničko. I da je to zajedničko sadržano i artikulirano u govoru koji zarobljava simbolički prostor društvene reprezentacije. Odjedanput, bilo je jasno da studenti i radnici mogu predstavljati sebe, svoje interese, svoje želje, nade, svoju kulturu, te da ne trebaju neku političku elitu koja će im tumačiti što to oni žele. Bio je to simbolični pohod na Bastilju, ili čak neka vrsta kulturne *Pariške komune* koja više nije trebala nekog drugog (elitu, partiju, državu) da ih reprezentira.

Studenti i radnici (kao kulturno marginalizirana većina koja *ne zna što hoće*) prezentirali su sebe pod uvjetima koje su sami odredili i za koje su mislili da su dovoljno inventivni. De Certeau je vrlo pronicljivo promatrao događaje koji su njegovim radovima dobili vrlo ozbiljnu i konstruktivnu kritiku. Jedan dio te kritike biti će opisan i u *Invenciji svakodnevnice* koja će nas posebice zanimati kada će De Certeau sučeliti različite modele pučke kulture svakodnevnog nasuprot onim modelima elitne kulture koja je proizvod vladajućih i bogatih i kao takva uvijek je u njihovoj službi.

No, pravo je pitanje, na koje moramo zajedno s de Certeauom odgovoriti, ono koje je Francuz postavio na početku *Invencije svakodnevnice*. Koje to i kakve činidbe dovode u pitanje mehanizme discipline i sustave nadzora? Na koji to način takve činidbe podrivaju mehanizme discipliniranja unatoč tome što ti postupci naočigled ostaju unutar takvih sustava? De Certeau vrlo jednostavno odgovara. To su svakodnevne prakse. Takvo zabušavanje, podrivanje i sabotiranje sustava ima jednu jedinu svrhu, a to je izmicanje nadzoru.

„Željom mi je predložiti nekoliko načina razmišljanja o svakodnevnim praksama potrošača, otpočetak pretpostavivši da su u početku one taktičke vrste. Stanovati, kružiti, govoriti, čitati, ići na tržnicu ili kuhati, te djelatnosti, izgleda odgovaraju obilježjima taktičkih lukavstava i iznenadnih zahvata: smicalice ‘slaboga’ u poretku kojeg je postavio ‘jaki’, umijeće zadavanja udarca na polju drugoga, lukavstvo lovca, manevarska i višeoblična pokretljivost, klikta-vi, poetični i ratnički izumi“. (De Certeau, 2003:93)

Možemo ustvrditi zajedno s autorom da svakodnevne prakse, kao što su stanovanje (namještanje stana i organizacija prostora) šetnje gradom, (odlazak na tržnicu, druženje i razgovaranje s jednostavnim ljudima) kuhanje, čitanje imaju ulogu novog kodificiranja stvarnosti. Takvo kodificiranje sastoji se kao neki *pachwork* od strategija i taktika. Te su strategije i taktike specifični oblici lukavstva (kao u Sun Tzu-ovom klasiku *Umijeće ratovanja*) koje potrošači moraju usvojiti kako ne bi zauvijek ostali šutljiva, iskorištavana, zapravo potlačena marginalna većina. Strategije i taktike se odnose na proračun snaga, s time da strategije u tom proračunu snaga bivaju moguće, jer je voljni subjekt sposoban sebe izdvojiti iz zadanog okruženja, dok je taktika proračun snaga u kojem subjekt nije u mogućnosti računati na vlastito mjesto, nego je njegovo mjesto, mjesto drugoga.

Pozivajući se na najvećeg vojnog stratega Clausewitz, francuski isusovac tvrdi da je taktika umijeće slaboga koji koristi lukavstvo kao doskočicu kombinirajući vrijeme – prostor (i upliće se u nepredvidivom trenutku), te transformira novonastalu prigodu sebi u korist, mijenjajući prostorno organiziranje. Strategije su pak druge strane, akcije koje mogu ustanoviti vlastitost prostora i kao takve kontroliraju i raspoređuju totalitet osvojenog mjesta.

Složit ćemo se sa autorom da su svakodnevne prakse taktičke vrste i da kao takvi načini činjenja spadaju u poduhvate slabih protiv jakih i malih protiv velikih. Ili rečeno konkretnije, taktike se sastoje od višeoblične simulacije gerilca, manevarske pokretljivosti detektiva, hrabrosti viteza koji je formiran umijećem zadavanja udarca. Ovo je mjesto da postavimo važno pitanje našeg izlaganja.

Da li svakodnevne prakse mogu biti protumačene unutar teološkog diskursa? Ili ako stvari izrekemo jednostavnije, pitanje bi moglo glasiti, da li svakodnevne prakse imaju ikakve veze sa našom pobožnošću? Šetnjom i stonovanjem, kuhanjem i zajedničkim objedovanjem, pisanjem i čitanjem, govorenjem i slušanjem, propisuju se sustavi i uvjetuje se organizacija socijalnih odnosa koji zahtijevaju teološko promišljanje. Unutar teološkog diskursa takvo promišljanje o svakodnevnim praksama nailazilo je na omalovažavanje i prezir kao nešto što je izrazito trivijalno za samu teologiju.

Suvremeno omalovažavanje i podcjenjivanje teološke vrijednosti svakodnevnih praksi javlja se u ranom modernizmu u kojem je društvo još uvijek bilo centrirano Svetim Pismom. Pravila egzegeze istovremeno su informirala i regulirala praksu čitanja. Takva rano modernistička egzegeza konsekutivno je uvjetovala sve druge socijalne prakse. Sveto Pismo je propisivalo svaki oblik opisivanja i upisivanja stvarnosti, te uvjetovalo nastanak modernih modela komuniciranja. No, u postreformacijskom periodu Božji je govor ubrzo prestao direktno govoriti ljudima pomoću Pisma. Pojavili su se razni glasniji oblici političkih, ekonomskih i znanstvenih govora koji su počeli preglasavati Božji govor. Takvi pluralni i heterogeni govori počeli su distribuirati materijalne, socijalne, i intelektualne resurse u društvu opisujući ih specifičnim "pismom znanosti". Tehnologije i pisma znanosti sadržavale su sebi različite opise, zabilježbe, standardizacije, prikupljanja, redistribuciju i dostupnost različitih informacija. Takvu organizaciju i podjelu društvenog i političkog prostora pomoću pisanja i govora de Certeau naziva skripturalna ekonomija.

De Certeau će ustvrditi da je skripturalna ekonomija od crkve napravila *muzej vjerovanja bez vjernika, pohranjenih tamo kao rezerva koju će eksploatirati liberalni kapitalizam*. (De Certeau, 2003:259) To znači da Crkva više nije u stanju proizvoditi značenje, nego mora posuđivati značenja koje producira kapitalistička racionalnost. De Certeau je uvjeren da nam preostaju svakodnevne prakse kao one koje sabotiraju sustave reprezentacije koje pred nas postavlja kapitalistička racionalnost. Možda baš tamo gdje smo se najmanje nadali započinje naša teološka avantura, jednostavnim odlaskom na tržnicu, u šetnju ili pozivanjem prijatelja na večeru.

Takvim naivnim i djetinjim diverzijama u kojima okupljeni oko stola sa svojim bližnjim započinjemo objed molitvom i zdravicom, započinje naša teološka praksa koja nas uvjerava da je moguće ići u susret nadolazećem Božjem Kraljevstvu. Možda će ovo izgledati trivijalno i banalno za teologe koji svoje katedre drže čvrsto kao ubojica nož, ali za one kojima je cilj izbjegavanje i izmicanje društvenom nadzoru, svakodnevne prakse su novi prostor teološkog

koji još nije osvojen za Krista, koji nam pomaže da od svakodnevice napravimo liturgiju. Ta liturgija nam pomaže da budemo bolji ljudi.

Ne treba se pozivati na neki oblik autoriteta, moći ili relevantnosti. Nema potrebe da se pozivamo na očuvanje vlastitog identiteta usprkos strahu da gubimo tlo pod nogama. Možemo se odreći neumjesnih apologetskih intencija koje nikog u ništa ne uvjeravaju i jeftine frazeologije koja ništa ne dokazuje. Za početak svake teologije potrebno je nadati se da je promjena moguća, da su resursi promjene dostupni. Potrebno je u nadi pristati na slabost vjere i težinu nemoći kako bi pomoću svakodnevnih praksi izumili pobožnost otpora koja bi nas kako to kaže De Certeau u jednom drugom kontekstu uvela u *prisutnost koja se objavljuje i bez koje je život nemoguć*.

Nisam siguran kako bi šezdeset osma danas gledala na nas. Ponajmanje nisam siguran što je ostalo od šezdeset osme što bi nam ponovo moglo biti relevantno? Ne znam da li je moguće jednoznačno odgovoriti na to pitanje. Pokušao sam dati jedno revizionističko čitanje događaja koji su povezani sa šezdeset osmom od kojih su mi neki Moltmannovi i Certauovi uvidi bili ključni za moguće konstruiranje jedne lokalne, eksperimentalne i minimalističke teologije.

LITERATURA

1. Ahearne, J. (1995.), *Michel de Certeau – Interpretation and Its Other*, Polity Press, Cambridge
2. Badiou, A. (2003.), *Fifteen Theses on Contemporary Art*, *www.lacanian ink* 23.
3. Bell Jr., D. M. (2001.), *Liberation Theology after the End of History – The Refusal to Cease Suffering*, Routledge, London
4. Benjamin, W. (1971.), *Uz kritiku sile*, Studentski centar sveučilišta Zagreb, Zagreb
5. Buden, B. (1997.) *Barikade*, Arkzin, Zagreb
6. Certeau, M. de (1997.), *Capture of Speech and Other Political Writings*, University of Minnesota Press, Minneapolis
7. Certeau, M. de (1997.), *Culture in Plural*, University of Minnesota Press, Minneapolis
8. Certeau, M. de (2000.) *Heterologies*, University of Mineapolis Press, Mineapolis
9. Certeau, M. de (2003.) *Invencija svakodnevnice*, Naklada MD, Zagreb,
10. Certeau, M. de (1992.), *The Mystic Fable*, sv. 1, University of Chicago Press, Chicago

11. Certeau, M. de (1988.), *The Writing of History*, Columbia University Press, New York
12. Chesterton, G. K. (2001.), *Pravovjerje*, Sion, Zagreb
13. Chesterton, G. K. (1986.), *The Man Who Was Thursday*, Penguin Books, Harmondsworth
14. Deleuze, G. & Guattari F. (1987.), *A Thousand Plateaus – Capitalism and Schizophrenia*, Vol.2., Continuum, London – New York
15. Eagleton, T. (2006.) *Sveti teror*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb
16. Hardt, M & Negri, A. (2003.), *Imperij*, Arkzin & Multidejski Instiut, Zagreb
17. Lubac, H. de (1948.), *The Un-Marxian Socialist – A Study of Proudhon*, Sheed&Ward, New York
18. Milbank, J. (2003.), *Being Reconciled – Ontology and Pardon*, Routledge, London
19. Milbank, J. – Pickstock, C. – Ward, G. (1998.), «Suspending the Material: The Turn of Radical Orthodoxy», u: *Radical Orthodoxy – New Theology*, Routledge, London
20. Milbank, J – Oliver, S. (2009.), *The Radical Orthodoxy Reader*, Routledge, London
21. Milbank, J. (2006.), *Theology and Social Theory*, Blackwell, Oxford
22. Milbank, J. (2002). Sovereignty, Empire, Capital, and Terror. *South Atlantic Quarterly*, 101, 304-322.
23. Negri, T. (2004.), *Negri on Negri – Antonio Negri in Conversation with Anne Dufourmantelle*, Routledge, New York
24. Negri, T. (2003.), *Time for Revolution*, Continuum, London
25. Pickstock, C. (1998.) *After Writing – On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford
26. Žižek, S. Gunjević, B. (2008.), *Bog na Mukama – obrati apokalipse*, Ex-Libris, Rijeka
27. Žižek, S. (2000.), *The Fragile Absolute – or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For*, Verso, London
28. Ward, G. ed. (2000.) *The Certeau Reader*, Blackwell Publishers, Oxford
29. Ward, G. *Cities of God*, Routledge, London

Snežana Ilić
Centar za razvoj civilnog društva
Zrenjanin

ETNIČKE I VERSKE MANJINE U SRBIJI - OD VISOKIH NAČELA DO PROTIVREČNE PRAKSE -

Savremena politička misao, izrasla na multikulturalističkom tragu, uverljivo i činjenično zasnovano upozorava da moderna država nije *etnokulturalno neutralna*. Promišljeniji multikulturalisti, poput Willa Kymlicke, pokazuju da su određena manjinska prava, kao glavni momenat u otklanjanju etnokulturalne nepravde koju na različite načine producira većinska kultura u društvu, konzistentna s temeljnom vrednošću liberalizma – individualnom slobodom i autonomijom pojedinca. Stvaranje etnokulturalne nepravde ne mora da bude, pa često i nije, ciljno izvedeno. Postoji bezbroj puta očitovana spontana sklonost društvenih odnosa da se pretvore u odnose dominacije. Što važi za dominaciju, važi i za nastojanja da se ona umanju ili otkloni.

Društveni položaj i zaštita prava pripadnika nacionalnih manjina u Srbiji, u kontekstu njenog približavanja Evropskoj uniji, dodatno su određeni s jedne strane zahtevima same EU, a s druge, specifičnim položajem Srbije u odnosu na druge zemlje koje su pristupile procesu evropskih integracija. Ovo znači da se Srbija nalazi suočena sa snažnijim specifičnim interesovanjem EU nego neke druge zemlje u vezi sa zaštitom manjinskih prava. Ovakva situacija nije nova: Zakon o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina proizašao je iz uslovljavanja za prijem u članstvo Saveta Evrope, a donošenje Zakona o nacionalnim savetima nacionalnih manjina i opšteg antidiskriminacionog zakona najneposrednije se pominjalo kao zadatak Srbije u Drugom evropskom partnerstvu. Ako se izuzmu ovi specifični zahtevi, zahtevi EU su određeni dokumentima čiji su sadržaji opštijeg karaktera (najpoznatije su tzv. Kopenhaške preporuke), bez detaljnijeg preciziranja standarda u vezi sa položajem nacionalnih manjina. U svom monitoringu zemalja kandidata za pridruživanje sama EU obraća znatnu pažnju na ispunjavanje standarda u ovoj oblasti koje su postavile druge međunarodne organizacije, kao što su Savet Evrope

i OEBS. EU je ponajviše zainteresovana da pripadnici nacionalnih manjina budu zadovoljni svojim položajem, stepenom i načinom ostvarivanja manjinskih prava.

Srbija nije samo multietnička i multijezička, nego i multikonfesionalna država. Stoga se prava nacionalnih manjina tesno poklapaju sa pravima verskih manjina i verske većine. Srpska pravoslavna crkva nije samo pravoslavna, nego je i srpska, a isto važi i za crkve poput Rumunske pravoslavne crkve, Slovačke evangelističke crkve, Jevrejske zajednice ili rusinske Grkokatoličke crkve. Postoje i verske zajednice koje su višenacionalne po svom karakteru: oko 170 različitih manjih i većih protestantskih crkava u Srbiji, ali i neki južno-azijski kultovi i islamska zajednica sa velikim brojem vernika koji su u etničkom pogledu Bošnjaci, Romi, Albanci, Muslimani, Turci ili Aškalijske.

Procesi integracije Srbije u udruženu Evropu predstavljaju i u oblasti ostvarivanja verskih prava i sloboda istovremeno solidno, ali nažalost i dosta nisko postavljeno jemstvo. Član 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima jemči verske slobode, uključujući tu i pravo na promenu veroispovesti. Ustav Republike Srbije svojim sadržajem sledi ova visoka načela, dok ih relevantan Zakon o crkvama i verskim zajednicama bar donekle derogira. Praksa njegove primene je izvesno lošija ne samo od ustavnih nego i od zakonskih rešenja.

Osnovni zakon kojim se reguliše pravo na praktikovanje veroispovesti i uređuju odnosi između konfesija i države jeste Zakon o crkvama i verskim zajednicama (2006.). Za četiri godine implementacije ovog zakona registrovano je 7 "tradicionalnih" (faktički povlašćenih) i 13 "netradicionalnih" (faktički diskriminisanih) crkava i verskih zajednica, mada su procene da je u Srbiji delovalo oko 170 verskih zajednica. U ovom periodu nije registrovana nijedna nehrišćanska verska zajednica. Predstavnicima politeističkih verskih zajednica Ministarstvo vera saopštava da ne može da ih prepozna kao verske zajednice i upućuje ih da se registruju kao udruženja građana, što se ispostavlja kao praktično nemoguće.

Donošenjem Zakona o crkvama i verskim zajednicama u normu i praksu uvodi se sedam priznatih tradicionalnih crkava i verskih zajednica, dok se preostalih 170 upućuje na preregistraciju, koja je prema različitim ocenama (Venecijanska Komisija, OEBS, predsednik Republike Tadić) bila i ostala opterećujuća i invazivna. Uopšte uzev, ovaj zakon je, prema tumačenjima iz samog Ministarstva vera objavljenim na web sajtu ministarstva, uredio ne verske slobode, nego versku strukturu Srbije. U ovom trenutku (maj 2010.) versku strukturu u Srbiji čini sedam tradicionalnih crkava i trinaest do sada registrovanih "netradicionalnih" protestantskih zajednica. Ministri vera su

javno iznosili nameru da pomenutih približno 170 različitih protestantskih crkava svedu na dvadesetak onih koje će Vlada najlakše kontrolisati. Odbijena je registracija sedam crkava, od kojih su se neke obratile žalbama Vrhovnom sudu i Ustavnom sudu; neke od njih su i dobile sporove protiv Vlade.

Svojevrсна diskriminacija po verskom osnovu prisutna je i u odredbama 2006. godine usvojenog Zakona o povraćaju imovine crkvama i verskim zajednicama. Ovaj zakon kao *nultu godinu*, onu koja se uzima kao osnov za restituisanje stanja, uzima 1945. godinu, a ne 1941. Time se imovina Jevrejske zajednice, a delimično i Islamske zajednice, izuzima iz procesa restitucije. Na taj način faktički se potvrđuju postupci nemačkih okupacionih vlasti i Nedićeve kvistlinške vlade kojima je ubijeno 90 odsto Jevreja u Srbiji, pošto su prethodno bili lišeni građanskih prava i imovine.

Legalnoj diskriminaciji odgovara diskriminacija u praksi, izražena kroz ponekad proizvoljno ponašanje državnih organa, na primer policije, prema verskim zajednicama koje nisu izvršile preregistraciju. Mnogo je opasnije što verska diskriminacija, nažalost vrlo često poprima oblike fizičkih napada na pripadnike verskih manjina. Nekada ovi napadi eskaliraju do razmera pokušaja masovnog linča, kao u slučaju Jehovinih svedoka u Bajinoj Bašti aprila 2008. godine. S obzirom na složeni etnički sastav Srbije, problem se dodatno komplikuje time što predmet diskriminacije nisu samo internacionalne protestantske crkve, nego i crkve koje, poput Rumunske pravoslavne crkve, okupljaju pripadnike nacionalnih manjina.

U Srbiji postoji raširen senzibilitet prema različitostima, ali on često ima negativan predznak. Verske zajednice adventista i Jehovinih svedoka izložene su fizičkim napadima na svoje vernike i objekte, ali u javnosti prevladava mišljenje da se jedino pravoslavni Srbi mogu nekažnjeno napadati. Posebno je teško odlučiti koje su manjinske prakse i vrednosti društveno prihvatljive, a koje treba samo trpeti ili čak i zabranjivati. U svetu se kao problemi ove vrste pominju roditeljska zabrana muslimanskim učenicama da pohađaju fizičko vaspitanje, ugovorena venčanja, žensko obrezivanje, poligamija itd. Kod nas su na udaru grupe poput Jehovinih svedoka, čijim porodicama se oduzima hraniteljstvo, a u slučaju razvoda braka i staranje o deci, zbog njihove verske zabrane transfuzije krvi. Među "umerenim" multikulturalistima čest je stav da društvo može, ukoliko za to postoji razuman osnov, da zabrani primenu vrednosti neke manjine, ali je obavezno da ispita značaj konkretne vrednosti za konkretnu manjinu. Naravno, zabrana neke prakse podrazumeva detaljno obrazloženje zbog čega manjinska praksa vređa dominantne vrednosti društva. Drugim rečima, može se ponovo uzeti primer Jehovinih svedoka: njihovo

propovedanje od vrata do vrata ne bi smelo da vređa civilne vrednosti, ali zabrana transfuzije krvi njihovoj deci povređuje i građanske vrednosti i temeljna ljudska prava njihove maloletne dece.

Iz svega navedenog, vidljivo je da su, uopšteno govoreći, u Srbiji prava nacionalnih manjina i na legalnoj ravni i u praksi mnogo bolje osigurana od prava verskih manjina. Detaljnije posmatranje donekle usložnjava ovu predstavu. Ambasador Rumunije u Srbiji je maja 2010. uručio protestnu notu zbog, kako se navodi, "nejednakog tretmana rumunske nacionalne manjine u Banatu i Timočkoj krajini". Suština razlike na koju se ukazuje u noti jeste faktička zabrana delovanja RPC južno od Dunava. Naime, prema odredbi iz Pravilnika o sadržaju i načinu vođenja registra crkava i verskih zajednica, „u saglasju sa Srpskom pravoslavnom crkvom registruje se odgovarajuća organizaciona jedinica Rumunske pravoslavne crkve u Banatu“. Na ovo uslovljavanje priznanja jedne verske zajednice saglasnošću druge verske zajednice reagovao je ne samo rumunski ambasador, nego i rumunska delegacija koja je u Parlamentarnoj Skupštini Saveta Evrope aprila 2010. zatražila prestanak navodnog zastrašivanja Rumuna od strane vlasti Srbije.

Naizgled oprečan, a suštinski analogan slučaj postoji u vezi sa ostvarivanjem verskih prava Islamske zajednice i nacionalnih prava bošnjačke nacionalne manjine. Ministarstvo vera odbija da neutralno arbitrira u sukobu dve zavađene frakcije islamske zajednice u kojem je u više navrata bilo korišćeno vatreno oružje. Dok u slučaju RPC Ministarstvo vera uslovljava njeno priznanje saglasnošću SPC, u slučaju Islamske zajednice ministarstvo na svom web sajtu tvrdi da ne želi da naruši njenu autonomiju time što bi se javilo kao neutralan posrednik između sukobljenih frakcija.

Evropski predsedani ne govore u prilog ponašanju državnih vlasti Srbije prema složenom pitanju ostvarivanja prava nacionalnih i verskih manjina. Evropski sud za ljudska prava osudio je Bugarsku zato što je pristrasno arbitrirala u sporu dve frakcije islamske zajednice. Isti sud je osudio Moldaviju zbog toga što je na način analogan onome koji se primenjuje u Srbiji zabranila registrovanje organizacione jedinice Rumunske pravoslavne crkve.

Na vlastima Srbije je da, na polju ostvarivanja prava nacionalnih i verskih manjina, praksu organa uprave približe zakonu, zakon Ustavu, a ustavne odredbe stvarnosti.

GRADANSKO DRUŠTVO I VERSKE ZAJEDNICE ZA OSNAŽIVANJE POLOŽAJA ETNIČKIH MANJINA

Shall we judge a country by the majority, or by the minority? By the minority, surely.

Ralph Waldo Emerson

Manjina se u društvenim naukama shvata kao populaciona grupa koja ima karakterističnu kulturu i osećaj identiteta i koja zauzima podređen politički status.¹ U tom smislu religijske manjine poznate su iz antičkih vremena, a nacionalne manjine postale su predmet interesovanja uzdizanjem nacionalizma, tj. nacionalne države tokom 19. veka.²

Kulturu je moguće definisati mnoštvom definicija (Antonjina Kloskovska u *Sociologiji kulture* spominje postojanje oko 600 definicija kulture).³ Enciklopedija *Britanika* upućuje da je kultura „Integrirani obrazac ljudskog znanja, verovanja, i ponašanja koji je istovremeno rezultat i celina ljudske sposobnosti učenja i prenošenja znanja sledećim generacijama. Kultura se tako sastoji od jezika, ideja, verovanja, običaja, tabua, kodova, institucija, alata, tehnika, umetničkih dela, rituala, ceremonija i simbola“.⁴ Svako društvo ima svoje kulturne posebnosti. Različitosti između kultura posledica su takvih faktora kao što su različiti fizički resursi i okruženje; jezik, rituali i društvena organizacija; istorijski fenomeni kao što su povezivanja sa drugim kulturama, itd.

1 The term minority often is used to describe people who have “less power, are oppressed, or are a subordinate segment within a political unit” u: *International Encyclopedia Of The Social Sciences, 2nd Edition, Vol. 5* (2008.) New York: MacMillan Reference USA. s. 191.

2 “**minority.**” *The Columbia Electronic Encyclopedia, Sixth Edition.* Columbia University Press., (2010.) Answers.com 18 May. 2010. <http://www.answers.com/topic/minority>

3 Kloskovska, Antonjina (2001.), *Sociologija kulture.* Beograd: Čigoja štampa.

4 “**culture.**” *Britannica Concise Encyclopedia.* Encyclopædia Britannica, Inc., (1994-2010.) Answers.com 18 May. 2010. <http://www.answers.com/topic/culture>

Potencijalni društveni konflikti povezani sa ovim pojmovima nastaju iz nacionalističkog izjednačavanja nacije sa identitetom dominantne kulturne grupe tako da se pokušavaju poništiti ili podrediti drugi identiteti. S druge strane, manjinske grupe uobičajeno nastoje da istaknu svoju kulturu kao deo svojeg nacionalnog identiteta koji se razlikuje od većinskog identiteta. Ponekad se ova nastojanja ogledaju u pokušajima prisajedinjenja susednoj (matičnoj) državi ili, ako takva ne postoji, formiranju sopstvene nacionalne države.

Pre Prvog svetskog rata manjinska problematika pojavila se posebno u Austro-Ugarskoj, Otomanskoj imperiji i Rusiji. Tokom ratova svaka strana je obećavala autonomiju i nezavisnost manjini u neprijateljskoj državi, pa je to uzrokovalo ohrabrivanje revolta Arapa ili Čeha u spomenutim državama. Manjinsko pitanje nastavilo je da bude od izuzetne važnosti kad je Hitler anektirao Sudetsku oblast u Čehoslovačkoj i napao Poljsku (sve pod izgovorom odbrane prava nemačke manjine).

Posle 1945. godine, Ujedinjene Nacije uzele su ozbiljno u razmatranje problem manjina, posebno preko Komisije za ljudska prava. Tokom 1948. godine UN su prihvatile nekoliko važnih dokumenata s obzirom na manjinsko pitanje: Konvenciju protiv genocida; Univerzalnu deklaraciju o ljudskim pravima; Međunarodni pakt o građanskim i političkim pravima; Deklaraciju Ujedinjenih Nacija o pravima pripadnika nacionalnih ili etničkih, verskih i jezičkih manjina. Evropski dokumenti relevantni za ovo područje su Okvirna konvencija Saveta Evrope za zaštitu nacionalnih manjina od 1. februara 1995. i Evropska povelja o regionalnim jezicima i jezicima manjina od 5. novembra 1992.⁵

Komunističke države tradicionalno su smatrale da one nemaju poteškoća sa ovakvim pitanjima, zato što je svim etničkim grupama dozvoljena puna afirmacija. U posle-komunističkoj eri primer raspada Jugoslavije pokazuje svu težinu i posledice pitanja odnosa prema nacionalnom, pa tako i manjinskom identitetu, koji i danas zahteva adekvatan odgovor. Do juče narodi i narodnosti, integrisani u okvirima vrednosnog sistema bratstva i jedinstva, mnogi su se vrtoglavom brzinom pronašli u manjinskom položaju. Primer za to su Srbi u Hrvatskoj, Hrvati u Srbiji, Jugosloveni u svim bivšim jugoslovenskim republikama, itd. Manjine poput Slovaka, Rumuna, Rusina, Mađara neformalno su u novoj državi Srbiji prepoznate kao „stare manjine“, dok su na primer Makedonci, Slovenci, Hrvati u Srbiji isto tako prepoznati kao „nove manjine“.

⁵ Mikić, Ljubomir [ur.] (2003.), *Kratak vodič kroz manjinska prava*. Vukovar: Centar za mir, pravne savjete i psihosocijalnu pomoć. s. 8-18.

Položaj nacionalnih manjina u Srbiji

Srbija po popisu iz 2002. godine ima 7.498.001 stanovnika. Udeo onih koji se izjašnjavaju kao pripadnici nacionalnih manjina je 17,1%.⁶ U Srbiji ima 12 manjinskih nacionalnih zajednica koje se mogu smatrati relevantnijim po svojoj veličini. Razlikuju se po svojoj demografskoj disperziji, ali se može reći da uglavnom nastanjuju granična područja (Mađari u Vojvodini, Bošnjaci u Sandžaku, itd.).⁷ Nacionalne savete u ovom trenutku osnovalo je 15 nacionalnih zajednica u Srbiji, a 6. juna 2010. godine očekuju se prvi izbori za Nacionalne savete po novom Zakonu o nacionalnim savetima iz 2009. godine, po kojem će neke manjine prvi put dobiti svoja predstavnička tela (albanska manjina, npr.)⁸.

Srbija je posle raspada Državne zajednice Srbije i Crne Gore nasledila potpis na Evropskoj okvirnoj konvenciji i zaštiti prava nacionalnih manjina. Zakon o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina donesen je 2002. godine. Ustavom Republike Srbije iz 2006. godine zagarantovana su prava: na nacionalnu pripadnost; pravo da se saraduje sa sunarodnicima izvan zemlje; upotreba maternjeg jezika; upotreba nacionalnih simbola i sva druga prava koja štite manjinu u područjima od posebnog interesa za nju.⁹ Zakon o kulturi donet je 2009. godine, kao krovni zakon na osnovu kojeg bi trebalo da budu doneti drugi zakoni (o muzejima, arhivima, staroj i retkoj bibliotečkoj građi, itd.)¹⁰. U ovom trenutku može se reći da nema koherentne kulturne politike u Srbiji, niti instrumentata koji bi razvijali veze između kulture većine i kultura manjina, što ovo područje uglavnom prepušta sporadičnim akcijama civilnog sektora. Očekuje se da će Strategija razvoja kulture u Srbiji biti donesena u septembru 2010. godine, i da će u njoj posebna pažnja biti posvećena pitanjima manjinske kulture.

Položaj manjina u Srbiji za sada uveliko zavisi od toga da li se one nalaze u Autonomnoj Pokrajini Vojvodini ili u „užoj Srbiji“. Položaj „vojvođanskih“

6 Đurđev, S. Branislav i ostali (2006.), *Stanovništvo i domaćinstva Srbije prema popisu 2002. godine* (ur. Goran Panev). Beograd: Republički Zavod za statistiku; Institut društvenih nauka; Društvo demografa Srbije.

7 Vukmirović, Dragan (2008.), *Opštine u Srbiji, 2007*. Beograd: Republički Zavod za statistiku Srbije.

8 Više informacija na sajtu Ministarstva za ljudska i manjinska prava Republike Srbije na <http://www.ljudskaprava.gov.rs/>

9 Doneseni zakoni u Parlamentu Republike Srbije: <http://www.parlament.gov.rs/content/cir/akta/zakoni.asp>

10 Ministarstvo kulture Republike Srbije: <http://www.kultura.gov.rs/?jez=sc&p=56>

manjina uveliko je povoljniji zbog pokrajinske politike koja se stara o obrazovanju, kulturi, informisanju i službenoj upotrebi jezika manjina u Pokrajini, gde one predstavljaju trećinu stanovništva. U Pokrajini se izdaje veliki broj časopisa na manjinskim jezicima, finansiranih od strane pokrajinskog Sekretarijata za informisanje; postoje elektronski mediji na manjinskim jezicima; finansiraju se manjinske manifestacije i obrazovanje pripadnika manjina na njihovom maternjem jeziku.

S druge strane, i pored značajne podrške, postavlja se pitanje da li manjine na pravi način koriste resurse koji su im dostupni, i da li su im dostupni upravo oni resursi koji su im potrebni. Tako se, na primer, u manjinskim medijima može postaviti pitanje da li manjinski mediji treba da prevode tekstove sa većinskog jezika, ili treba da vode sopstvenu medijsku politiku? Odgovor na ovo pitanje svakako da je sadržan u odgovoru na pitanje da li se želi sačuvati kulturna raznolikost u nekoj državi ili ne. Ukoliko je raznolikost vrednost onda manjine u određenoj meri treba da vode autonomnu kulturnu, informativnu i obrazovnu politiku. U vrednovanju raznolikosti raznolikost svakako da ne bi trebalo da bude vrednost samo sama po sebi, već bi trebalo da bude uvažavana kao značajni moment koji određuje pojedinačnu kulturu kroz njene fizičke resurse i okruženje i druge pomenute faktore kao što su jezik, rituali i društvena organizacija, istorijski fenomeni kao što su povezivanja sa drugim kulturama i dr.

S obzirom na to da je u samom pojmu manjine prisutna određena inferiornost tj. podređeni politički položaj, smisao manjinskih prava može se prepoznati u tome da pripadnici manjine iz svog specifičnog položaja, uz pomoć manjinskih prava, dosegnu ravnopravan položaj sa pripadnicima većine. Ovo dosezanje ravnopravnosti mora imati u vidu spomenute faktore koji određuju raznolikost kultura i identiteta na određenom području, tako da je to razlog i osnova vođenja autonomnih manjinskih politika na područjima koja su od vitalnog značaja za nacionalnu manjinu. Istovremeno, politika manjine može biti autonomna samo u određenoj meri tj. u onoj meri u kojoj joj to dopušta širi pravni sistem. Otuda vođenje manjinske politike predstavlja pozicioniranje manjine sa svim njenim specifičnostima u širi društveni, ekonomski i pravni ambijent.

Pozicioniranje manjina uz pomoć građanskog društva i verskih zajednica

Manjinska prava i resursi svoj smisao imaju u poboljšanju inferiornog položaja pripadnika manjine. Ako su pripadnici manjine slabije obrazovani ili manje zaposleni od pripadnika većine, tada je potrebno koristiti manjinske resurse da se stanje popravi a manjine osnaže. Manjine često svoje resurse ne koriste na ovaj način, za šta s jedne strane postoji odgovornost kod pripadnika

manjine, koji često upravo zbog svog inferiornog položaja ne mogu da ponude bolje angažovanje resursa. S druge strane, postoji svakako i odgovornost vlasti tada kad one ne nude programe za osnaživanje manjina i time izvrću princip supsidijarnosti.¹¹ Primer za ovakvo ponašanje vlasti je prebacivanje odgovornosti na nepripremljene manjinske nacionalne savete u Srbiji. Kadrovski i na druge načine inferiorne, nepripremljene, manjine dolaze u situaciju da neefektivnim i neefikasnim angažovanjem resursa preko Saveta još više pogoršavaju svoj položaj.

Kako u takvoj situaciji mogu pomoći građansko društvo i verske zajednice?

Sam pojam *građansko društvo* potrebno je razlikovati od pojma *građanske države*. Ustav Srbije u članu 1 definiše: „Republika Srbija je država srpskog naroda i svih građana koji u njoj žive, zasnovana na vladavini prava i socijalnoj pravdi, načelima građanske demokratije, ljudskim i manjinskim pravima i slobodama i pripadnosti evropskim principima i vrednostima“. Ovaj član izazvao je nedoumice jer veznik 'i' između 'naroda' i 'svih građana' kao da podrazumeva dve društvene grupe u Srbiji, gde manjine logički bivaju svrstane među „sve građane“, za razliku od srpskog naroda. Ovakva formulacija, s druge strane, realno i oslikava jednu „narodnjačku“ društvenu struju kojoj je bliža Srbija kao država srpskog naroda, i drugu, „građansku“ – kojoj je bliža Srbija kao država svih građana koji u njoj žive. Prva struja državu želi da posmatra kao zajednicu obojenu toplim patriotskim emocijama, dok druga posmatra državu kao najveću organizaciju koja racionalno i pravedno ulazi u pravne odnose sa drugim društvenim organizacijama. U svakom slučaju, situacija nije radikalno postavljena jer pripadnost srpskom narodu nije uslov za građanski status. Dužnost je države da podjednako štiti sve svoje građane, pa tako i pripadnike etničkih zajednica.¹²

11 Princip supsidijarnosti pretpostavlja da je zaštita ljudskih prava pre svega zadatak države. Na području katoličkog socijalnog nauka ovaj princip izražava se na sledeći način: „Kao što ne valja pojedincima oduzimati i predavati državi one poslove koji oni mogu obavljati na vlastitu odgovornost i vlastitom marljivošću, tako je nepravedno i vrlo škodljivo i za javni poredak opasno davati većemu i višem društvu one poslove koje mogu izvršavati manje i niže zajednice. Svaka naime društvena ustanova mora po svom pojmu i značenju pomagati udovima društvenog tijela, a ne smije ih nikada ni uništiti ni sasvim prisvojiti“ (Enciklika Quadragesimo anno iz 1931. godine - QA 80).

12 Status građana je obično definisan zakonom. U republikanskoj tradiciji, kvalifikacije za građanstvo povezane su sa određenim pravima i dužnostima građana. Povezanost pojedinca i države podrazumeva lojalnost državi, a zauzvrat se dobija zaštita države. Građanstvo podrazumeva obaveze kao što su, na primer, plaćanje poreza, služenje vojne obaveze i slično. U ovom smislu može se reći da je građanstvo izjednačeno sa državljanstvom.

Građani imaju pravo da se udružuju u udruženja (asocijacije) i ovakvo „društvo asocijacija“ obično nazivamo 'civilno društvo'. Civilno društvo podrazumeva najrazličitije asocijacije kao što su npr. udruženja ribolovaca, udruženja hobista, sportska udruženja, sindikati, nevladine organizacije, kulturno-umetnička društva, verske organizacije i slično. Status određenih grupa unutar civilnog društva u Srbiji je definisan zakonima o udruženjima građana, crkvama i verskim zajednicama, sportu, zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina itd.

Moguće je, iako ne nužno, da građanin bude pripadnik većine, manjine, verske zajednice i/ili udruženja. Pripadnost etničkoj zajednici u Srbiji uglavnom podrazumeva i deklarativnu pripadnost određenoj verskoj zajednici. Za Srbe se uobičajeno pretpostavlja da su pripadnici Srpske Pravoslavne Crkve, Rusini su uobičajeno Grkokatolici, Slovaci su Evangelici, Hrvati Katolici, itd. Verski identitet se otuda može posmatrati kao sastavni deo identiteta etničke zajednice.¹³ U arhivama, objektima i riznicama verskih zajednica nalazi se nasleđe koje etnički prvaci posmatraju kao deo svoje kulture i identiteta i polažu pravo na njega. Tako, na primer, kulturno-umetnička društva ili etno-klubovi kod Rusina u Vojvodini teže da svoje aktivnosti vežu za prostor i materijal koji je prisutan na grko-katoličkim parohijama (primer Vladičanske rezidencije u Šidu, stare parohije u Kucuri, parohije u Đurđevu, itd.). Ono što je nejasno je ko ima prvenstvo kad je u pitanju sudbina ovog nasleđa: lokalno sveštenstvo, vladika, crkveni odbor, verni narod, lokalno kulturno-umetničko društvo? Ovo pitanje nije rešeno, a nije do sada ni javno postavljeno. Nacionalni savet rusinske nacionalne manjine izbegavao je do sada da pitanje verskog nasleđa postavi na dnevni red. Istovremeno, prvi put se na listama za izbore za novi rusinski Nacionalni savet nalaze i dva sveštenika (dok se kod Bošnjaka, na primer, glavni muftija Muamer ef. Zukorlić pojavljuje kao nosilac jedne od izbornih lista: "Bošnjačka kulturna zajednica BKZ – Muftija Muamer ef. Zukorlić").

U ovom trenutku postoji realna mogućnost da resursi verske zajednice kod Rusina budu upotrebljeni i instrumentalizovani od strane lokalnih kulturno-umetničkih društava, u cilju očuvanja nacionalnog identiteta. S druge strane, verske zajednice nemaju obavezu da čuvaju nacionalni identitet, već da vrše svoju versku misiju. Različiti odnosi prema istom nasleđu postavljaju oduvek osetljiva pitanja, jer verske zajednice treba da angažuju te resurse u

13 Evropska Konvencija o nacionalnim manjinama definiše članom 5. sledeće: »Ugovornice se obavezuju da unapređuju uslove potrebne za održavanje i razvijanje kulture pripadnika nacionalnih manjina i očuvanje neophodnih elemenata njihovog identiteta: vjere, jezika, tradicije i kulturnog naslijeđa.«

skladu sa religijskim potrebama zajednice, dok oni koji ih gledaju iz perspektive ovozemaljskih potreba žele da ih angažuju „prizemnije“. Verske zajednice često su i bile meta optužbi da ne mare za ovozemaljske „inferiornosti“ poput lošeg materijalnog položaja pripadnika zajednice, pa se tako, mareći za duhovnu superiornost, ni ne trude da pomognu ovozemaljsko doseganje ravnopravnosti. Ovo je uvek izazivalo revolt jednog krila javnosti, i taj revolt se već istorijski očitovao u oduzimanju crkvene imovine posle Drugog svetskog rata.

S druge strane, verske zajednice mogu dati svoj doprinos osnaživanju etničkih zajednica upravo angažovanjem resursa u skladu sa svojom misijom, insistiranjem na istinskim duhovnim i moralnim vrednostima, angažovanjem svojih kulturnih resursa tako da se građanstvu približe duhovne vrednosti. Isto tako, potrebno je izgraditi zajedničke i jasne politike prema „viškovima vrednosti“ koji su se nakupili tokom vekova delovanja verskih zajednica (biblioteke, arhivi, riznice, galerije, spomenici, objekti, itd. koji verskim zajednicama nisu više potrebni u vršenju misije). Takve vrednosti danas predstavljaju značajni resurs za razvoj kulturnog i verskog turizma i drugih grana uslužnih delatnosti koje mogu, osim duhovnih, ojačati i materijalni položaj pripadnika manjine.

BIBLIOGRAFIJA

1. Đurđev, S. Branislav i ostali (2006.), *Stanovništvo i domaćinstva Srbije prema popisu 2002. godine* (ur. Goran Panev). Beograd: Republički Zavod za statistiku; Institut društvenih nauka; Društvo demografa Srbije.
2. *International Encyclopedia Of The Social Sciences, 2nd Edition, Vol. 5* (2008.), New York: MacMillan Reference USA.
3. Kloskowska, Antonjina (2001.), *Sociologija kulture*. Beograd: Čigoja štampa.
4. Mikić, Ljubomir [ur.] (2003.), *Kratak vodič kroz manjinska prava*. Vukovar: Centar za mir, pravne savjete i psihosocijalnu pomoć.
5. Vukmirović, Dragan (2008.), *Opštine u Srbiji, 2007*. Beograd: Republički Zavod za statistiku Srbije.

INTERNET:

1. Answers.com: <http://www.answers.com>
2. Ministarstva za ljudska i manjinska prava Republike Srbije:
<http://www.ljudskaprava.gov.rs/>
3. Ministarstvo kulture Republike Srbije: <http://www.kultura.gov.rs/?jez=sc&p=56>
4. Parlament Republike Srbije:
<http://www.parlament.gov.rs/content/cir/akta/zakoni.asp>

GRAĐANSKO DRUŠTVO I VJERSKE ZAJEDNICE ZA OSNAŽIVANJE POLOŽAJA ETNIČKIH MANJINA

VJERSKE ZAJEDNICE I KULTURNA RAZNOLIKOST

(Prema misli Josepha Ratzingera)

UVOD

Ovo razmišljanje započeo bih „romantično“. Poznata je scena iz života velikog njemačkog pjesnika Rilkea. Svaki dan je išao sa svojom kolegicom na sveučilište. Na istom mjestu mjesecima je u isto vrijeme sjedila žena i prosi-la. Pogled je oborila na zemlju, ispružila desnu ruku i čekala koji djelić nov-ca. Kada bi osjetila da je dar stavljen na ruku, samo je još dublje pognula svoju glavu. Rilkeova kolegica je jednog časa izgubila strpljivost i postavila pitanje pjesniku zašto nikada ne daje nikakav prilog toj sirotici. Rilke je šu-tio. Sljedećega dana je nosio u ruci jedan divan pupoljak crvene ruže. Kada je stigao do prosjakinje, mirno je spustio na njene ruke ružu. Žena je prvi puta naglo pogledala prema darovatelju, još brže ustala i poljubila ruku Rilkeovu. Ružu je stisnula na svoje grudi i nestala. Deset dana nije dolazila na svoje mje-sto. Kolegica velikoga pjesnika je zapitala: od čega sada živi ta prosjakinja – od ruže? Pjesnik je odgovorio: ne, nego od ljubavi. Ima trenutaka u našem živo-tu kada iskrena pažnja više podiže i mijenja negoli uobičajeni način pomoći. Jedan primjer kako kultura kultivira. Moj zadatak je samo pitanje koliko bo-gatstvo vjerske kulture kultivira naše suvremenike do promjene.

Drugi primjer. Bio sam na međunarodnom Euharistijskom kongresu u francuskom svetištu Lurd (Lourdes) 1981. To je jedna od najvećih manifesta-cija i događa se svake četvrte godine. Okupljaju se delegati svih katolika. Imao sam smještaj u istom hotelu gdje je bila i grupa iz Japana. Mi smo se ponašali obično „naški“. Došao je dan ispovijedi. Od ranog jutra smo se spremali za taj osobni susret i pokušaj – tko zna po koji puta – popraviti svoj život. Japanci

su bili mirni. Kada je došao čas polaska, nisu pošli s nama. Nisam izdržao pa sam navečer pitao njihovog voditelja zašto oni nisu došli s nama na ispovijed. Slijedio je vrlo čudesan odgovor. Japanci se ne ispovijedaju često jer ne griješe često. Naime, u Japanu je vrlo mali postotak katolika jer smatraju katolička moralna načela teškima. No, kada se prihvaćaju katoličke vjere, tada to čine vrlo temeljito i duboko. Na pitanje zašto ne ispovijed, odgovor je jasan: nisam zato postao kršćanin da griješim. U tom času sam primijetio zapravo razliku našega i njihovog ponašanja. Dok smo mi pomalo galamili, „lupali po hotelu“, nekontrolirano ulazili – izlazili, oni su bili trajno tihi, skromni, jednostavni i hodali na prstima. Puni poštovanja, više su naličili prekrasnim vilama nego realnim ljudima. Da, to je razlika dva mentaliteta. Tada sam shvatio što znači ulazak vjere u jednu duboku kulturu. Ovdje je čak vjeru obogatila kultura. Pomislio sam kako je divno biti Japanac – vjernik.

Treći primjer. Radi se o poznatom misionaru Matteo Ricciju. Isusovac, misionar u Kini. U ono vrijeme je mentalitet katoličanstva i katoličkog jedinstva bio poistovjećen sa jednoobraznošću. Jedna, značilo je jednaka. Poznati misionar, međutim, mislio je drugačije. Ušao je duboko u mentalitet kineske kulture. Govorio je kineski. Oblačio se i ponašao kao Kinezi. Jasno, za svoju subraću je djelovao kao onaj koji je zastranio. Nije europeizirao Kinu nego je prilagodio sebe Kini. Stekao je veliki ugled i misionara i učenjaka. Dospio je na carski dvor kao savjetnik za mnoga astronomska pitanja. Ostao je neprotjeran, dakle, mogao je i dalje kao isusovac i kao svećenik djelovati u Kini. Drugi su morali otići, on je ostao. Našao je put do kineskih duša kineskom kulturom. Susret kulture ali ovaj puta inkulturacijski.

Konačno, Biblija, kao zajednička knjiga kršćana je trajni izvor susreta, vjere i kulture, ali i kulture sa kulturama okolnih naroda. Još više, ako kršćani vjeruju da je Biblija Božja objava – a vjeruju – načinom objave sam se Bog prilagođivao kulturi i mentalitetu onih kojima se objavljivao. Sjetimo se obreda sklapanja Saveza, društvenih pitanja, pravednosti itd.

Ovaj dugi uvod je zapravo dio predavanja što ga ovdje želim podijeliti s vama u naslovu radne grupe koja glasi „VJERSKE ZAJEDNICE I KULTURNA RAZNOLIKOST”.

Benedikt XVI još kao kardinal Joseph Ratzinger je napisao: „Pitanje o snodljivosti kultura i o miru među religijama pomaknulo se prema prvorazrednomu političkom pitanju. Ali, naposljetku, to je ipak u prvome redu pitanje upućeno samim religijama, kako se one mogu odnositi jedna prema drugoj u miru i što mogu pridonijeti ‘odgoju ljudskoga roda’ za mir. Kršćanska vjera je utoliko posebno pogođena tim pitanjem, ukoliko ona po svome podrijetlu

i po svojoj biti tvrdi da poznaje i da naviješta jedinoga pravog Boga i jedinoga Spasitelja sviju ljudi. Može li se taj zahtjev za apsolutnošću zastupati još i danas? Kako se on odnosi prema traganju za mirom među religijama i kulturama? Kad sam pregledavao svoja predavanja posvećena tomu krugu tema, pokazalo se kako se, krećući s različitih polazišta, ipak uobličilo nešto poput jedne cjeline koja je, dakako, vrlo fragmentarna i nepotpuna, ali koja ipak možda nije sasvim beskorisna kao javljanje za riječ o jednoj velikoj stvari koja se tiče sviju nas. Tako sam se odlučio složiti i na raspravu staviti one svoje tekstove koji tematski pokazuju u smjeru pitanja o vjeri, religiji, kulturi, istini i toleranciji.“ Tako su se i jednoj knjizi „Vjera, istina, tolerancija“ sva ta razmišljanja našla zajedno (Kršćanska Sadašnjost, Zagreb 2004.). I u daljnjem izlaganju ću se služiti mislima koje je napisao Ratzinger da bi nama poslužilo u ovom radu tako važne teme koja nas povezuje.

Što je to zapravo - kultura? Kako se ona odnosi prema religiji i na koji se način ona može povezati s religijskim pojavama koje su joj izvorno bile strane? Na to moramo ponajprije odgovoriti da je tek novovjekovna Europa razvila pojam kulture zahvaljujući kojemu se kultura pojavljuje kao područje koje se razlikuje od religije ili joj je čak suprotstavljeno. U svim poznatim povijesnim kulturama religija je bitan element kulture, štoviše, ona je njezino odlučujuće središte; religija određuje sklop vrijednosti, a time i unutarjni organizacijski sustav kultura. Ako je pak tomu tako, onda inkulturacija kršćanske vjere u neku drugu kulturu time izgleda samo još teža. Nije naime razvidno kako bi neka kultura, isprepletena s religijom koja u njoj živi i djeluje, mogla biti takoreći presađena u neku drugu religiju, a da obje pritom ne propadnu. Izvadi li se iz neke kulture njezina vlastita religija koja ju je stvorila, time joj je oduzeto njezino srce; presadi li joj se neko novo srce - ono kršćansko - čini se neizbježnim da će ovaj organizam odbaciti njemu tuđ organ. Izgleda da je teško zamisliv neki pozitivan ishod operacije. Operacija može zapravo imati smisla samo ako kršćanska vjera i dotična druga religija, zajedno s kulturom koja u njoj živi, ne stoje u odnosu posvemašnje drugosti ili različitosti, nego u sebi imaju neku unutarnju otvorenost jedne prema drugoj, ili drukčije rečeno: ako je u njihovu biću već ionako utemeljena tendencija da jedna drugoj idu ususret i da se sjedine. Inkulturacija dakle pretpostavlja potencijalnu univerzalnost svake kulture. Ona pretpostavlja da je u svim kulturama na djelu jednaka ljudska bit i da u njoj živi neka zajednička istina našega čovječstva koja je usmjerena prema sjedinjenju. Još jednom drukčije rečeno: Nakana inkulturacije ima smisla samo onda ako se nekoj kulturi ne nanosi nepravda time što ju - polazeći od zajedničke usmjerenosti prema istini ljudskoga bića - jedna nova

kulturalna sila otvara i dalje razvija. Ono naime u nekoj kulturi što isključuje takvo otvaranje i takvu razmjenu ujedno je i nedostatno u njoj, jer se isključuje drugoga protivu čovjekovoj biti. Visina neke kulture pokazuje se u njezinoj otvorenosti za davanje i za primanje, u njezinoj razvojnoj snazi i u sposobnosti čišćenja, tako da ona po tome postaje sukladnija s istinom i s ljudskim bićem. Na ovome mjestu možemo sada pokušati nešto poput definicije kulture. Možemo reći: Kultura je povijesno izraslo obličje neke zajednice koje izražava spoznaje i vrednovanja što uobličuju život dotične zajednice. Pokušajmo sada pobliže promotriti pojedinačne elemente ove definicije, kako bismo uz mogli što bolje shvatiti moguću razmjenu kultura na koju se mora pomišljati pod natuknicom „inkulturacija“.

Kultura ima, ponajprije, posla sa spoznajom i vrijednostima. Ona je pokušaj razumijevanja svijeta i čovjekove egzistencije u svijetu, ali to nije pokušaj teorijske naravi, nego pokušaj koji je vođen temeljnim interesom naše egzistencije. Razumijevanje treba da nam pokaže kako to ide: biti-čovjek, kako se čovjek ispravno uklapa u ovaj svijet i kako na nj odgovara, da bi tako ostvario samoga sebe i doveo svoju egzistenciju do uspjeha i sreće. S druge strane, to pitanje u velikim kulturama nije mišljeno individualistički, kao da bi svaki put svaki pojedinac mogao za sebe izmisliti neki uzorak ovladavanja, svijetom i životom. On to može samo zajedno s drugima; dakle, pitanje o pravoj spoznaji također je pitanje o pravome uređenju zajednice. Ova je pak sa svoje strane pretpostavka za to da se život pojedinca može posrećiti. U kulturi se radi o razumijevanju koje je spoznaja što otvara praksu, riječ je dakle o spoznaji kojoj neizostavno pripada dimenzija vrednota, onoga što je moralno. Moramo dodati još nešto što je bilo samo po sebi razumljivo za stari svijet: U pitanju o čovjeku i o svijetu bilo je uvijek uključeno i pitanje o božanstvu kao pitanje o onome što je svemu prethodeće i sve utemeljujuće. Svijet se uopće ne može razumjeti niti se može ispravno živjeti ako pitanje o onome što je božansko ostane bez odgovora. Štoviše, jezgra velikih kultura jest u tome da tumače svijet dovodeći u red odnos prema onome što je božansko.

Kultura, dakle, u klasičnome smislu, uključuje prekoračenje onoga što je vidljivo, što se pojavljuje, prekoračenje u smjeru pravih temelja, te je u tome smislu u svojoj jezgri otvaranje vrata prema onome što je božansko. Kao što smo vidjeli, s time je povezano i ono drugo, naime da u njoj pojedinac prekoračuje samoga sebe te otkriva kako je zajedno s drugima nošen u jednom većem zajedničarskom subjektu čije si spoznaje on može takoreći posuditi te ih onda sa svoje strane dalje nositi i razvijati. Kultura je uvijek vezana uz jedan zajedničarski subjekt koji uzima u sebe iskustva pojedinca i koji ih, sa svoje

strane, povratno obilježava. Zajedničarski subjekt čuva i razvija spoznaje koje nadilaze moć pojedinca - to su uvidi koje možemo označiti kao predracionalne i nadržacionalne. Kulture se pritom pozivaju na mudrost „starih“ koji su bili bliži bogovima; one se pozivaju na iskonske predaje koje imaju karakter objava te ne potječu samo iz propitivanja i razmišljanja čovjeka, nego iz iskonskoga dodira s temeljem sviju stvari te počivaju na priopćenju danome po božanskom biću. Kriza kulturalnoga subjekta nastaje onda ako mu više ne polazi za rukom dovesti do uvjerljive povezanosti te nadržacionalne prethodne datosti s novom kritičkom spoznajom. Tada karakter istinitosti te prethodne datosti postaje dvojbenim, a ta datost iz istine postaje pukom navikom te gubi svoju životnu snagu.

Time je već natuknuto ono sljedeće: Zajednica korača naprijed u vremenu pa stoga kultura ima posla s poviješću. Kultura se razvija na svome putu preko susreta s novom zbiljom i preko razradbe novih spoznaja. Ona ne stoji zatvorena sama u sebi, već je u dinamici tijeka vremena, a u tu dinamiku spada slijevanje struja u jedno i proces sjedinjenja. Povijesnost kultura znači njihovu sposobnost da ide dalje, a na to se nadovezuje njihova sposobnost otvaranja i prihvaćanja promjene po susretu s drugima. Doduše, običava se razlikovati kozmičko-statičke i povijesne kulture. Prema tome bi stare kulture iz vremena prije pronalaska pisma odražavale bitno uvijek istom ostajuću tajnu kozmosa, dok bi posebno židovski i kršćanski kulturalni svijet shvaćao put s Bogom kao povijest te bi stoga bio prožet poviješću kao temeljnom kategorijom. To je točno do nekoga određenog stupnja, ali to ne govori sve, jer i kozmički usmjerene kulture upućuju na smrt i ponovno rođenje i na ono biti-čovjek kao put. Kao kršćani rekli bismo da one u sebi nose dinamiku došašća o kojoj ćemo morati još pobliže progovoriti.

Ovaj mali pokušaj razjašnjavanja temeljnih kategorija kulture već nam pomaže da bolje razumijemo pitanje o mogućem načinu njihova susretanja i stapanja. Sada možemo reći da vezanost kulture na neku određenu kulturalnu individualnost, na neki određeni kulturalni subjekt, utemeljuje mnoštvo kultura, ali i svaki put njihovu posebnost i partikularnost. Obratno, možemo reći da njihova povijesnost, njihovo kretanje s vremenom i u vremenu uključuje i njihovu otvorenost. Pojedine kulture ne proživljavaju samo svoje vlastito iskustvo Boga, svijeta i čovjeka, nego se one na svome putu nužno susreću s iskustvima drugih kulturalnih subjekata te se moraju suočiti s njihovim drukčije oblikovanim iskustvima. Tako dolazi, već prema otvorenosti ili zatvorenosti, prema unutarnoj uskoći ili širini nekoga kulturalnog subjekta, do produbljenja i čišćenja vlastitih spoznaja i vrednovanja. To može voditi do

dubinske preobrazbe dosadašnjeg kulturalnog obličja, preobrazbe koja nipošto ne mora biti nanošenje nasilja ili otuđenje. U pozitivnome slučaju ona se objašnjava iz potencijalne univerzalnosti svih kultura koja se konkretizira u primanju onoga što je tuđe i u promjeni onoga što je vlastito. Takav proces može čak dovesti do toga da se probiju tiha otuđenja čovjeka od istine i od samoga sebe koja leže u nekoj kulturi. Taj proces može biti iscjeliteljski prolazak (Pasha) jedne kulture koja u prividnu umiranju uskrsava te tek tako postaje posve ona sama.

Prema tome, zapravo ne bismo više smjeli govoriti o inkulturaciji, nego o susretu kultura ili - ako je potrebna strana riječ - o međukulturalnosti {interkulturalitetu}. Inkulturacija naime pretpostavlja da se neka tako reći kulturalno gola vjera premješta u neku religijski indiferentnu kulturu, pri čemu se susreću dva do sada strana subjekta te nastoje zajedno stvoriti sintezu. No ta je predodžba umjetna i nerealna ponajprije stoga što nema vjere koja bi bila slobodna od kulture i jer izvan moderne tehničke civilizacije nema kulture slobodne od religije. Pogotovo pak nije razvidno kako dva po sebi potpuno strana organizma treba da odjednom, po transplantaciji koja njih oba osakaćuje, postanu cjelina sposobna za život. Samo ako vrijedi potencijalna univerzalnost svih kultura i njihova unutarinja uzajamna otvorenost, može međukulturalnost dovesti do plodnih novih oblika kulture.

Sa svime do sada rečenim zadržavali smo se takoreći u području onoga što je fenomenološko, tj. registrirali smo kako kulture djeluju i kako se razvijaju, te smo pritom utvrdili potencijalnu univerzalnost svih kultura kao bitnu i osnovnu misao za povijest koja smjera prema sjedinjenjima. Sada se pak postavlja ovo pitanje: Zašto je tomu tako? Zašto su sve kulture s jedne strane samo partikularne pa stoga i jedna od druge različite? I zašto su sve one u isto vrijeme otvorene jedna prema drugoj i sposobne da se uzajamno pročišćuju i stope? Ovdje se ne bih htio baviti pozitivističkim odgovorima kojih, dakako, također ima. Čini mi se da upravo ovdje nije moguće spriječiti upućivanje na ono što je metafizičko. Susret kultura je moguć jer je čovjek u svim različitostima svoje povijesti i svoga osnivanja zajednica jedan jedini, jedno te isto biće. To pak jedno ljudsko biće dodirnutu je u dubini svoje egzistencije od same istine. Samo iz skrivene dodirnutosti naših duša istinom objašnjava se temeljna otvorenost sviju prema svima i objašnjavaju se također bitne podudarnosti kojih ima i među najudaljenijim kulturama. Različitost pak, koja može dovesti sve do zatvaranja, ponajprije proizlazi iz konačnosti ljudskoga duha: Nitko ne može obuhvatiti cjelinu, ali - u različitim spoznajama i obličjima - kulture se oblikuju u smjeru neke vrste mozaika koji pokazuje komplementarnost

sviju: da bi se došlo do cjeline, svima su potrebne sve. Samo u uzajamnoj upućenosti svih velikih kulturalnih tvorbi jednih prema drugima približava se čovjek jedinstvu i cjelovitosti svoga bića.

Ostaje nam, barem kratko, suočiti se sa činjenicom onih datosti koje tvore etničku zajednicu. Već je spomenuto da su elementi kojima se pojedinac i zajednica identificiraju, bitni čimbenik samosvijesti pripadanja jednom korpusu koji se može nazvati etničkim ili nacionalnim. Inkulturacija je zapravo most koji omogućuje kulturi kao takvoj (koja spada na identifikaciju etniku) pomoći da iziđe „iz sebe“ i „priđe“ drugom. Tako zapravo inkulturacija biva dinamika koja s jedne strane obogaćuje, a ipak čuva vlastiti identitet. To je kao jezgra i sve ono što kruži oko jezgre. Vjerske zajednice i religija u cijelosti otvaraju mogućnost takvog dijaloga i obogaćivanja što su dublje ukorijenjeni u vlastiti identitet. Zašto? Vlastitom spoznajom ne gubi ali je sposoban davati. Upravo tema o kojoj je raspravljao i kardinal Ratzinger govori o toj jasnoći koja je poželjna za naše vrijeme.

PORUKA O BOŽJEM HUMANIZMU

opći uvod u kršćanstvo u obzoru mogućnosti monoteističkog troglasja na Balkanu

Svoje ime i postojanje kršćanstvo zahvaljuje Isusu, židovskom putujućem propovjedniku, koji je živio u Palestini u 1. stoljeću. Naziv „kršćanin“, za sebe su Isusove pristaše prvi put primijenile u jednoj od prvih kršćanskih zajednica, onoj u Antiohiji, glavnom gradu Sirije, iz koje su potekle prve velike kršćanske misije u starom svijetu.

Tijekom svog javnog djelovanja, koje je trajalo veoma kratko, ne više od tri godine, Isus je naviještao kraljevstvo Božje: „Ispunilo se vrijeme, blizu je kraljevstvo Božje. Obratite se i vjerujte u Radosnu vijest!“ (Mr 1,15)

Okupivši oko sebe učenike, ali i učenice, što je bilo protivno tadašnjim društvenim konvencijama, Isus je došao u sukob s religijsko-političkim moćnicima, nakon čega je u dobi od oko 30 godina pogubljen; razapet je na križu.

Kršćani vjeruju da je Bog Isusa potom probudio iz smrti na novi i vječni život. Uzet s desne Bogu, postavljen je za Božjeg pomazanika, odnosno Krista. Isus iza sebe nije ostavio niti jednu pisanu riječ. Njegovo učenje i njegov život sadržani su u četiri Evanđelja, koja zajedno s druga 23 spisa, čine Novi zavjet.

Danas diljem svijeta postoji oko 2 milijarde kršćana, što iznosi oko 33 odsto svjetskog pučanstva: 1 milijarda i 60 milijuna katolika, 218 milijuna pravoslavaca, 490 milijuna protestanata i oko 70 milijuna monofizita i nestorijanaca.

Kršćanin je onaj tko se na osobnom životnom putu ravna prema Isusu Kristu jer bit kršćanstva, unatoč svim povijesnim mijenama i lomovima, nije neka velika teorija, neki svjetonazor, neki crkveni sustav, nego jedino i naprosto Isus Krist. Drugačije kazano: Isus Krist je utjelovljenje kršćanskog načina života i djelovanja. Bez nasljedovanja Isusa Krista u konkretnom životu, bez uobličavanja Isusa Krista u nama, nema kršćanstva.¹

1 Usp. *Weltreligionen - Weltfrieden – Weltethos*, Stiftung Weltethos, Tübingen 2000, str. 14-15.

Kršćanstvo među svjetskim religijama

Za razliku od indijsko-mističnih i kinesko-mudrosnih religija, kršćanstvo je, zajedno sa židovstvom i islamom, tipično proročka religija obilježena nasuprotnošću odnosno partnerskim dijalogom između Boga i čovjeka.

Kršćanstvo, koje je izniklo iz židovstva, sa židovstvom i islamom povezuje:

1. vjera u jednoga i istog Boga Abrahamova, praoca vjere za pripadnike sve tri proročke religije;
2. linearno, a ne kružno, viđenje povijesti usmjerene cilju (stvaranje, uzdržavanje i dovršenje svega stvorenoga po i u Bogu);
3. naviještanje Božje riječi i volje preko niza proročkih likova;
4. spuštanje objave Božje ljudima u liku objaviteljskih spisa;
5. temeljni etos elementarne humanosti utemeljen u Božjoj volji (Dekalog);²

Općenito uzevši, židovstvo, kršćanstvo i islam su religije vjere, povijesne religije, proročke religije, objavljene religije i etičko-eshatološke religije. Unatoč razlikama, s pravom se može govoriti o religijama etičkog monoteizma, makar se niti jedna religija, pa niti židovstvo, kršćanstvo i islam, ne iscrpljuje u etici.

S obzirom na specifičnost kršćanstva, važno je ipak istaknuti da za kršćane vrhunac Božje objave predstavlja sama osoba Isusa Krista: „Bog koji je nekoć u mnogo navrata i na mnogo načina govorio ocima po prorocima, na kraju, to jest u ovo vrijeme, govorio nam je po Sinu, koga je postavio baštinikom svega i po kome je stvorio svijet. (Heb 1,1-2).

Sam je taj Isus, taj raspeti i živi Krist, zapravo ono razlikovno kršćansko. Stari zavjet, važeći i za kršćane kao Sveto pismo, može se zapravo promatrati kao dramatična pripovijest o sve dinamičnijoj i većoj prisutnosti odnosno stanovanju Boga među Izraelcima (brijeg, šator, kovčeg Saveza, hram), a ta dramatična pripovijest, bez negiranja božanske transcendentnosti i univerzalnosti, pa niti onda kada je u pitanju prisutnost, svoj vrhunac doseže u središnjem otajstvu kršćanstva, onom utjelovljenja: „Riječ je tijelom postala i nastanila se (ušatorila!) među nama“ (Iv 1,14).

Isus je na jedinstven način postao hram Božji među nama ljudima: „U njemu tjelesno boravi sva punina božanstva.“ (Kol 2,9). A to praktično znači: Jer je Bog postao u Isusu čovjekom, živi zbiljski hram Božji odsada nije ništa do cjelokupno čovječanstvo, naprosto svaki čovjek ponaosob.³

2 Usp. Hans Küng, *Das Christentum*, Piper, München – Zürich 2005⁴, str. 53-54.

3 Usp. Gustavo Guti ćrez, *Teologija oslobođenja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1989, str. 205-219.

U Isusu se Bog neraskidivo povezo s cjelokupnim čovječanstvom, sa svakim čovjekom napose; u liku Isusa, Bog se milostivo i milosrdno prignuo čovječanstvu, svakom čovjeku bez izuzetka, ne da bi ga osudio, nego da bi ga spasio, služeći mu: „On (Isus Krist), božanske naravi, nije se ljubomorno držao svoje jednakosti s Bogom, nego se nje lišio uzevši narav sluge i postavši sličan ljudima. Kad postade čovjek, ponizi sam sebe, postavši poslušan do smrti, i to do smrti na križu“ (Fil 2, 5-8).

Utjelovljenje je, iako kršćanima izgleda kao ispunjenje duboke čežnje koja prožima Stari zavjet za konačnim i bezuvjetnim zajedništvom čovjeka i Boga, veliki razlikovni znak spram židovstva i islama, uz skandal križa, bez sumnje najveći.

Zadaća je suvremenih kršćana da pronađu prikladan teološki jezik da to otajstvo židovima i muslimana, ali i modernom čovjeku uopće, prenesu na razumljiv i aktualan način, što opet sve skupa, židove, kršćane i muslimane, vraća njihovim izvorima i zaboravljenom srodstvu.

S obzirom na utemeljitelje velikih svjetskih religija, o Isusu bismo mogli reći: Isus nije bio mističar i monah kao Buda, niti učenjak i učitelj kreposti kao Konfucije, niti vojskovođa i državnik kao Muhamed.

S obzirom na aktere na društveno-političkoj pozornici u Isusovo doba u Palestini, siromašnoj i okupiranoj zemlji na okrajcima Rimskog carstva, važno je zapaziti: Kročivši na javnu scenu, Isus se nije priklonio niti jednoj od već postojećih opcija društvenog djelovanja.

Za razliku od zelota, zagovornika revolucije i nasilja, Isus je zastupao i prakticirao radikalno nenasilje; nije bio politički revolucionar. Isus nije pristao niti uz farizeje, kompromisere s tuđinskom vlašću i protagoniste kazuističko-legalističkog razumijevanja religije, u okviru koje se zakonu pridaje veća vrijednost nego čovjeku. Oštro kritizirajući kazuističko-legalističko razumijevanje religije – svaki pa i božanski zakon mora biti u službi čovjeka, a ne čovjek u službi božanskog ili kojeg drugog zakona – Isus nije bio rabin, a pogotovu ne pobožni moralizator!

Isus se, međutim, razlikovao i od kumranske asketsko-monaške zajednice, jer nije bio emigrant iz društva. Opirući se asketizmu koji je svrha samome sebi, Isus nije bio niti monah niti redovnik. Naposljetku, Isus nije stao niti na stranu saduceja, židovskog vjersko-političkog vodstva. Dakle, nije bio ni svećenik ni vjerski moćnik!

Unatoč tome, taj isti Isus bio je Bogu bliži od svećenika, prema svijetu slobodniji od asketa, moralniji od moralizatora, revolucionarniji od revolucionara, kako je to oštroumno zapazio i spretno izrekao katolički teolog Hans Küng.⁴

4 Usp. Hans Küng, *Das Christentum*, str. 58-60.

Ozdravljenje odnosa

Židovsko ime Isus znači *Bog spašava*. Kršćani doista vjeruju da je Isus, utjelovljena riječ Božja, spasitelj svega svijeta. Da bismo makar naslutili od čega Bog po Isusu oslobađa čovječanstvo, naravno, prema kršćanskom vjerovanju, treba nešto reći o židovsko-kršćanskoj antropologiji.

Za kršćane, oslonjene na starozavjetnu tradiciju, čovjek je bitno biće odnosa. Da bi bio osoba, a ne predmet, da bi bio slobodan, a ne uvjetovan, čovjek se mora odvažiti na odnos „Ja – Ti“. „Ja“ se začinje kroz susret i prihvaćanje nekog „Ti“ i to prihvaćanjem „vječnog Ti“ u konačnom „Ti“, kako je o tome s pravom pisao Martin Buber. Čovjekom se može biti, dakle, tek u slobodnom susretu s drugim čovjekom, u kojem nas susreće i „vječno Ti“; „Ja“ bez „Ti“ naprosto nije čovjek.

Čovjekova sloboda je tako bitno sloboda za druge, postojanje za druge, etički kazano odgovornost. Iz tih se razloga u židovsko-kršćanskoj tradiciji grijeh razumijeva kao „sunovraćenost u sebe“, bijeg od odgovornosti za druge, izobličavanje odnosa „Ja – Ti“ u odnos „Ja – Ono“, rekao bi opet Martin Buber.

Čovjeku zatvorenom u sebe sve postaje sredstvom za postizanje vlastitih ciljeva od brata / sestre čovjeka, preko prirode do samoga Boga; njemu, središtu svemira, sve treba služiti kao puki objekt, pa sve što je korisno i iskorištava, a sve što mu prijete uništava.

Prve stranice Biblije, govoreći o Adamu i Evi (prvi grijeh), zapravo govore o tajanstvenom događaju iz vremena samih početaka ljudskog roda, koji nema ništa sa seksualnošću, kako se to često krivo i suženo tumači. Riječ je o događaju (blagovanje sa stabla spoznaje dobra i zla) koji je, između ostaloga, za posljedicu imao trajnu narušenost čovjekove sposobnosti za odnose, dakle, za ono što je bit ljudskog bića, kako s Bogom, tako s prirodom, drugim ljudima, ali i sa samim sobom. Čovjek je, u ta pradavna vremena, zapravo pokušao biti čovjek mimo (i protiv) drugog čovjeka, prirode, Boga, pa i samoga sebe.

To se krije u jezgri kršćanskog nauka o istočnom grijehu, koji se nažalost, tijekom povijesti često nakaradno izlagao. Kršćani vjeruju da je Bog u Isusu Kristu ljudima pružio mogućnost i snagu novog početka za ljudski rod, novo stvaranje, i to na osnovi ozdravljenja svih slomljenih odnosa, ali i ozdravljenja same sposobnosti za odnose u čovjeku; riječ je o izmirenju čovječanstva / čovjeka s Bogom, prirodom, samim sobom i ljudima oko sebe.

Temelj za to vjerovanje sam je Isusov život, smrt i uskrsnuće. U svom životu i svojoj smrti Isus je bio čovjek za druge, kako je Isusa prvi puta nazvao njemački kršćanin Dietrich Bonhoeffer. Upravo to, „biti za druge“, najdublja

je Isusova bit. Isus je Božja ljubav koja se uosobila za ljude. Zato se u tome Isusovom „biti / postojati za druge“ za kršćane raskriva tajna istinskog boštva i istinskog čovještva, koja bi se, suvremenim jezikom, mogla iskazati riječju solidarnost.

Solidarnost Boga s čovječanstvom / svakim čovjekom, objavljena i ozbiljenja u Isusu, utemeljuje i zahtijeva novu solidarnost među ljudima, ozdravljenje odnosa.⁵ Drugačije kazano: Božja sloboda očituje se u tome što je Bog slobodan za čovjeka, što je solidaran s čovjekom, a čovjekova sloboda u tome što je slobodan za drugog čovjeka, što je solidaran s drugim čovjekom i prirodom, a kroz to otvoren i slobodan za Boga.

Isus je za kršćane zapravo zrcalo u kojem se istodobno dobivaju odgovori na neka odsudna pitanja: Tko je i kakav je Bog? Tko je i kakav bi trebao biti čovjek? Tko je čovjek za Boga? Tko je Bog za čovjeka?

No, nadasve, u Isusu, koji je za kršćane, ujedno pravi Bog i pravi čovjek, zauvijek postaje jasno – ponavljam to zbog iznimne važnosti – da je bit boštva i bit ljudskosti ništa do postojanje za druge, odnosno solidarnost, ali ne samo na osobnoj nego i kolektivnoj razini, dakle, ne samo u sferi intimnosti nego i na društveno-političkoj pozornici, što predstavlja svojevrsnu revoluciju u razumijevanju Boga i čovjeka.

Božje kraljevstvo

Već je sada moguće razumjeti što bi to konkretno bilo kraljevstvo Božje koje je u središtu Isusova navještaja. To je bez sumnje područje vršenja Božje volje, a Božja je volja, to je radikalno pokazao Isus, uvijek i jedino dobrobit svakog čovjeka. Otuda se s pravom može reći da je Božje kraljevstvo prostor solidarnosti odnosno postojanja za druge.

Razvidno je to od samoga početka Isusovog javnog djelovanja. U sinagogi u Nazaretu (Lk 4,14-30), Isus će izreći što je to njegovo poslanje, čitajući i identificirajući se s rečima iz starozavjetne knjige proroka Izaije: „Duh Jahve Gospoda na meni je, jer me Jahve pomaza, posla me da radosnu vijest donesem ubogima, da iscijelim srca slomljena, da zarobljenim navijestim slobodu i oslobođenje sužnjevima...“, (Iz 61,1) *Practicirati*, to znači vršiti volju Božju odnosno donositi kraljevstvo Božje među ljudima na zemlji.

Dakle, kraljevstvo Božje začinje se tamo gdje se zbiva prava spoznaja Boga, a to u biblijskom smislu, na koji se poziva Isus, znači uspostavljati pravedne

⁵ Usp. Walter Kasper, *Isus Krist*, Crkva u svijetu, Split 1995, str. 266-278.

odnose među ljudima. Kraljevstvo Božje probija se u svijetu zapravo kroz ljude koji dopuštaju da se u njima utjelovi Božji osloboditeljski angažman u povijesti: „Bog Jakovljevi... potlačenim vraća pravicu, a gladnim kruha daje. Jahve oslobađa sužnje, Jahve slijepcima oči otvara. Jahve uspravlja prignute, Jahve ljubi pravedne. Jahve štiti tuđince, sirote i udovice podupire, a grešnicima mrsi putove. (Ps 146, 7-10). To se na jedinstven način dogodilo u Isusu, vjeruju kršćani, čak je u njemu, prema kršćanskom vjerovanju, samo kraljevstvo Božje bilo uosobljeno.

Naravno, kad je u pitanju kraljevstvo Božje, riječ je uvijek o sveobuhvatnom oslobođenju čovjeka, nutarnjem i izvanjskom, od korijena zla u dubinama ljudskog bića do izvanjskih manifestacija toga zla u društvenom prostoru.

Konačni proboj kraljevstva Božjeg u naš svijet pridržan je Bogu, a kršćani su, zajedno s drugim ljudima, pozvani poput Isusa u sebi utjelovljivati božanski osloboditeljski angažman odnosno pripravljanje put kraljevstvu Božjem, uspostavljajući pravedne odnose među ljudima.

Zato je za Isusa nadasve važan uvid starozavjetnih proroka da poznavati Boga znači činiti pravdu: „Jer ljubav mi je mila, ne žrtve; poznavanje Boga, ne paljenice!“ (Hoš 6,4-6).

Zato se iznova, poput starozavjetnih proroka, Isus obrušavao oštro protiv puke izvanjske religioznosti i umišljene samopravednosti pobožnih, oblika religioznosti koji zakrivaju i opravdavaju gaženje čovjeka: „Gle, u dan kad postite, poslove nalazite i na posao gonite radnike svoje. Gle, vi postite da se prepirete i svadate i da pesnicom bijete siromahe. Ne postite više kao danas, i čut će vam se glas u visini! Zar je meni takav post po volji u dan kad se čovjek trapi? Ovo je post koji mi je po volji, riječ je Jahve Gospoda: Kidati okove nepravedne, razvezivat spona jarmene, puštati na slobodu potlačene, slomiti sve jarmove; podijeliti kruh svoj s gladnima, uvesti pod krov svoj beskućnike, odjenuti onog koga vidiš gola, i ne kriti se od onog tko je tvoje krvi“ (Iz 58, 2-7) .

U skladu s tim kršćanske zajednice (crkve) nemaju pravo za sebe prisvajati naziv kraljevstva Božjega. Crkve bi trebalo da budu mjesto ozdravljenih ljudskih odnosa (postojanja za druge), dakle, zajednica onih koji prakticiraju i unose pravdu u ljudski svijet. U mjeri u kojoj to čine, kršćanske crkve mogu reći da pripravljanje put kraljevstvu Božjem i da su znak dolaska kraljevstvu Božje.

To pripravljanje je za vjeru jako važno. Dolazak Božji ništa ne može spriječiti, ali postoje nepravedni društveno-politički odnosi koji uvelike onemogućavaju vjeru: „Gladni treba kruh, beskućnik stan, obespravljeni pravdu, usamljenik zajedništvo, razuzdanik red, a rob slobodu. Predstavljalo bi hulu na Boga i na bližnjega, ostaviti gladnoga da gladuje, jer je upravo bližnjemu

u nevolji Bog najbliži. Radi Kristove ljubavi, koja gladnome pripada kao i meni, s njim lomimo kruh i dijelimo stan. Ako gladni ne dođe do vjere, onda grijeh pada na one koji su mu uskratili kruh. Pribaviti gladnome kruh predstavlja pripravljanje puta za dolazak milosti “ , pisao je kršćanski teolog Dietrich Bonhoeffer.

Dakle, kršćani i kršćanske zajednice (crkve) nisu pozvani osvojiti svijet ili osuđivati svijet, nego u svijetu svjedočiti za novi način života utjelovljen u Isusu; naprosto služiti svijetu: „ Crkva je samo onda Crkva kad postoji za druge. Prije svega mora pokloniti svoje vlasništvo onima koji trpe nevolju. Crkva mora sudjelovati u svjetovnim zadacima ljudske zajednice i to ne vladajući, nego pomažući i služeći. Ona mora reći ljudima svih zvanja što je život s Kristom, što znači *postojati za druge* “⁶, napisat će iznova Dietrich Bonhoeffer.

Božanski humanizam

Postaje razvidno da se ono „biti kršćanin“ ne protivi humanizmu nego da čak predstavlja, ukoliko je vjerodostojno, radikalizaciju humanizma. U kršćanstvu zapravo i jest riječ o Božjem humanizmu objavljenom u Isusu (utjelovljenje).⁷ Biti kršćanin znači tako u vlastitom životu nasljedovati taj Božji humanizam objavljen u Isusu, dopustiti da se u nama samima uobliči Isus, to jest ponašati se onako kako se Bog u Isusu ponašao prema ljudima, prakticirati solidarnost i milosrđe spram svih ljudi. A nasljedovanje Isusa Krista opet nije ništa doli ono o čemu je maloprije bilo riječi: pripravljanje puta kraljevstvu Božjem.

Na toj zadaći kršćani su pozvani surađivati sa svim ljudima humanističkog opredjeljenja, neovisno o političkom ili religijskom svjetonazoru. Tako bi na području gospodarstva danas pripravljeti put kraljevstvu Božjem, značilo raditi na oblikovanju gospodarstva koje se neće voditi samo profitom nego i brigom za slabe; u području politike oblikovati politiku u kojoj će se spajati zadovoljavanje interesa i temeljnih etičkih načela; u zemljama razorenim ratom, raditi na pomirenju i opraštanju; zagovarati ekološke standarde; trsiti se oko partnerskih odnosa između muškaraca i žena;

Na putu nasljedovanja Isusa, odgovaranja na poziv koji nam je od Boga upućen u Isusu, razaznaje se potom radikalno spajanje i izjednačavanje ljubavi prema Bogu i ljubavi prema čovjeku, za koje je odsudno zaslužan Isus. Više se ne može biti za Boga, a protiv čovjeka; biti pobožan, a djelovati nečovječno (Lk 10,25-28)

⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Otpor i predanje*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1974, str. 178.

⁷ Usp. Karl Barth, *Teološki eseji*, Ex Libris, Rijeka 2008, str. 7-16.

Monoteističko troglasje?

Na koncu valja reći koju riječ o mogućnosti monoteističkog troglasja na Balkanu, ne zaboravljajući da je to oduvijek bio granični prostor gdje su se susretale različite civilizacije, carstva i religije.

Nažalost, do sada su ti susreti uglavnom bili u ozračju sukoba, a rijetko dijaloga, što duboko opterećuje i nas danas, pri nastojanjima dijaloga. Suvišno je isticati koliko to čini posljednji rat (ili ratovi) u čijem je vihoru urušena Druga Jugoslavija.

Prije nego izreknem svoje mišljenje o mogućnosti monoteističkog troglasja na Balkanu, istako bih dvije važne sastavnice Isusova nauka i djelovanja (kod njega je to bilo jedno), koje bi morale konačno usvojiti monoteističke religije na našim područjima i na praktičnoj razini.

Podsjećajući da kod Isusa ljubav nikada nije puki osjećaj, nego konkretno i odvažno solidarno djelo, dozivam nam u pamet Isusov zahtjev ljubavi prema bližnjemu i to „kao sebe“, a to znači „bezgranično“.

U ljubavi prema bližnjemu, prema Isusu, nema granice, a ona je, kao takva, zapravo konkretno mjerilo ljubavi prema Bogu. Za naš kontekst važno je razumjeti da je taj bližnji kojega trebamo ljubiti „kao sebe“, odnosno „bezgranično“, svaki čovjek u nevolji, koji treba moju pomoć, što je Isus na nenadmašan način pokazao u prisposobi o milosrdnom Samarijancu (Lk 10, 29-37).

Dakle, ljubiti bližnjega ne znači ljubiti onoga tko mi je istovjetan nacionalno, religijski, svjetonazorski ili ekonomski, nego ljubiti čovjeka koji me upravo treba, a to može biti i „neprijatelj“. Bližnji kao čovjek u nevolji povlašteno je mjesto susreta s Bogom, mjesto na kojem se razrješuje vršim li ili ne vršim Božju volju. Tko će biti taj bližnji ne možemo proračunati, ali možemo se opredijeliti hoće li naše ponašanje održavati božansko čovjekoljublje.

Naprосто, ljubav prema bližnjemu za Isusa je unutarnje mjerilo svake pojedine zapovijedi i zabrane, ne samo religijske nego uopće; odsudni kriterij je to je li nešto (tradicija, institucija, religija, obred) za ili protiv čovjeka.⁸ Podsjećam na to kao protest protiv religijsko-političkog nacionalizma, istočni grijeh religija na našim prostorima, koji solidarnost sužava isključivo na pripadnike vlastite religijske i nacionalne zajednice, čak i uže, samo na vlastite istomišljenike u okviru tih zajednica. Kad je riječ o onima izvana, ili neistomišljenicima u vlastitoj zajednici, solidarnost se, pa i svaki etički zahtjev (Dekalog), suspendira u ime nekakvih „viših vrijednosti“ (nacionalnih, religijskih, stranačkih).

8 Usp. Hans Küng, *Biti kršćanin*, Konzor – Synopsis, Zagreb – Sarajevo 2002, str. 344-347.

Koliko je to nespojivo s Isusom, pokazuje još radikalniji Isusov zahtjev; na ljubav prema bližnjemu nadovezuje se ljubavi prema neprijatelju (Lk 6, 27-38), za što je odsudni motiv ugledanje na Boga kojeg Isus doživljava kao Oca, koji daje da sunce sja i kiša pada nad dobrima i nad zlima, kao Boga koji se okreće i prema onima, što to ne zaslužuju prema ljudskim mjerilima, kao Oca koji se ne da uvjetovati ljudskim zlom.⁹

Čovjekova ljubav prema neprijatelju zasniva se, dakle, na Božjoj ljubavi prema neprijatelju; Isusov nas Bog zapravo poziva da kao mirotvorci, ljudi opraštanja i pomirenja, u neprijateljima spasimo „izgublenu“ sliku Božju (Thomas Merton). To je jedini put da ljudi postanu ono što u stvari jesu: braća i sestre istoga i zajedničkog Boga. Ljubav prema neprijateljima, način kako Bog preobražava svijet, znak je po kojem će se prepoznati autentični Isusovi učenici.

Kao što je Isus nenasilno srušio zid između Boga i čovječanstva, kao što je Isus nenasilno rušio zidove među ljudima, tako i kršćani moraju biti nenasilni rušitelji zidova među ljudima, ljudi neograničene otvorenosti.

Zapravo Isus raskriva da istinska ljubav i započinje tamo gdje se dobro čini bez očekivanja uzvrata, gdje se dobro čini ne samo „svojima“ (nacionalno, religijski, ekonomski), jer to nije ljubav (već čisti biološko-animalni refleks), nego svima.

Tek se po takvoj ljubavi postaje sin/ kći Isusova Boga. U tome smislu ljubav prema bližnjemu i ljubav prema neprijatelju predstavljaju vrhunski znak dolaska i pripravljanja puta kraljevstvu Božjem.

Podsjećam na to, kao protest protiv oklijevanja velikog dijela pripadnika monoteističkih religija na našim područjima da se do kraja založe za procese pomirenja i opraštanja, za te, istina, dugotrajne i mučne procese, ali procese bez kojih nema ozdravljenja odnosa na našim područjima.

Vjernici su pozvani prednjačiti u tim procesima, a mi, nažalost, doživljavamo da se nerijetko upravo vjernici opiru tim procesima ili da se ti procesi otežavaju nakaradnim tumačenjem vjere (religijsko-politički nacionalizam).

Je li onda moguće monoteističko troglasje na Balkanu? Moj odgovor je potvrđan, ali pod uvjetom da monoteističke religije na Balkanu dožive duboki proces obraćenja na osobnoj i kolektivnoj razini što bi opet danas značilo dvoje:

a) bezuvjetan raskid s političko-religijskim nacionalizmom u korist praktične duhovnosti mirotvorstva, pomirenja i opraštanja;

b) raskid sa žudnjom za moći i bogatstvom (to su idoli koji zapravo kriju ispod nacionalističke retorike) u korist bespoštedne borbe za socijalnu pravdu;

⁹ Usp. *Isto*, str. 347-352.

U tom slučaju, duboko sam uvjeren, moglo bi se govoriti čak i o etičkom monoteističkom jednoglasju na Balkanu. Da bih pojasnio što pod tim mislim, skrećem pažnju na parabolu o posljednjem sudu sačuvanu u 15 pog. Matejeva evanđelja (31-44), u kojoj mnogi teolozi vide bit i sažetak evanđelja, a koja postoji, važno je to istaknuti, i unutar islama u hadiskoj tradiciji, s istom porukom, unatoč razumljivim razlikama u formi:

„Kad Sin Čovječji dođe sa svojim sjajem u pratnji svih anđela, sjest će na prijestolje svoje slave. Tada će se pred njim skupiti svi narodi, a on će ih razlučiti jedne od drugih kao što pastir luči ovce od jaraca. Postavit će ovce sebi s desne strane, a jarce s lijeve. Nakon toga će kralj reći onima s desne strane: Dođite, blagoslovljeni Oca mog, i primite u posjed kraljevstvo koje vam je pripravljeno od postanka svijeta! Jer bijah gladan, i dadoste mi jesti; bijah žedan, i napojiste me; bijah putnik, i primiste me; bijah gol, i obukoste me; bijah bolestan i pohodiste me; bijah u tamnici, i dođoste k meni. Tada će mu reći pravednici: Gospodine, kada te vidjesmo gladna pa ti dadasmo jesti, ili žedna pa ti dadasmo piti? Kad li te vidjesmo kao putnika i primismo te? Kad li te vidjesmo bolesna ili u tamnici te dođosmo k tebi? Kralj će im odgovoriti: Zaista, kažem vam, meni ste učinili koliko ste učinili jednomu od ove moje najmanje braće. Tada će reći i onima s lijeve strane: Idite od mene, prokleti, u oganj vječni što je pripremljen đavlu i anđelima njegovim! jer bijah gladan, i ne dadoste mi jesti; bijah žedan, i ne dadoste mi piti; bijah putnik, i ne primiste me; gol, i ne obukoste me; bolestan i u tamnici, i ne pohodiste me. Tada će mu i oni reći: Gospodine, kada te vidjesmo gladna ili žedna, ili kao putnika, ili gola, ili bolesna ili u tamnici, i ne pritekosmo ti u pomoć? “

Tu se jasno razaznaje da kriterij spasenja nije ni nacionalna ni religijska pa ni ekonomska pripadnost, pogotovu ne nekakva religijsko-dogmatska pravovjernost ili čistoća (ortodoksija), koliko god imala svoju relativnu važnost, nego konkretni odnos prema konkretnim žrtvama nepravednih religijskih, političkih i ekonomskih struktura u vlastitome vremenu (ortopraksija): „Neće svaki koji mi govori: ‘Gospodine, Gospodine!’ ući u kraljevstvo nebesko, nego onaj koji vrši volju moga nebeskoga Oca.“ (Mt 7,21)

Bližnji je vrhunski sakrament Boga. (Y. M. Congar). Onaj tko djelom, a ne jezikom, ljubi te žrtve, taj ljubi i poznaje Boga; ta sam se Isus, a po njemu sam Bog, poistovjetio s tim žrtvama. Reći Bog, u Isusovom smislu, a moralo bi to biti zajedničko kršćanima sa židovima i muslimanima, značilo bi da nas u našoj vlastitoj religioznoj sigurnosti uznemiri patnja i nesreća drugih. Tuđe trpljenje i patnja vrhunska su religiozna provokacija. Ona sili na praksu su-patnje, omogućuje i utemeljuje, „ekumenu sućutnosti“, (J. B. Metz), zajednički

društveno-politički angažman vjernika svih monoteističkih religija, unatoč dogmatskim razlikama u vjerovanju, usmjeren zaštiti društveno-političkih žrtava. Strast za Boga, ukoliko je autentična, ozbiljuje se, dakle, u strastveno solidarnom angažmanu za konkretne žrtve, jer ne može se autentično izgovoriti riječ Bog, ukoliko su nam leđa okrenuta od svijeta, a oči zatvorene pred licima žrtava.¹⁰

Dakle, etičko jednoglasje monoteističkih religija na Balkanu čeka da bude ozbiljenje od onih vjernika iz tih monoteističkih religija, koji će zajedno s ljudima izvan tih tradicija humanističkog usmjerenja, na temelju zajedničkih etičkih vrijednosti stati u obranu žrtava, a protiv društveno-političkih struktura koje te žrtve proizvode: kad je u pitanju nacionalističko ludilo, skopčano s mržnjom i svetom; kad je u pitanju rastuća socijalna nepravda; kad je u pitanju trgovina ljudima; kad je u pitanju razaranje prirode; kad je u pitanju porast nasilja u društvu; kad je u pitanju kvaliteta i dostupnost obrazovanja; kad je u pitanju politikantstvo umjesto politike; kad je u pitanju nakaradno izlaganje vjere, napose pogubna usmjerenost religijskih zajednica na same sebe; kad je u pitanju manjak građanske odvažnosti; kad su u pitanju oboljeli odnosi između muškaraca i žena...

Dobru pozadinu, kao smjerokaz i inspiraciju, za to predstavlja projekt svjetskog etosa koji je osmislio katolički teolog Hans Küng.¹¹ Naravno, Isusova smrt na križu, opomena protiv svake zemaljski uspješne vjere, podsjetnik je da je takav angažman skopčan i s velikim rizicima, pa čak i mogućnošću da se postane žrtvom, što se dogodilo Isusu. U tome smislu ohrabruje nas Isusovo uskrsnuće.

Probudivši Isusa na novi život, Bog je potvrdio Isusov način života, ono „biti za druge“, i zasigurno neće niti jednoga koji nasljeđuje taj život, taj Božji humanizam, ostaviti u vlasti smrti. Bog koji je uskrisio Isusa, Bog je koji vlada životom i smrću, Bog u čiju se stvaralačku ljubav i vjernost možemo bezuvjetno pouzdati i onda kada su slomljene sve ljudske mogućnosti. To je Bog kod kojega je sve moguće onima koji vjeruju. Zato nas uskrsna vjera ne čini

10 O tome šire pogledati: Johann Baptist Metz, *Memoria passionis – Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009.

11 O tome šire pogledati: Hans Küng, *Projekt svjetski etos*, MIOB, Velika Gorica 2003. O kontekstualizaciji projekta svjetskog etosa kod nas pogledati: Alen Kristić, *Projekt svjetskog etosa – Mogući okvir, smjerokaz i sadržaj međureligijskog dijaloga u BiH*, u: *Religijski pogledi – časopis za pitanje religije i ljudskih prava*, IV(2007)6, str. 38-47; Alen Kristić, *Važnost i konkretizacija projekta svjetskog etosa u BiH iz katoličke perspektive*, u: *Muallim – časopis za odgoj i obrazovanje*, X(2009)39, str. 7-11.

ravnodušnim spram ovoga svijeta nego nas osnažuje da se do kraja založimo za ovaj svijet kao da je taj svijet jedini, jer se upravo za ovaj svijet bespoštedno založio i sam Bog u Isusu.

Dakle, u svijetlu uskrсне vjere, izvoru kršćanske nade, kršćani pronalaze pouzdanje da će Bog na dobro okrenuti ljudsku budućnost, ali uz čovjekovo aktivno zauzimanje i suradnju u Božjem djelu spasenja. Otajstvo uskrsnuća nagoni kršćane na aktivnu dogovornost za druge i svijet. Dakle, konačni i zbiljski cilj kršćanskog angažmana nije očuvanje vlastitog života i postizanje spasenja vlastite duše, pa niti izgradnja uske zajednice prijatelja, nego spasenje cjelokupnog svemira.¹²

Dodatak

Budući da u ovom kratkom promišljanju nije bilo moguće načiniti osvrt na povijest kršćanstva, na različite aspekte kršćanskog života (nauk, liturgija, sakramente), u ovom dodatku donijet ću tekst *Apostolskog vjerovanja*. Nastao u patrističko doba, kao i *Nicejsko vjerovanje*, tekst uživa teološki autoritet i poštivanje cjelokupne Crkve, odnosno svih velikih kršćanskih crkava sve do danas.

Dakle, tu su sažeti iskazi vjere koje bi svaki kršćanin trebao prihvatiti i koji bi ga trebali obvezivati, a na zadaći kršćana svakog vremena je da te iskaze tumače u svijetlu izazova vremena u kome žive.

Dijeli se u tri glavna dijela koja govore o Bogu, Isusu Kristu i Duhu Svetome. Pored toga riječ je o Crkvi, sudu i uskrsnuću.

Izgleda da je *Apostolsko vjerovanje* konačno oblikovano tek u 8. stoljeću, a začetak nastanka mu je u krsnim simbolima vjere. Tradicija 12 iskaza ovoga Vjerovanja pripisuje se dvanaestorici apostola, ali nema povijesnih dokaza za te tvrdnje. U istočnim verzijama *Apostolskog vjerovanja* nema iskaza o „silasku nad pakao“ i „općinstvu svetih“.

*Vjeruje u Boga, Oca svemogućega, Stvoritelja neba i zemlje;
i u Isusa Krista, Sina njegova jedinoga, Gospodina našega;
koji je začet po Duhu Svetom, rođen od Marije Djevice;
mučen pod Poncijem Pilatom, raspet, umro i pokopan;
treći dan uskrsnuo od mrtvih;
uzašao na nebesa, sjedi o desnu Boga Oca svemogućega;*

12 Usp. Ivan Šarčević, Kršćanski razlog nade – odgovor na čovjekovo traženje smisla, u: Kršćanska nada na početku novoga stoljeća, Crkva u svijetu, Split 2001, str. 99- 119.

*odonud će doći suditi žive i mrtve.
Vjerujem u Duha Svetoga;
svetu Crkvu katoličku; (općinstvo svetih)
oproštenje grijeha;
uskrsnuće tijela;
i život vječni;*

U svrhu boljeg razumijevanja temeljnih kršćanskih vjerovanja sadržanih u Apostolskom vjerovanju, a uz uvažavanje izazova suvremenog čovjeka, *preporučio bih sljedeće:*

1. Joseph Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo – predavanja o apostolskom vjerovanju*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1993;
2. Wolfhart Pannenberg, *Apostolsko vjerovanje pred pitanjima današnjice*, Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik“, Zagreb 2005;

Obzirom na kraći obim, a ipak izvanrednu teološku kvalitetu, u istom smislu preporučujem specijalni broj *Svjetla riječi* iz kolovoza 2007. pod naslovom *Vjerujem*. Pored toga, za uvid u cjelinu onoga što jest kršćanstvo preporučujem sljedeće, ograničavajući se na knjige dostupne na našem jeziku, uz ispriku što je većina knjiga pisana iz katoličke perspektive, ali ipak u duhu ekumenizma:

2. Hans Küng, *Biti kršćanin*, Konzor – Synopsis, Zagreb – Sarajevo 2002;
3. Hans Küng, *Katolička crkva – Kratka povijest*, Alfa, Zagreb 2007;
4. Alister E. McGrath, *Uvod u kršćansku teologiju*, Ex Libris - Teološki fakultet „Matija Vlačić Ilirik“, Rijeka – Zagreb 2006;
5. *Suvremena katolička enciklopedija*, Laus, Split 1998;
6. *Katekizam katoličke crkve*, Hrvatska biskupska konferencija – Glas Koncila, Zagreb 1994;

Проф. др Зорица Кубурић
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет

ВЕРСКА НАСТАВА ИЗМЕЂУ ПРОШЛОСТИ И БУДУЋНОСТИ

Компаративна проучавања образовних система у другим државама у Министарству просвете, одшкринула су врата школа за враћање верске наставе. Веронаука је представљена као *настава религије* и *настава о религији (религијама)* у државним школама (Максимовић, 1998: 6). Међутим, није се довољно пажње посветило разликама у начину извођења верске наставе. Осим тог трансферзалног пресека положаја религије у образовним системима различитих држава, значајно је указати и на историјске разлике односа религије и науке.

У часопису Српског филозофског друштва Зоран Стокић (2008.) наглашава да постоји значајна разлика између западног полицентричног друштва у коме се догодила трансформација из пасивне манастирске у активну универзитетску културу и деспотских моноцентричних друштава која су остала ускраћена за такве институције критичког мишљења. Матрица те нове, западне духовности били су нови универзитети (1180. године основан први колегијум у Паризу). „Само у таквом западном полицентричном друштву било је могуће да се на једном месту – на факултетима – споји религиозно, научно и политичко образовање у једну динамичку целину“ (Стокић 2008: 58).

До скоро, наш образовни систем за циљ је имао развијање научног погледа на свет, који је подразумевао забрану религијских и политичких утицаја. Испољавање вере било је приватна ствар грађана. Међутим, Сергеј Флере (1986: 229) пише да је било тешко одвојити јавно и приватно, политичко и неполитичко, када је реч о вери, јер религија увек настоји да буде свеобухватно учење са етичким учењем, које се односи на све области друштвеног живота. Настојањем школе да развија „научни поглед на свет“ и ослобађа „верских заблуда“, у деполитизацији религије на декларативном нивоу отишло се знатно даље него у друштвеној

пракси. То је довело до става да су верници неравноправни у друштву, јер су им неке функције биле недоступне- служба војног старешине, просветног радника, политичког функционера (Флере, 1986: 230). У најновијој реформи образовног система, примерено променама у друштву, уочљив је покушај да се успостави баланс и пронађе права мера присуства религијских садржаја. Колико се у томе успело и каква је перспектива будућег развоја, питање је на које покушавамо да одговоримо.

Да би се превазишли проблеми одвајања деце по верској основи, размишљало се и о инклузивном и афирмативном концепту предмета религијска култура, у коме би сва деца, без обзира на верску припадност, слушала о свим религијама. Један такав уџбеник под насловом *Моноџеистичко њроїласје, Увод у јудаизам, кршћанство и ислам* издат је у Сарајеву (Спахић-Шиљак, Абразовић, 2009). Значајно је напоменути и настојања у Европи да се настава о религији предаје с неутралне позиције и укључујући све светске религије (Штимац, 2006). О лаичкој школи посебно се расправљало у Словенији (Kodelja, 1995), а о компаративним дешавањима на територији Западног Балкана, кад је о верској настави реч, сведоче одговарајуће научне студије (Kuburic, Vukomanovic, 2005; Kuburić, Мое, 2006).

Истраживања на нашим просторима, рађена пре увођења овог предмета у школски систем, на популацији средњошколаца (Ђорђевић, Тодоровић, 1999; Божичковић, Петровић, Кадиевић, 2001; Кубурић, 2002) указују да је доминантан став био да веронауку у школи треба да похађају само они који то желе. Истраживања рађена на популацији студената (Кубурић, 1997; 1997а; 1999) показују да су се и ставови студената према верској настави значајно разликовали: студенти световних факултета и протестантске теологије предлагали су концепт лаичке школе, док су богослови, студенти православне теологије, били за увођење професионалне веронауке.

Будући да је ова дилема десет година раније (1991) разрешена у Хрватској, а потом и у Босни и Херцеговини (1994) и Србија се определила за професионалну верску наставу. Наиме, ослањајући се на искуства и праксу већине европских земаља, посебно земаља у транзицији, као и на анализе општег друштвеног контекста, уз ослушкивање различитих аргумената и стручно-научних становишта о потреби и могућностима уношења религијских садржаја у образовни процес, 2001. године, на предлог Архијерејског сабора СПЦ, Влада Републике Србије донела је уредбу о организовању верске наставе за одређене конфесије и то

као факултативни предмет за ученике првог разреда основне и средње школе. Верске заједнице које су добиле право да својим верницима држе верску наставу у школи су традиционалне цркве и верске заједнице које су национално организоване. По страни су остале све оне мале верске заједнице чији је положај одувек био специфичан посебно по томе што су верници припадници различитих нација који су интегрисани првенствено по религијским учењима и вредностима, а не по пореклу. Међутим, у пракси се чини да је граница повучена између већинских и мањинских верских заједница.

Плурализам религијских организација карактеристичан за модерна друштва чини живот појединца сложенијим, а друштво мање хомогеним. Религијска раслојеност представља, у исто време, за једне страх пред распадом заједнице која је дата, за друге изазов пред богатством слободног самоодређења и зближавања по принципу активног бирања и укључивања у верске заједнице.

Функционалност и дисфункционалност религије одређује се у односу на вредности које се остварају тим степеном друштвене кохезије. Ако се заједништво верске заједнице утемељује на љубави и правди, у поштовању другог човека и другачијих заједница, онда је испуњена и суштина религије која повезује не само човека с божанским бићем, већ и људе међусобно, и доприноси интегритету појединца. Међутим, злоупотребе религије, које изневеравају суштину ње саме, могуће су ако се уместо љубави и правде пропагира насиље, неправда, мржња, неравноправност, нерад, незахвалност и све оно што доприноси дезинтеграцији како појединца тако и друштва. Дакле, није неопходно ослонити се на хомогеност једног религијског система, довољно је поштовати религијске вредности унутар сваког од њих, да би се остварила функција интеграције друштва. Други начин остваривања јединства био је понуђен путем негирања религијских различитости и остваривања јединства у атеистичком друштву. Од комплементарности, конкурентности до ривалства, скала међусобних односа између различитих верских заједница варира током времена и у различитим контекстима.

Питање будућности религије и верске наставе, која је с тим повезана, веома је сложено и прогнозе се могу сврстати у ред пророчанства, било условних или безусловних, будући да будућност увек измиче посматрачу и у недоглед пружа наду за остварење било ког предвиђања (Јукић, 1991; Кубурић, 1999; Филиповић, 2004; Благојевић, 2002; 2005).

О споровима и сукобима унутар једног друштва такође се расправља на много начина. Питање динамике тих сукоба и њиховог емотивног потенцијала, који увек изнова доводи до нових непријатељстава, произлази изгледа из тога што је то једна од чињеница друштвеног живота. Слободан Јовановић (1991: 291) наводи да нема ниједне групе у којој се наизменице не осећају тежње уједињавања и тежње разједињавања. Друштву је изгледа потребан извешан квантитативни однос хармоније и дисхармоније, удружења и утакмице. Снаге разједињавања не треба сматрати као чисто негативне снаге, нити као „пасиву“ друштвеног живота. Оне, исто као и снаге сједињавања, доприносе одржавању друштвеног живота. Парадокс је у томе што су се највеће борбе водиле поводом ситница, исто као и борбе између најближих: „Борбе суседних и сродних племена одликују се нарочитом жестином, непријатељство отпадника немилостивије је него икоје друго непријатељство, као што је и мржња јача ако јој је љубав претходила.“

Можда је у суштини те динамике сједињавања и разједињавања управо потреба за комуникацијом, кроз коју човек и настаје. Карл Јасперс (2000: 34) каже да ум захтева безграничну комуникацију, он је и сам тотална воља за комуникацију. Наравно, и у религији, као и у филозофији, садржај комуникације је *исстина*, а будући да је не можемо имати у објективном поседу, и пошто је постојање могућно само са другим постојањем, а егзистенција долази до саме себе само са другом егзистенцијом, то је комуникација облик отварања истине у времену. Јасперс наглашава да су велика застрањивања ово: вером у Бога избегавати људе, тобожњим знањем апсолутне истине оправдавати човекову усамљеност.

Ако је комуникација с различитим неопходан саставни део друштвеног развоја, онда је плурализам религијског веровања и његова симболичка комуникација видљива управо у динамици одржавања међусобних граница. Теоријска равна веровања конкретизована у верској заједници темељни је принцип који омогућава или растаче ову потребу за интеграцијом. С друге стране, тек је само друштво, својим законима и начином живота, истинити показатељ степена зрелости и функционалности појединих система унутар њега.

Оно што је део наше транзиције јесу дилеме које се односе на религију. Будућност друштва, па и религије, лежи, сматра се, у процесу социјализације, и посебно, будући да је држава одговорна за школски систем, у процесу образовања. Реформе су отпочеле увођењем/враћањем веронауке, увођењем грађанског васпитања и њиховим постепеним

проширивањем на све већи број разреда, одељења, година учења и степена обавезности. Деца се опредељују између две могућности: или грађанско васпитање или веронаука. То је први ниво конфликтне ситуације који, услед ненавикнутости на алтернативе оваквог типа, производи диференцијацију и раслојавање. Следећи ниво *слободе избора* односи се на врсту конфесионалне веронауке. Наравно, ту је опредељивање јасно јер се односи на наслеђени идентитет и лако за већинску верску заједницу. Верске мањине се на локалном нивоу осећају као да су у другом или трећем реду, или чак на маргини друштвеног живота.

Подељеност грађана Србије, а посебно Војводине, у којој су рађена бројна истраживања (Кубурић, 1997; 1998; 1999; 2002; 2004; 2005; 2006; 2008), услед верског плурализма и парадигматичне толеранције, испољава се како на питању вере и не-вере тако и на питању различитих вера. С једне стране, подела је видљива у личном односу према религији, по којој је једна половина становништва привржена религији и цркви, док је друга половина не-верујућа, при чему се, опет, унутар не-верујућих већина понаша тако да стварају утисак да су верници.

У школском систему, према проценама истраживача (Јоксимовић, 2002), сама деца прагма су тај однос подељености (с тим што се, како време одмиче, верска настава све више одомаћује у школском систему). Реформа школства се негде ту и одвија: оставља деци да одмере снаге за и против креационизма, где је место теорије еволуције у објашњењу чињенице живота. Разлике су присутне и у начину избора наставника за ове предмете.

Министарство просвете Републике Србије, (Сектор за истраживање развоја образовања) је, тражећи узор за властите акције, издало брошуру *Религијско образовање и настава религије у државним школама у Европи*, где се наводи да је у погледу наставе религије Савет Европе препоруке донео 1993. године, усвајајући посебну Декларацију о религијској толеранцији. Да би се остварили основни принципи религијске толеранције међу различитим религијама и верским заједницама унутар Европе, Савет Европе препоручио је државама чланицама да прате реализацију наставе религије и етике у школским програмима и да као јаснији циљ поставе *испитување одређеног представљања различитости и нејовања религија у школским уџбеницима и настави*, како би се диференцирала знања ученика о различитим религијама. Такође се наводи да је у Декларацији наглашено да је развијање знања код ученика о својој религији, или о сопственим етичким принципима, предуслов за толеранцију и савладавање индиферентности и предрасуда (Максимовић, 1998: 12).

Такође, када је реч о пракси и тенденцијама кретања између традиционалног и модерног у Европи, могуће је уочити да су у различитим државама присутни различити модели. Познато је да је присуство одређених религија, или религије у целини у образовању, другачије од земље до земље, што је последица различитих историјских процеса и чешће рефлектује културне обрасце него религијске различитости.

Значајно је навести да је 1990. године основана организација Европска асоцијација за светске религије у образовању (The European Association for World Religions in Education – EAWRE). Реч је о независној организацији, која није повезана ни са једном политичком или верском организацијом и која сарађује с различитим телима у земљама Европе. Циљеви су да се учење о светским религијама у различитим пројектима приближи објективном представљању. Чланови су из различитих земаља Европе, од Турске до Велике Британије, и из различитих религијских заједница. Они припадају, примера ради, хиндуизму, будизму, јудаизму, хришћанству и исламу. Тај плурализам верског наслеђа омогућава им да међусобно поделе искуства која имају у својој заједници али, у исто време, доносе, својим активностима, богатство дијалогу унутар и између различитих религијских група.

Чланови Европске асоцијације за светске религије у образовању и сами су предавачи; одржавају едукативне семинаре за наставнике и учествују на конференцијама. Они својим радом обједињују неколико академских дисциплина: филозофију религије, историју религије, педагогију, теологију (са различитим пореклом), психологију, социологију. Једном годишње одржава се заједничка скупштина и састанци који омогућавају евалуацију дотадашњег рада и будуће активности. Посебно настоје да помогну наставницима да наставу о светским религијама реализују на ефикасан начин. Присутствовала сам конференцијама у Грчкој (2006.), у Аустрији (2007.) и у Шведској (2008.), на којима су размењена искуства у раду и приказана наставна средства и материјали који, према узрасту ученика, светске религије приближавају на визуелан и атрактиван начин, наравно без тенденције стигматизације другог, ко год то био. Асоцијација је активна у публикувању теоријских истраживања али и оних која се односе на практичан рад (Kwiran, 1996; Holm, 1997; Howarth, 2002; Schultze, 2003), организовању семинара и конференција за наставнике на европском нивоу и саветодавних тела, као и у сарадњи са различитим другим телима.^[2] Посебно је занимљив календар који на енглеском, француском и немачком језику приказује све значајне празнике и храмове карактеристичне за светске религије.

Према књизи *Религија у савременој Европи* (Davie, 2005.), у поглављу под називом „Несигурно сјећање: религија у образовним системима Европе“, стиче се утисак да религија још тражи своје право место када је реч о образовном систему. Сва разноликост у извођењу верске наставе у земљама Европе може се свести на две категорије: професионално и непрофесионално образовање. Прво има обавезу према некој светској религији или деноминацији, друго преноси информације о религији и упућује на слободу у личном опредељењу. Разлике су манифестне у томе где и када се изводи настава, ко држи наставу, како и колико је заступљена у наставном програму, те које су методе и на који начин се оцењује.

Преглед ситуације у свакој земљи у Европи упућује на закључак да млади знање о властитој религији и о водећим светским религијама стичу највише у школи, а то шта ће научити, од кога и у којим околностима варира од државе до државе исто као и од школе до школе.

Први модел који се наводи јесте нордијски модел. Даје се пример Финске, где 97 одсто ученика, према подацима за 1992. године, учи по наставном плану за Лутеранску цркву, али наставу похађају чак и деца чији родитељи нису припадници те цркве. На захтев родитеља понуђене су и алтернативе, укључујући филозофију живота, за децу из породица оних који нису верници. Циљеви наставе су професионални, али укључују и потребу упознавања деце с другим религијама, те неговања идеала који се заснивају на толеранцији и поштовању свих људи, без обзира на њихов професионални идентитет.

Други модел је биконфесионални. Пример је Немачка, у којој се лутеранско и католичко учење дају равноправно, а број деце у разредима варира у зависности од састава локалног становништва; намера је неговање толеранције.

Трећи модел дат је под називом „Два практична монопола у јужној Европи“, где су Италија и Грчка примери. У Италији је улога школе у помагању породици и цркви при увођењу ученика у католичка веровања и праксу веома велика, премда постоји теоријска могућност да ученици у томе не суделују (ако родитељи инсистирају), што се у пракси ретко догађа. Лично сам била присутна на конференцији у Грчкој (Александрополис, у организацији ЕАВРЕ) када је наведено да се повремено јаве родитељи који не желе да њихова деца иду на веронауку јер они верују у богове Олимпа).

Наводе се још два супротна примера: плуралистички за Холандију, где се ученици припремају за мултикултурно друштво и секуларни за

Француску, где је верска поука у потпуности изван школског система (Davie, 2005: 112–122).

Слабљење хришћанских вредности, као једног од темеља европске културе, за сада није надомештено појављивањем неког алтернативног вредносног система који би био једнодушно прихваћен. Религијске вредности у образовном систему имају улогу чувања религијског сећања савремене Европе. И поред свих варијација које постоје када је реч о одржавању верске наставе у земљама Европе, ауторка закључује да је верска неписменост и даље свеprisутна међу младима савремене Европе. „Имајући то на уму, чини се посве могућим да религијско сјећање Европе, барем у својем традиционалном облику основног разумијевања кршћанског наука, једноставно престане постојати, осим као грана специјалистичког знања; оно је доиста у критичном стању“ (Davie, 2005: 127).

Кодеља (1995) у књизи *Лаичка школа*, у поглављу: „Хипотезе о настави религије у будућој удруженој Европи“, наводи предвиђања која су условљена односом држава–црква–друштво. Узимајући у обзир велике политичке промене последњих година, Химел (1991) изводи четири прогностичке хипотезе које су у вези с наставом религије: 1. школски систем у будућој удруженој Европи биће федералан и децентрализован; 2. одговорност за наставу религије биће и даље заједничка одговорност државе и цркве, а зависиће од специфичног односа између државе и цркве у оквиру различитих култура и европских народа; 3. настава религије ће у Европи и даље постојати у следећим главним облицима: као професионална и непрофесионална настава религије у јавним школама, као настава религије у приватним школама и као друге форме ваншколске наставе религије или чисте катехезе; 4. политичка, културна и социјална различитост у европским државама утицаће на то да конкретни односи зависе од конкретних прилика у одређеној држави, без нарочитих утицаја споља.

Ипак, постоје настојања да се разноликост европског простора повеже заједничким принципима. Зорица Мршевић, у тексту „*Религијско образовање и његов процес*“ наводи десет принципа који су чланицама Европске уније препоручени као критеријум за квалитетну религијску наставу. Излаже се сврха и садржина „*школовог принципа*“, замишљених да буду водећи приликом дизајнирања програма религијске наставе као образовања о религијама, радије него као образовање о доктринама појединих религија. Такође су наведене и препоруке Савета Европе, као и неких међународних докумената; сви су усаглашени у погледу

постојања потребе неутралног, недоктринарног образовања у области социологије, историје и културе религија, очекивања да оно буде значајан допринос религијској толеранцији, узајамном поштовању и основ за континуирани међурелигијски дијалог. Религијски плурализам условљава потребу за широко конципираним религијским образовањем културолошког, а не катехистичког типа (Мршевић, 2009: 261).

У САД, раздвајање цркве од државе схвата се као граница према државној власти. Наиме, у односу према европској концепцији, њена особеност је у обрнутом односу државе и цркве: овде није реч о чувању државе од утицаја цркве, него о томе да држава не сме да се меша у надлежности цркве (Vuonaiuti, 1994). Навешћемо само иницијативу једног универзитета из Америке,^[3] који је основао докторске студије у Сарајеву са циљем да се докторанти усмере у правцу религиологије. Млади интелектуалци из различитих верских традиција, који су искусили рат услед национално-верских раздвајања, позвани су да се у образовном систему сусретну с другима и другачијима, у упознавању светских религија.

Циљ наставе религиологије, за коју је постојала иницијатива и у Новом Саду (Кубурић, 2002а), која би могла да буде макар један од изборних предмета на универзитету, омогућио би да се област религије, која је у нашем друштву последњих педесет година била на маргини, проблематизује у оквиру наставног предмета којим би се студентима различитих студијских група и верско-националног порекла омогућило да своја интересовања из ове области задовоље слушајући излагања стручњака за област религије, али и различитих представника религија који би – у оквиру редовних предавања, као и на трибинама и у публикацијама – имали прилику самопредстављања и упознавања других. Циљ овакве наставе није само сазнање, већ и интерактивно вођење разговора, формирање властитог идентитета, коме је увек потребан други, као огледало и као саговорник. Такође, настава о религији требало би да допринесе разумевању верских и других облика толеранције у друштву.

На Филозофском факултету у Новом Саду, интересовање за социологију религије и разговор о религији све више расте, што потврђује пре свега часопис *Религија и толеранција* у издању Центра за емпиријска истраживања религије. Ова мултиетничка и мултиконфесионална средина произвела је нов менталитет: потребу за толеранцијом и потребу за њеним очувањем. Наша искуства, која познају и атмосферу дијалога, упућују на закључак да је дијалог, не само потребан већ и могућ, да су његови ефекти непроцењиво богатство како у сазнајном тако и у

емоционалном и социјалном смислу. Истина која има своје религијске, научне, филозофске и друге бројне аспекте, пре свега може да се сагледава из угла потребе за миром.

Бројни конфликти, досад разрешавани позицијом „победник–губитник“, или, још горе, „губитник–губитник“, могуће је да буду разрешени варијантом „победник–победник“, дакле решавањем међусобних сукоба тако што се, поштујући властита религијска уверења, туђа не доводе у питање. Границе које свакој појединачној религијској *истини* обезбеђују право на егзистенцију, потребно је да буду поштоване, што је могуће само уколико су границе флексибилне и отворене. Било да је реч о контексту постмодерног развијеног друштва или пак о контексту традиционалног друштва, религиологија може да обезбеди интердисциплинарни приступ у проучавању појава које стално измичу оку посматрача, појава које су емоционално пуне енергетског потенцијала који би било добро усмерити ка стицању знања и развијању критичког мишљења.

Ђуро Шушњић (1995.) у књизи *Знати и веровати* износи 95 теза о односу религије и науке и закључује да се верници и неверници суочавају са „задњим питањима“ и да покушавају да их реше. Одговори су различити. Одговори које религија пружа на та питања људског немира не могу се заобићи ни онда када им се пориче истина и смисао. Сви погрешни одговори на ова питања не могу сама питања учинити погрешним. Стога вера није само разумски избор, већ животна одлука да се верује у стварности које сам разум не може да разуме и оправда. Теологија даје рационалан облик вери, која није само рационална и зато је теолошки приступ Богу ужи појам од религије: теологија запошљава само разум, а вера целог човека. Отуда теологија и може бити неверно тумачење вере (Шушњић, 1995: 202).

Томислав Жигманов (2004.) песмом исказује немоћ мисли да недокучивог спозна, и неопходност вере да се ослони на недоказиво. И не само филозофи, још више други имају потребу за слободом: да буду оно што јесу и да верују онако како су научили у породичном систему, који је пресудан за базично поверење и развијање религиозности у одраслом добу (Кубурић, 1996; 20016). Ривалство између науке и религије, између социологије религије и веронауке, између методологије и методике, у контексту бивших религијских сукоба, на трагу је помирења и међусобне сарадње.

Милан Вукомановић (2004.) у књизи *Религија* указује да религију посматрамо у мери у којој она утиче на појединца, функционише у оквиру неке културе и изражава највише животне вредности. У покушају да се

религија дефинише треба, дакле, водити рачуна о персоналној, културној и вредносној (метафизичкој) димензији. Свако религијско искуство има темељ у култури у којој појединац живи, и у вредносном систему на ком та религија почива.

У књизи *Homo viator, религија и ново доба* (Вукомановић, 2008) указује се да религија у савременом друштву представља нови изазов како за истраживаче, научнике, тако и за практичаре и друге стручњаке који се баве религијским питањима. У предмодерно доба црквена хијерархија имала је монопол и ауторитет у погледу интерпретације религијских учења. Модерној религиологији дуго је требало да се отргне из таквог монопола, како би пружила емпиријске, компаративне, па и нерелигијске одговоре на верска питања и проблеме. „У приступу религијским феноменима, савремена религиологија испољава неутралност у односу на свој предмет проучавања, што се понекад означава и као методолошки агностицизам. У проучавању религије истраживач, за разлику од теолога, не зависи, наиме, непосредно од истинитости или валидности појединих религијских тврдњи и концепата, нити је нарочито заокупљен тим питањима. Ту се социологија, психологија и антропологија религије, као емпиријске и дескриптивне науке, битније разликују од нормативних дисциплина као што су теологија или филозофија религије. Док је циљ теологије, на пример, формулисање религијске *истине*, циљ религиологије је, пре свега, стицање *знања* о религијама. Теолог, дакако, и сам може бити религиолог, јер ту није толико битна разлика између 'инсајдерске' и 'аутсајдерске' перспективе, колико један методолошки и теоријски утемељен, критички однос према изворима сазнања о религијама“ (Исто: 15).

ЛИТЕРАТУРА:

1. Благојевић, М. (1995): *Приближавање православлу*, Ниш: ЈУНИР и Градина.
2. Благојевић, М. (2002): Верска настава у државним школама као индикатор де(контра)атеизације друштва, у: *Религија, веронаука, толеранција* (ур. З. Кубурић), 45–50, Нови Сад: ЦЕИР.
3. Благојевић, М. (2003): Религијска ситуација у СР Југославији: Ревитализација религијског понашања и веровања, *Теме*, 4, 525–552, Ниш.

4. Благојевић, М. (2005): *Религија и црква у трансформацијама друштва*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију, „Филип Вишњић“.
5. Buonaiuti, C. M. (1994): *Chiese e Stati*, Roma: La Nuova Italia Scientifica.
6. Vrcan, S. (1986): *Od krize religije k religiji krize*, Zagreb: Školska knjiga.
7. Vukićević, S. (2003): *Religijsko u modernoj naciji*, у: *Demokratija i religija* (ур. Ј. Башић и С. Деветак), 167–171, Beograd: CIE, Maribor: ISCOMET.
8. Вукомановић, М. (2004): *Религија*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
9. Vukomanović, Milan (2008): *Homo viator, Religija i novo doba*. Beograd: Čigoja.
10. Вучић, Р. (1960): *Методика религијске наставе*, Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.
11. Вучићевић, М. (2005): *Методички приручник за учење вере православне веронауке за основну школу*, Даљ.
12. Glišić, M. (1982): *Odnos mladih prema religiji*, Gornji Milanovac: Dečje novine.
13. Дабић, С. (2000): *Приручник за вероучење*, катихезе за ученике веронауке при парохијским храмовима. Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке.
14. Davie, G. (2005): *Religija u suvremenoj Evropi, Mutacija sjećanja*, Zagreb: Golden marketing, Tehnička knjiga.
15. Дачић, С. (2003): Увођење предмета верска настава, у: *Верска настава и грађанско васпитање у школама у Србији* (ур. С. Јоксимовић), 13–28, Београд: Институт за педагошка истраживања.
16. Дачић, С. (2005): Ослушкивање верске наставе, у: *Религија у мултикултуралном друштву* (ур. М. Трипковић), 229 – 241, Нови Сад: Филозофски факултет, Београд: Социолошко друштво Србије.
17. Ђорђевић, Д. (1984): *Beg od crkve*, Књажевац: Nota.
18. Ђорђевић, Д. (1987): *Studenti i religija*, Ниш: Zbivanja.
19. Ђорђевић, Д., Тодоровић, Д. (1999): *Млади, религија, веронаука*, Београд: АГЕНА, Ниш: КЦЦ.
20. Ђорђевић, Ј. (2003): *Uloga crkava, odnosno verskih zajednica u oblasti kulture, obrazovanja i medija u smislu afirmacije multietničkog i multireligijskog društva*, у: *Demokratija i religija* (ур. Ј. Башић и С. Деветак), 105–110, Beograd: CIE, Maribor: ISCOMET.
21. Јанковић, М. (1952): *Škola i religija*, Београд: Народна knjiga.
22. Јасперс, К. (2000): *Филозофска вера*, Београд: Плато.

23. Jerotić, V. (2005): Najčešći obrasci religioznog traženja u adolescenciji, у: *Unutrašnja i spoljašnja realnost adolescenata* (ур. В. Ђурчић), 31–34, Београд: IP „Žarko Albulj“.
24. Јовановић, С. (1991): *Примери њолиџичке социологије, Енџлеска Франџуска, Немачка, 1815 – 1914*. Београд: БИГЗ, Југославијапублик, Српска књижевна задруга.
25. Јоксимовић, С. и сар. (2002): Религијско образовање у државним школама, у: *Изазови демократије и школа* (прир. З. Аврамовић и С. Максић), 81–102, Београд: Институт за педагошка ис тра живања.
26. Јоксимовић, С. (ур.) (2003): *Верска насџава и џрађанско васџиџање у школама у Србији*, Београд: Институт за педагошка истраживања.
27. Јоксимовић, С. (2003а): Мишљења ученика о верској настави и грађанском васпитању у средњој школи, у: *Верска насџава и џрађанско васџиџање у школама у Србији* (ур. С. Јоксимовић), 70–95, Београд: Институт за педагошка истраживања.
28. Joksimović, S. (2004): *Комуникација у настави и психосоцијална клима школе*, 1–11, у: *Pedagogija 2*, Београд: Forum pedagoga Srbije i Crne Gore.
29. Јукић, Ј. (1991): *Budućnost religije*, Split: МН.
30. Kodelja, Z. (1995): *Laička škola*. Београд: Biblioteka XX vek.
31. Kodelja, Z., Bassler, T. (2004): *Religija i školovanje u otvorenom društvu* (okvir za informalni dijalog), Ljubljana.
32. Колумзин, С. (1996): *Наша Црква и наша деца*, Ваљево: Глас цркве.
33. Кончаревић, К. (2005): Корак ка формирању аутентичне духовности, *Релиџија и џолеранција*, 4, 156–158.
34. Кончаревић, К. (2005а): Припремање наставника за наставу пра во славног катихизиса и планирање наставног процеса, у: *Православни катихизис у основним и средњим школама*, 51–64, Београд: Митрополија београдско-карловачка.
35. Kuburić, Z. (1996): *Religija, porodica i mladi*, Београд: Teološki institut za obrazovanje, informacije i statistiku.
36. Kuburić, Z. (1997): Stavovi studenata prema religiji, ateizmu i sektama, *Sociologija*, XXXIX, 3, 451–480.
37. Кубурић, З. (1997а): Ставови студената према увођењу веронауке, *Годишњак Филозофској факултету у Новом Сагу*, Vol. XXV, 405–425.
38. Кубурић, З. (1997б): Однос између емпатије и религиозности, у: *Васџиџање и аџиџуизам* (ур. Јоксимовић, Гашић-Павишић и Миочиновић), 291–307, Београд: Институт за педагошка истраживања.

39. Kuburic Z. (1998): Image of God in Religious Experience, *Facta Universitatis*, Philosophy and Sociology, Vol. 1, No. 5, pp. 471–484.
40. Kuburić Z. (1999): *Vera i sloboda, Verske zajednice u Jugoslaviji*, Niš: JUNIR.
41. Kuburić Z. (1999a): Hrišćanstvo i psihičko zdravlje vernika, y: *Hrišćanstvo društvo, politika*(ur. Z. Kuburić i M. Vukomanović), Godišnjak VI, 75–88, Niš: JUNIR.
42. Kuburic Z. (2000): About dialogue and religion tolerance possibilities, y: *Svetovnost, demokracija, malki narodi*, 320–338, Sofija: Institut za filozofska istraživanja Bugarske akademije nauka.
43. Kuburić Z. (2001): Religija i obrazovanje između duhovnosti i ideologije, y: *Žene, religija, obrazovanje, između duhovnosti i politike* (ур. Н. Секулић), 85–99, Београд: Уметничко-истраживачка станица NANDI.
44. Kuburic Z. (2001a): Ethnic and religious changes in Yugoslavia in the last ten years, y: *Philosophy between Two Centuries*, Proceedings of XXI, pp. 208–212, Varna: International Philosophical School.
45. Кубурић, З. (2001б) *Породица и психичко здравље деце*, Београд: Чигоја штампа.
46. Кубурић, З. (2002): Веронаука као део реформе образовања, y: *Религија, веронаука, толеранција* (ур. З. Кубурић), 117–127, Београд: ЦЕИР.
47. Kuburić, Z. i sar. (2002a): *Dijalog i dogma, odnos između kritičkog i dogmatskog mišljenja*, Novi Sad: CEIR.
48. Кубурић, З. (2003): Реализација верске наставе у основној и средњој школи, y: *Верска настава и грађанско васпитање у школама у Србији* (ур. С. Јоксимовић), 96–125, Београд: Институт за педагошка истраживања
49. Кубурић, З. (2003а): Живот у верски хомогеној или хетерогеној среди ни, y: *Уважавање различитости и образовање* (ур. Ј. Шефер, С. Максић и С. Јоксимовић), 196–203, Београд: Институт за педагошка истраживања.
50. Кубурић, З., Дачић, С. (2004): *Методика верске наставе*, Нови Сад: ЦЕИР, Београд: Чигоја штампа.
51. Kuburic Z., Vukomanovic, M. (2005): Religious Education: the Case of Serbia, *Sociologija*, Vol. XLVII, jul–septembar, 229–255.
52. Кубурић, З. (2005б): Наставни предмет верска настава и грађанско васпитање и заштита животне средине, y: *Зборник радова XIII научни скупи Човек и радна средина, заштитна радне и живо тне средине у систему националној и евројској образовања*, 431–436, Ниш: Факултет заштите на раду, Москва: Международный независимый эколого-политологический университет.

53. Kuburić, Z., Moe, C. (eds.) (2006): *Religion and Pluralism in Education. Comparative Approaches in the Western Balkans*, Novi Sad: CEIR in cooperation with the Kotor Network.
54. Kuburić Z. (2007): Verska nastava u Srbiji kao indikator društvenih transformacija, *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, knjiga XXXII, 153–176.
55. Kuburic, Z. (2008): Theological Faculties and Religious Education in Serbia, *Religija i tolerancija*, Vol. VI, No. 9, 23–36.
56. Kuburić Z. (2008a): The Role of Religion in Identity Formation and Social Distancing in the Balkans, у: *Divided God and Intercultural Dialog*, 153–170, Ljubljana: Dijački dom Ivana Cankarja: KUD Pozitiv.
57. Kuburić, Z., Kuburić-Borović M. (2009): Revitalization of Religion in the Balkans, у: *Revitalization of Religion – Theoretical and comparative approaches* (ур. Д. Гавриловић), 45–56, Ниш: YSSSR.
58. Kuburić, Z. (2009a): Religija i mladi, *Religija i tolerancija*, Vol. VII, No. 12, 217– 234.
59. Kuburic, Z. (2009b): Slika o Bogu u stavovima opšte populacije na Balkanu, Subjektivizacija istine, у: Vladeta Jerotić i Miroslav Ivanović: *Religija između istine i društvene istine i društvene uloge*, 149–174, Beograd: Dereta.
60. Кубурић, З. (2009в): Разговор с Владетом Јеротићем – духовно родитељство, у: *Духовносћ и образовање – дијалој са делом Владејће Јеротићиа*, 274–287, Београд: Арс Либри.
61. Kwiran, M. (ed.) (1996): *Dialog der Religionen im Unterricht*, Münster: Comenius Institut.
62. Laušević, S. (1997): Јавно мнjenje и религија, *Vaspitanje i obrazovanje*, 4, 23–26.
63. Максимовић, И. (ур.) (1998): *Религијско образовање и настава религије у државним школама у Европи*, Београд: Министарство просвете Републике Србије, Сектор за истраживање и развој образовања.
64. Максић, С. (2003): Мишљења родитеља о верској настави и грађанском васпитању у основној школи, у: *Верска настава и грађанско васпитање у школама у Србији* (ур. С. Јоксимовић), 45–69, Београд: Институт за педагошка истраживања.
65. Мидић, И. (2004): *Православни катихизис. Приручник за наставнике основних и средњих школа*, Београд: Завод за издавање уџбеника и наставна средства.
66. Миливојевић, З. (2009): Узор као потреба: осећајност и васпитање, у: *Духовносћ и образовање – дијалој са делом Владејће Јеротићиа*, 300–324, Београд: Арс Либри.

67. Mrščević, Z. (2009): Religijsko obrazovanje i proces „toledo“, *Religija i tolerancija*, Vol. VII, No. 12, 261–274.
68. Panić, M. (2001): Političke implikacije na položaj žena u društvu, stavovi političarki prema veronauci, у: *Žene, religija, obrazovanje između duhovnosti i politike*, 74–84, Beograd: NANDI.
69. Pantić, D. (1981): *Vrednosne orijentacije mladih u Srbiji*, Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije.
70. Pantić, D. (1988): *Klasična i svetovna religioznost*, Beograd: Centar za politikološka ispitivanja i javno mnjenje.
71. Петровић, О. (2008): Духовни развој и образовање у компаративној перспективи, у: *Духовност и образовање – дијалој са делом Владејше Јеројића*, 205–222, Београд: Арс Либри.
72. Попов, З. (2005): Утицај религије и религиозности на примену принципа мултикултурализма и дијалога у нашем друштву, у: *Религија у мултикултуралном друштву* (ур. М. Трипковић), 77–90, Нови Сад: Филозофски факултет, Београд: Социолошко друштво Србије.
73. Поповић, Р. (ур.) (2005): *Православни катехизис у основним и средњим школама*, Београд.
74. Pranjić, M. (1997): *Metodika vjeronaučne nastave. Teorijske osnove i praktični modeli*, Zagreb: Katehetski selezijanski centar.
75. Radić, R. (2002): *Država i verske zajednice 1945–1970*, Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.
76. Radisavljević-Ćiparizović, D. (2002): Religija i svakodnevni život: vezanost ljudi za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih, у: *Srbija krajem milenijuma: Razaranje društva, promene i svakodnevni život* (ур. С. Болчић и А. Милић), Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.
77. Radović, A. (1984): *Misija crkve i njena metodika kroz vekove, Bogoslovlje*, 1–2, 131–141.
78. Радовић, А. (2002): *Основи православној васпитања*, Цетиње: Свети гора.
79. Rebul, O. (1992): *Les valeurs de l'éducation*, Paris: PUF.
80. Rebul, O. (1996): Vrednosti i obrazovanje, у: *Sociologija obrazovanja* (прир. Н. Кецмановић), Beograd: Učiteljski fakultet.
81. Ристић, М. (2005): Примена информационо-комуникационих технологија у настави веронауке, у зборнику: *Православни катехизис у основним и средњим школама*, 23–32, Београд: Митрополија београдско-карловачка.

82. Rot, N., Havelka, N. (1973): *Nacionalna vezanost i vrednosti omladine* Beograd: Institut za psihologiju i Institut društvenih nauka, Centar za sociološka istraživanja.
83. Сандо, Д. (2005): Вероучитељ у савременој настави, у зборнику: *Православни катихизис у основним и средњим школама*, 69–78, Београд: Митрополија београдско-карловачка.
84. Schultze, H. (ed.) (2003): *Religious Diversity at Home in Various Countries – The Response: Dialogue*, EAWRE.
85. Sekulić, N. (2002): Укрштанје традиција и проблем васпитања, у: *Religija, веронаука, толеранција* (ур. З. Кубурић), 77–84, Нови Сад: CEIR.
86. Spahić-Šiljak, Z. i Abrazović, D. (Ed.) (2009): *Монотеистичко пројасје, Увод у јудаизам, кришћанство и ислам*, Сарајево: Rabić.
87. Стојаков, С. (1998): Ставови студената према религији и религијском образовању, *Зборник Огсека за педагогију*, 13, 7–17, Нови Сад: Филозофски факултет.
88. Стокић З. (2008): Empirijska nauka naspram religije, *Theoria*, časopis Srpskog filozofskog društva, 1, 55–64.
89. *Sveto pismo Staroga i Novoga zaveta*, Britansko i inostrano biblijsko društvo, Beograd.
90. Szentmartoni, M. (1998): *Svet mladih: Psihološke studije*, Beograd: Bukur Book.
91. Trifunović, V. (1999): Religijski stavovi i religiozno ponašanje studenata, у: *Hrišćanstvo, društvo, politika*, 111–121, Niš: JUNIR.
92. Тубић, Д. (2004): Атрибуције особина наставника и активност ученика у настави, *Педагошка стварност*, Нови Сад, 3–4, 270–289.
93. Ćimić, E. (1984): *Drama ateizacije*, Beograd: Velika edicija ideja.
94. Filipović, B. (2005): *Budućnost religije, kratki pregled socioloških teorija*, Subotica: B. Filipović.
95. Flere, S. (1986): Vernici i verske zajednice u društvu, у: Flere, Pantić, Koković (ур.), *Male verske zajednice u Vojvodini*, Novi Sad: Univerzitet u Novom Sadu, Pravni fakultet, Institut društvenih i pravnih nauka.
96. Hamilton, M. (2003): *Sociologija religije*, Beograd: Clio.
97. Hantington, S. (1998): *Sukob civilizacija*, Podgorica: CID.
98. Haralambos, M. (1989): *Uvod u sociologiju*, Zagreb: Globus.
99. Hasall, A., Roebben, B. (2006): Intercultural and interfaith dialogue through education, *Religious Education*, Vol. 101, No. 4, 443–452.
100. Havelka, N. (2000): *Učenic i nastavnik u obrazovnom procesu*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

101. Holm, E. N. (ed.) (1997): *The Familiar and the Unfamiliar in the World Religions*, Åbo Akademi University Press, Åbo.
102. Howarth, R. B. (ed.) (2002): *Religious Education, Europe and Young People*, EAWRE.
103. Cooling, T. (2005): The search for truth: postmodernism and religious education, *Journal of Beliefs & Values*, Vol. 26, No. 1, 87–93.
104. Štimac, Z. (2006): Nauka o religiji na njemačkim univerzitetima, *Religija i tolerancija*, Vol. IV, No. 6, 41–56.
105. Šušnjić, Đ. (1995): *Znati i verovati*, Beograd: Čigoja štampa.
106. Šušnjić, Đ. (1998): *Religija I i II*, Beograd: Čigoja štampa.
107. Žigmanov, T. (2004): Ćutnje i slutnje Onostranog, *Religija i tolerancija*, No. 2, 155–159.
108. Žigmanov, T. (2008): Towards a Positive Acceptance of Religious Differences, A Sketch for a Phenomenology of the Present State and Problems, 231–249, *Divided God and Intercultural Dialog*, Ljubljana: Dijački dom Ivana Cankarja: KUD Pozitiv.

Analiza rezultata istraživanja provedenog u okviru projekta:
**INTERRELIGIJSKI DIJALOG KROZ OBRAZOVANJE
I KOMUNIKACIJU MLADIH U MULTIKULURNOM
DRUŠTVU U BOSNI I HERCEGOVINI, 2007 – 2009.**

Internacionalni multireligijski
interkulturalni centar – Zajedno, Sarajevo

*„Religija je integralni element mnogih kultura,
većine etniciteta i nekih država“¹*

Projekat „Interreligijski dijalog kroz obrazovanje i komunikaciju mladih u multikulturalnom društvu u Bosni i Hercegovini“² je implementiran od strane Internacionalnog multireligijskog interkulturalnog centra – Zajedno (IMIC), Sarajevo, u periodu od 2007. do 2009. godine, kroz tri faze. Svaka faza je dala specifičan doprinos ciljevima i vrijednostima koje promovise sam IMIC: promovisanje i poboljšavanje suživota pripadnika svih religija i etniciteta na teritoriji Bosne i Hercegovine, te aktivno uključivanje u dijalog između njih. Glavni ciljevi samog projekta i istraživanja su: analizirati trenutnu situaciju u različitim religijskim zajednicama i među pripadnicima istih u osnovnim i srednjim školama; analizirati odnose među mladim u školama u osam

1 Hastings, Adrian (1997), *The Construction of Nationhood: ethnicity, religion, nationalism*, Cambridge University Press, str. 6

2 Cilj ovog priloga je predstaviti projekat „**Interreligijski dijalog kroz obrazovanje i komunikaciju mladih u multikulturalnom društvu u Bosni i Hercegovini**“, 2007 – 2009, sa širim osvrtom na rezultate koji su dobijeni na osnovu prikupljenih podataka u osnovnim i srednjim školama u osam opština i Distriktu Brčko. Rezultati istraživanja, u kvantitativnim i procentualnim iznosima, dati u 16 tabela, po 2 za svaku opštinu, dostupni su na veb stranici www.dijalog.net

opština Bosne i Hercegovine, te da se ujedno, mlade generacije obrazuju i osvijeste o značaju poštivanja različitosti i o prednostima življenja u multireligijskom i multikulturalnom društvu. Dalje, cilj ovog projekta je nastojanje da se dođe do preporuka o religijskom suživotu i unapređenju nastavnih planova u svim dijelovima BiH koji će voditi uspostavljanju dijaloga i razumijevanja među učenicima koji potiču iz različitih religijskih i etničkih sredina. Fokus istraživanja je uključivanje mladih u interreligijski dijalog i podsticanje na razumijevanje kako svoje, tako i drugih religija i vjerovanja u BiH. Svrha projekta, pored navedenog, je djelovanje ka prevazilaženju predrasuda i neprijateljstava karakterističnih za post-konfliktna društva, ali i pojašnjavanje mogućih načina inkluzije mladih i drugih ugroženih grupa kao što su manjine, žene pa i osoba sa posebnim potrebama u socijalne i ekonomske procese, te pronalaženje načina kako se može poboljšati njihova participacija u društvu. Kao primarne, prepoznate su tri ciljne grupe: učenici viših razreda osnovnih i srednjih škola (učesnici istraživanja), nastavni kadar (posebno nastavnici i profesori predmeta koji su u vezi sa oblašću religija - religijski odgoj, kultura ili istorija religije, filozofija, sociologija, demokratija i ljudska prava), kao i pedagozi, psiholozi, direktori škola i drugi zainteresovani nastavnici/profesori, a treću grupu su činili svi predavači (angažovani u drugoj fazi projekta), organizacije i institucije koje se bave srodnim pitanjima.

Istraživanje je bilo fokusirano na mlađe generacije, rođene nakon konflikta u BiH, a koje mogu imati različitu ili deformisanu viziju multireligijskog i multikulturalnog u bosansko-hercegovačkom društvu (društvima). Treba istaći da su mladi populacija koja predstavlja indikator za definisanje/predviđanje problema u skorijoj budućnosti, odnosno, njihovi stavovi ukazuju na nivo budućeg poštovanja i tolerancije među različitim religijskim (i etničkim zajednicama) i mogućnost mirne koegzistencije među njima. Namjera ovog, ali i drugih projekata, je pokretanje tzv. *bottom-up* procesa, tj. procesa koji se odvijaju od ciljnih grupa i učesnika projekta (učenika, nastavnika, drugih zainteresovanih pojedinaca/institucija) ka institucijama sistema, te potaknuti dalje razmišljanje i otvoriti diskusiju na nivou ministarstava, škola i nosilaca obrazovnih reformi u oba entiteta i u Distriktu Brčko.

U *prvoj fazi projekta* cilj je bio uspostaviti, izgraditi i intenzivirati odnose sa opštinama u Bosni i Hercegovini, upoznati ih sa radom organizacije, ciljevima i djelatnostima, te stvoriti uzajamno povjerenje, ispitati interes i spremnost za implementaciju ovog projekta i sprovesti samo istraživanje. U nastojanju da se dobije što raznovrsniji teritorijalni uzorak, koji bi ujedno bio i što reprezentativniji, u početku su kontaktirane sve opštine u Federaciji BiH, Republici Srpskoj,

te Distriktu Brčko. Međutim, učešće u projektu-istraživanju je bilo uslovljeno odobrenjem od nadležnih entitetskih ili kantonalnih ministarstava obrazovanja, te spremnošću samih škola i opština da prihvate projekat. Projekat je realizovan u saradnji sa osam opština: Foča-Ustikolina, Čelinac, Vareš, Visoko, Kakanj, Fojnica, Tuzla i Distriktom Brčko. Uspostavljeni su kontakti sa lokalnim srednjim i osnovnim školama i dogovorene su tehničke potrebe za rad na terenu (istraživanje). Pitanja sadržana u *Upitniku*³ odnosila su se na slijedeće karakteristike religijskog odgoja, stavove o religiji i religioznosti:

1. stavove prema predmetima Religijski odgoj i Kultura religija,
2. stavove prema religijskim i etničkim pripadnostima „drugog“, te socijalno-kulturološkim različitostima i manjinama,
3. interes za druge religije i etnicitete,
4. vizije i mišljenje učenika o vlastitoj religiji i etnicitetu, te o mogućnostima i ograničenjima u vezi sa religijskom i opštom pripadnošću, a u kontekstu društva i socio-ekonomskog statusa i prosperiteta pojedinca,
5. strahove i stavove u vezi sa problemom diskriminacije, sa kojima se ispitanici u manjoj ili većoj mjeri suočavaju, ili koji im bivaju osviješteni kroz odgoj,
6. načine prevencije diskriminacije,
7. prava ispitanika koja na bilo koji način mogu biti, u budućnosti, ugrožena zbog religijskog, etničkog ili nekog drugog identiteta,
8. osnovna prava kao što su pravo na dohodak/platu ili zdravstveno osiguranje,
9. razmišljanja o tome kako nastala situacija može biti promijenjena,
10. načine na koje ispitanici mogu uticati na procese donošenja odluka u društvu,
11. razmišljanja o aktuelnom ili potencijalnom članstvu u organizaciji – zajednici – stranci koja može predstavljati njihove interese,
12. znanja o takvim organizacijama na lokalnom, regionalnom, državnom ili internacionalnom nivou.

Druga faza projekta obuhvatila je radionice i predavanja koji su održani u četiri grada/opštine u BiH: Tuzla, Sarajevo, Distrikt Brčko i Zenica. Teme radionica su preciznije definisane tek nakon provedenog istraživanja u školama i na osnovu saznanja sa terena i konsultacija sa predavačima. Organizovana su predavanja/radionice o mogućnostima uključivanja mladih u BiH (učenika, studenata, nastavnika/profesora) u interreligijski dijalog četiri dominantne religije; prevazilaženje monoetničke i monoreligijske izolacije i segregacije u

3 Upitnik je dostupan u: **Analiza rezultata istraživanja provedenog u okviru projekta: „Interreligijski dijalog kroz obrazovanje i komunikaciju mladih u multikulturalnom društvu u Bosni i Hercegovini“**, 2007 – 2009., Internacionalni multireligijski interkulturalni centar – Zajedno, Sarajevo, mart 2009. godine, str. 59 – 61 i na stranici: www.dijalog.net

obrazovanju i radu; upoznavanje sa mogućnostima za djelovanje ovih grupa u socio-ekonomskim procesima; aktivizam na terenu u smislu upoznavanja sa relevantnom literaturom u ovoj oblasti; promovisanje ideja multireligioznosti odnosno multietničnosti kroz predavanja o multikulturalnosti kao jednoj od osnovnih vrijednosti koje promoviše Evropska unija.

Treća, završna faza projekta je realizacija publikacije, koju ovim putem ukratko predstavljamo. Završena je deskripcija rezultata dobivenih analiza podataka istraživanja, te su kreirane preporuke za učesnike, tj. predavače u oblasti religijskog odgoja i srodnih predmeta i sve druge potencijalne korisnike ove publikacije.

Publikaciju su napisale Sabina Pstrocki i Tanja Kovačić, koje su projekat i osmislile.

Rezultati istraživanja

Upitnik je pripremljen u saradnji sa sociolozima i predavačima u oblasti sociologije, religije i ljudskih prava. Strukturisan je kroz otvorena pitanja, od kojih su neka bila deskriptivna, te Linkartove ljestvice. Pitanja (39 pitanja i Linkartova ljestvica – pitanje br 19.) su služila za procjenu trenutne situacije. Ukupno su učestvovala 1455 učenika, starosne dobi od 13 do 18 godina.

Pregled broja ispitanih učenika u osam opština:

Brčko: istraživanje je provedeno u 22 odjeljenja, 8 osnovnih i 5 srednjih škola, ukupno je ispitano 474 učenika. Prema raspoloživim izvorima, u Distriktu predmet kultura religija se podučava (u vrijeme istraživanja, 2007.) kao poseban predmet samo u jednoj školi, Gimnaziji.

Foča-Ustikolina: po obimu najmanje istraživanje, ukupno je učestvovalo 30 učenika u dva odjeljenja osnovne škole. U Bosansko-podrinjskom kantonu predmet Kultura religije se eksperimentalno podučava u četvrtom razredu Gimnazije.

Fojnica: ukupno je ispitano 70 učenika u dvije škole (3 odjeljenja).

Vareš: ispitano je 106 učenika u jednoj osnovnoj i dvije srednje škole.

Visoko: ukupno je ispitano 167 učenika, u 7 odjeljenja 3 osnovne škole i 2 srednje škole.

Čelinac⁴: ispitano je 99 učenika u 4 odjeljenja, 2 osnovne škole. U toku školske 2008/09. predmet Kultura religija je bio uveden, na eksperimentalnoj osnovi u drugo polugodište prve godine srednjih škola u RS.

4 Ovo je jedina opština iz Republike Srpske koja je potvrdila svoje učešće u projektu (dana 7.3.2007.). Još tri opštine iz RS – Vukosavlje, Prijedor i Rogatica su pokazale interes za projekat. Međutim, nisu učestvovali jer nisu imali mogućnost da finansijski podrže projekat.

Kakanj: ispitana su 72 učenika u 3 odjeljenja (2 škole, osnovna i srednja). U pogledu Zeničko-dobojskog kantona (i tri opštine gdje je istraživanje provedeno: Visoko, Vareš i Kakanj) podaci kojima raspolazemo su da se predmet Kultura religije podučava samo u četvrtoj godini Gimnazije.

Tuzla: istraživanje u Tuzli je drugo po obimu, obuhvatilo je 437 učenika, u osnovnih i 8 srednjih škola. Tuzlanski kanton je prvi kanton u kome je proveden pilot-projekat podučavanja predmeta Kultura religije u nastavi uz podršku Otvorenog društva, Odsjek za obrazovanje od 2000. godine. Prema trenutnim informacijama predmet se podučava u svim godinama osnovnih i prvoj godini srednje škole, ali taj predmet je različit od predmeta koji OSCE trenutno implementira, te koji se nastoji uvesti kao obavezan u svim osnovnim školama.⁵

Novo Sarajevo: Ova opština je u projekat bila uključena tek u drugoj fazi projekta. U Sarajevskom kantonu predmet Kultura religije se ne podučava na jedinstven način. Predaje se u osmom razredu osnovnih škola, četvrtoj godini gimnazija, te u trećoj godini pedagoških škola.

U ovom prilogu (kao i u samoj publikaciji) daćemo pregled samo nekih odgovora, a koje smo izdvojili kao najvažnije.

Pitanje br. 5: Da li vjeruješ u Boga?

Najviše ispitanika je odgovorilo da vjeruje (DA - 93.33%, NE - 2.68%, bez odgovara - 4.05%), s tim da je u opštini Foča-Ustikolina 100% ispitanika odgovorilo sa DA, zatim u opštini Visoko 98.8%, Fojnici 98.6%, Čelincu 98%, Tuzli 96.1%. Na zadnjem mjestu je Kakanj gdje je 75% učesnika odgovorilo pozitivno, odnosno 54 učenika. U pogledu ove opštine uočljiva je i razlika u odnosu na druge opštine i kod pitanja br. 9 na koje je takođe 25% ispitanih odgovorilo da ne želi u nastavi imati predmet Kultura religija. Ovo ukazuje da negativan stav prema alternativnom predmetu ne proizilazi nužno iz neprijateljstva prema drugim religijama nego iz činjenice da je u ovoj opštini „stepen vjerovanja u Boga“ niži za gotovo 25% nego u ostalim opštinama.

Pitanje br. 6: Ako DA, koja je tvoja religija (ako NE, onda ne odgovaraj na ovo pitanje)?

Rezultati dobijeni na osnovu odgovora na pitanje br. 6 ukazuju na činjenicu koje su opštine u kojima dominira jedna religija – Foča-Ustikolina (islam

⁵ Za više informacija o provođenju pilot projekta Kultura religija pogledati: „Na putu ka vjerskom suživotu i razumijevanju u Bosni i Hercegovini: Izvještaj o provedbi pilot-projekta Kultura religija, (2007), Misija OSCE-a u Bosni i Hercegovini.

– 93%), Visoko (islam - 96.4%) i Čelinac (pravoslavlje – 97.8%), a slijede Tuzla i Kakanj gdje je taj postotak skoro 90%. Mali procenat učenika koji su pripadnici druge religije/a u navedenim opštinama predstavlja i manjinu odnosno potencijalno ugroženu grupu, čak nedovoljno brojnu da bi u nastavi mogla pohađati svoj predmet Kultura religija kao alternativu.

U Brčko Distriktu 12.2% ispitanih je navelo da je njihova religija katoličanstvo, 39.9% da je to islam, a 44.9% da je to pravoslavlje. Dva učenika su zakružila odgovor pod *e) nešto drugo* a jedan učenik odgovor pod *f) više religija smatram svojim*, te dopisao da su njegove religije i katoličanstvo i pravoslavlje. Prilikom istraživanja na terenu uočeno je da je u školama prisutna određena vrsta segregacije te da se u jednom odjeljenju uglavnom nalaze pripadnici jedne religije i nacije, a najviše dvije u omjeru 50:50. Dalje, škole u Distriktu Brčko odvajaju učenike u nastavi kada su u pitanju predmeti „nacionalne grupe“ (istorija, jezik, geografija, religija).

Pitanje br. 8: Koliko često ideš u crkvu/ džamiju/ neku drugu religijsku ustanovu – instituciju (navedi koju)?

- a) više puta b) jednom sedmično c) par puta godišnje d) jedan put mjesečno e) par puta godišnje f) samo za praznike g) jedan put godišnje h) nikad

Npr. u opštini Foča-Ustikolina (u tom slučaju s obzirom na odgovore u pitanju br. 6, radi se o džamiji) 37% ispitanika je odgovorilo više puta sedmično, 17% jednom mjesečno, 30% par puta godišnje, 7% jednom mjesečno, jedan odgovor par puta godišnje, te je jedan učenik odgovorio da ide u religijsku ustanovu samo za praznik. Uočljivo je da najveći postotak učenika ide u džamiju, u ovom slučaju više puta sedmično (37%) ili više puta mjesečno (30%). Na sličan način, iz tabela ponuđenih na veb sajtu može se utvrditi i „stepen religioznosti“ za ispitanike u preostalim sedam opština. Zbrajanjem postotaka za prva tri odgovora došlo se do zaključka da „stepen religioznosti“ nije najviši u tri sredine koje su pretežno monoreligijske (Foča-Ustikolina, Visoko i Čelinac) gdje je ovaj stepen 84% u Foči-Ustikolini, 73.7% u Visokom te Čelincu 59%. Najniži stepen je u najurbanijim i najvećim sredinama: Brčkom (53.8%) i Tuzli (31.3%). Ovo vodi zaključku da je u urbanim sredinama manji „stepen religioznosti“ tj. učestalosti praktikovanja vjere.

Pitanje br. 9: Da li biste voljeli da u školi imate poseban predmet Kultura religija koji bi te upoznao i sa drugim religijama, osim religije koju smatraš svojom?

Positivan pokazatelj je da je u svim opštinama više od 60% ispitanika odgovorilo DA: Foča-Ustikolina (77%), Visoko (63.5%), Fojnica (88.5%), Čelinac (74.7%), Tuzla (65.7%), Vareš (76.4%), Brčko (60.6%), Kakanj (75%).

Ovo ukazuje da postoji relativno visok stepen interesovanja za druga vjerovanja, a sami tim i za potencijalno visok nivo tolerancije prema drugim vjerovanjima.

Pitanje br. 11: Da li želiš da saznaš više o drugim religijama?

Rezultati za sve opštine pokazuju da je veći postotak ispitanika odgovorio sa DA: Foča-Ustikolina (80%), Visoko (67.7%), Fojnica (91.4%), Čelinac (56.6%), Tuzla (70.7%), Vareš (80.1%), Brčko (72.2%), Kakanj (77.7%)

Pitanje br. 13: Da li misliš da znaš dovoljno o drugim religijama?

Sve opštine pokazuju da je manji postotak ispitanika odgovorio sa DA (raspon od 11-29%) nego sa NE (67-89%), što znači da su se ispitanici pokazali kritičnijim prema svom znanju o vlastitoj religiji, te da većina učenika smatra da ne zna dovoljno o drugim religijama.

Pitanje br. 16: Da li imaš prijatelje/ice koji su druge religije?

Kao značajne izdvajamo rezultate dobijene u opštinama Foča-Ustikolina: samo 40% je odgovorilo DA i Čelinac: taj postotak iznosi 37.4%. Ovo su dvije opštine gdje je najviše ispitanika odgovorilo sa NE, dok se u ostalim opštinama procenti pozitivnih odgovora kreću od 65% do 86.7%. Manji broj pozitivnih odgovora u dvije navedene opštine vjerovatno proizilazi iz činjenice da je sredina u velikoj mjeri jednoreligijska i jednonacionalna, odnosno da se ispitanici najverovatnije često i ne sreću sa pripadnicima druge religije, te ne mogu ni imati prijatelje koji su pripadnici drugih religija.

Pitanje br. 18: Kako sebe definiraš (ponuđeno je 16 odgovora)

Rezultati za sve opštine pokazuju da se 46.5% ispitanih izjasnilo pripadnicima bošnjačkog naroda, 20.3% srpskog i 8.2% hrvatskog naroda. Ujedno, 50.3% ispitanih se religijski odredilo muslimanima, 5.1% katolicima, a 13.4% pravoslavnim. Odgovori dati na ovo pitanje ukazuju da je u pitanju politički legitimitet pojedinačnog i zajedničkog identiteta.⁶ U samo dvije opštine, Vareš i Fojnica, državljanstvo je izraženiji identitet od nacionalnog ili religijskog, ali samo ako gledamo pojedinačno (bošnjački, hrvatski ili srpski identitet u odnosu prema identitetu državljanstva, pa je tako za opštinu Vareš taj odnos 53.7% prema 55.6%, a za Fojnicu 41.4% prema 40.7%). Ukupno gledano u svim opštinama vjerski i nacionalni identitet je izraženiji od državljanstva i od građanskog identiteta što je donekle realan pokazatelj trenutne situacije u BiH.

⁶ Za detaljniji uvid u podatke po opštinama pogledati: Analiza rezultata istraživanja provedenog u okviru projekta: „Interreligijski dijalog kroz obrazovanje i komunikaciju mladih u multikulturalnom društvu u Bosni i Hercegovini“, 2007 – 2009., Internacionalni multireligijski interkulturalni centar – Zajedno, Sarajevo, mart 2009. godina, str. 23 – 26. i www.dijalog.net

Pitanje br. 19: iznete su 34 tvrdnje i 5 stepeni slaganja sa odgovorima (od 1 – potpuno se slažem do 5 – uopšte se ne slažem).

Tvrdnja 1, Religija ima veliki značaj u mom životu: zapaženo je da je u svim opštinama najveći postotak ispitanika odgovorio sa 1. stepenom slaganja, tj. potpuno se slažem. Najviše ispitanika se slaže sa ovom tvrdnjom u Foči-Ustikolini (100%), a najmanje u Čelincu (52.2%). *Tvrdnja 4 U školi mogu slobodno pričati o svojoj religiji:* rezultati pokazuju da se najveći broj ispitanika potpuno slaže sa ovom tvrdnjom, a procenti se kreću od 96% u Foči-Ustikolini, 81.4% u Viskom do 51.5% u Čelincu i 52.1% Tuzli.

Tvrdnja 6 Moja religija je najbolja na svijetu: najviše je odgovora bilo u prva tri stepena slaganja, a ističe se Foča-Ustikolina gdje je 73% učenika izrazilo najviši ili 1. stepen slaganja, a 20% drugi, što znači da se 93% ispitanika slaže potpuno ili uglavnom sa ovom tvrdnjom. Ovo govori u prilog o jakoj privrženosti vlastitoj vjerskoj zajednici i vjeri.

Tvrdnja 7 U školi želim više saznati i o drugim religijama: u svim opštinama, osim u opštini Čelinac, zbir ispitanih koji se potpuno ili uglavnom slažu sa ovom tvrdnjom je veći od 50%.

Pitanje 20: Da li misliš da bi zbog svoje religije mogao imati neke probleme u školi, na poslu ili kasnije na fakultetu?

U većini opština ispitanici su odgovorili sa NE, a za odgovor DA procenti se kreću od 13.1% u opštini Čelinac do čak 45.2% u opštini Vareš. Procenti negativnih odgovora se kreću od 52.7% u opštini Visoko do 84.4% u opštini Čelinac.

Pitanje br. 21: Da li u kraju u kome živiš postoji neka organizacija / institucija / stranka / klub / zajednica s kojom se identificiraš i tamo provodiš svoje slobodno vrijeme?

Više ispitanika je dalo negativan odgovor, a pozitivni odgovori se kreću u rasponu od 64.8% za opštinu Tuzla do 90.9% za opštinu Čelinac. Odgovori dobijeni na ovo pitanje mogu poslužiti kao negativan pokazatelj u smislu da samo 17% ispitanika može naći grupu sa kojom se identifikuje. Rezultati odgovora na ovo pitanje ujedno pokazuju da je uzak spektar ponude vanškolskih aktivnosti te da mladi slobodno vrijeme ne provode kreativno⁷.

⁷ I druga istraživanja u vezi sa mladima i provođenjem slobodnog vremena su pokazala da mladi ljudi u BiH (bez obzira na starosnu dob) svoje vrijeme provode neplanski pa se može reći da su i neaktivni mladi. Tako istraživanje „*Mladi trebaju omladinsku politiku*“ (2008.) stoji da su 2% mladih članovi savjeta mladih na lokalnom nivou, 1% mladih su članovi komisija za mlade na lokalnom nivou a isto toliko mladih je učestvovalo u izradi strategija za mlade.

Pitanje br. 22: Da li misliš da ljudi koji vjeruju u drugu religiju ili ne vjeruju imaju ista prava kao ti?

Ukupno gledano, 76.3% ispitanika je odgovorilo sa DA, a 12.2% sa NE. Ovih 12% negativnih odgovora, ukazuje da postoji izvjestan rizik od netolerancije ali je visok postotak odgovora DA dobar pokazatelj da postoji vjerska tolerancija. Kao obrazloženje odgovora DA zabilježeni su opisni odgovori: *Zato što smo svi jednaki; Svi imamo pravo na život; Svi imamo pravo na donošenje odluka; Svi smo od krvi i mesa; Bog je jedan samo ga druge religije drugačije nazivaju; Zato što smo u 21. vijeku svako ima pravo na svoje mišljenje; BiH teži da bude demokratska zemlja; Zašto bih ja imao beneficije i dr.*

Pitanje br. 23: Kome najviše vjeruješ? (ponuđeni odgovori: a) mami/ocu, b) profesoru/profesorici, c) državi, d) Bogu, e) najboljem prijatelju, f) nekom drugom (napiši kome)

Najveći broj ispitanika je dao odgovor pod a), odnosno najviše vjeruje mami/ocu, a u opštinama Čelinac, Foča-Ustikolina, Tuzla i Brčko Distriktu procenti se kreću od 76.8% u Čelincu do 61% u Brčko Distriktu. U opštinama Kakanj, Vareš, Fojnica i Visoko najveći broj ispitanika je odgovorio da najviše vjeruje d) Bogu – Visoko 77.8%, Kakanj 77.7%, Fojnica 68.8%. Odgovori pod a) i d) su najzastupljeniji, zatim slijede dogovori pod e) *najboljem prijatelju/prijateljici*, zatim f) *nekom drugom* pa b) *profesoru/profesorici*. U najmanjem postotku, odnosno nijedan ispitanik nije zaokružio odgovor c) *državi*.

Pitanje br. 24: Da li znaš šta znači diskriminacija?

Ukoliko se u obzir uzmu sve opštine samo 55% ispitanika sa sigurnošću misli da zna šta znači pojam diskriminacija. Pozitivni odgovori variraju od 22.8% u Fojnici, a u Tuzli i Visokom više od 50% ispitanika je odgovorilo sa Da.

Pitanje br. 25: Ako da, šta misliš ko bi te mogao diskriminirati?

Neki od odgovora su: prijatelji, poznanici, osobe druge nacije, nastavnici, neki iz razreda, loši učenici, vlast, pripadnici drugih vjera, cijelo društvo, Amerikanci koji diskriminiraju sve muslimane na svijetu, ljudi na višem položaju, pripadnici pravoslavne vjere, osobe koje ne vole pripadnike moje religije, političari, građani druge države, ljudi sa predrasudama, ljudi koji misle da je njihova religija najbolja, huligani, zavidne osobe, rasisti, Hrvati, profesor vjeronauke, Srbi i Hrvati jer žele da stvore zasebnu državu, dekan, itd.

Samo 8% omladinske populacije učestvuje u radu neke NVO. Takođe, malo je mladih koji znaju imenovati omladinske organizacije iz svog grada/opštine, ali smatraju da su ove organizacije spona između vlasti i građana, njihova funkcija je da ukazuju na probleme u društvu.

(Pojedini ispitanici su navodili, imenom i prezimenom imena osoba koje bi ih mogle diskriminirati – često su to bili politički ili religijski lideri).

Pitanje br. 31: Da li misliš da bi ti bilo teže živjeti u nekom određenom području Bosne i Hercegovine nego u ovom u kojem trenutno živiš zbog svoje religijske (ne)pripadnosti?

Ukupno gledano, 45% ispitanika je odgovorilo sa DA, a preko 50% sa NE. Kod onih ispitanika koji smatraju da bi bilo teže živjeti u nekom drugom području BiH bilo je različitih opisnih odgovora i nekih dodatnih obrazloženja. Bez odgovora je bilo 4.19% upitnika. Neki od zabilježenih odgovora: opština Foča-Ustikolina: U Foči jer tamo ima malo pripadnika moje religije, U Trnovu jer tamo ima malo pripadnika moje religije, U Banja Luci, u Republici Srpskoj jer tamo mrze Muslimane, Na mjestima sa drugom religijom, i dr.; opština Čelinac – Tuzla, Zenica, Mostar, zato što se Muslimanima ne sviđaju Srbi, u Federaciji zbog prošlosti, Na području druge vjere, U području gdje preovladava neka druga religija, gdje je većinsko stanovništvo muslimansko i jer nije sve smireno, gdje ima više pripadnika islama, u Federaciji zbog pripadnosti drugih naroda, u Sarajevu jer ne znam kako bi me prihvatili, zna se odnos Srbin-Musliman, Brčko Distrikt – u RS i Federaciji jer sam navikao na svoj kraj, Tamo gdje ima samo jedna vjera, gdje su Bošnjaci i Srbi, Tamo gdje su vehabije, a malo katolika, U mjestima gdje žive Srbi jer bi stalno dolazilo do sukoba, tamo gdje su ljudi druge vjere u većini u Tuzli i Sarajevu, u područjima gdje je promijenjen sastav stanovništva poput Srebrenice, RS, U dijelovima gdje djeca idu u školu pješke, Tamo gdje ima puno džamija ne bih se mogao prilagoditi, Neretvanski kanton, U Federaciji gdje je gori standard nego u Brčkom, U Hercegovini jer su tamo Hrvati, u Maoči jer tamo ima vehabija, itd.

Pitanje br. 39: Napiši do pet riječi koje te asociraju na pojam religija?

Pojmovi koji su dati kao odgovori na ovo pitanje su razvrstani u četiri kategorije:

a) religijski specifični apstraktni pojmovi (13 pojmova, 4.67% pojmova) – Allah, Islam, pravoslavlje, kršćanstvo, judaizam, srpstvo, budizam, Džehennem, Džennet, Džihad, svetac;

b) opšti apstraktni pojmovi (122 pojma, 43.73% pojmova) – Bog, laž, istina, vjera, Snaga, molitva, raznovrsnost, kultura, duša, pomaganje, pravednost, konflikt, spokoj, dogma, čistoća, svadanje, ponašanje, utočište, itd.;

c) *religijski specifični konkretni pojmovi* (81 pojam, 29% postotak pojmova) – Isus, crkva, križ, paroh, katolici, musliman, pravoslavac, pop, Sveti Sava, Kuran, Muhamed, džamija, Medina, ajet, Islamska zajednica, Uskrs, Vaskrs, tevhid, Božić, Meka, Papa, itd.

d) *opšti konkretni pojmovi* (63 pojma, 22.6% pojmova) – oružje, krv, zastava, obrazovanje, nedjelja, običaj, vjeronauk, knjiga, vjerske knjige, majka, post, obaveza, zdravlje, disciplina, itd.

Generalno, istraživanje je pokazalo da populacija mladih (uzrast od 13 do 18 godina) ima izražen visok stepen religioznosti, odnosno, preko 90% mladih vjeruju u Boga. Sredine u kojima je istraživanje rađeno, su u velikoj mjeri sredine u kojima je najzastupljenija jedna od tri monoteističke religije: islam, katoličanstvo i pravoslavlje. U tri opštine oko 90% ispitanika se osjeća pripadnikom jedne od tri navedene religije (Foča-Ustikolina, Visoko, Čelinac). Učenici su pokazali da su zainteresovani za učenje o drugim religijama – čak 60% se izjasnilo da bi pohađali predmet kultura religija. Visok nivo interesovanja predstavlja i potencijalno visok nivo tolerantnosti i poštovanja drugog – 50% ispitanika je pozitivno odgovorilo na pitanje da li bi željeli saznati više o drugim religijama. Istovremeno ova populacija je imala kritičan stav o svom poznavanju drugih religija (samo 11%-29% smatra da zna više o drugim religijama). Mladi u BiH, prema podacima dobijenim u ovom istraživanju nemaju priliku da se druže sa vršnjacima koji su pripadnici drugih religija i/ili etničkih zajednica. Ovo se može tumačiti činjenicom da su zajednice u kojima žive u većoj mjeri jednonacionalne i jednoreligijske. Školska populacija obuhvaćena istraživanjem se najčešće identifikuje sa nacijom (etnicitetom) – Bošnjak, Srbin i Hrvat, te se definišu kao: muslimani 50%, katolici 5.1%, pravoslavci 13%. Ovo ukazuje na sveprisutan trend izjednačavanja religijskog i nacionalnog/etničkog identiteta, odnosno religija se doživljava kao znak nacionalnog identiteta.

Ovo je uočljivo u svim segmentima BH društva. U publikaciji *Analiza rezultata istraživanja provedenog u okviru projekta: „Interreligijski dijalog kroz obrazovanje i komunikaciju mladih u multikulturnom društvu u Bosni i Hercegovini“*, 2007 – 2009, analizirani su podaci istraživanja i date su preporuke korisnicima projekta. Za potrebe ovog priloga nećemo ulaziti u detaljno izlaganje rezultata, preporuka i zaključaka, a koji problematiku u vezi sa podučavanjem predmeta kultura religija, identitetima, ljudskim pravima, politizacijom identiteta u BiH, stavljaju u širi kontekst (vidi publikaciju: strane 12– 58).

Trenutno stanje– Predmet *Kultura religije* u školama u BiH

U Bosni i Hercegovini predmet *Kultura religija* je predmet koji se ne podučava jednoznačno u svim školama, niti na svim nivoima školskog obrazovanja. U Federaciji Bosne i Hercegovine predmet *Kultura religija* je predmet koji je u sarajevski kanton uveden eksperimentalno kao Pilot projekat 2001/02. šk. god. u J.U. »Učiteljska škola»; sljedeće 2002/03. god. u sve gimnazije, a zatim u «Srednju elektrotehničku školu» u Buća Potoku, te u «Srednju ekonomsku školu», po 2 časa sedmično. Šk. 2007/ 08. god. predmet je uveden u sve gimnazije Ze–Do kantona, (kao redovan predmet) po 1 čas sedmično, a od drugog polugodišta šk. 2008/09. god. uveden je eksperimentalno u sve srednje škole RS-a (po 1 čas sedmično).⁸ Ipak, od ove školske godine učenici u Republici Srpskoj kulturu religija će izučavati u sastavu predmeta „Demokratija i ljudska prava“, a ne kao poseban predmet. „Ministarstvo je donijelo ovu odluku u skladu sa rezultatima ankete koju je proveo Republički pedagoški zavod sa učenicima, roditeljima i nastavnicima. Stručne analize provedene ankete pokazale su da se nisu stekli uslovi za uvođenje kulture religija kao zasebnog predmeta, ali su pokazale i značajnu zainteresovanost učenika za sticanje znanja o drugim religijama, navodi se u saopštenju.“⁹ Trenutno, o potrebi, sadržaju i načinu predavanja religijskog obrazovanja postoje različita gledišta – roditelja i učenika, nastavnika, vjerskih velikodostojnika, te predstavnika nadležnih ministarstava (13 ministarstava na nivou BiH).

8 Zuhra Kalauzović: **Razmišljanja o predmetu *Kultura religija***, 16.7.2009., <http://www.radiosarajevo.ba/content/view/7159/185/>, pristupljeno: 24.9.2009.

9 **Kultura religija u okviru predmeta ”Demokratija i ljudska prava”**, SRNA, 5.10.2009., <http://www.radiobobar.com/novosti.php?id=685>, pristupljeno: 6.10.2009.

LITERATURA:

1. *Analiza rezultata istraživanja provedenog u okviru projekta: „Interreligijski dijalog kroz obrazovanje i komunikaciju mladih u multikulturnom društvu u Bosni i Hercegovini“*, 2007 – 2009., Internacionalni multireligijski interkulturalni centar – Zajedno, Sarajevo, mart 2009. godine
2. *Hastings, Adrian (1997), The Construction of Nationhood: ethnicity, religion, nationalism*, Cambridge, Univeristy Press, str. 6
3. *Kultura religija u okviru predmeta “Demokratija i ljudska prava”*, SRNA, 5.10.2009., <http://www.radiobobar.com/novosti.php?id=685>, pristupljeno: 6.10.2009.
4. *Mladi trebaju omladinsku politiku*, GTZ, Savjet ministara Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 2008., http://www.mladi.gov.ba/pdf/Analiza_mladi_-_za_web.pdf, posebno strane: 60-67, 131, 134, 139, 142, 174
5. *Zuhra Kalauzović: Razmišljanja o predmetu Kultura religija*, 16.7.2009., <http://www.radiosarajevo.ba/content/view/7159/185/>, pristupljeno: 24. 9. 2009.

MEDIJI I ISLAMOFBIJA U BIH: Od dezinformacija, preko neznanja do straha

„Islamofobija“ se danas može okarakterizirati kao dio svakodnevnog društveno-političkog repertoara u BiH. Prezentirajući obrasce medijskog izvještavanja o islamu, autor ukazuje na različite pojavne oblike ovog fenomena, ali i mehanizme njegove zlonamjerne upotrebe u javnom diskursu BiH.

Nastanak islamofobije

Od relativno nepoznatog pojma, „islamofobija“ je postala raširena društvena pojava u XXI veku, predmet diskusije na brojnim konferencijama, forumima i u akademskim krugovima, ali i povod da se na pojedine medije, s vremena na vreme, sa ili bez razloga, upire prstom uz konstataciju da su „islamofobični“. Ovaj se pojam uglavnom povezuje s neprijateljskim osjećanjima i negostoljubivosti prema imigrantima muslimanskog porekla u zemljama Zapadne Evrope, ali se takođe smatra delom rastućeg talasa „ksenofobije“, koja u poslednjih dvadesetak godina zapljuskuje evropska društva¹.

Prvu manifestaciju „islamofobije“ pronalazimo u progonu Poslanika Muhammeda i njegovih sljedbenika, koji su 622. godine svoje živote spasili „hidžrom“, odnosno „selidbom“ u Medinu².

U savremenom diskursu, „islamofobija“ se u značajnoj meri raširila nakon 11. septembra 2001. godine, posebno u zemljama Zapadne Evrope. „Islamofobijom“ od toga perioda obiluje retorika i argumentacija u odbranu novog zakonodavstva, koje je izuzetno diskriminatorno prema evropskim muslimanima³. Prvi

1 Marko, Davor. Zar na Zapadu postoji neki drugi Bog? Sarajevo: Mediaplan institut, 2009. Strane 9 – 10.

2 Armstrong, Karen. „Islam: A Short History“. USA: Modern Library Edition, 2000.; Espozito, L. Džon. Oksfordska istorija islama. Beograd: Clio, 2002.

3 Vodeće zemlje EU, pre svega Nemačka, Francuska, Velika Britanija i Holandija, nakon

put se ovaj termin u zvaničnim dokumentima pominje 1997. godine u izveštaju pod nazivom „Islamofobija: izazov za sve nas“, koji je poznatiji kao „Runnymede izveštaj o islamofobiji“, a koji „islamofobiju“ opisuje kao „neosnovanu negostoljubivost prema islamu i shodno tome, strah ili netrpeljivost prema svim muslimanima ili većini njih“.

U kontekstu novije istorije Zapadnog Balkana (gde je islam prisutan više od pet stotina godina i neotuđivi je deo identiteta svih, pa i onih koji na islam gledaju negativno), „islamofobija“ se javlja kao rezultat manipulacija medijima i propagiranja mržnje pod kontrolom „ratnih“ režima u Srbiji i Hrvatskoj tokom devedesetih godina dvadesetog veka. I u Miloševićevoj Srbiji, kao i u Tuđmanovoj Hrvatskoj, u periodu 1992 -1995. godine, Bošnjaci su prikazivani kao strani, neprijateljski, preteći, radikalni element bosanskohercegovačkog društva⁴. Gotovo u potpunosti je razgrađena predratna slika Bosne i Hercegovine, u kojoj je, bez obzira na brojne ratove i krvave epizode (koje nipošto ne treba zanemari-ti), uvek postojala tradicija suživota muslimana, hrišćana i jevreja.

Određene uzroke pogrešnog tumačenja islama i njegove negativne prezentacije u medijima, možemo pronaći u nekom od sledećih „spornih“ fenomena unutar islama: stavovi protiv (ne)vernika, tretman religijskih manjina, pozicija žena, hudud kažnjavanje⁵, blasfemija⁶ i apostazija⁷. O apostaziji, na primer,

septembarskih napada 2001. godine pooštrile su svoje politike prema imigrantima donevši set zakona (antiterorističkih, antiimigrantskih...) koji su postrožili kriterije za dobijanje azila u ovim zemljama, otežali mogućnost dobijanja radnih dozvola za imigrante, gotovo onemogućili reunifikaciju imigrantskih porodica, dok su pojedine imigrante (većinom muslimanskog porekla) podvrgli strogoj kontroli i preispitivanju uslova pod kojima su došli u ove zemlje. Paralelno s ovim zaoštrena je i debata o zabrani pokrivanja u školama i javnim institucijama zemalja EU, kao i diskusija o navođenju ekskluzivno hrišćanskih korena moderne Evrope. Na ove probleme u svojim izveštajima ukazivali su EUMC (EU Monitoring Centre) kao i ECRI (European Commission Against Racism and Intolerance), koji je izradio i set preporuka za pojedine zemlje u kojima su ovi problemi eskalirali.

4 Thompson, Mark. Kovanje rata. Zagreb: Hrvatski helsinški odbor, Građanska inicijativa za slobodu javne riječi, i ARTICLE 19, 1995.; Kurspahić, Kemal. Zločin u 19:30: Balkanski mediji u ratu i miru. Sarajevo: Mediacentar, 2003.

5 Termin „hudud“ je množina arapske reči „hadd“ koja izvorno znači granicu ili ograničenje. U svom širem značenju „hudud“ se odnosi na granice ljudskog ponašanja koje su potrebne kako bi društvo skladno funkcionisalo, a pojedinci bili zaštićeni. Po islamskom verovanju, lepo se ponašanje nagrađuje, a loše kažnjava. To je integralni deo poimanja pravde. Pitanje kažnjavanja je vrlo kontraverzno, i „hudud“ se u svom suženom i najčešće upotrebljivanom značenju koristi da bi se označila kažnjavanja kamenovanjem do smrti (preljubnici), odsecanje ruku (za krađu) itd.

6 „Blasfemija“ koja se prevodi kao pogrda, huljenje, psovka; grdnja; bogohuljenje, odnosi se i na korištenje svetih imena i naziva u situacijama u kojima ne postoji namera da se moli ili govori o svetim stvarima.

7 „Apostazija“ u islamu se definiše kao odbijanje islama, u rečima i delima, od strane onih koji su rođeni kao muslimani. Prema američkom sociologu Lewisu A. Coseru, „apostata”

za koju se veruje da je jedna od najkontroverznijih tema unutar islama i tretira se kao smrtni greh, opširno je diskutovano u kontekstu „afere Rushdie“⁸, koja je na neki način revitalizovana nakon objavljivanja karikatura poslanika u danskom časopisu *The Jyllands-Posten*⁹. Posebno je problematičan položaj žena u islamu; one su, prema različitim interpretacijama, i pored beneficija koje *Kur'an* propisuje, u neravnopravnom položaju u odnosu na muškarce¹⁰.

Ipak, ne vredi upirati prstom na „zapadnjake“, kao na isključive krivce za negativnu sliku islama u medijima i javnosti uopšte, jer deo krivice snosi i sam islamski svet, koji je odgovoran za takvo stanje zbog letargičnog i pasivnog odnosa spram izazova Zapada i modernizacije, a specifično zbog činjenice da su u javnosti „najglasnije“ i medijski najeksponiranije radikalne manjine poput Al-Quaide¹¹, Hamasa, Hezbollaha, talibana, kao militantne terorističke

nije ona osoba koja je samo promenila veru, već ona koja, u skladu sa svojim novim verovanjem, spiritualno proživljava tu svoju novu veru, te ima nameru da negira svoju staru veru. (Sadržano u: Coser, A. Lewis. *The Age of the Informer, Dissent* 1, 1954. Str. 249-254).

8 „Afera Rushdie“ poprimila je globalne razmere 1989. godine, kada je ovog pisca indijskog porekla iranski verski vođa Ajatolah Homeini osudio na smrt jer je navodno uvredio islam u svojoj knjizi *Satanski stihovi* (1988). Rushdie se u svojoj knjizi na literaran i metaforički način pokušao izboriti za jedno slobodnije tumačenje i razumevanje islama, koje je oslobođeno od ideologije, dogmi i džihada.

9 Čitani danski list *The Jyllands-Posten* objavio je 12 karikatura Poslanika Muhammeda 30. septembra 2005. godine i tako dospelo u centar obnovljene debate o odnosu slobode govora s jedne strane i verskih osećanja s druge. Konflikt je izbio jer u islamu nije dozvoljeno prikazivanje Poslanikovog lika. Oni koji su kritikovali objavljivanje karikatura tvrdili su za njih da su islamofobične i blasfemične prema vernicima muslimanima i, shodno tome, da su očigledna manifestacija zapadne dominacije i imperijalizma. S druge strane, oni koji su objavljivanje podržali svoj stav su opravdali legitimnim korištenjem prava na slobodu izražavanja koje poseduje svaki pojedinac, i istakli kako su slične karikature i ismevanja drugih religija česti u javnosti.

10 Npr., posebno se kontroverznim u tom smislu smatraju ajeti iz *Kur'ana* u kojima piše: „Muškarci vode brigu o ženama zato što je Allah dao prednost jednima nad drugima i zato što oni troše imetke svoje. Zbog toga su čestite žene poslušne i za vrijeme muževljeva odustva vode brigu o onome o čemu treba da brigu vode, jer i Allah njih štiti. A one čijih se neposlušnosti pribojavate, vi posavjetujte, pa ih i udarite; kad vam postanu poslušne, onda im zulum ne činite! – Allah je, zaista, uzvišen i velik!“ (*Kur'an*, 4:34; prevod Besim Korkut).

11 U poslednjih 2-3 godine mediji iz regiona počeli su da upozoravaju na opasnost koja pretila od tzv. „bele Al Quaidae“, što je neformalni naziv organizacije smeštene na Balkanu kojoj je glavni cilj „osveta za ubijenu arapsku braću u Iraku i Afganistanu“. Prefiks „bela“ odnosi se na članove ove grupe, koji su svetle puti, netipične za Arape, koji su većinski u globalnoj Al Qaidinoj mreži. Zanimljivo je da jedan takav tekst u aprilu 2007. godine objavljuje i *Washington Post*. Dostupno na:

<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/04/03/AR2007040300964.html>.

skupine, te radikalne islamske grupe poput vehabija, koji su prisutni i na prostoru Bosne i Hercegovine. Upravo je radikalna teroristička mreža kao što je Al-Quaida spoznala sve tehnološke prednosti zapadnog modernizma s jedne i lakoću (zlo)upotrebe kur'anskih ajeta i principa s druge strane kako bi, navodno, u ime islama krenula u borbu protiv novog svetskog poretka kojeg oličavaju SAD. Možda najbrutalniju zloupotrebu, islam je doživeo u Afganistanu nakon sovjetske okupacije, kada je novouspostavljeni talibanski režim proklamovao svoju verziju islama, u kojoj su žene niža bića stvorena za kuću i reprodukciju¹².

Islamofobija i mediji u BiH

Medijska prezentacija islama zaokuplja pažnju šire akademske javnosti od sredine 90-ih godina dvadesetog veka, kada je Edward Said objavio svoju knjigu *Krivotvorenje islama* (engl. *Covering Islam*)¹³. Analizirajući različite dimenzije globalne i glomazne medijske mašinerije, Said ukazuje na tendenciju da se islam prezentuje kao monolitan, kao oblik terorizma i kao histerični konflikt svetog i sekularnog. Jedno od Saidovih osnovnih zapažanja jeste da jezik ne opisuje političku stvarnost već je definiše, čime aludira na aktivnu ulogu medija u promociji poželjnih političkih vrednosti i na nametanje određenih, u ovom slučaju zapadnih vrednosti kao jedino ispravnih. Istraživanja Edwarda Saida dala su poticaj argumentovanoj debati o percepciji islama u medijima, koja je svoju lokalizovanu i adaptiranu epizodu zaslužila i u kontekstu postdejtonske Bosne i Hercegovine, kao i regiona Zapadnog Balkana.

Na tragu ovih zapažanja, a u nameri da objasnim i analiziram osnovne karakteristike medijske prezentacije islama u BiH, koristio sam kvantitativnu i kvalitativnu analizu sadržaja štampanih medija, kao i analizu diskursa. Referirajući na osnovne postulate diskurzivne analize, koje je postavio Teun A. van Dijk, analizirao sam formu i značenje simbola prezentovanih u medijskim objavama o islamu. U skladu sa pretpostavljenom „ideološkom“ usmerenošću odabranih štampanih medija, posebnu pažnju mi je privukao njihov kvalitativni odnos prema islamu generalno, kao i prema reprezentativnim figurama islama u BiH (IZBiH, reis Mustafa ef. Cerić, džamije, ekstremni oblici organizacije poput terorističkih grupa i vehabijskog pokreta), s akcentom na analizu implicitnog sadržaja u medijskim porukama, te tendencija da se islam

12 O tragičnim iskustvima afganistanskih žena svedoče i sadržaji web stranice Revolucionarne asocijacije žena Afganistana (RAWA, <http://www.rawa.org/index.php>).

13 Said, W. Edward. *Covering islam*. London: Vintage Books, 1997. str. xviii.

ekskluzivno reducira, bilo na pozitivne bilo na negativne elemente¹⁴. Analize sadržaja štampanih medija u Bosni i Hercegovini pokazale su da se o islamu najviše izveštava kada su u pitanju međunarodni konflikti, pre svega terorizam, zatim aktivnosti Islamske zajednice BiH i njenog poglavara. Također, analiza objavljenih fotografija pokazala je da se islam najčešće vizuelno predstavlja kroz reisa Mustafu ef. Cerića, političare muškog pola, ilustracije masakra s Bliskog istoka, džamije, fotografije imama i verskih službenika¹⁵.

U ovom radu pošao sam od jednostavne pretpostavke da neznanje, odnosno neinformisanost ako govorimo o medijskoj publici, rađaju nepoverenje, nesigurnost i strah. Dalje, ukoliko je ta neinformisanost, odnosno parcijalna informisanost kontrolisana, tendenciozna, i ukoliko je oslikana isključivo negativnim stereotipima¹⁶, jasno je da ona rađa ne samo strah već i negativne predrasude prema objektu informisanja¹⁷. Ukoliko je objekt informisanja

14 Van Dijk, A. Teun. „Media Contents: The Interdisciplinary Study of News as Discourse”, sadržano u: Bruhn-Jensen K. and N. Jankowski (eds.). Handbook of Qualitative Methods in Mass Communication Research. London: Routledge, 1991. Strane 108-120.

15 Tretman islama u štampanim medijima Bosne i Hercegovine (istraživanje i analiza za period 15. jul-15. septembar 2008. godine), sadržano u Marko, Davor. Zar na Zapadu postoji neki drugi Bog? Sarajevo: Mediaplan institut, 2009.

16 Stereotip je generalizacija, uproštena slika o pojedincu ili grupi, nastala kao rezultat „ponuđene” ili „servirane” slike o njima, bez prethodno proživljenog iskustva i direktnog kontakta. Etimološki, poreklo vodi od reči tip (grčki: τύπος), što znači otisak, slika, ili uzor, uzorak, obrazac. Druga reč, stereo (grčki: στέρεός), prefiks je koji se javlja u složenicama i znači čvrst, tvrd, jak, gust, telesni, prostorni. Stereotipi mogu postati socijalna kategorija kada ih deli veći dio pripadnika jedne zajednice pa oni postaju „opšte” istine. Širenju tih neupitnih istina doprinose i mediji, koji svet prikazuju pojednostavljeno koristeći mehanizme „selekcije informacija”, „rasporeda vesti”, „uređivačke politike” i „promicanja određenih interesa”. Važno je napomenuti da stereotipi ne moraju biti ograničeni samo na negativne karakterizacije pojedinaca ili skupina, već mogu biti i pozitivnog sadržaja. Izvori: Tajfel, Henry. „Social Stereotypes and Social Groups”, u Turner, J.C. and Giles, H. (ur.). Intergroup Behavior. Oxford: Blackwell, 1981. str. 144–167; Stangor, Charles. Stereotypes and Prejudices: Key Readings. Philadelphia: Psychology Press, 2000.; Guimond, Serge (ur.). Social Comparison and Social Psychology: Understanding Cognition, Intergroup Relations and Culture. UK: Cambridge University Press, 2006.

17 Pretpostavka je bazirana na analizi teorijske građe koju je provobitno ponudio Henry Tajfel, autor teorije socijalnih identiteta. Na primeru „krize identiteta” u bivšoj Jugoslaviji ovu teoriju je razradila i primenila Zagorka Golubović u svom radu „Socio-ekonomska kriza kao determinanta raspada Jugoslavije i problem ličnog i kolektivnog identiteta”, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 1996. Tajfel stavlja akcenat na stereotipizaciju i stvaranje predrasuda kao deo kognitivnog procesa pojedinca i shodno tome analizira njegov odnos prema „drugima” unutar istog društva. Iako se ne bavi eksplicitno medijima, iz perspektive njegove teorije nesumnjivo je da su masovni mediji danas nemerljivo doprineli

islam, a medijska prezentacija islama je tendenciozno negativna, bazirana na selektivnim premisama koje se odnose isključivo na probleme ili radikalne primere, utoliko će percepcija islama od strane medijske publike biti negativnija¹⁸. U krajnjem slučaju, možemo govoriti o postojanju islamofobije, shvaćene kao iracionalni, *apriorni*, strah od islama i svega što on podrazumeva.

O (zlo)upotrebi jezika u svrhe medijskog nipodaštavanja bosanskih muslimana i stvaranja islamofobije tokom rata 1992-1995. pisalo se mnogo¹⁹. Propagandakojaje na delu bila pre 15 godina ostavila je traga, a danassu je zamenile sofisticiranije metode medijske manipulacije, selekcije činjenica i tendencioznog pisanja o određenim fenomenima vezanim za bivše zaraćene strane. Analizirajući odnos današnjih štampanih medija u BiH prema islamu, možemo uočiti da postoje najmanje tri grupe medija koje kvalitativno i ideološki različito izveštavaju o islamu.

Prvi su tzv. „apologetski“ mediji poput probošnjački orijentisanog *Dnevnog avaza*, koji je blizak Islamskoj zajednici BiH i njenom reisu, te periodične publikacije *Preporod* i *Muallim*, koje izdaje Islamska zajednica BiH. U ovu grupu mogu se uključiti i islamsko-bošnjački mediji poput periodičnika *SAFF*, čiji autori iznose znatno radikalnije stavove, s većom dozom netrpeljivosti prema „drugom“.

Drugoj grupi pripadaju mediji koji izlaze na teritoriji Federacije BiH i Sarajeva, koji s određenim kritičkim, pa i negativnim (ali argumentovanim) stavom izveštavaju pre svega o reisu Mustafi ef. Ceriću, pa i delu IZ BiH. U tu grupu spadaju sedmičnici *Dani* i *Slobodna Bosna*, kao i dnevni list *Oslobođenje*.

formiranju, širenju i etabliiranju stereotipne slike o „drugom“ koja, ukoliko je instrumentalizovana, može biti pogubna po društvene odnose.

18 Teorijsku potporu ovakom tumačenju uticaja medija možemo da pronađemo u radu pripadnika „bihejviorističke škole“ (engl. Behaviourist Media Theories), kojoj pripadaju Harold Laswell sa svojom teorijom „lančanog uticaja medija“, Hadley Cantril sa svojom studijom „masovne panike“ ili George Garbner koji u svojoj „teoriji kultivacije“ ističe dugoročne efekte medijskog uticaja na publiku.

19 Najbrutalniju zloupotrebu doživeli su mediji pod kontrolom režima Slobodana Miloševića i ratnog režima Republike Srpske, o čemu piše Kemal Kurspahić u svojoj knjizi *Zločin* u 19:30. Specijalni reporter Komisije za ljudska prava UN-a Tadeusz Mazowiecki u svom je Specijalnom izveštaju o medijima iz decembra 1994. godine naglasio kako je „taj fenomen ... direktno doveo do užasnih zverstava na bojištima, kao i na celoj teritoriji“. Tokom maja 2003. godine francuski medijski ekspert Renaud de la Brosee kao svedok na suđenju Slobodanu Miloševiću pred Međunarodnim sudom u Haagu govorio je o instrumentalizaciji medija u projektu stvaranja jedinstvene srpske države i naveo kako su novinari državne televizije koristili pažljivo odabrane termine koji su razbuktavali mržnju i prezir kod gledalaca, poput „zločinci“, „koljači“, „islamske ustaše“, „mudžahedini“, „ratnici džihada“, „terrorističke grupe“, „muslimanski ekstremisti“, „Alijine divlje horde“, „islamski šovinisti“...

Treću grupu čine mediji sa srpskim i hrvatskim predznakom, koji o islamu kvantitativno izveštavaju malo, ali su u kvalitativnom smislu tekstovi često negativni, s tendencijom da se islam redukuje na svoje najekstremnije forme poput terorizma, fundamentalizma, vehabizma ili mudžahedina. Ovakve tendencije najprimetnije su kod banjalučkog dnevnog lista *Fokus*.

Ukoliko analiziramo izveštavanje ovako eksplicitno podeljenih medija u kontekstu društva koje je etnonacionalno, pa i religijski podeljeno, jasno je da na prvom mestu svaki od tih medija „nameće“ određenu nacionalnu političku agendu i u skladu s njom izveštava o „svojima“ i o „drugima“. Razmatrajući ulogu medija u promociji mira, ali i održavanju konfliktne situacije, Gadi Wolfsfeld navodi četiri ključna faktora koja utiču na smer i intenzitet medijskog uticaja. To su: nivo saglasnosti političkih elita datog društva, zatim broj i intenzitet kriza koje se odvijaju u tom društvenom kontekstu, (ne)pripadanje samih medija različitim stranama u konfliktu, kao i količina senzacionalizma koju mediji koriste u svom izveštavanju²⁰. Iako Wolfsfeld analizira situaciju u zemljama poput Palestine i Severne Irske, neki trendovi koje je zapazio i ocenio kao kontraproaktivne za prosperitet i zajednički život u podeljenim društvima relevantni su i za situaciju u Bosni i Hercegovini. Tako, nedostatak političkog konsenzusa (što je u BiH i više nego očigledno), ekstremna podeljenost društva (u slučaju BiH duž etno-političkih linija), pretnja terorizmom (što je u medijskom rečniku, videćemo kasnije, često pominjan fenomen) i medijski senzacionalizam – doprinose situaciji koja je izuzetno napeta i kako Wolfsfeld piše, eksplozivna²¹.

Ako analiziramo tretman islama u takvom društvenom okruženju i to u kontekstu upotrebe jezika, na bazi istraživanja koje sam proveo tokom 2008. i 2009. godine, evidentno je da je u medijima na delu jedna vrsta „simboličkog redukcionizma“ koja islam svodi na neki od sledećih termina: „islam“ (generalno, kao monolitna religija), „Islamska zajednica BiH“, „reis“, „terorizam“, „fundamentalizam“, „vehabizam“, „mudžahedini“²².

20 Wolfsfeld, Gadi. *The News Media and Peace Process*. Washington: US Institute for Peace, 2001. str. 5.

21 Ibid. Str. 6

22 Analiza sadržaja štampanih medija koju sam u periodu od 15. jula do 15. septembra 2008. godine proveo kao empirijski doprinos svojoj knjizi *Zar na Zapadu postoji neki drugi Bog?* pokazala je da su o islamu tokom ta dva meseca izveštavala 23 štampana medija (12 dnevnih i 11 periodičnih) od ukupno 43 koliko ih je obuhvaćeno analizom. Slika koju su mediji nudili o islamu bila je šarolika. Tome doprinosi raznolikost medijske ponude, karakter uređivačke politike medija koji su prisutni na tržištu BiH, kao i postojanje medija koji ekskluzivno zastupaju interese određenog konstitutivnog naroda, odnosno religijske grupe. Shodno

Ovakvoj vrsti redukcionizma pribegavaju svi mediji, a njemu doprinosi selekcija informacija i odabir simbola u skladu sa dominantnom uređivačkom politikom datog medija. Tako mediji koji su „apologetski“ orijentisani spram islama vrlo često izveštavaju o Islamskoj zajednici i reisu Mustafi Ceriću sa dominantno pozitivnim i nekritičkim uklonom. S druge strane, ekstremni primer negativno orijentisanog medija spram islama, poput banjalučkog *Fokusa*, kod svojih čitalaca stvara vrlo negativnu sliku o islamu, svodeći ga samo na radikalne oblike poput terorizma, mudžahedina, radikalnih vehabija, bombaša samoubica. Uzevši u obzir da prosečni medijski konzument u Republici Srpskoj gleda, čita ili sluša gotovo isključivo medije iz tog entiteta ili iz susednih Srbije ili Hrvatske, gde nema puno vesti i tema afirmativnih po islam a dostupni mediji im serviraju samo senzaciju i primere radikalizma, nije teško zaključiti da i odnos javnosti oblikovane ovakvim medijskim izveštavanjem ne može biti pozitivan spram islama.

Banjalučki su mediji veoma često upozoravali na opasnost od terorizma u BiH i u tome su prednjačili već pomenuti dnevni list *Fokus* i *Glas Srpske*. Tako je Fokus 12. avgusta 2008. godine objavio tekst naslovljen „Al-Kaida živi u BiH“, a povod je bilo hapšenje Kalila Jaraja u Italiji, koje je – kako u tekstu stoji – „potvrda potpuno srozanog imidža zemlje koji vlada u svijetu, za koji su zaslužni lideri stranaka sa sjedištem u FBiH, jer sve učestalije slučajeve ovog tipa lažno karakterišu kao incidente“. „Vehabije na gotovs!“ naslov je drugog teksta objavljenog u ovom listu 21. jula, u kojem autor ovoga puta tvrdi kako „politički vrh Federacije BiH pravi lažnu sliku deportacije Abu Hamze iz BiH kako bi javnost povjerovala da će konačno, jednom zauvijek, početi protjerivanje svih mudžahedina koji su stigli u proteklom ratu na područje BiH, kako bi se borili za Alaha i tako stekli besmrtnost“. Zanimljivo je da je o terorizmu²³, kako međunarodnom tako i o (navodnom) terorizmu u BiH, u analiziranim printanim medijima izveštavano 137 puta, te da je najviše objavljenih tekstova imalo negativan sadržaj (74) – u odnosu na 60 tekstova s neutralnim i svega tri teksta s pozitivnim sadržajem²⁴.

tome, Dnevni avaz je najviše izveštavao o islamu, o Bošnjacima. U kvalitativnom smislu, za razliku od Avaza koji je iskazao i više nego pozitivan/afirmativan odnos prema islamu, najviše negativnog i neprofesionalnog bilo je u pisanju banjalučkog dnevnog lista Fokus.

23 Iako se to ne naglašava uvek eksplicitno, u 90 posto slučajeva terorizam se bilo direktno (sa prefiksom islamski u tekstu ili kroz fotografije), bilo indirektno (kroz region Bliskog istoka, gde živi većinski muslimansko stanovništvo) dovodi u vezu sa islamom.

24 Primjeri takvih tekstova su slijedeći: „Krvavo jutro u Tripoliju“ (As, 14. avgust, str. 28), gde se izveštava o bombaškom napadu u glavnom gradu Libije u kojem je poginulo 18 osoba; „Britanija na meti Al-Ka'ide“ (Nezavisne novine, 12. avgust, str. 23); „Njemačka zabrinuta prijjetnjom terorizma: Strah od Hezbollaha“ (Oslobođenje, 12. avgust, str. 21); „Teroristi žele

Uz redukcionalizam, karakteristike medijskog izveštavanja o islamu su i personalizacija, senzacionalizam i ignorisanje.

Tvrđnji da je medijska reprezentacija islama u BiH snažno personalizovana, ide u prilog činjenica da se islam više poistovećuje sa religijskim liderima nego sa samim sadržajem islama. U takvom odnosu, islam je sveden na „lik i delo“ poglavara Islamske zajednice Mustafe ef. Cerića, spram kojeg mediji različitih političkih uverenja i interesa imaju i različit uklon u izveštavanju. I oni mediji koji tvrde da se reis više bavi politikom i kriminalom nego svojom duhovnom misijom (u tome prednjače *Dani*, *Slobodna Bosna*, delimično *Oslobođenje*), i drugi koji ga kritikuju i napadaju jer je protiv „njihovog“ naroda (uglavnom mediji iz Republike Srpske), kao i treći koji ga promovišu i daju mu veliki prostor (pre svih *Dnevni avaz*²⁵), doprineli su stvaranju slike o reisu kao „najmoćnijem Bošnjaku u BiH, u religijskom ali i političkom smislu“.

Senzacionalizam u izveštavanju je više generalna karakteristika bosanskohercegovačkih medija nego što je *specificum* medijske prezentacije islama. Razne afere (izgradnja zgrade Rijaseta IZ BiH, slučajevi pedofilije u Gluhoj Bukovici, zloupotreba položaja reisa...), izveštavanje o ekstremnim vidovima organizovanja (terorizam, mudžahedini...) samo su neki od primera u kojim je senzacionalizam bio prisutan. Prema Wolfsfeldu, za senzacionalizam je karakterističan „melodramatični stil“ izveštavanja. Za senzacionalističko izveštavanje mnogo su važnije emocije nego činjenice, ili razum. Važnije je okruženje nego sama informacija, pojedinačne osobe od samih institucija²⁶. Dobar primer ovakvog izveštavanja jeste slučaj seksualnog uznemiravanja maloletnice od strane lokalnog hodže u selu Gluha Bukovica. Pojedini mediji nisu odoleli senzacionalnim napisima („...reis Cerić je sa žrtvom pedofilije razgovarao kao da traži telesno uzbuđenje, kao voajer kojem trebaju objekti promatranja“, *Dani*, 20. februar 2009.). Pojedini mediji koji spadaju među „apologete“ islama, posebno IZ BiH i reisa Cerića, u svom pisanju menjaju fokus pa tako u jednom od tekstova u kojima je očigledno da brane optuže-

ući u SAD s pasošima EU“ (*Dnevni avaz*, 19. juli, str. 25); „Islamski teroristi najavljuju napade na Olimpijadu u Kini“ (*Euroblic*, 1. avgust, str. 8); „Sukobi u Fatahu“ (i, 4. avgust, str. 16). Veliki broj tekstova odnosio se na napade 11. septembra 2001. godine, sećanje na žrtve i na posledice tog napada po globalne odnose.

25 O islamu je tokom analize 15. jul-15. septembar 2008. najviše izveštavao *Dnevni avaz*. U ovom listu su zabilježena 133 teksta s tom tematikom, što čini ubjedljivih 23 posto svih tekstova. Istraživanje koje je Media plan institut iz Sarajeva proveo 2007. godine pokazuje da je *Dnevni avaz* u toku meseca marta o islamu izveštavao u 59 posto slučajeva, o pravoslavlju u 21 posto, o katolicizmu u 15 posto, i o judaizmu u 5 posto slučajeva.

26 Wolfsfeld, Gadi. *The News Media and Peace Process*. Washington: US Institute for Peace, 2001. str. 15.

nog imama niti jednom reči ne pominju zbog čega je njemu suđeno već se pitaju „zbog čega sud nije poduzeo nijednu radnju da zaštiti svoju odluku o isključenoj javnosti“ po pitanju citiranja sudskog zapisnika u sedmičniku *Dani* („Obrana traži oslobađaju presudu za Omerhodžića“, *Dnevni avaz*, 23. mart 2009).

Postoji i grupa medija koja vrlo malo izveštava o islamu, uglavnom kroz protokolarne vesti (susreti verskih službenika, prenošenje izjava, teme o međureligijskom dijalogu..) i pre svega, kroz izveštaje sa Bliskog istoka²⁷. Takav odnos „ignorisanja drugog“ ne doprinosi direktno stvaranju predrasuda, ali legitimise status quo, stanje koje dominira mnjenjem u onom delu regiona gde su muslimani manjina, a koje implicira da oni po definiciji ne pripadaju većinskom hrišćanskom sistemu vrednosti i da su poželjni sve dok su „tiha manjina“.

Umesto zaključka: Ima li tu islamofobije?

Ukoliko bismo sledili osnovne postulate teorije interakcionizma Frederika Bartha²⁸, prema kojima pripadnost određenoj grupi i sama kohezija te grupe jačaju u odnosu na druge grupe iz neposrednog okruženja, njenu primenjivost bismo mogli vrlo lako da dokažemo i na primeru Bosne i Hercegovine i načina na koji se konstitutivni narodi i njima bliski mediji odnose prema „drugima“. Jedan od esencijalnih problema današnje Bosne i Hercegovine jeste nerazvijena politička (participativna) kultura i egzistiranje²⁹ više javnosti koje ne komuniciraju konstruktivno. Upravo u tom odsustvu konstruktivne komunikacije između različitih javnosti možemo pronaći razloge za postojanje i jačanje islamofobije, kao rezultata neinformativnosti i neznanja o „drugome“,

27 Istraživanje sarajevskog Media plan instituta iz Sarajeva provedeno 2007. godine pokazalo je da među takve medije spadaju uglavnom oni koji se većinom obraćaju hrvatskoj publici. Primer su Hercegovačka televizija Mostar (od 24 emitovana priloga o religijama, 3 ili 13 posto se odnosilo na islam) i Večernji list (od 91 objave njih 13 se odnosilo na islam, što je 14 posto). U toku analize o tretmanu islama u regionalnim štampanim medijima koju sam radio 2009. godine, zagrebački Jutarnji list i Globus, ukoliko zanemarimo izveštavanje sa Bliskog istoka, nisu objavili niti jednu vest / izveštaj koji bi tematizirali islam u regionu Zapadnog Balkana.

28 Barth, F., "Ethnic groups and boundaries", sadržano u Hutchinson, J. and A. Smith (eds.) *Ethnicity* (Oxford: Oxford University Press, 1996), str. 75-82.

29 Maks Weber razlikuje tri obrasca političke kulture koji mogu dominirati društvom. Prva je „parohijalna“ politička kultura koju karakteriše potpuno odsustvo odnosa građana i državnih institucija i procesa, zatim „podanička“ koja uključuje odnose sa političkim objektima koji su uglavnom pasivni, i „participativna“ politička kultura, koja podrazumeva aktivan odnos građana spram vlasti i vladinih institucija. Izvor: Podunavac, Milan. *Princip građanstva i poredak politike*. Beograd: Čigoja, 1998.

jer se o njemu putem medija ne izveštava, a ukoliko se i izveštava, to se radi na redukovano i tendenciozan način.

U BiH se za dominaciju bore najmanje tri diskursa u kojima se percipira islam i svaki od ta tri diskursa kreiraju analizirane grupe medija, istovremeno kreirajući publiku koja na kvalitativno i vrednosno različite načine percipira islam. S jedne strane imamo „apologetski diskurs“ medija bliskih Islamskoj zajednici BiH, kojim dominiraju vrednosti i principi bliski islamu, ali i Islamskoj zajednici i istaknutim pojedincima iz verskog i političkog bošnjačkog establišmenta. Koristeći se simbolima „reisa“, „IZ BiH“, „naroda žrtve“, određenih političkih i poslovnih krugova, ovi mediji kreiraju sliku „o pravednom i poštenom bosanskom islamu, nepogrešivom poglavaru IZBiH i narodu koji je i dalje žrtva političkih spletki“. Ovim diskursom provlače se i elementi sukoba svetovnog i religijskog, a kao moralno podobna ocenjuje se verska pripadnost.

Drugi diskurs kreiraju mediji bliži „građanskoj“ ili „areligijskoj“ (ne i „antireligijskoj“, kako se ponekad predstavlja) percepciji bosanskohercegovačkog društva. Ovi mediji, bez razlike u religijskom smislu, izveštavaju o kriminalu i zloupotrebi položaja religijskih poglavara, zbog čega im se, često bez razloga, pripisuje epitet „-fobični“.

Elementi „islamofobije“ mogu se pronaći u diskursu koji dominira medijima iz Republike Srpske, a to je posebno uočljivo kroz tendenciozne natpise i izveštavanje u kojima se islam redukuje i predstavlja uglavnom kroz svoje negativne aspekte poput terorizma, fundamentalizma, vehabizma i kriminalnih malverzacija. U ovom diskursu akcenat nije toliko na sukobu „sekularnog“ i „religijskog“ viđenja društva, već je prije svega dominantan sukob između „nas“ i „njih“, između prihvaćenog i stranog, tuđeg.

U skladu s različitim diskursima koje sam prezentirao, nameće se pitanje šta takav diskurs znači za islam u BiH, za odnose između različitih religija i etničkih grupa u BiH, te za sam identitet bosanskih muslimana? Prvo, islam je heterogen sam po sebi, pa je i svaka jednolična prezentacija ove bogate religijske i kulturne tradicije pogrešna i nepotpuna. To je slučaj kod svakog od tri prezentirana diskursa, bilo da se redukcijom i odabirom simbola islam prikazuje kao isključivo pravedan i pozitivan, a pogotovo kada se prikazuje kroz svoje ekstremne forme poput terorizma. Drugo, nekompletnu i parcijalnu prezentaciju islama u svakom od tri diskursa dodatno komplikuje činjenica da medijske publike koja se formiraju i crpe osnovne informacije iz tih diskursa ili uopšte ne komuniciraju ili komuniciraju na način da od samog početka ne pokazuju volju za konstruktivnim dijalogom (jer u kontakte ulaze sa dijametralno suprotnim vrednosnim stavovima). Treće, svođenje islama na personalizovane simbole poput religijskih lidera

ili drugih istaknutih verskih poglavara ili političara, makar bilo i dobronamerno, pogubno je i zanemaruje sve bogatstvo i raskoš koju islam predstavlja.

Za razliku od medijskog praćenja katoličanstva i pravoslavlja u BiH, za koje se mogu primeniti neka od navedenih pravila medijskog izveštavanja koja vrede i za islam, ipak se mogu uočiti dve osnovne razlike zbog kojih je islam „medijski atraktivniji“. Prvu razliku čini fenomen „terorizma“, koji dominira globalnim medijskim diskursom nakon 11. septembra 2001. godine i isključivo se vezuje za islam. Takav su obrazac izveštavanja preuzeli i pojedini mediji. Drugo, „islamofobija“ kao novoskovani termin starog sadržaja također dominira javnim medijskim diskursom i koliko god njeno postojanje bilo neupitno, toliko se njome i manipuliše. S razlogom o „islamofobiji“ možemo govoriti kada govorimo o realnom strahu, ne i mržnji od islama, koji kod javnosti koja nema znanja o muslimanima niti kontakata s njima proizvode mediji koristeći se vrlo sofisticiranim tehnikama redukcije i selekcije informacija. S druge strane, nazivati „islamofobičnim“ medijsko izveštavanje koje u skladu s etikom i principima novinarske profesije razotkriva kriminal i afere u (ne samo) Islamskoj zajednici i među njenim zvaničnicima, pogrešno je sa stanovišta logike, ali i semantike. Sa stanovišta logike, takve kvalifikacije su pogrešne jer, pomenuli smo, dotični mediji izveštavaju o kriminalu koji vrše i političari, ali i druge verske zajednice, tako da je jedini ispravan zaključak da je fokus njihovog pisanja sam akt (kriminal) i počinitelac (kriminalac), a ne specifična zajednica (u ovom slučaju islamska ili muslimanska) u okviru koje se to dešava. Takve odrednice u kontekstu navedenih medija i semantički su pogrešne, jer „islamofobija“ pre svega znači strah od islama, koji je nepoznat, neispitan i stran³⁰. Dakako, u pisanju ovih medija o kriminalu i aferama unutar IZ niti dominira strah od islama niti je primetna mržnja prema objektu izveštavanja.

30 Na primer, za nekoga ko ne živi s muslimanima a svakodnevno sluša o zločinima mudžahedina i talibana, realno je očekivati da će osetiti strah od njihovih zastrašujućih pogleda i tamnih brada.

ДА ЛИ ЈЕ МОГУЋЕ “МОНОТЕИСТИЧКО ТРОГЛАСЈЕ” ? Религије и верске заједнице Западног Балкана, православни приступ¹

Православље

Под „Православном црквом“ подразумевамо хришћанску цркву која баштини традиције источног дела неподељене Цркве првог миленијума, изузев тзв. дохалкидонских цркава. Зато нећемо погрешити уколико у историјском смислу Православну цркву дефинишемо као „византијску“, с обзиром да основне карактеристике њеног живота *ad intra* и *ad extra* имају своје исходиште у верским, културним и политичким традицијама Источне римске империје, тј. Византијског царства, те свих политичких и културних творевина које су њој гравитирале². Уколико поставимо питање теолошког саморазумевања Православне цркве, одговор на горње питање би могао да гласи: Православна црква је једна, света, саборна и апостолска црква која је неизмењеним очувала предање апостолске Цркве и неподељене Цркве првога миленијума; неизмењеним, али истовремено и одевеним у рухо византијске цивилизације у свој пуноћи њене разноликости. У првом – *историјском* смислу, хришћанство на Западном Балкану формално потпада под византијски утицај када је ромејски цар Лав III Исавријанац, одговарајући на папску осуду иконоборачког учења које је Лав покушавао да наметне целој Цркви (731), Илирик, који је до тада био под јурисдикцијом римског папе, потчинио константинопољској катедри. Но, наравно,

1 Излагање на Регионалној школи “Религије Балкана – сусрети и прожимања” одржаној у Сарајеву од 11. до 17. октобра 2009. у организацији Центра за истраживања религије Београдске отворене школе

2 Према вешто скованом изразу Д. Оболенског „Византијски комонвелт“.

треба да знамо да су у овом периоду Рим и Цариград још увек били два дела једне јединствене верске, културне и политичке стварности. Ствари ће се битно изменити тек са превладавањем германског елемента у Западној цркви, нарочито са Великим расколом из 1054, а дефинитивно са крсташким освајањем Цариграда 1204. Међутим, тежње за поновним сједињењем „два плућна крила“, упркос променама „модела“ и свим другим противуречностима, мање-више карактеришу читаву историју подељеног хришћанског света. Тако, политичка и црквена историја Балкана је у свом заметку дефинисана чињеницом да је овај простор место додира, спајања или, најалост и много чешће, раздвајања две велике хришћанске заједнице.

Афирмативни став византијских црквених људи према локалним културама учинио је да евангелизација словенског и другог становништва на Балкану буде изузетно подстицајна за развој локалних култура које од почетка носе снажан особени печат у општем византијском оквиру. Ово се нарочито односи на језик и књижевност, али и на црквену уметност, те на политички и правни вредносни систем. Организација Византијске цркве омогућила је формирање локалних црквених центара, касније тзв. „аутокефалних“ цркава, који су постали носиоци културног развоја православних балканских народа, а у периоду турског ропства једини чувари културног и политичког идентитета.

Нарочита карактеристика византијског хришћанства, за нас посебно занимљива, је да је оно од настанка Ислама, са њим имало много непосредније везе него западно. Но, ипак, упркос на махове изузетно интензивној културној размени, те чињеници да је постепено под власт муслимана потпадало све више источних хришћана, однос православних према Исламу се суштински није мењао: православни су, понављам, упркос често изузетно афирмативном односу према култури исламских народа, чак и поштовању према њиховој моћи, о исламској вери мислили као о јереси, а његов успех су тумачили као последицу сопствених грехова. Ово ипак не искључује повремене покушаје да дође до онога што би могли назвати „доктринарним“ дијалогом³. Однос православних према Јеврејима се мењао током времена; но, карактеристично је да током читаве историје Источног римског царства налазимо литерарне радове у форми „дијалога са Јудејцем“.

3 Имамо примере св. Григорија Паламе, цара Манојла II, патријарха Генедија Схоларија...

Балкан

Да ли на Балкану можемо да говоримо о некаквом „монотеистичком трогласју“? Одговорићу потпуно искрено, премда, ограђујем се, у своје лично име: *не можемо*. И то не само на Балкану. Онда, зашто не можемо да говоримо о „монотеистичком трогласју“? Прво, зато што све три монотеистичке религије претендују на апсолутни карактер учења које исповедају, све су суштински „једногласне“, а трогласје подразумева да три гласа намерно стварају једну мелодију. Такође, постоји разлика у самом разумевању појма монотеизма. Хришћански монотеизам има суштински другачије значење од јеврејског и исламског. Хришћани не верују просто у једнога Бога; Бог у кога хришћани верују, а тај Бог је заједница три личности, откривен је у личности конкретног човека, или тачније: Богочовека, Исуса Христа, онога који као такав: дакле, као непромењиви Бог и промењиви човек, сам јесте Истина, а не проповедник истине. Уверење је, наиме, оно што је подложно компромису, личности нису. Дакле, када је у питању учење о Богу, ни о каквом трогласју не може бити речи. Међутим, када је у питању учење о свету и човеку, ствари стоје другачије. Наиме, афирмативни став према људском знању уопште произилази из самог хришћанског учења о човеку које нам говори да је човек по себи, тј. по природи, икона Божија. У том смислу, сасвим је оправдано и пожељно говорити о културном, не само трогласју, већ и вишегласју. Међутим и нажалост, ово и даље не значи да на Балкану можемо говорити о културном вишегласју које би се протезало ван граница тањира и кафане.

Тако, видимо да поред доктринарног дијалога постоји и „дијалог живота“ који ни једна доктрина не може спречити. Његово исходиште је проста чињеница да људи различитих вера живе заједно и стварају јединствен животни простор. Наиме, припадници три велике монотеистичке религије заиста живе вековима на Балкану. Међутим, постоји један проблем: то што припадници различитих религија живе вековима на Балкану, сасвим сигурно не значи да они као такви живе заједно и да имају јединствен животни простор; наиме, трагедија је у томе што се њихови животни простори, нарочито у БиХ, преклапају. Они су живели, а и данас живе, у најбољем случају, једни поред других. Неретко, нажалост, и једни против других.⁴ Међутим, разлог овоме, макар када

⁴ Једино за хришћане различитих конфесија можемо рећи да су живели заједно, и једни поред других и једни против других.

су хришћани у питању, не треба тражити у доктрини. Наиме, упркос апсолутној немогућности да се са хришћанске позиције говори о компромису са другим религијама у погледу догмата, само хришћанско учење о човеку, које види слободу као основу хришћанске антропологије, оно по чему је човек сличан Богу, нас обавезује на апсолутну толеранцију, и не само то, већ и на спремност и дужност да се за другог који је увек и ближњи, ма које вере био, положи и сопствени живот. Ово је, верујем, довољан разлог опрезном оптимизму када је по среди основа за будући интеррелигијски дијалог на Балкану, дијалог који може поста-ти битан фактор свеопште друштвене стабилизације, но само уколико се испуне одређени услови. Наиме, узрок међусобно лоших односа припадника различитих религија на Балкану треба тражити у чињеници да је припадност верској заједници значила и значи истовремено и политичку легитимацију. Ово је плод стицаја различитих околности, а вероватно одлучујућу улогу у историјском развоју овог феномена одиграо је османски концепт милета који подразумева подударање верске и политичке организације. Следствено томе, пут којим треба поћи је што јасније раздвајање верске и политичке сфере које би омогућило црквама и верским заједницама да своје ставове артикулишу независно од политичких ауторитета. Наравно, ово никако не подразумева искључивање верских заједница из политичке сфере, сфере јавног живота, већ могућност да цркве и верске заједнице према политичким ауторитетима наступају независно. Ово се, између осталог, заснива на дефинисању њиховог правног и финансијског положаја, што опет подразумева политичку спремност, са једне стране, а са друге, јасну свест о неопходности оваквих промена у самим верским заједницама. Све ово је, сложићете се, из данашње перспективе само једна лепа идеја.

RELIGIJA I POLITIKA POSLIJE 1989. GODINE

Poslije Gorbačovljeve perestrojke iz 1989. godine, istočnoevropska politika se radikalno promjenila. Ova promjena se ne odnosi samo na demokratizaciju države i društva, afirmaciju ljudskih prava, sveopću demilitaraciju i radikalne promjene unutar vlasničkih odnosa nego, iznad svega, u sasvim drukčijem odnosu religije i politike. Nakon 70 godina istočnoevropskog državnog ateizma i marginiziranja religije u javnom životu, došlo se, kako na Istoku tako i na Zapadu Evrope do potpuno novog odnosa religije i politike.

Upozorenje Ernsta Blocha da će poslije ateističkog perioda, kao antiteze teizmu doći do jednog sintetičkog odnosa između religije i politike koji je najoštrumnije opisao Jurgen Habermas: „Ja branim Hegelovu tezu da velike religije spadaju u povijest samog uma. Postmetafizičko mišljenje ne može razumjeti samo sebe ako u vlastitu genealogiju, uz bok s metafizikom, ne uključi religijske tradicije“¹. Religijske tradicije artikuliraju i čuvaju od zaborava ono što je potisnuto, zatajeno ili razoreno pri uspostavljanju civilizacijskog i kulturnog racionatiziranja modernog svijeta i suvremenog života. Čak i „filozofija ima razloga da se spram religijskih predaja drži tako da je spremna učiti“².

Za odnos religije i politike ovo je tim važnije jer, „religija je središnje obilježje određene civilizacije“³ i nezaobilazna je u popunjavanju legitimiranja, kako demokratskih ustava tako ljudskih prava i sloboda kao njihovog temelja⁴. Odatle državno-pravna instrumentalizacija teologije, odnosno religije kao legitimatora „absolutnosti“ i „nepogrešivosti“ države i njene „volje“ i pored

1 J.Habermas.Između naturalizma i religije, Sarajevo 2009, str. 15

2 (J-Habermas.cit.dj.str 135)

3 Samuel Huntington, The Clash of Civilization and the Remaking of World Order, New York 1996, str. 47

4 Marko Oršolić, Die Rolle der Religion bei der Neugestaltung Osteuropas, u: Religion und Gesellschaft in Südosteuropa, München 1997, str. 38

modernih pokušaja da se u volji naroda i posvemašnjoj proceduri dosegne nužan i općeprihvatljiv stupanj legitimnosti.

Svaki pravi civilizacijski pristup je religijski prožet jer, „religija je najvažnija crta u središtu civilizacija; istodobno njezina prošlost kao i sadašnjost“⁵.

Odnos religije i politike poslije Gorbačovljeve perestrojke najbolje se vidi u pregnatnoj konstataciji predsjednika Ruske Federacije, Vladimira Putina. Naime, u pozdravnom govoru (30.august 2002. godine) na Trećem svjetskom kongresu Tatara, Putin je rekao: „Samo religija može u naše društvo donijeti stvarno ljudske vrednote“.⁶ Dugo se vjerovalo da političke partije mogu zamijeniti, kao svjetonazorske tvorevine (pseudoreligije), potpuno duhovno-etičke sadržaje i potisnuti tradicionalne religije judaizma, kršćanstva i islama kao čuvare i prenosiocice istih. Tek u svom Berlinskom partijskom programu iz 1989. godine, njemački SPD promijenio svoj stav prema religiji i ustvrdio: „Mi pozdravljamo i poštujemo osobno temeljno uvjerenje i vjerovanje. Oni ne mogu nikada biti podvrgnuti partijskim zaključcima.“ Nekoć je ta najjača socijaldemokratska partija u svijetu u svom Erfurtskom programu i 1891. godine govorila o „religiji kao privatnoj stvari“, a sada u Berlinskom programu iz 1989. godine, „pozdravlja, kada crkve, vjerske zajednice, crkvene grupe i pojedini vjernici preko kritike, podsticaja i praktičnog rada utječu na formiranje društvenog i političkog života“⁷.

U sekularnim društvima je odvojena vjerska zajednica od države i religija od politike, ali je društvo sve svjesnije da religijske tj. judeo-kršćansko-islamske predaje posjeduju instrumentarij za afirmaciju ljudskih prava, sloboda i raznih formi zajedničkog života, pa su nezaobilazne u stvaranju novoga svijeta i društvenog ustrojstva.

5 Ferdinand Braudel, *Civilizacija kroz povijest*, Zagreb 1990, str.53

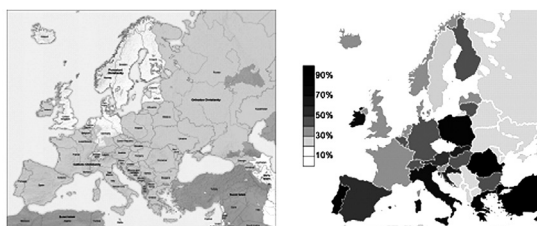
6 Citirano kod Vladimir Fedorov, *Christen in Russland an der Schwelle des 21. Jahrhunderts*, u: *Europa- eine Wertegemeinschaft?* Freising 2002, str.135

7 Wolfgang Thierse, *Religion ist keine Privatsache*, Dusseldorf 2000. str-7

EVROPSKI IDENTITETI I RELIGIJE NA BALKANU: OD PREPREKE DO MOSTA

Uvod

Nakon poslednjeg talasa uvećanja, broj stanovnika Evropske unije prešao je pola milijarde. U njenih 27 država članica, tih 500 miliona ljudi i u praksi potvrđuju jedan od proklamovanih evropskih ideala – jedinstvo u raznolikosti. U moru kulturnih razlika koje karakterišu evropska društva, konfesionalne su prilično upadljive. U Uniji naime žive pripadnici gotovo svih svetskih veroispovesti. Najviše je hrišćana, a među njima najviše katolika i pripadnika različitih protestantskih denominacija (v. sl. 1). I van Unije, na teritoriji čitavog kontinenta, hrišćanstvo je brojem dominantna konfesija, premda u opadanju. Početkom 20. veka hrišćanima bi se deklariralo 94.5% Evropljana; krajem veka ima ih 76.8% (Madeley : 2003). Statistike koje nastoje da procene kakvo verovanje zapravo stoji iza ovih deklaracija, ukazuju na još veću ateizaciju u evropskim državama, koja postoji uprkos velikom broju deklarativno konfesionalno opredeljenih stanovnika (v. sl. 2). I drugi pokazatelji govore da se broj ljudi koji aktivno i organizovano veruju smanjuje. Crkve su sve praznije i često se govori o Evropi kao rasadniku ateizma i agnosticizma (Dogan : 2002).



Sl.1 Konfesionalna rasprostranjenost u Evropi (tamno plavo - dominantno katolici, svetlo plavo - dominantno protestanti, crveno - dominantno pravoslavci, ljubičasto - dominantno muslimani)

Ukoliko bi se trend koji pokazuju brojke dosledno usvojio, otvorila bi se vrata ishitrenom zaključku da nema mnogo razloga za promišljanje odnosa između religije i oblikovanja evropskih identiteta, budući da su Evropljani sve manje religiozni. Kvantitativna analiza, međutim, pruža samo ograničenu vrstu uvida u ovaj fenomen. Tako se pokazalo da je uticaj religije na formiranje individualnog i kolektivnog identiteta, a time i na evropske političke debate, kulturne trendove i društvene tokove, veoma veliki. Kontroverze koje se otvaraju u ovom polju su mnoge, i odnose se na mesto religije u obrazovnom sistemu, pravo na isticanje verskih simbola, granice verske tolerancije, napetosti između multikulturalizma i asimilacije. Uspeh evropskog projekta tokom devedesetih godina je samo produbio potrebu da se uticaj religije na evropski identitet tematizuje. Žak Delor je upozoravao još 1993: «Nećemo uspeti sa Evropom samo na bazi pravnih ekspertiza i ekonomskog uspona. Ako u narednih deset godina ne uspemo da damo dušu Evropi, da joj damo duhovnost i smisao, igra će biti izgubljena».

Da Delor nije preterao, svedoče tok i ton ključnih rasprava sa početka 21. veka o budućnosti Evropske unije – debate o ustavnom uređenju i debate o proširenju. Prilikom rasprava o tekstu evropskog ustava, neke su evropske države, a i neke partije unutar nekih država, insistirale da bi ustavna preambula morala naglasiti versku dimenziju evropskog projekta, a unutar nje ostaviti posebno mesto za ulogu hrišćanstva u evropskom istorijskom iskustvu. (Pavićević : 2005). Papa Jovan Pavle II je podsećao: «Evropski osnivači, poput Adenauera, De Gasparija i Šumana, su stavljali svoju hrišćansku veru u centar svog političkog života. Možemo li potceniti činjenicu da su se oni 1951, pre početka složenih pregovora koji su doveli do Pariskog sporazuma, susreli u benediktinskom manastiru na Rajni na meditaciji i molitvi?». Njegov naslednik, papa Benedikt XIV, je tvrdio da je «Evropa kulturni, a ne geografski kontinent, ujedinjen kulturom koja mu daje zajednički identitet u hrišćanstvu.» Složena debata se završila predlogom teksta koji je podsećao na «kulturno, religijsko i humanističko nasleđe Evrope», bez ekspliciranja posebnog mesta hrišćanstva, čime je dat jak podsticaj multikulturalnoj dimenziji evropske integracije.

Težina ove debate još se bolje osetila u kontroverzama koje prate proširenje Unije i njenu geografsku individuaciju. Sa slomom komunističkog poretka i sa prijemom Rumunije i Bugarske, u Evropsku uniju su ušle dve pretežno pravoslavne države. O punopravnom članstvu se pregovara se i sa Turskom. U vatrenoj debati su se često mogli čuti argumenti koji su nanovo isticali značaj religije za shvatanje evropskog identiteta. Valeri Žiskar d' Esten (uzgred i

predsednik komisije koja je 2002. konceptuirala predlog ustava) je izazvao oštru debatu svojim ocenama: «Turska je azijska zemlja, njena prestonica nije u Evropi, 95 posto njene populacije je van Evrope. Turska ima drugačiju kulturu, drugačiji pristup, drugačiji način života. Pustiti je unutra bi značilo kraj Evropske unije». Premda D' Esten to nije izgovorio, prilično je jasno da je ključni argument za posmatranje turske kulture kao temeljno drugačije, njena pripadnost kulturnom krugu islama. Slična napetost se osećala i u svim raspravama vezanim za proširenje Evropske unije na istok, u postkomunistički svet u kojem je religija zauzela sasvim novi položaj u društvu sa često nepredvidivim političkim implikacijama (Nelsen&Guth : 2005). Time je dat podstrek i novim studijama o odnosu između religije, političkog ustrojstva i evropskog identiteta (Byrnes : 2006). Evropa duguje religiji. Takođe je širom otvoren prozor kroz koji se gleda u prošlost u pokušaju da se oceni kroz kakve je transformacije prošao koncept religioznosti u procesu izgradnje evropskog identiteta.

Prozor u prošlost

Taj je prozor u prošlost u velikoj meri zamagljen. Svake generalizacije na osnovama tromilenijumskog političkog i kulturnog razvoja na evropskom kontinentu stoje na veoma klizavim osnovama, a posebno one koje se odnose na slabo i dvojbeno definisane koncepte- kao što je Evropa, kao što je i religija. Pa ipak, ima smisla okrenuti se prošlosti u pokušaju sagledavanje veze između evropskog identiteta, shvaćenog kao osećanja zajedništva stanovnika kontinenta i religije, koja je nesumnjivo dugo bila jedna od osnova političkog zajedništva na evropskom kontinentu. Kult je u antičko vreme predstavljao ključan element političke kohezije, kojim se često i nadoknađivalo odsustvo državnog ustrojstva (De Kulanž : 1998). Grčki polisi, koji su sredinom prvog milenijuma p.n.e. okružili Mediteran, po Platonovim rečima, «kao žabe baru», su bili jedni prema drugima u kulturnim vezama. Polazeći iz matičnog grada, kolonisti su zadržavali ritualnu odanost prema njegovim bogovima zaštitnicima. Takođe, važan faktor grčkog kulturnog jedinstva predstavljala su zajednička svetišta, poput Delfskog i nije postojao niti jedan vojni i politički savez koji nije i kultno potvrđen. Rimski civilizacija je baštinila mnoge od ovih tekovina, prilagođavajući ih eklektički svojoj političkoj ekspanziji. Obuhvatajući sve veće i veće teritorije, rimska je država integrisala u sebe čitava društva, plemena i verske zajednice. U vreme nastanka Carstva, sa uvođenjem prakse obožavanja imperatora, ovaj je aspekt prepoznat kao ključan u izgradnji zajedničkog identiteta i očuvanju stabilnosti Carstva (Karkopino : 1981).

Baš je u tom kontekstu i razumljiv žar sa kojim su u nekoliko navrata Rimljani proganjali hrišćane i Jevreje u prva tri veka nove ere (Hamman : 1998). Ekskluzivnost monoteističkih religija bila je u raskoraku sa eklektičnom koncepcijom koju je Rim zastupao. Dugoročno, međutim, Rim je morao ne samo da dozvoli hrišćanima pravo na veroispovedanje (Milanskim ediktom cara Konstantina, 313.), već je hrišćanstvo tokom IV veka postalo favorizovana, zvanična, a naposljetku i jedina dozvoljena vera u Carstvu (Teodosijev edikt iz 391.). Uvrežena su, premda i osporavana mišljenja da je ovaj prodor hrišćanstva oslabio Carstvo i doveo do njegovog kolapsa (Gibon : 2003). Ono što je sigurno, međutim, je da je hrišćanska ekumena nadživela Rim. Germanski kraljevi, koji su podelili teritoriju Zapadnog carstva, usvojili su hrišćanstvo u jednoj ili drugoj formi, a ono je nastavilo svoj život i u istočnom delu Carstva, Vizantiji. Politički razjedinjena Evropi se tokom srednjeg veka prepoznavala, po nekima i rađala, kao *Res publica Christiana* (Lopez : 1978).

Međutim, ova je religijska komponenta evropskog zajedništva bila takođe i izvor razdora. Ne samo što se hrišćanstvo sa žarom posvetilo brisanju nehrišćanskih kultova na evropskom tlu i suzbijanju i ekspanziji prema islamskom kulturnom krugu, već je i samo generisalo teške podele. Kanonske intepretacije, podele na arijance, nestorijance, monofizite, ikonoborce, predstavljale su izvor ozbiljnih tenzija. Identitetska sprega između religije i države prelivala je ove sporove u prave ratove. Koncepcija o jednom Bogu na nebu i jednom Caru na zemlji izazivala je niz sukoba između Vizantije i srednjevekovnih država Zapadne i Centralne Evrope, a sporovi o suprematiji između biskupa u Rimu i Carigradu su doveli do raskola krunisanih uzajamnom ekskomunikacijom 1054. koja je trajno podelila hrišćanski svet na katolički i pravoslavni. Sukobi su se množili. Carigrad su osvojili Turci 1453. Sa njim je pala Vizantija, ali ne i koncept o pravoslavnom, pravovernom carstvu, koji je prenet u Moskvu (Treći Rim). U zapadnom svetu proganjani su jeretici. Insistiranje na reformi Crkve dovelo je do novih konfesionalnih podela u XVI veku i nastajanja niza denominacija (anglikanstvo, luteranstvo, kalvinizam) koje su odricale lojalnost Rimu. Tako je istorija Evrope tih godina bila obeležena međudržavnim, a i građanskim verskim ratovima. Verske manjine su, uz retke i kratkotrajne periode tolerancije, postajale meta progona i nasilja. Ova velika homogenizacija je uvrežila verske identitete u okvirima država (Franzen : 1983). Francuska postaje katolička, kao i Španija, Portugal, Austrija i italijanske države. Engleska je postala anglikanska. Skandinavske zemlje mahom usvajaju evangelizam. Holandija se kao protestantska zemlja izdvojila od Belgije koja je ostala katolička. Nemačka je ostala verski, pa stoga i politički podeljena.



Sl.3 Pregled konfesionalne rasprostranjenosti u Evropi sredinom XVI veka

Identitetska uloga koju je religija igrala temeljno se promenila tokom XVII i XVIII veka. Već tokom tridesetogodišnjeg rata (1618-1648) koji je načelno pratio ravan religijskih podela, videlo se da se stvaraju neobična savezništva u kojima je politika igrala dominantnu ulogu. Na sličan način su Francuska i Turska dugo imale ulogu političkih partnera (Samardžić : 1992). Njihove je konfesionalne razlike umnogome potiralo postojanje zajedničkog protivnika – Austrije. Sa novim ideološkim komponentama koje je donelo prosvetiteljstvo, a u političku praksu unela Francuska revolucija, činilo se da Evropa u XIX vek ulazi na krilima novih, političkih religija i da vera počinje da igra sekundarnu ulogu u obrazovanju nacionalnih i nadnacionalnih identiteta. Politika prinudne sekularizacije, koju su jakobinci sprovodili neko vreme, zamjenjena je u napoleonovskoj Francuskoj politikom Konkordata. Napoleon je umeo da razume moć vere. Svojem je deputatu pred put u Rim, na pitanje kako da se ophodi sa papom, odgovorio: «Kao da raspolaže sa 100.000 vojnika».

I slom Napoleona je pokazao da religija još uvek poseduje politički kapital koji ima mnogo veze sa identitetom. Na Bečkom kongresu, prvom u redu niza sastanaka velikih evropskih sila koji su bili usmereni ka održavanju kontinentalne stabilnosti i saradnje, velike su sile (izuzev Velike Britanije) ušle u savez nazvan Sveta Alijansa. Evropski dinasti (katolički Habsburzi, protestantski Hoencolerni i pravoslavni Romanovi) otvorili su ovaj okvir saradnje koji je bio legitimisan pozivom na zajedničke hrišćanske vrednosti. Otud i nova linija polarizacija, koja je karakterisala dobar deo devetnaestog veka, u kojoj su se revolucionarne i nacionalne snage borile protiv onoga što su nazivale «spregom trona i oltara», a liberalno orijentisani intelektualci nastojali da potisnu crkve iz obrazovanja i političkog života. Sa druge strane i religija se omasovljava. Jaka misionarska aktivnost pratila je evropsku kolonijalnu ekspanziju. Ona se često ogledala u potiskivanju, pa i uništavanju neevropskog, nehrišćanskog indigenog stanovništva, ali je i kritika takve politike umela dolaziti upravo iz katoličke crkve (Las Kazas : 2002).

Prozor u sadašnjost

Sa takvim, ambivalentnim nasleđem se ušlo u dvadeseti vek, nazvan sa razlogom «dobom ekstrema» (Hobsbaum : 2004). Evropsko je društvo u njemu počinilo samoubistvo, započeto Prvim svetskim ratom, koji je pokazao da postojanje zajedničkog kulturnog identiteta ne isključuje razaranja najvećih razmera. Francuski i nemački vojnici su, doduše, spontano i samoinicijativno obustavili vatru na Božić 1914. i proslavljali ga skupa, ali su se nakon toga vratili u svoje rovove i produžili četvorogodišnji pokolj koji je izmenio kartu Evrope. Sa krajem rata nestao je i «savez između trona i oltara». Habzburzi i Hoencolerni su skrhani. U Rusiji je boljševička partija preuzela vlast krajem 1917., sprovodeći politiku radikalne ateizacije zemlje. Otomansku imperiju zamenjuje Turska, čiji se lider, Kemal Atatürk, upušta u projekat modernizacije zemlje putem represivne sekularizacije. Sve su se ove tendencije prelivale u međuratni period, karakterisan pojavom fašizma i zaokretom ka desnici u čitavoj Evropi. Složen odnos između konzervativizma, fašizma i religije razlikovao se od države do države, ali je politički uticaj verskih netrpeljivosti ostao veoma relevantan, što se i pokazalo kroz nacističku artikulaciju latentnog antisemitizma u projektu uništenja evropskih Jevreja. Završetkom Drugog svetskog rata evropski je kontinent podeljen. Istočni deo, predstavljao je interesnu sferu Sovjetskog Saveza. U ovaj su deo kontinenta ubrzo preseljene represivne mere prema religiji, smenjivane po potrebi njenom instrumentalizacijom.

Sa druge strane, zapadne političke integracije su krenule drugim pravcem. Papa Jovan Pavle II je sa pravom isticao pripadnost osnivača evropskog zajedništva hrišćanskoj tradiciji. Međutim, ta je tradicija sasvim drugačije politički artikulisana u posleratnom periodu stvaranjem partija demohrišćanske orijentacije. Nastala u senci Drugog svetskog rata, kao pokušaj približavanja tragično razjedinjenog i podelama uništenog kontinenta, Evropska zajednica je dobro pazila da u svoje temelje ne ugrađuje osnove za nove podele (Laker : 2000). Načelo ravnopravnosti veroispovesti i prava na (ne)verovanje stajalo je veoma visoko na skali evropskih vrednosti. Prve države članice, Nemačka, Francuska, Italija, Holandija, Belgija i Luksemburg pokazivale su u pogledu konfesija velike razlike. Italija i Francuska su bile tradicionalno katoličke zemlje. Nemačka je i nastala prevazilaženjem konfesionalne podeljenosti između katolika i protestanata. Holandija je predominantno protestantska, a Belgija katolička zemlja. Istorijsko iskustvo ovih zemalja ih je usmeravalo u pravcu kulturnog, pa tako i religijskog pluralizma. Uvažavajući demografsku, kulturnu i političku realnost koja je hrišćanstvo postavila u centar zbivanja

na kontinentu, Evropa je nastojala da onemogući pretvaranje ove realnosti u majorizaciju i isključivost i uglavnom uspevala da ovo nastojanje odbrani u debatama, poput one o zajedničkom ustavu. Time je i uspostavljena paradigma novog evropskog identiteta koji je sazdan na idealu slobode, tolerancije i inkluzije. Religija je prepoznata kao nezaobilazan faktor u oblikovanju zajedničkog identiteta, kojem pristupa kroz kritičko preispitivanje sopstvene tradicije, isticanje njenih pozitivnih i suzbijanje štetnih emanacija. Da to nije lak i jednostavan proces ukazuju povremena razmimoilaženja teorije i prakse. Da je nužan sugeriše čitava evropska istorija.

Slučaj Balkan: Od pluralizma do homogenosti i nazad

Da li je i Balkan, ta „prva i poslednja Evropa“ (Stojanović : 1998) u stanju da opiše sličan razvojni luk? U pogledu rasprostranjenosti, izmešanosti i složenosti uzajamnih odnosa različitih religija, Balkan svakako predstavlja jedan od kompleksnijih regiona Evrope. Njega preseca osa Velike šizme iz 1054. koja je podelila hrišćanski svet na biskupije koje priznaju versku suprematiju Rima i na one lojalne carigradskom patrijarhu. Ova se podela vremenom ustalila na razlikovanje između katolika i pravoslavaca, koji žive u nekim delovima Balkana jedni pored drugih, manje-više izmešani. Druga velika svetska konfesija, islam, stupa na Balkan sa širenjem Otomanske imperije od sredine XIV veka i doprinosi složenosti verskog pejzaža. Reformacija se takođe osetila na Balkanu, posebno u njegovim zapadnim delovima. Najveći gradovi Balkana bili su nastanjeni velikim jevrejskim zajednicama. I druge verske zajednice postoje na ovom prostoru, mada im pripada znatno manji broj vernika.

U takvom komplikovanom kontekstu nije moguće dati jednostavan odgovor na pitanje odnosa između religije i politike na Balkanu. Verska izmešanost je ponekad vodila multikonfesionalnoj kohabitaciji, pogotovo u dosta dugim periodima srednjovekovne istorije, a i kasnije tokom perioda stabilizacije velikih nadnacionalnih imperija – Habsburške i Otomanske, dok je nekada instrumentalizovana za širenje političkih sukoba. U oba je slučaja religija predstavljala oblik političke komunikacije između naroda Balkana i njihovih upravljača, u prvom dragocen, u drugom razoran. Multikonfesionalnost je tako i nudila most i otvarala jaz, često čak istovremeno. Složenost je stoga glavna crta uzajamnih odnosa religije i politike, za šta postoje brojni primeri. Srpska kraljevska kruna je Stefanu Prvovenčanom 1217. došla iz Rima, zajedno sa papskim blagoslovom, dok je njegov brat autokefalnost za Crkvu tražio i dobio iz Carigrada samo dve godine kasnije. Testament jednog od

poslednjih bosanskih velikaša, hercega Stjepana Vukčića Kosače (po čijoj je tituli Hercegovina dobila svoje današnje ime) potpisali su u XV veku jedan katolički monah, jedan pravoslavni sveštenik i jedan djed Crkve Bosanske. Obnovu srpske patrijaršije u XVI veku izdejstvovao je veliki vezir Mehmed-paša Sokolović. Teško je reći u kojoj je meri vera bila faktor u ovim potezima, a koliko politički realizam i težnja ka stabilizaciji i osnaživanju različitih državnih tvorevina. U svakom slučaju, sistemski podržani verski pluralizam, ali ne i jednakost, možemo prepoznati u Milet sistemu Otomanskog carstva, u kome su kolektivna prava nemuslimana uživale prvenstveno njihove crkvene hijerarhije, kao i u praksi mađarskih kraljeva, docnije i austrijskih careva da specifičnu autonomiju Srba doseljenih pred osmanlijskim prodorom na rubu Panonije dodeljuju i garantuju njihovim verskim poglavarima.

Međutim, uslovi ove komplikovane igre menjaju se krajem XVIII veka. Planovi evropskih velikih sila da zauvek reše „Istočno pitanje“, odnosno da podele posede Otomanske imperije u Evropi, uneli su trajno na kofliktan način religijski element u politiku (Popović : 1996). Glavni nosioci ovog plana, pretežno katolička Austrija i pretežno pravoslavna Rusija, računali su sa podrškom balkanskog stanovništva čija je religija bila bliska njihovoj. U oslabelom Otomanskom carstvu, a posebno na njegovim obodima, politika verske tolerancije i suživota je ustupila mesto nepoverenju i mestimičnom nasilju nad nemuslimanskim stanovništvom. Tako je krunjenje Otomanske vlasti na ovom prostoru bilo praćeno podsticanjem verskih netrpeljivosti. Otomansko carstvo se branilo oslanjajući se na islamske verske sentimente. Rusija je pružala podršku narodima i zemljama koje su svoj oslonac tražile u pravoslavnim crkvama. Austrija je svoje interese poistovećivala sa zaštitom katoličkih vernika Balkana. Nove države koje su nastajale – Srbija, Grčka, Crna Gora, Bugarska i Rumunija, povećavale su sopstvenu etničku, nacionalnu i versku (pravoslavnu) homogenost na račun islamskog stanovništva.

Berlinskim kogresom 1878. privremeno su usklađeni interesi velikih sila na Balkanu, ali je ovaj prostor ostao politička zona visokog rizika. Sukobi su opstajali, netrpeljivost takođe, posebno izraženi u multikonfesionalnim zonama. Prostor Egejske, Vardarske i Pirinske Makedonije, Sandžaka i Kosova, koji je ostao u sastavu Otomanske imperije, a na koji su pretendovale okolne države – Srbija, Crna Gora, Bugarska i Grčka, predstavljao je žalosnu sliku nasilja kako lokalnih vlasti, tako i ubačenih komitskih grupa. Borbe za versku autonomiju na ovom području, ali i na čitavom Balkanu, bile su neodvojive od političkih borbi i politike identiteta koja je pratila izgradnju i pokušaje širenja nacionalnih država. Bosna i Hercegovina, koja je došla pod

tridesetogodišnju upravu Austro-Ugarske 1878, a i formalno joj je pripojena 1908, takođe je postajala mesto međureligijskog, politički motivisanog razdora. Tokom celog XIX veka u BiH, ali i u delovima današnje Hrvatske i Vojvodine došlo je do gotovo potpune etničke identifikacije dveju verskih zajednica – pravoslavaca sa Srpstvom i katolika sa Hrvatstvom. Ovakav kontekst je verovatno doprineo nasilju koje je pratilo Prvi balkanski rat 1912, u kojem su Srbija, Crna Gora, Grčka, Bugarska i Rumunija udruženim snagama osvojile gotovo čitav evropski prostor Osmanske imperije. Međutim, da religija predstavlja samo jedan od faktora političke instrumentalizacije pokazuje i činjenica da je u Drugom balkanskom ratu pretežno pravoslavna Bugarska jednako žestoko ratovala protiv pravoslavne Srbije, Crne Gore i Rumunije zarad nove podele osvojenih teritorija.

Po propasti carstava – religije Balkana i moderne ideologije

Prvi svetski rat (1914-1918) politički je ponovo podelio Balkan. Na strani Centralnih sila našle su se Austro-Ugarska, Bugarska i Otomanska imperija, dok su na strani Antante bile Srbija, Grčka, Crna Gora i Rumunija. Stoga verska podela nije striktno pratila političku. Međutim, rat je doneo slom velikim imperijama Habsburga i Osmanlija, koje su vekovima delile kontrolu nad Balkanskim poluostrvom, kao i ruskim Romanovima koji su pretendovali na kontrolu nad Balkanom. Tako su „države-zaštitnice“ balkanskih vernika sišle sa istorijske pozornice, ustupivši mesto novim nacionalnim državama, čije su granice ustanovljene nizom posleratnih ugovora. Veliki delovi Austro-Ugarske ujedinjeni su sa Srbijom i Crnom Gorom u Kraljevinu Srba, Hrvata i Slovenaca. Rumunija i Grčka su teritorijalno proširene. Svi ovi potresi praćeni su nasiljem nad stanovništvom ovih prostora, a religijski su motivi često ponovo služili kao izvor nestabilnosti. Tako se sukob između Grčke i Turske koji se nastavio nakon Prvog svetskog rata tragično završio za pravoslavne žitelje Male Azije, a nasilju i deportaciji su bili izloženi i mnogi stanovnici Balkana islamske veroispovesti, uprkos tome što je nakon Prvog svetskog rata potpisan niz međunarodnih ugovora koji je garantovao manjinska prava. Nijedna od novih država nije bila etnički i verski homogena, i svaka je posedovala velike manjinske zajednice, pri čemu su verske i etničke osobenosti često nametane kao model dominantne društvene grupe u državi. Napori za homogenizacijom nacionalnih država su bili samo delimično uspešni i države naslednice multietničkih i multikonfesionalnih carstava su u velikoj meri baštinile njihovu versku kompleksnost, za šta je posebno dobar primer Kraljevina Srba,

Hrvata i Slovenaca (docnije Jugoslavija), koju je nastanjivao velik broj pravoslavaca, katolika i muslimana.

Pokušaji etničke i državne homogenizacije putem verske integracije uticali su i na sasvim osobenu recepciju tadašnjih dominantnih ideologija Zapada – liberalizma, komunizma i fašizma. Liberalizam, koji je baštiniio tradiciju verske tolerancije i odvajanja crkve od države, nikada nije uspeo da u potpunosti artikuliše i efikasno sprovede ove ideale na Balkanu, mada je u Kraljevini SHS/Jugoslaviji u delu političke i intelektualne elite došao do izražaja u vidu tzv. integralnog Jugoslovenstva, koje je zarad pretpostavljenog nacionalnog jedinstva Južnih Slovena insistiralo na prevazilaženju verskih podela među njima. Pristalice komunizma su, budući nedvosmisleno deklarirani kao ateisti, videli u religijama sredstvo kojom vladajuće elite drže u pokornosti ugnjeteno stanovništvo i nisu pokazivale sluha za versku toleranciju. Proponenti ekstremne desnice su videli svoju šansu u raspirivanju verskih sukoba.

Tako je Drugi svetski rat na Balkanu, možda u više nego u drugim delovima Evrope, doveo do jačanja verskih antagonizama. Ponovo su se na suprotstavljenim stranama našle države Balkana: Rumunija, Bugarska i Albanija (doduše pod režimom instaliranim od strane fašističke Italije) na jednoj, Jugoslavija i Grčka na drugoj. Jugoslavija je pružila poguban primer raskanja države praćenog građanskim ratom. Na teritoriji okupirane zemlje nastala je Nezavisna Država Hrvatska (koja je pored današnje Hrvatske obuhvatala i Bosnu i Hercegovinu i Srem), dok je okupirana Srbija bila pod upravom generala Nedića. Vlast u NDH je pokušavala da se otarasi pravoslavnog stanovništva na zadobijenoj teritoriji i isticala je katoličke karakteristike Hrvatske, uz neuspešne pokušaje stvaranja hrvatske pravoslavne crkve i proglašavanje Bošnjaka za hrvatske muslimane. Nedićeva Srbija i u njoj uticajni Ljotićev fašistički pokret su isticali pravoslavni karakter Srba, a pravoslavlje je postalo i jedan od dominantnih motiva velikog dela Jugoslovenske vojske u otadžbini – „četnika“. Fiksna sprega verskog i etničkog identiteta koje su zastupali glavni politički akteri u ovom periodu doprinela je genocidnom sukobu u kojem su posebno teško stradali Srbi u Hrvatskoj i Bosni, Jevreji i bosanski Muslimani. Nepomirljivosti ovog sučeljavanja verovatno se, pored širih vojno – političkih okolnosti II Svetskog rata, može pripisati i uspeh partizanskog pokreta, koji je nudio alternativu eksterminacionom rešavanju etničkih sukoba u Jugoslaviji i nije favorizovao nijednu konfesiju.

Drugi svetski rat je doneo pobedu komunističkim pokretima na velikom delu Balkana (izuzev Grčke i Turske). Međutim, na najvećem delu poluostrva etnički i nacionalni identitet je ostao fiksiran i spojen sa verskim

– Srbi, Bugari i Grci su se mahom smatrali pravoslavicima, kao i Makedonci i Crnogorci koji su u tom periodu prolazili kroz proces nacionalne emancipacije, Slovenci i Hrvati katolicima, Turci, Bošnjaci i najveći deo Albanaca muslimanima. Ovakva fiksacija je u posebno težak položaj dovodila pojedince i malobrojne grupe čiji se etnički identitet nije poklapao sa verskim, ili one koji su u sebi spajali više nacionalnih i verskih identiteta. Međutim, prevlast ateističke komunističke ideologije stajala je na putu političkoj artikulaciji ovih netrpeljivosti. Sa druge strane, komunisti nisu uradili gotovo ništa na efikasnoj i održivoj izgradnji tolerantnijeg društva, pokušavajući da udalje sve religije iz javne sfere i često instrumentalizujući verske zajednice radi održanja političkih i ekonomskih monopola.

Iz XX u XXI vek

Tako je Jugoslavija i dočekala kraj osamdesetih kao u dobroj meri ateizirano ili agnostičko društvo, ali nastanjeno nacijama koje su svoj identitet gradile sa jakim osloncem na dominantnu versku pripadnost, sa federalnim uređenjem i unutrašnjim granicama koje su presecale etnički izmešano stanovništvo. Stoga su slabljenje države u drugoj polovini osamdesetih, povećanje zategnutosti među elitama federalnih jedinica i ekonomsko nazadovanje zemlje uzrokovali brz uspon nacionalizma, koji se često ispoljavao kroz instrumentalizaciju verskih sentimentata. Srpske političke elite su poistovećivale svoj nacionalni interes sa prostorom na kojem su bili brojni vernici Srpske pravoslavne crkve, Hrvatske su forsirale ideologiju odbrane katoličanstva, a Bošnjačke su gradile identitet na osnovu pripadnosti islamskoj verskoj zajednici. Politika netrpeljivosti i fiskalnih etničkih i verskih identiteta doprinela je izbijanju građanskog rata i održavanju zablude o njegovoj neizbežnosti.

Ova osobenost poslednjeg rata navela je mnoge teoretičare na sudove da je Balkan zarobljen u verskim i nacionalnim netrpeljivostima, čak da multikonfesionalnost Balkana predstavlja neotklonjivi uzrok sukoba koji su dominantna karakteristika njegove prošlosti i koji će se neumitno preneti u budućnost (Petrović : 2006). Međutim, kako ovaj esej nastoji da pokaže, verski obojeni sukobi u Evropi i na Balkanu nastajali su najčešće eksploatacijom verskih razlika od strane političkih faktora i bili su u funkciji ostvarenja ciljeva velikih sila, ali i novih nacionalnih država. Zajednice vernika i njihovi predvodnici našli su se u žarištu sukobljenih političkih i ekonomskih interesa. Mnogi od njih su često i uzimali učešća u ovim borbama i doprinosili netrpeljivosti, budući da su verski velikodostojnici na Balkanu neretko bili i uticajne političke i vojne vođe

– Jovan Kapistran u XV veku, Arsenije III Čarnojević u XVII, vladika Petar II Petrović Njegoš u XIX, Anton Korošec i Momčilo Đujić u XX veku.

Međutim, nema u religijama Balkana i njihovoj izmešanosti nikakvog mesta zaključku o nepromenljivosti ovih sukoba. U mirno vreme, u situacijama političkog ekvilibrijuma, balkanski narodi su pokazivali zavidnu sposobnost prevladavanja verskih razlika i izgradnje multikonfesionalnih zajednica. Ni najjači talasi nasilja nisu uspeli da ostvare u potpunosti versku i etničku homogenizaciju regiona, a kada su to delimično uspevali, cena u ljudskim životima je bila izuzetno skupa. Projekti nasilne sekularizacije se takođe nisu pokazali održivim rešenjem. Multikonfesionalnost Balkana može predstavljati ne seme razdora, već dodatni podsticaj izgradnji tolerantnog društva koje će biti u stanju da poštuje i neguje različite verske i etničke identitete, ali i pravo pojedinaca i grupa da ne pripadaju ni jednom od njih. To je jedini most kojim se balkanska društva mogu približiti kako jedna drugima, tako i Evropi.

SAJTOVI:

1. Univerzitet u Triru, Religion Related Norms in European Union Law
2. <http://www.uni-trier.de/~ievr/EUreligionlaw>
3. Religious Tolerance, DO “GOD” AND “CHRISTIANITY“ HAVE A PLACE IN THE EUROPEAN UNION CONSTITUTION? http://www.religioustolerance.org/const_eu.htm
4. Lucy Vickers, Religion and Belief Discrimination in Employment – the EU law http://ec.europa.eu/employment_social/fundamental_rights/pdf/legnet/07relbel_en.pdf
5. Internet Modern History Sourcebook: Religion Since 1945, <http://www.fordham.edu/halsall/mod/modsbook58.html>
6. The Library of Congress Religion and Philosophy: Central and Eastern Europe, <http://www.loc.gov/rr/international/european/cee/resources/cee-religion.html>,
7. Wabash Centre, History of Christianity Resources, http://www.wabashcenter.wabash.edu/resources/result_browse.aspx?topic=671&pid=650
8. Waldheimat, James Wald Homepage, Religious Resources, <http://helios.hampshire.edu/~jjwSS/resources/religion/index.html>

LITERATURA:

1. Pjer Vidal-Nake, *Grčka demokracija u historiji*, Beograd 2003.
2. Fistel de Kulanž, *Antička država*, Beograd 1998.
3. A.G.Hamman, *Rim i prvi hrišćani*, Beograd 1998.
4. Žerom Karkopino, *Rim u razdoblju najvišeg uspona Carstva*, Zagreb 1981
5. Edvard Gibon, *Opadanje i propast Rimskog carstva*, Beograd 2003
6. Džozef Linč, *Istorija srednjevekovne crkve*, Beograd 1999
7. Roberto Lopez, *Rođenje Evrope*, Zagreb 1976
8. Bartolome de las Kazas, *Kratak izveštaj o uništavanju Indija*, Beograd 2002.
9. Nikola Samardžić, *Franucska i Turska*, Beograd 1992
10. August Franzen, *Pregled povijesti Crkve*, Zagreb 1983.
11. Mirča Elijade, *Vodič kroz svetske religije*, Beograd 1996
12. David Herbert, «Christianity, Democratisation and Secularization in Central and Eastern Europe», *Religion, State and Society*, Vol. 27, Nos ¾, 1999.
13. Semjuel Hantington, *Sukob civilizacija*, Beograd 2002.
14. Edgar Morin, *Kako misliti Evropu*, Sarajevo 1989.
15. Erik Hobsbaum, *Doba ekstrema*, Beograd 2004.
16. Vera Vratuša-Žunjić, *Razvoj religija rat*, Beograd 1995.
17. Vladimir Petrović, Hantingtonova pastorčad. Religija među uzrocima ratova za jugoslovensko nasleđe, u: *Vera, znanje, mir*, Beograd 2005, 118-123.
18. Mattei Dogan, Accelerated Decline of Religious Beliefs in Europe, *Comparative Sociology*, 2/2002, 127-49
19. Valter Laker, *Istorija Evrope 1945—1992*, Beograd 1999
20. Vladimir Pavićević, “Hrišćansko nasleđe u evropskom ustavu”, u: *Vera, znanje, mir* Beograd 2005, 112-7
21. Vasilj Popović, *Istočno pitanje*, Beograd 1996.
22. Trajan Stojanović, *Balkan – prva i poslednja Evropa*, Beograd 1998.
23. Brent F.Nelsen, James L.Guth, Religion and Attitudes towards the European Union: The New member States, http://aei.pitt.edu/3053/01/EUSA_2005_1.5.pdf
24. John Madeley, *Religion and Politics*, London 2003.
25. Timothy Byrnes, Peter Katzenstein, *Religion in an expanding Europe*, Cambridge 2006

Mr sc Drago Pilsel¹

DOPRINOS CRKAVA I VJERSKIH ZAJEDNICA IZGRADNJI TRAJNOG MIRA NA JUGOISTOKU EUROPE

Konferencija: “Građansko društvo i vjerske zajednice
u procesu osnaživanja položaja etničkih manjina”
Radna grupa 1: Vjerske zajednice i međuetnička suradnja

Uvod:

Postavljam radno pitanje: Što preostaje Božjoj djeci bez platforme moći? Odnosno, pokušat ću pojasniti zašto je religijski etnonacionalizam najveća prepreka mirotvorstvu i međuetničkoj suradnji. Ako to ne budem uspio sada, biti ću dovoljno kratak da o tome progovorimo u diskusiji koja želimo da bude dobra i poželjna.

Danas pred vama govorim kao kršćanin, kao tražitelj i graditelj mira, kao onaj koji se prepoznaje kao stvoren od Boga i kao takav, kao onaj koji prepoznaje zadaću proslaviti sveopće bratstvo svih stvorenja. Sljedom rečenog smatram da nam je primarni zadatak progovoriti o paradigmi koja se treba čuti u našim domovinama o činjenici da smo pozvani živjeti, ne jedni pored drugih već jedni za druge. Pri tom, valja progovoriti i o onoj teologiji koja tomu može doprinjeti. Teologija kao kritičko razmišljanje, znamo to iz prakse i kao školovani ljudi, vrši osloboditeljsku ulogu čovjeka i zajednice, lišavajući ih bilo kakvog fetišizma i idolatrije. Teologija vodi do izbjegavanja pogubnog i osiromašujućeg narcizma.

¹ Autor je magistar teoloških znanosti, a posjeduje tridesetogodišnje novinarsko iskustvo. Rođen je u Buenos Airesu 1962. Od 1989. se nalazi na području bivše Jugoslavije. Živi i radi u Zagrebu.

Adresa: d.pilsel@zamir.net

Tako shvaćena teologija, svaka, a posebno politička, ima stalnu i nužnu ulogu u oslobođenju od svakog oblika religioznog otuđenja, što ga najčešće pothranjuje sama crkvena odnosno vjerska ustanova kad sprečava autentičan pristup riječi Božjoj, ili onomu što smatramo ključnim u vlastitom religijskom iskazu.

S pravom se u nas već duže sugerira da bi pravilni put svakog ovakvog skupa trebalo da ide od konstatiranja stanovitoga »sakralnoga ludila«, koje nastaje ili je nastalo u nas, odnosno u našoj regiji (jer je problem vjerskog fundamentalizma, etnonacionalizma i općenitog religijskog fetišizma proširen, s nekim manjim varijacijama ili izuzecima, u gotovo svim post-jugoslavenskim republikama, dapače, i ne samo u njima već i u drugim mjestima u svijetu), do pomirenja kao krajnijeg cilja, zbog toga što je pomirenje s Bogom i ljudima moralni imperativ, obaveza koju nam je, kao trajni zadatak, ostavio sam Bog, kako god da ga nazivamo.

A pomiriti se moramo, jer smo se podijelili i krvavo suprotstavili i međusobno i u odnosu na Boga, zbog mržnje koja je izraz ksenofobije, kao i zbog drugih oblika nacionalne ili etničke isključivosti, te kao posljedica negiranja ili zaboravljanja istine da smo kao ljudska bića pozvani na jedinstvo, da smo pozvani slaviti razlike, a ne ih obogotvoriti.

Teologija, kakva mislim da treba da se razvija, mora odgovarati na sedam stvari koje se tiču našega hoda u vjeri: a) moramo se utjeloviti u pravoj stvarnosti, u svijet žrtava i boriti se protiv tendencije, jako prisutne u našim crkvama i vjerskim zajednicama, da napustimo povijest, da od nje pobjegnemo, manje ili više suptilno; b) moramo održavati nađu u budućnost bez obzira na križni put kakav nam se čini da naša povijest jest; c) trebamo djelovati pravedno, a ne samo govoriti o mogućnostima pravde; d) moramo prozivati ugnjetavače pravde i razbijati robovlasničke strukture, strukture grijeha; e) moramo se prepustiti Duhu Božjemu, Duhu mira; f) moramo izgrađivati krotkosti našega duha, siromaštvo i bratstvo svega stvorenog g) moramo ustrajati u hodu bez obzira na sve moguće prepreke.

Uostalom, vjerujem da, kao što za sebe želimo herojski život, tako u našem životu prepoznajemo poziv proroka. Kao proroci, pozvani smo neprestano se miješati u politički život i to ne da bi smo kočili procese integracije, normalizacije i modernizacije, već da bismo uspostavili strukture pravdenije od onih koje imamo. Bez ikakve sumnje, borba za ljudska prava ili, još jednostavnije, proročka pozivanja na mir i pravednost, vjernost i solidarnost, osobito spram siromaha, više su nego aktualna. Vjerujem da iz opće kulture poznajemo odlomak knjige proroka Amosa², jedan od onih najjasnijih starozavjetnih

2 SZ, Prorok Amos 2, 1-14; 3, 2-15; 4, 1-12; 6 1-12; 7, 1-17; 8, 1-14 te 9, 1-15.

tekstova u kojem se raskrinkavaju svi politički zločini koji su, istovremeno i zločini protiv čovječanstva. Nisu li svi oni ponovljeni u XX stoljeću i u našem vremenu? Je li moguće izraziti božanski gnjev protiv zločinačkih nedjela?

Kao teolog i kao novinar, mislim da ova kraća prezentacija svakog slušatelja stavlja pred nelagodnu zadaću da odgovori na pitanje: što preostaje onima koji nemaju platformu moći na koju mogu zakoračiti kada iznevjeri strategija pravljenja mjesta u sebi za neprijatelja, to jest, kada mirotvorstvo koje se predlaže Božjoj djeci uzrokuje novu, nepodnošljivu agoniju onih kojima teologiju križa nije potrebno objasniti jer ju žive tijelom i dušom, mada misle da će u svakom trenu puknuti od ljudske ravnodušnosti prema njihovoj patnji i od društvene besperspektivnosti u svijetu moći i nasilja?

Kažimo to i ovako- religija u društvu i životu pojedinaca igra mnogostruku ulogu, ispunjavanja višestruke funkcije. Najbrojnije i najzanimljivije su one koje su povezane uz traženje izgovora za ljudske interese i njihovo zabašurivanje, što je sinonim za ideologizaciju religije. Današnja istraživanja ukazuju da je u povijesti religija igrala (možda i više nego što se pretpostavljalo) ulogu maske, jer je svojom teološkom retorikom pokrivala scenarije nereligiozne ili potpuno svjetovne koristi. Slučaj političke zlouporabe religije, što ne prestaje biti fenomen niti u ovom poratnom našem vremenu vremenu, najkrvavije je došao na vidjelo bezbožnim nasiljem, paležom, pljačkom, osvajanjem, tzv. etničkim »čišćenjem«, rušenjem bogomolja, vitlanjem religijskim simbolima nad glavama, nacionalizmom i ksenofobijom izmanipuliranih i prestrašenih, ukratko, izluđenih građana.

Hinjena religioznost je dokazala da ne postoji niti jedan politički interes kojeg ne bi mogla pokriti religijska ideja. U tome su, nažalost, svoj udio imali i mnogi vjerski službenici, ali i vođe. Vjerski fanatizam hrani se time što postoje vjernici koji za nasilje, osvetništvo i manipulaciju ljudima traže opravdanje u religiji.

Nažalost, primjećujemo da je fokus promjenjen i kod teologije i kod shvaćanja naravi pojedinaca prema pitanjima nacije i države. Crkva bi trebalo da transcendiraju naciju i svaki oblik nacionalizma. Ako se neka Crkva poistovjećuje s nekom nacijom ili etničkom skupinom, iz toga crkvenoga kruga biva ju izbačeni svi oni koji nisu nacionalno ili etnički isti. I to treba demaskirati.

Konačno, uloga bilo kakve vjerske zajednice jest upitati se o vlastitoj naravi, poslanju, te prihvatiti i prepoznati greške i grijehove koji su počinjeni u sklopu te zajednice u povijesti i sadašnjosti. Stoga, kucnuo je čas u kojem je potrebno prihvatiti zadaću kajanja za grijehove naših otaca i nas samih i prestati koketirati s fašizmom koji vjeri daje kompliment radi nacije, a naciju uzdiže na stupanj božanstva.

Treba pošteno priznati do koje mjere se u našim redovima provukla tvrdnja da čovjek može biti utoliko moralan, ukoliko poistovjećuje vlastiti moral s potrebama nacije. Hrvati, Srbi, Bošnjaci, Albanci i mnogi drugi su upravo to učinili. Govori se o vjerskom i etničkom, odnosno nacionalnom identitetu na pogrešan način. Rezultat je kolaps u komunikaciji u okviru građanskog društva i ponestanak efektivnosti nevladinih scena, ili civilnog društva što otvara širom vrata za fašističke ideje. I ako netko nije osobno dovoljno i zdravo izgrađen, mali je korak do ulaska u zatvoreni krug nacionalne mržnje.

Ljudi, svi mi, daleko smo od savršenstva: dobri su nemoćni, moćni su bez dobrote, mudri su ravnodušni, a onima koji misle da vole, nedostaje mudrosti. Takvi smo, a mene kao novinara, kao osobu koja u javnom životu Hrvatske zastupa širenje prostora solidarnosti, zanima što je potrebno učiniti da među nama zažive ideali pokretača Europskog ujedinjenja. Jean Monet, jedan od njih, rekao je 1952.: »Mi ne ujedinjujemo države, mi u prvom redu zbližavamo ljude«.

To je danas jedan od najvažnijih izazova za sve nas koji želimo postati djelom Europske unije- zbližiti ljude koji žele i znaju raditi za humanije društvo, koji su na neki način heroji građanskog društva.

Ništa čovjek toliko ne priželjkuje kao herojski život. Pitanje je, dakle, ima li među nama dovoljno heroja, dovoljno odvažnosti, dovoljno sebedarija, dovoljno vizije? Postoji li herojski humanizam? Humanizam oslobođen za sebe i svjestan sebe, koji nas vodi prema žrtvi, prema drugima u potrebi, prema složnom, odgovornom i organiziranom radu, prema istini koja živi u svakom bitku?

Pred sobom imamo otvorenu mogućnost da preuzmemo nevolju rekonstruiranja uvjeta, intelektualne, društvene ili vjerske klime nekog idealnog ili boljeg vremena i mjesta gdje bismo se željeli, kao pojedinci i društvo naći.

Crkvama i vjerskim zajednicama kao kritičkim ustanovama u odnosu na društvo pripada kritička i osloboditeljska zadaća. Pitao se veliki teolog Jürgen Moltmann »Može li se nakon Auschwitzta još netko ozbiljan baviti teologijom?« Može, ali pod uvjetom da se teologija obnovi, te kritički i svjesno razvije svoju političku dimenziju. Teologija je uvijek u političkoj dimenziji. Sloboda je sakrament nade i mora biti korištena za ukidanje ropstva. Bog se predstavlja kao temelj i gospodar svemira, odnosno kao transcendentni temelj ljudskog postojanja u svijetu i konačno, kao Bog nade.

Naša društva tek traže svoj novi duhovno-etički oslonac, bez kojega se ne može formirati ni istinski demokratska, ni pravna država, ni opće dobro. Građani, vjernici su zbunjeni. U ovom času je prijeko potrebno mijenjanje praktičnih političkih predodžbi i političke kulture širokih slojeva naroda.

Nakon ulaska u treći milenij, pitanje svih pitanja mora biti da li mi kao čovječanstvo moralno napredujemo, ili pak nazadujemo? Često se mnogima od nas postavlja pitanje može li postojati neka politička etika, odnosno politički moral, onako kako se to govori općenito u profesionalnom moralu, prema kojem se formuliraju etički kodeksi pojedinih profesija. Mi bismo kao teolozi na ovo trebali odgovoriti potvrdno.

Jer, nema budućnosti svijeta bez svjetske etike, nema mira u svijetu bez mira među religijama i nema mira među religijama bez dijaloga religija. Naša bi politička teologija, stoga, trebalo da bude najprije ekumenska. Naš bi horizont trebalo da bude ekumenski. Tek bi tada bili sposobni razraditi teologiju mira bez koje ćemo svi mi, kao teolozi, promašiti naše vrijeme i izdati Boga na najdrastičniji način. Dokazat ćemo da nismo bili sposobni čitati i razumjeti znakove vremena. Vrijemena, u kojemu je najviše odzvanjao poziv na pomirenje s Bogom i ljudima. Može li biti, dragi ljudi, išta bitnije od toga da tražimo plodove pravednosti? Ja mislim da ne može.

Čak ni razlika u stupnju krivnje i stupnju spremnosti da se krivnja za nacionalističko ludilo 90-tih godina prošlog stoljeća prizna u dvije najveće kršćanske crkve na području bivše Jugoslavije, Srpske pravoslavne i Katoličke (ta se krivnja zapravo korijeni u višestoljetnom kompromisu između nacionalističkog i kršćanskog u njima i to u korist nacionalističkog s gušenjem etičkog karaktera kršćanske objave, onoga što je otkriće Bonhoefferove teološke misli i same *Etike*), nipošto ne otupljuje oštricu Bonhoefferove nepobitne tvrdnje da jedino „u spoznaji krivnje započinje proces čovjekova suoblikovanja s Kristom“.

Drugačije kazano, priznanje krivnje preduvjet je opravdanja i obnove, ljudske koliko i kršćanske. Jer, koliko god bi, ljudski gledano, priznavanje „neke“ krivnje s upiranjem prsta na tuđu krivnju moglo predstavljati napredak spram apsolutnog negiranja krivnje, Bonhoeffer razlučuje da i jedno i drugo predstavlja odsuće Kristove milosti na kojoj počiva spoznaja krivnje: „Priznanje krivnje zbiva se bez osvrtnja na sukrivce. Ono je strogo ekskluzivno time što svu krivnju preuzima na sebe. Tamo gdje se još računa i odvaguje, na mjesto priznanja krivnje s obzirom na Kristov lik stupa neplodni moral samopravednosti.“ Ili: „Svaki grijeh nekog drugog mogu opravdati, samo moj vlastiti grijeh ostaje krivnja koju ja nikada ne mogu opravdati.“

Kod nas ni 15-ak godina nakon posljednjeg rata (ili ratova) 90-tih godina prošlog stoljeća niti u jednoj kršćanskoj crkvi nema naznaka suočavanja i priznanja konkretnih povijesnih krivnji u smislu kako je to za svoju crkvu i svoje vrijeme učinio Bonhoeffer ispisujući poglavlje *Etike: Krivnja, opravdanje, obnova*.

Ne samo da bi se naše crkve prepoznale u tome zrcalu bespoštedne istine, nego tu Bonhoeffer kao vrhunsku nevjeru raskrinkava navadu, tako raširenu i među kršćanima s našeg područja, da se od suočavanja i priznanja krivnje Crkva brani pozivanjem na svekolike sputanosti i zapriječenosti, nadasve na nemogućnost Crkve da se upusti u borbu s protukršćanskim silama, jer bi tako ugrozila bogoslužje i zajedničarski život: „Tako govori nevjernik koji u priznanju krivnje ne spoznaje ponovno zadobivanje lika Isusa Krista, koji je nosio grijeh svijeta, nego samo opasno moralno degradiranje. Slobodno priznanje krivnje čak ne predstavlja nešto što bi se moglo učiniti ali i izbjeći, nego proboj lika Isusa Krista u Crkvu; Crkva dopušta da se na njoj dogodi ili pak prestaje biti Kristova Crkva. Onaj tko guši ili upropaštava priznanje krivnje od strane Crkve, taj čak postaje na beznadežan način kriv prema Kristu. Time što priznaje krivnju, Crkva ne razrješava ljude vlastitog priznanja krivnje, nego ih poziva u zajednicu priznanja krivnje.“

Krajnje je vrijeme da se i kršćanske crkve na području bivše Jugoslavije pokažu kao zajednice priznanja krivnje i to ne samo tako što će priznati vlastitu krivnju nego dopuštajući da sva krivnja svijeta padne na njih, jer bez toga će one i dalje, ispražnjene od kršćanske biti, umjesto da budu predvodnice društveno-političke obnove biti njezin najveći kočničar.

Kršćani na našim područjima nalaze se tako pred izazovom da u svim segmentima svoga kršćanskog života izdrže napetost i jedinstvo između Da i Ne. Tako primjerice, kad je u pitanju pripadnost Crkvi (crkvenost) ili narodu (nacionalnost): Možemo li pripadati slobodno i odgovorno, a opet s odmakom i kritički? Naprosto, možemo li pripadati odgovorno ne izigravajući poslušnost u korist slobode ili slobodu u korist poslušnosti?

Na koncu, ostaje pitanje što će pokrenuti pojedine kršćane i cjelokupne kršćanske zajednice na našim područjima da raskinu s apstraktnim i načelnim govorom, bilo u maniri kompromisnog kršćanskog života (religijsko-političkog nacionalizma), bilo u maniri radikalnog kršćanskog života (fundamentalističko-karizmatski pokreti), što je preduvjet autentičnog kršćanskog života koji se, ne na posljednjem mjestu, ogleda u sposobnosti konkretne riječi i konkretnog čina odgovornosti.

Da bi raskinule s načelnim i apstraktnim govorom, kršćanske crkve na našim područjima, a poglavito poglavari koji ih vode, moraju se odvažiti na konkretnu promjenu mjesta na kojem stoje i s kojeg procjenjuju svijet i na osnovi te procjene propovijedaju evanđelje. To mora biti mjesto među žrtvama protukršćanskih političkih i ekonomskih sila, koje se rado kite kršćanskim imenima, a u skladu s 25. poglavljem Matejeva evanđelja u kojem se Isus upravo

poistovjećuje s ekonomsko-političkim žrtvama: „Zaista, kažem vam, meni ste učinili koliko ste učinili jednomu od ove moje najmanje braće.“ (Mt 25,40).

Samo se s toga mjesta istinski može razumjeti evanđelje, odnosno, beskompromisno prihvatiti i prakticirati etička konkretnost kršćanske objave bez bezbožnog straha za institucionalnu sigurnost Crkve ili bezbožne žudnje za sigurnošću i bogatstvom koje ne priliči Crkvi.

Jedino u tome slučaju ima nade da iz naših crkava začujemo konkretan govor, konkretan koliko je konkretna svagdanja patnja konkretnih ljudi u našem konkretnom vremenu, govor koji ne samo zahtjeva nego i polučuje konkretno solidarno djelovanje.

Jer Crkva, ukoliko to želi biti, mora biti mjesto solidarne odgovornosti za svijet, kako je to zapisao Bonhoeffer zaronjen u konkretnost vlastitog vremena. „Crkva mora pitati državu: može li odgovoriti da je njezino vladanje zakonito državno vladanje? Posebice posve jasno mora to pitati imajući u vidu postupak države prema Židovima. Crkva mora pomoći onima koji su žrtve državnog nasilja, neovisno o tome tko su oni; neizostavno ih mora pomagati bez obzira jesu li članovi Crkve ili nisu. Ako vidi da država postupa beskru-pulozno, ne poštuje red i zakon, onda Crkva mora ne samo suosjećati sa žrtvama nego biti spremna da i sama padne pod kotače i bude žrtvom nasilja.“

A to kod nas neminovno znači konačni obračun s religijsko-političkim nacionalizmom i nakaradnim misticizmom zatvorenih očiju i leđa okrenutih svijetu u liku fundamentalističko-karizmatskih pokreta u okrilju kršćanskih crkava na našim područjima i rastanak sa, više ili manje, pritajenom žudnjom za političkom i ekonomskom moći, neprimjerenom Crkvi koja se poziva na siromašnog i putujućeg galilejskog propovjednika Isusa iz Nazareta.

Svenka Savić,
profesorka emerita, Univerzitet u Novom Sadu

ANALIZA RODNE PERSPEKTIVE U MEĐURELIGIJSKOM DIJALOGU: Razgovor Isusa sa ženom iz Samarije u novozavetnom tekstu *

Sažetak

Šta se događa među sagovornicima u međureligijskom dijalogu? Za osnovu analize uzimam novozavetni tekst i analiziram *doprinos* sagovornika u izgrađivanju dijaloga u Ivanovom (Jovanovom) evanđelju (4,5-42): razgovoru Isusa i žene iz Samarije. Podatke iz teksta poredim sa homilijom koju govori jedan katolički sveštenik tokom mise povodom istog teksta. Zatim ova dva analizirana izvora poredim sa komentarima bibličara o evanđeoskom tekstu (Leon Morris, 1988). Cilj mi je da pokažem kako interpretacija biblijskog teksta može doprineti stvaranju i održavanju negativnih stereotipa o ženama, posebno u crkvi.

Isus i žena iz Samarije zajednički grade dijalog svojim *doprinosima*. U osnovi njihovog doprinosa zajedništvu su poverenje i ljubav, mada polaze sa pozicija različitih religijskih uverenja. Žena sa kojom Isus razgovara prihvata razgovor sa poverenjem i verom u sagovornika, pokazuje se kao samosvesna, sposobna, spremna da primi onoga koji je različit, što i Isus prihvata. Oni jezički oblikuju *razmene* u razgovoru poverenjem i ljubavlju i time daruju jedno drugo. Ovaj razgovor žene iz Samarije i Isusa iz Judeje navodim kao primer idealnog dijaloga, kao model međuveruskog poverenja prema ženi uopšte, u crkvi posebno.

Ako nam je Bogočovjek ostavio poruku ljubavi u razgovoru sa ženom, kako se moglo dogoditi da ovaj dijalog ljubavi iz Ivanovog evanđelja bude protumačen u crkvenoj praksi i homiliji sveštenika upravo obratno: žena iz Samarije je grešnica koju Isus vraća veri. Interpretirajući tekst evanđelja, propovednik i bibličari unose i održavaju predrasude iz društva u kojem žive.

Ključne reči: analiza diskursa, biblijski tekst; doprinosi, homilija; religijski diskurs, razmena, rodna perspektiva

Uvod

Razgovor sa ženom iz Samarije (zapisan samo u jednom od četiri novoza-
vetna evanđelja: Iv 4,5-42) stalna je inspiracija u zapadnoevropskoj umetnosti i
literaturi¹. U teološkoj literaturi ovaj razgovor je bogato interpretiran. Pri tom
je naglašavano da je to najduži razgovor koji Isus vodi sa nekom osobom, kao
i činjenica da Isus veoma malo razgovara sa ženama². Bibličari nisu jedinstveni
u tumačenju nekih delova ovog razgovora (Leon Morris, 1988), što se očituje
i u govorenim homilijama propovednika na ovu temu. Uglavnom je žena iz
Samarije interpretirana kao grešnica koju Isus preobrati u svedokinju vere.

Teološkinje su danas takođe zainteresovane za razgovor žene iz Samarije i
Isusa, s naglašenom rodnom perspektivom u tumačenju i interpretiranju zna-
čenja ovog razgovora. Koriste se metodom kritičke analize diskursa kojom
pokazuju koliko Isus ceni i poštuje ženu iz Samarije: ženu druge vere i nacije.
U ovom radu se pridružujem tom teorijskom okviru (Svenka Savić, 1993) u
analizi navedenog razgovora.

Cilj mi je da pokažem kako se novozavetni tekst može tumačiti za potrebe me-
đuveruskog dijaloga kako na individualnom planu, tako i na planu cele zajednice.

Analiza

Tri su izvora za analizu empirijskog materijala:

1. novozavetni TEKST (Duda i Fućak, 1991);
2. govorena HOMILIJA (propoved) katoličkog sveštenika³;

1 Setimo se, na primer, Rembrantovih slika na kojima je Isus predstavljen u tamnim tonovima, dok je Samarjanka u prvom planu. Tokom razvoja hrišćanstva na ovim prostorima, religija i umetnost su jedna drugu pomagale u učvršćivanju verskog iskustva hrišćana.

2 U susretu Isusa sa Magdalenom ona samo čuti dok mu svojom kosom briše i suzama pere noge; na gozbi u Kani Isusova majka Marija izgovara jedan iskaz, u razgovoru sa Martom i Marijom, dok se Marta žali Isusu, Marija samo sluša; u razgovoru Marije sa anđelom, anđeo govori dok Marija ima samo dva iskaza (“Kako će to biti kad ja ne poznajem muža”; “Neka mi bude po tvojoj želji”).

3 Zabeležena je propoved katoličkog sveštenika u trećoj korizmenoj nedelji 1998. godine. Sveštenik u propovedi, kojoj je Jovanov tekst poslužio kao osnova, ističe dimenzije ovog novozavetnog teksta koje su u funkciji doktrinarnog potvrđivanja i širenja hrišćanske perspektive. U njoj je fokus na Isusu iz perspektive evanđeliste (muškarca) koji je tekst pisao, koristeći kao osnovu kulturnu šemu društva u kojem je događaj nastao i verničku (čitalačku) publiku za koju je tekst pisan. U toj vizuri postoji opozicija “mi” i “oni” oličena u ženi iz nejeudejske grupe, iz Samarije, koja nije dobrog morala (“grešnica” je, kako propovednik navodi) i klanja se drugačijem Bogu (kako kaže sama u razgovoru sa Isusom), ali je poverovala

3. KOMENTARI teksta bibličara (Leon Moris, 1988)⁴.

Od teksta, preko homilije do vernika put je kojim u crkvenu praksu ulazi sadržaj biblijske poruke (Svenka Savić i Tadej Vojnović, 1992). To je istovremeno i put izgrađivanja stavova prema ženi u veri, odnosno stvaranje i održavanje stereotipa o njoj u crkvi.

Procenjujem evanđeoski tekst sa stanovišta *doprinosa* sagovornika u dijalogu - Isusa i žene iz Samarije – tokom građenja međureligijskog dijaloga. Uzimam u obzir društveno-kulturni i verski kontekst u datom istorijskom vremenu i prostoru.

Kritičku analizu biblijskog narativnog teksta (dijaloga) poredim sa: 1. podacima iz homilije propovednika i 2. komentarima bibličara Ivanovog teksta (Morris, 1988).

Dijalog postoji samo dok se ostvaruje među sagovornicima. Osnovna jedinica analize dijaloga je *razmena* (odnos klauza koje razmenjuju sagovornici), a *doprinosa* je učinak koji sagovornici ostvare razmenama u dijalogu.

Uzimam u obzir i *perspektivu* naratora (evanđeliste) u pripovedanju o događaju u kojem se ostvaruje dijalog žene iz Samarije i Isusa iz Judeje. Vreme i prostor u kojem se odvija razmena među sagovornicima je deo *doprinosa*. Perspektiva evanđeliste ima dva domena: fokus i periferiju (Wallace Chafe, 1980). Sagovornici su u fokusu, a komentari evanđeliste u periferiji perspektive (videti tekst izdvojen na fokus i periferiju i osnovne narativne celine u Dodatku radu).

Tekst je podeljen u pet narativnih epizoda na osnovu sledećih kriterija: ko razgovara, kada, kako, gde:

1. Isus razgovara sa ženom nasamo kod izvora (zdenca) u podne;
2. Isus razgovara sa učenicima nasamo kod izvora kasnije;
3. žena svedoči pred svojim u gradu;
4. učinak ženinog javnog svedočenja pred učenicima kod izvora.

da je Isus onaj kojeg čeka celo čovečanstvo. Od "oni" ona postaje "mi" - "mi" u ovoj perspektivi simbolizuje hrišćane, one koji su okupljeni oko Hrista u onom vremenu višebožičke tradicije.

4 Tekst se čita u katoličkoj misi u trećoj korizmenoj nedelji, u vreme pokore i obraćenja. Uvodni tekst pre čitanja (up. Nedeljni i blagdanski misal za narod: godina ABC, 1992, 367) daje osnovni smisao odabira teksta: "Svi mi želimo za istinom i ljubavlju. Svi mi nastojimo otkriti smisao svoga života. Tko bi nam mogao pokazati izvor na kojem bismo utažili svoju žeđ? O, kad bismo se mogli poput Samarjanke susresti s Kristom i povjerovati u njegovu riječ! On nam obećaje izvor vode koja teče u život vječni. Zašto drugdje tražiti susret Isusa, zašto mu posve jednostavno ne reći: Daj mi piti!"

Epizoda 1: Isus razgovara sa ženom nasamo kod izvora (zdenca) u podne

U novozavetno vreme govorenje u javnosti je bilo rezervisano za muškarce, pa je u onovremenom istorijskom trenutku govorenje žene u javnom prostoru vesnik kršenja tog socijalnog pravila. Podaci o količini govora i načinu na koji je realizovan dijalog u javnom prostoru pokazuju da je reč o važnom teološkom razgovoru Isusa i žene iz Samarije: ukupno je 180 reči koje izgovara Isus, a 130 koje izgovara žena, od toga su 103 upućene Isusu, a 23 ljudima iz sopstvene zajednice. Razgovor je očigledno okrenut 'drugom'.

Drugi podatak koji svedoči o izuzetnosti dijaloga je način na koji žena iz Samarije razgovara sa Isusom, sa njoj nepoznatim čovekom, na javnom mestu na kojem se okupljaju oni kojima je voda iz izvora potrebna.

Sagovornici su u ovom razgovoru žena i muškarac iz različitih verskih zajednica: žena iz Samarije i Isus iz Judeje. Evanđelista nije dao lično ime žene sa kojom Isus razgovara ("neka žena Samarjanka"), nego ju je odredio imenom naroda kojem pripada. Time nam istovremeno saopštava ne samo da je osoba ženskog pola i da je izvan jevrejskog naroda i vere, nego da ona stoji umesto svojih - ona je predstavnicica čitave (etničke) zajednice. Da bi se razumeo ovaj narativni postupak evanđeliste, podsećamo na istorijske podatke o odnosu između Samarjanaca i Jevreja u vreme kada Isus vodi ovaj dijalog⁵: Jevrejima vera nije dozvoljavala razgovor sa inovertnim Samarjancima; niti sa ženama na javnom mestu unutar sopstvene zajednice, pogotovu ne sa ženom izvan te zajednice. Ali, suprotno društvenoj obavezi, Isus razgovara sa ženom. Evanđelista ga opisuje kako sedi "umoran i žedan" tačno u podne. Kao da čeka u nevreme, kad vreme susreta nije, nekoga kome je to pravi čas. Čovek čeka i dolazi žena.

Vreme susreta Isusa i žene iz Samarije je tačno u podne (šesta ura). Po vodu su uglavnom išle žene na izvor koji je bio izvan naselja. Nije bilo uobičajeno doći po vodu u podne (mada nije bilo zabranjeno). Velika vrućina u

⁵ Više o Samarjancima doznajemo iz knjige Šarla Etingera (1996, 54-56): Asirci su opseli Samariju 722. god. pre. n. e. Novi asirski vladar je proterao iz Samarije "desetine hiljada njenih žitelja", umesto njih je došlo stanovništvo iz drugih krajeva. "Prisilno naseljene tuđinske etničke grupe brzo su se asimilovale, prihativši verovanja, obrede i jezik izvornog stanovništva. "No, i pridošlice su sa svoje strane stavile izvesno obeležje na religiju starosedelaca i unele u nju elemente svoje verske tradicije". To znači da su se Izraelci koji su ostali u Samariji pomešali sa doseljenim tuđim stanovništvom i tako stvorili novu, Jevrejima srodnu etničku grupu, Samarićane, koja je odigrala značajnu ulogu u daljoj istoriji jevrejskog naroda" (podvukla S.S.).

podne uslovljavala je da žene dolaze po vodu po hladovini (uveče ili ujutro), najčešće više njih zajedno. Odlazak po vodu je javni čin u zajednici i bio je uglavnom ženski posao.

Ali, žena iz Samarije dolazi po vodu sama, u neuobičajeno vreme, dolazi u njoj znani prostor. Zdenac je bio dubok, ona to zna, i ima znanja i spretnosti da sama dohvati vodu, pomoć drugih joj nije bila potrebna. Tako nam evanđelista na samom početku teksta daje nekoliko podataka da zaključimo da je u pitanju neobična žena. Podne može biti realno vreme, ali ima simboliku 'punine vremena', ili značenje 'pravo vreme' za susret onih koji treba da se susretu nasamo na javnom mestu.

Prostor. Evanđelista precizno određuje geografski i prostorno susret – zdenac, oblast Samarije, grad Sihar, blizu imanja "što ga Jakov dade svojem sinu Josipu. Ondje bijaše zdenac Jakovljevi". Geografska su određenja precizna (oblast, grad, zdenac) jer se radi o istinitom događaju u istinitoj priči u istorijskom vremenu na postojećem mestu. Kada evanđelista stavi sagovornike u istinit prostor, onda je ono što oni govore potpuna istina, pa i ono što drugi o njima govore takođe. Tačnije, postoje oni zasigurno: žena iz Samarije i Isus (iako žena nema lično ime), iako je na određenom mestu Bog koji može biti svugde i na svakom mestu, uvek i doveka. On sedi žedan i umoran, čeka na konkretnom zdencu. Dakle, u konkretnom prostoru u punini vremena, susreću se Bogočovek sa svojim potrebama (gladi i žeđi) i žena (sa svojom potrebom za vodom). Centralan prostor je izvor vode, večan, statičan, ali i simboličan.

O zdencu znamo gotovo sve: da je tu odvajkada, da je dubok, da je u njemu voda izvorska. Tu razgovaraju Isus koji je stalni izvor vode i žena, a zatim Isus sa učenicima (u odsustvu žene), izvor na izvoru, a razgovor je sam po sebi tok i izvor. Razgovor Isusa i žene ne prestaje, nastavlja ga Isus sa učenicima, a nastavlja ga i žena sa svojim - razgovor znači večnost trajanja kroz reč. A reč je život. Kao što je izvor vode život, Isus je izvor kroz izvor reči.

Evanđelista je vreme i prostor odredio tako da ih možemo interpretirati istovremeno i kao konkretan i kao onostrani: u punini vremena, Isus sedi kao izvor na izvoru - izvire i traje – da bi ljudima dao život. On je Bogočovek, i obična voda koje je i sam žedan, i živa voda koju daruje drugima. Njemu dolaze i odlaze oni koji izvor treba da upoznaju i uzmu vodu, običnu i živu. Na tom mestu je za one koji treba nešto da promene u svojim mislima, osećanjima i ponašanju.

Kao suprotnost izvoru, pripovedač opisuje drugi prostor - grad u koji su otišli učenici po hranu i iz kojeg se vraćaju, odnosno iz kojeg dolazi žena po

vodu i vraća se u njega puna žive vode, da javi radosnu vest svojima u zajednici. Žena i učenici menjaju prostor, oni su dinamični akteri svojih promena u veri preko delovanja u prostoru i vremenu: žena prelazi iz jednog u drugi prostor menjajući svoje versko ubeđenje, a učenici menjaju prostor stičući novo znanje o Učitelju (Bogočoveku). On je, međutim, stalan i večan. On je izvor kod izvora.

Evandelisti nam daje i povež tih dvaju prostora. To je krčag koji je žena donela iz grada do izvora: „Žena ostavi svoj krčag pa ode u grad i reče ljudima“, jer je njoj Isus nešto rekao da im kaže i da se vrati: „Idi zovi...pa se vrati ovamo“. Ona je ostavila deo svoga vlasništva kod Isusa, u prvom prostoru, u onom u kojem je novi život, ostavila je ono čime se (obična) voda nosi kod ‘Žive vode’, kao zalog svojih misli, vere i novog duha. Ostavila je deo sopstvenog vlasništva i sebe, kao povež, da bi se vratila (po njega) zajedno sa drugima. I u drugim prilikama krčag je u biblijskom tekstu simbol za veru. U ovom slučaju on je zalog njenog delovanja u drugom prostoru sa drugim ljudima, dok je Isus tu. Tako vidimo da je žena ovde mnogo važniji simbol od predstavnice svoga naroda, ona je ta koja nosi novu veru dalje i uspešna je u tome.

Radnja se u ova dva prostora događa paralelno: dok su učenici odsutni, Isus razgovara sa ženom (nasamo); dok je žena odsutna, Isus razgovara sa učenicima (nasamo). Tačnije, dok ženi uspevaju da poveruju ljudi u njenoj grupi, Isus se, nakon razgovora sa ženom, poverava svojoj grupi učenika razočaran u njih: “Ja vas poslao ženi ono oko čega se niste trudili, drugi su se trudili, a vi ste ušli u trud njihov”. Žena Samarjanka se trudila sama (kao što je i po vodu došla sama), ona samoinicijativno “ode u grad i reče ljudima”, dok učenici preuzimaju ono što im je Isus već pripremio. Žena istovremeno sa Isusom ima svoju misiju, tek što se odvojila od njega, već naveštava dalje radosnu vest drugima, ona je verovesnica svojima po sopstvenom nahođenju. U tom smislu Isus i Samarjanka su na istom poslu: ona je deo njega, ali i svoje sopstvene agilnosti u drugom prostoru. U tome je velika prednost žene nad učenicima sa kojima je Isus stalno provodio vreme. Ona je ‘od prve’ shvatila šta treba činiti, iako joj on to nije rekao direktno. Ona je ta koja svojom intuicijom razume i svojim emocijama hrani aktivnost - deluje na druge. Već iz ovoga vidimo da je u pitanju jedna izuzetna žena, samosvesna, sa samopouzdanjem, neustrašiva, intuitivna, delatna, otvorena za drugost.

Proces stvaranja dijaloga doprinosima

Isus sedi kod izvora kad žena dolazi. On započinje razgovor sa njom, što je kršenje osnovnog društvenog pravila: “Kaže joj: ‘Daj mi piti!’”. U svojim biološkim potrebama oslanja se na nju, čime istovremeno izražava želju za saradnjom, sa onom koja je ‘drugačija’. Žena ga podseća (i nas takođe) na društvenu prepreku za takvu inicijativu: “Kaže mu *na to* Samarjanka: Kako ti, Židov, išteš piti od mene, Samarjanke?”. Ona prepoznaje stranca, ona zna društvena pravila koja važe u njihovoj zajednici - za nju, ženu, inovertu, koja govori drugim jezikom. Evanđelista nas u svojoj narativnoj perspektivi usmerava na redosled razmene, jednom malom navigacijom u vremenu: prvo Isus kaže, pa (*na to*), žena kaže. Za svaki slučaj nas informiše (u sporednoj rečenici da zvuči kao podsećanje): “jer Židovi se ne druže sa Samarjancima”.

U prvoj razmeni izgleda kao da među ženom i Isusom nema dijaloga, jer Isus traži jedno, a žena ne odgovara na njegovo traženje, niti nešto čini, nego odgovara svojim pitanjem. Tim postupkom želi da stvori svoj ravnopravan razgovorni prostor sa Isusom, da u samom početku postane ravna sagovorniku kojem još uvek ne zna pun identitet, no prepoznaje ga kao ‘drugog’, onaj koji nije iz njene zajednice.

U drugoj razmeni: “Isus joj *odgovori*”. Sada on nju smatra ravnopravnom sagovornicom i počinje svoj red govorenja u formi verbalnog nadmetanja, procenjujući da će ona to razumeti: “Kad bi znala dar Božji i tko je onaj koji ti veli: ‘Daj mi piti’, ti bi u njega zaiskala i on bi ti dao vode žive”. Žena je razumela, ona se spretno snalazi i: “Odvrati mu”. Ovim jezičkim formama narator nam daje do znanja da su sagovornici odredili svoje ravnopravne razgovorne pozicije i da su se dobrovoljno ‘zakačili’ jedno za drugo, pružili su poverenje jedno drugom – oni su se za-ručili. Ona sada njega shvata ozbiljno (možda i ne zna tačno šta sve on smera) i proces stvaranja međusobnog poverenja počinje. Ona razume da On ima dobru volju da nešto što poseduje sa njom podeli ili razmeni. Uslov je samo da ona mora biti akterka, mora delati (tražiti): (kad) “bi ti u njega zaiskala i on bi ti dao vode žive”. Tako sada ‘zakačeni’ jedno za drugo: “Odvrati mu žena: “Gospodine, ta nemaš ni čime bi zahvatio, a zdenac je dubok. Otkuda ti dakle vode žive? Zar si ti možda veći od oca našega Jakova koji nam dade ovaj zdenac i sam je iz njega pio, a i sinovi njegovi i stada njegova?” Žena mu ne odgovara nego nastavlja učvršćivanje sopstvene razgovorne pozicije očitovanjem teoloških znanja, čime svedoči o dobrom poznavanju sopstvene istorije. Ona se i temom i formom u razgovoru “ne da”, ona u razgovoru pokazuje hrabrost, smisao za argumentaciju, za nadmetanje.

Isus je razume i procenjuje da joj može izreći svoju teološku misao, za koju veruje da je ona uvažava i procenjuje da ona zaslužuje da joj “odgovori Isus”:

“Tko god pije ove vode, opet će ožednjeti. A tko pije vode koju ću mu ja dati, ne, neće ožednjeti nikada: voda koju ću mu ja dati postat će u njemu izvorom vode koja struji u život vječni”.

Isus zna da će žena razumeti poruku da ono što on želi njoj dati jeste za davanje drugima. Za njega je ona sada kompetentna sagovornica u koju polaže prvi polog svoge teološke poruke. On njoj, kako kaže evanđelista, ‘odgovara’ očekujući od nje odgovor. To što je On njoj namerio da odgovori jeste njegovo iskreno i intimno očitovanje, kojim On polako priprema teren za veliku istinu koju njoj kao ‘odgovor’ izgovara. Tačnije, ona je iz njega izmamila tu veliku istinu na osnovu svog poverenja u njega i spremnosti da sa njim nastavi aktivnost, upravo je tu istinu zaslužila svojim načinom vođenja razgovora.

Sada žena počinje sopstveni red govorenja i zato evanđelista koristi drugi glagol: “Kaže mu žena: “Gospodine, daj mi te vode da ne žedam i da ne moram dolaziti ovamo zahvaćati”. Žena mu je poverovala. Ona Ga prima, jer već Njegovo govorenjem postaje u njoj voda živa. Ona je uvukla u sebe tog ‘drugog’ poverenjem svojim u njega. Ona se uvukla u njegovu poruku svojom intuicijom, svojom slutnjom i svojim otvorenim srcem da primi to novo.

Isus je investirao u dijalog da bi iz njega dobio plod – upravo to priznanje. Isto je i sa Samarjankom. Dijalog ima sada solidnu osnovu za dalju gradnju jer je poverenje učvršćeno njenom spremnošću za davanje, nakon primljenog. Njen pristanak je očekivan za Isusa. Zato u ovom delu narator daje signal novog skretanja u dijalogu: “*Na to* joj on reče: Idi zovi svoga muža pa se vrati ovamo”.

Trebalo je u dijalogu da se dogodi sve ovo prethodno da bi joj Isus *na to* ponudio ovu naredbu. Trebalo je prvo jedno drugom da poveruju, da jedno od drugog novo čuju i usvoje i da na osnovu toga budu spremni za dalju saradnju. Sve su ovo etape razgovora koje se inače mogu primeniti i na međuverski dijalog verskih zajednica, verskih institucija, verskih poglavara.

Na to znači da je ono što iza toga sledi samo posledica onoga što je žena samoinicijativno već rekla pre toga, što je razgovorom već osvojeno. Ona je u Njegov iskaz ugradila svoj ‘kredit’, svoju dobru volju na kojoj on gradi svoje poverenje.

Ovaj izuzetni primer Isusovog poverenja u ono što žena kaže se u crkvi može koristiti da bi se pokazalo kako treba uvažavati ono što žena čini kazivanjem - ona dela kazivanjem. Nenametljivost kojom Isus nju vodi i inspiriše može poslužiti kao primer tolerantnog govora i uvlačenja sagovornika u razgovor na osnovu međusobnog poverenja. Odrednica “*na to*” (i vremenska

i načinska) može se odnositi na ukupnost već dogođenog, ali i samo na njen poslednji iskaz. Razgovor je došao do trenutka preokreta. Naime, nakon naredbe koja se odnosi na njegovo ljudsko osećanje žeđi (“Daj mi piti!”), Isus joj daje novu koja se odnosi na one njene tamo, u drugom prostoru. Taj neko treba da bude njoj blizak: “Idi zovi svoga muža, pa se vrati ovamo”.

Žena takvu osobu nema, gledano iz tačke njenoga srca, njene ljubavi i otvorenosti i zato iskreno: “Odgovori mu žena: “Nemam muža”. Ona nema nikog toliko bliskog koliko joj je sada Isus blizak, kome bi ovako veliku stvar rekla. Ona mu kaže da je u dubini svog odnosa sa drugima sama, nikome ne pripada. Njena iskrenost je osnova da je Isus oberučke prihvati. Izrekavši svoju istinu pred njoj sada poznatim čovekom, žena je svoj duhovni prostor ispraznila, istinom je očistila svoje srce i istim tim činom mogla je primiti novi sadržaj i “Kaže mu žena: “Gospodine, vidim da si prorok. Naši su se očevi klanjali na ovome brdu, a vi kažete da je Jeruzalem mjesto gdje se treba klanjati”. Žena iz Samarije ne samo da je poverovala, nego zna razliku između sopstvene i njegove vere. Isus to uvažava i “Isus joj kaže: “Vjeruj mi, ženo, dolazi čas kad se nećete klanjati Ocu ni na ovoj gori ni u Jeruzalemu. Vi se klanjate onome što ne poznate, a mi se klanjamo onome što poznamo jer spasenje dolazi od Židova. Ali dolazi čas - sad je! - kad će se istinski klanjatelji klanjati Ocu u duhu i istini jer takve upravo klanjatelje traži Otac. Bog je duh koji se njemu klanjaju, u duhu i istini treba da se klanjaju.”

Žena je razumela Isusovu poruku, ona mu više ne odgovara nego kreira novu razmenu, ima ona nešto novo reći i zato evanđelista uzima drugi glagol: “Kaže mu žena: “Znam da ima doći Mesija zvani Krist - Pomazanik. Kad on dođe, objavit će nam sve.” Žena zna i ono što ‘drugi’ znaju, to im je zajedničko u budućnosti, taj koji će objaviti sve svima. Na njenu razmenu On joj se očituje, tu nasamo u javnom prostoru, njoj ženi iz druge etničke grupe: “Kaže joj Isus: “Ja sam, ja koji s tobom govorim!”

Oba sagovornika su mnogo investirala u ovaj dijalog, njihovi doprinosi su nalegali jedan na drugi kao graditeljski materijal, da bi vrhunac bio u Isusovom očitovanju njoj kao Mesija.

Čime je to žena zaslužila toliko Isusovo poverenje i veru da joj se On, koji se tako retko želeo identifikovati, koji Pilatu, niti mnogima drugima, nije direktno hteo odgovoriti na pitanje ko je, ovako jasno nasamo otvara?

Isus pozitivno ceni odgovor žene: “Dobro si rekla: ‘Nemaš muža!’ Pet si doista muževa imala, a ni ovaj koga sada imaš nije ti muž. To si po istini rekla”. Žena ne govori neistinu, što Isus ceni (“to si po istini rekla”), ima veliko poverenje u nju. Zato joj se nešto kasnije očituje.

Zadržimo se malo na ovom delu budući da je u jednom delu bibličarske i propovedničke literature tu izvor za tumačenje žene kao grešnice. Prema aleksandrijskoj školi Isusove reči se ne odnose na pojedinačnu ženu i njenu ličnu životnu priču (“Pet si doista muževa imala, a ni ovaj koga sada imaš nije ti muž”) nego je reč o pet plemena iz Samarije koja nisu u potpunosti prihvatila jevrejska verska pravila (ista je leksema za *muž* i za *pleme*). Izraz “a ni ovaj koga sada imaš nije ti muž” treba razumeti da još nisu Samarjanci izašli iz situacije inoveraca, sa stanovišta jevrejske vere. Onda u vezi sa tim možemo tumačiti i prethodni iskaz Isusa - “idi zovi svoga muža, pa se vrati” - kao poziv svima u samarjankinoj zajednici da im ona objavi novu vest u koju je poverovala i da se vrati sa njima. On joj je zadao zadatak. I ona je zadatak razumela. U takvom tumačenju žena je samo povod da Isus opomene ceo samarjanski narod da ga prihvati kao svog sadašnjeg muža i zaručnika.

Možemo se sada pitati zašto u komentaru ovog evanđeoskog teksta nije iskorišćena navedena argumentacija (aleksandrijskih) bibličara u oformljavanju dogmatskog tumačenja? Izgleda da je i ovaj razgovor, kao i drugi iz evanđeoskog teksta, dobro došao onim osobama koje su dogmu gradile tako da se i na ovaj segment teksta proširi već ustaljeno stanovište o krivici žene⁶. A vidimo da Isus ne osuđuje ženu. Evanđelista takođe to ne čini. U komentarima ovoga teksta (kod Morrisa) ima naznake da se komentator pridružuje stavu da je ono što je Isus njoj rekao prekor. U *Jeruzalemskoj Bibliji* (Adalbert Rebić, et al. ur.1994), objašnjava se da nije reč o konkretnoj ženi i konkretnim muževi-

6 U starojevrejskom društvu, pa i u evanđeljima, a onda i u komentarima, bračno stanje žene obavezan je atribut njene identifikacije, i kada nema ličnog imena i drugih odrednica, postojaće informacija o njenom bračnom stanju. Ako se pogledaju elementi kojima su žene u evanđeljima određivane, vidimo da je bračni status implicitno ili eksplicitno uvek dat i da se žena određuje prema pripadnosti nekome, a onda je to i podatak o njenom socijalnom statusu (ukoliko je devojka, pripada ocu, ukoliko je udata pripada mužu, ukoliko je udovica nalazi se na dnu ekonomske lestvice i najčešće pripada hramu). Setimo se Marije koja u susretu s anđelom sama izgovara iskaz o svom devičanstvu (“Kako će to biti kad ja ne poznajem muža”); u susretu Isusa i udovice, evanđelista kaže da je bez bračnog druga, odnosno na ivici socijalne lestvice, a za preljubicu (Iv 8,3) evanđelista kaže ‘žena uhvaćena u preljubi’, dakle ima više od jednog muškarca (preljubicom se smatrala udata žena koja ima vezu sa nekim drugim muškarcem, za razliku od toga muškarac koji je u braku, a ima drugu ženu nigde ne piše da je preljubnik (Glumac, 1930). U identifikaciji proročica (Ana) radi se ili o udovici ili neudatoj ženi, jer su se takve žene posvećivale i prihvatale za sedenje u hramu.

ma nego o grehu⁷ koji ceo samarjanski rod nosi⁸. To tumačenje je u harmoniji sa nazivom žene po pripadnosti narodu (Samarjanka) a ne po ličnom imenu.

Kako se onda u propovedničkoj homiliji javlja tvrdnja o Samarjanki kao grešnici: “Pogotovu Židov nikada nije razgovarao sa Samarjancem, niti muškarcem, a kamoli sa ženom. Osim toga ta žena je grešnica. No, Isus baš nju čeka.”

Ceo ovaj razgovor Isusa sa ženom iz Samarije iskorišćen je u doktrinarnoj interpretaciji da se pokaže mesijanska uloga Isusa i istovremeno njegov dar da menja osobe, da isceljuje i da one koji su grešni transformiše u dobre vernike. Nije, pri tom, uziman u obzir doprinos žene u ostvarivanju ovog dijaloga, nego je fokus na Isusu i njegovom očitovanju kao Mesije.

Epizoda 2:

Isus razgovara sa učenicima nasamo kod izvora kasnije

Isus razgovara sa učenicima na drugačiji način. Učenici su ti koji razgovor Isusa i žene u mislima tumače podozrivo: “Nitko ga ipak ne upita... Što razgovaraš s njom”⁹. Njihova razmišljanja o svetu su još uvek pod uticajem toga sveta. Njima je pripovedač dao perspektivu ondašnjeg jevrejskog sveta¹⁰. Tako u istom

7 U knjizi Pavla Borovića (1991, 471-473) ukratko se navode osobine Samarjanaca. Oni nisu posebna nacija nego mešavina naroda iz Mesopotamije, Sirije i Vavilona preseljeni u prostor Samarije koja se nalazi između Judeje i Jerusalima. Doneli su neke običaje, navike i verovanja različita od Judeja, ali istovremeno usvajaju pet Mojsijevih knjiga. Tako će verovati u stvaranje Adama, ali će takođe tvrditi da se to dogodilo na planini Garizimu (Gerizimu) koja postaje njihova svetinja. Oni će zadržati običaj krvne žrte kada je Jevreji budu ukinuli. Postojalo je neprijateljstvo između Samarjanaca i Jevreja, mada su, kako Etinker kaže ”srodne etničke grupe”. Ustanovljena su pravila međusobnog komuniciranja, od kojih je jedno da Jevreji ne razgovaraju sa Samarjancima. Kada je na prostor Samarije došao islam, mnogi su promenili veru, jedan manji broj živi i danas u okolini vrha Garizma, Tel Aviva, ukupno tri porodice (oko 500 duša) u kojima postoji običaj ženidbe i udadbe unutar zajednice.

8 U *Jeruzalemskoj Bibliji* (1994, 1510) navodi se objašnjenje za Isusov iskaz o pet muževa: “Židovi su mrzeli Samarjance...te su njihovo porijeklo tumačili.. prisilnim preseljenjem pet poganskih plemena koja su djelimično ostala vjerna svojim bogovima i kojih su simbol “Pet muževa”.

9 Jedna od rabinskih izreka je i ova: “Zbog onoga što bi ljudi mogli pomisliti, muškarac ne smije biti sam s nekom ženom u konačistu, pa čak ni sa svojom sestrom ili kćerkom. Zbog onoga što bi ljudi mogli pomisliti, muškarac ne smije na ulici govoriti ni s jednom ženom, pa čak ni s vlastitom, a pogotovu ne s nekom drugom”.

10 U slučaju da žena za vreme desetogodišnjeg braka nije rodila dete, “Određuje se da se sa tom ženom ima razvesti” (Glumac, 1930,15). Evanđelista ništa ne govori o deci. Možemo pretpostaviti da je žena više puta bila birana u brak i zbog različitih razloga ostavljena, a jedan od razloga mogu biti i deca.

trenutku imamo, s jedne strane, novu perspektivu sveta koju nudi i predstavlja Isus, i perspektivu sveta iz njegovog kulturnog miljea koju predstavljaju učenici.

No, i Isus ima za učenike poruku. "Kaže im Isus: "Jelo je moje vršiti volju onoga koji me posla i dovršiti djelo njegovo. Ne govorite li vi: 'Još četiri mjeseca i evo žetve?' Gle, kažem vam, podignite oči svoje i pogledajte polja: već se bjelasa-ju za žetvu. Žetelac već prima plaću, sabire plod za vječni život da se sijač i žetelac zajedno raduju. Tu se obistinjuje izreka: 'Jedan sije, drugi žanje'. Ja vas poslah žeti ono oko čega se niste trudili; drugi su se trudili, a vi ste ušli u trud njihov."

Isus nije zadovoljan učenicima. 'Njegovi' ne razumeju njegove reči na način na koji je razumela ona koja nije njihova ('druga') - žena iz Samarije. Nažalost, ni evanđelista, ni učenici se nisu stavili u perspektivu žene da bi razumeli zašto Isus nju ne osuđuje.

U svetu u kojem je Samarjanka živela, nju je neko u njenom društvu toliko puta odabirao, udavao, predavao drugom. Nije ona agens svoje situacije, nego pacijens, zato je Isus i ne osuđuje; jer, ako bi se neko morao osuditi onda je to celo društvo. Setimo se Tamare koja je nakon smrti svoga muža pripala njegovom bratu, pa kad je on umro njegovom mlađem bratu. Dakle, ona je 'imala tri muža', 'promenila tri muža', 'tri puta bila odabirana kao žena', tačnije 'tri puta je bila predavana iz jedne ruke u drugu', ali je za to niko nije pitao! Po jevrejskim zakonima ženi je bilo određeno u toj situaciji da prelazi od brata bratu. Dakle, ako pođemo od pretpostavke da Samarjanka nije voljno menjala muževe, nego po obrascu svoga društva, onda hrišćansko shvatanje braka ne sme da se primenjuje na njenu situaciju i procenjuje je negativno kao grešnicu.

Drugi izvor za shvatanje žene kao grešnice iščitavali su bibličari iz njenog iskaza koji saopštava svojim: "kazao mi je sve što sam počinila". Ukoliko se uzme kao polazište da je žena bila pacijens, a ne agens svoje situacije, njen uzvik nema negativno značenje, već pre informaciju da se radi o 'čoveku koji sve zna', tačnije koji je sam prorok. Njen iskaz treba dovesti u vezu sa njenim oduševljenjem da je On najveći od svih, a ne kao prekor za nešto loše što je ona učinila. Odrednica "sve" u ovom kontekstu se shvata onako kako je i inače u diskursu proricanja: kada neka proročica pogodi nekoj osobi nešto, ona dođe svojim i kaže "sve mi je pogodila". Ono "sve" je u stvari ubeđenje da je ta osoba proročica, a ne da je rekla sve što je počinila (tada bi razgovor bio mnogo duži).

Zašto je propovednik nazvao ženu grešnicom? Isus ženi kaže "pet si doista muževa imala", gde se 'doista' odnosi na istinitost njenog odgovora ("nemam muža"), jer se ono nadovezuje na znanje koje Isus kao prorok ima o njoj. Isus time konstatuje da je ona istinu rekla, ali u tome nema osude samog sadržaja istine. Naprotiv, on je pohvalio jer je "po istini rekla".

Valja još dodati da pitanje mnogoženstva postoji u vreme kada je ovaj razgovor vođen¹¹. Dušan Glumac (1930, 14-15) navodi niz podataka iz Starog zaveta kao potvrdu da je poligamija bila pravilo među bogatima i vladarima, a monogamni brak među siromašnima. Zaključuje da je monogamni brak zavladao svim društvenim slojevima, “poligamijski brak nije bio time sasvim potisnut. Još se u vreme Hristovo prepiru ravini koliko sme čovek uzeti žena. Mnogoženstvo traje kod Jevreja sve do kletve učenog rabbi Geršoma ben Juda u Majncu (970-1040. posle Hrista)”. Nadalje autor navodi da bi bilo pogrešno misliti da u to vreme nema poligamijskih brakova. “Irod Veliki imao je 10 žena, nekoje u isto vreme ... a spominju se i ravini sa više žena... jer je to Judejima još od otaca dozvoljeno” (str.15-16). Završavajući ovu raspravu Glumac kaže: “Mnogoženstvo se, dakle dopuštalo, i nije poznato da je neko ustajao protiv njega. Hristos, tek, i ovde se visoko uzdiže iznad svojih savremenika i određuje da se mora živeti u braku sa jednom ženom” (str.16).

Treba pretpostaviti da je u Samariji mnogoženstvo bilo moguće i dozvoljeno, pa je i Samarjanka mogla biti odabrana više puta od nekih muževa, jer pravo izbora su imali muškarci, a ne žene (o čemu se i u Mojsijevom zakonu govori). Glumac zaključuje da “u vreme Hristovo, ipak, mnogoženstvo nije tako često”, ali je dozvoljeno. To je socijalni milje u kojem Isus zatiče ženu. U tom društvu on ženi “pogađa” (prorokuje) da je imala pet muževa. Znajući njegovo shvatanje iz drugih delova evanđelja (Mat.19,4-6), čitalac može procenjivati da je On sa tačke gledišta o idealnoj ljubavi supružnika u monogamnom braku osudio Samarjanku. Ali iz perspektive njenog miljea, ne bi trebalo da ona bude osuđena. Nadalje, Glumac naglašava da su “proroci imali po jednu ženu, ma kojoj društvenoj klasi pripadali”. Isus, dakle, govori iz svoje perspektive Proroka, a ne iz tadašnje prakse u Samariji čiji on nije žitelj. Tek suočena sa Prorokovim “gatanjem” tj. sveznanjem, ona želi sa njim da se poistoveti, on joj se jasno i objavljuje i tada se sve kod nje menja; ona počinje da razmišlja o sebi na njegov način. I tu vidimo njenu osobinu da se menja: empatišući sa mišljenjem drugoga. Važna osobina koju je posedovao i sam Isus, a koja je neophodna za međuverški dijalog. Ona, dakle, ima osobine koje Isus ima.

11 Leon Morris (1988, 207-208) kaže: “Pod tim bi se moglo podrazumevati da je ona previše i prečesto iskorištavala mogućnost rastave braka, te da je na kraju u tom trenutku živjela sa čovjekom koji joj zakonski nije ni bio muž”. Ako se prisetimo pravila na osnovu kojih se moglo razvoditi u jevrejskom društvu, malo je šanse da je ovoj ženi to uspevalo. Podsetimo se nadalje i običaja (Glumac, 1930): “Neko je sa korpom smokava uzeo pet žena... a jedan je brat uzeo 12 udovica svoje braće koja su umrla bez dece”.

Epizoda 3: Žena svedoči pred svojima u gradu

Evandelisti prati sada ženu u drugi prostor: “Žena ostavi svoj krčag pa ode u grad i reče ljudima: “Dođite da vidite čovjeka koji mi je kazao sve što sam počinila. Da to nije Krist?”.

Kao dostojna predstavica svoga naroda, Samarjanka je ostavila deo svog poseda (krčag) kod Isusa i uputila se svojim. Ona ima poslanje i njeni sugrađani su joj odmah poverovali kada im je rekla “Sve mi je rekao...” (da je žena na lošem glasu u gradu, situacija ne bi bila ovakva). Time što ih je pozvala i što su joj se oni odazvali: “Oni iziđoše iz grada te se upute k njemu” žena se potvrdila kao verovesnica i pred njima i pred Isusom i pred nama. Njoj su njeni poverovali zato što je kod njih kao osoba imala “kredita”, kao jedna od njih u zajednici. Uočimo razliku: apostoli nisu poverovali svojim sestrama kada su donele vest da je Gospodin uskrsnuo, a bile su verne pratilje Isusove.

Ni evandelisti u tekstu nema naznaka osude za ženu, Isus je nije osudio, komentatori evanđelja (muškarci) Isusove reči interpretiraju kao reči osude, a propovednici (muškarci) to preuzimaju u svojim homilijama i zato je ovaj biblijski tekst stavljen u čitanja u korizmi kada je reč o pokori, grehu i promeni. Ono što je postalo deo dogmatskog učenja danas jeste da je Samarjanka osoba kojoj se Isus očituje kao Mesija, iako je ta osoba grešnica. Takva se orijentacija mora menjati u tom smeru da je zaista izuzetan čin što se Isus očitovao kao Mesija jednoj samouverenoj ženi, a to je učinio zato što je u dijalogu s njom procenio da je žena izuzetnih osobina, koja je spretno vodila razgovor, što mu je poverovala i tu ljubav objavila drugima. Obe komponente (mesijansku ulogu Isusa i izuzetne osobine žene druge vere) treba naglašavati u današnjoj crkvenoj praksi podjednako. Bitno je da je deo iste poruke i to da su Isus i Samarjanka kršili društvena pravila da bi se jedno drugom približili.

Izneta argumentacija ukazuje na to da žena u ovom dijalogu ima sasvim druge atribute: pred nama je jedan izvanredan ženski lik iskrenog srca, preduzimljiva osoba, koja sluša, veruje i dela. U razgovoru sa Isusom ispoljila je pronicljivost, što se vidi iz načina na koji doznaje ko je njen sagovornik, kako vodi dijalog, kako postepeno stvara poverenje prema njemu. Čitaocima je jasno ko je Isus iz prethodnog evanđeoskog teksta, kada pripovedač uvodi ženu Samarjanku u priču. Ona ne zna sa kim razgovara. Ali u znakovima koji ga uokviruju ona pokušava da odgonetne: da je iz jevrejske grupe (verovatno na osnovu odeće i govora) i odmah sa prepoznavanjem njoj se nameće i pravilo o zabrani da On razgovora sa njom (ali ne i njoj sa njim): “Kako ti Židov, išteš piti od mene, Samarjanke?”.

Ona sama o Isusu doznaje, jer je pronicljiva i znatiželjna, iskustvena u susretima sa ljudima. Evanđelista nam ne kaže na osnovu čega ga je prepoznala nego objašnjava kakvi su odnosi među narodima kojima sagovornici pripadaju. Evanđelista je ženi dao lepe osobine, ali ih je stavio u funkciju celog roda (bez osobnog identiteta) i time zamaglio njenu veličinu kao predstavnice ženskog roda, pored toga što je ona i predstavica čitavog jednog naroda. Zato se moglo dogoditi da postepeno, tokom vekova, naporedo sa preovladavajućim principima monogamnosti kao vladajućeg društvenog principa i iščitavanja ovoga teksta u skladu sa takvim socijalnim okolnostima, bude izgrađen sud o Samarjanki kao grešnici.

Isus poštuje to njeno nastojanje i odgovara intimno: “Veruj mi, ženo” .

Epizoda 4:

Učinak ženinog javnog svedočenja pred učenicima kod izvora

Za međuverški dijalog je važno da osobno iskustvo dijaloga ne ostane zatomljeno u pojedincima, nego da postane deo iskustva zajednice. Otuda je važna napomena evanđeliste: “Mnogi Samarjanci iz onog grada povjerovali su u njega zbog riječi žene koja je svjedočila”, da bi na kraju evanđelista potvrdio da su se Samarjanci uverili u istinitost ženinih reči i: “Tada ih je još mnogo više povjerovalo zbog njegove riječi, pa govorahu ženi: “Sada više ne vjerujemo zbog tvoga kazivanja; ta sami smo čuli i znamo: ovo je uistinu Spasitelj svijeta”.

Iskustvo zajednice se poklopilo sa iskustvom žene, što je presudno za uvećanje iskustva o međuverškom uvažavanju.

Zaključak

Ono što je tekst potencijalno ponudio, tokom vekova jednostrano je interpretirano naglašavanjem samo onoga što je bilo presudno za Mesiju, a ženska strana je zapostavljena, a zatim izostavljena kao predstavica kreativne ženske grupe. Drugim rečima, bibličari i propovednici su naglašavali značaj Samarjanke za Isusovu mesijansku ulogu (što je neosporno), ali su u toj želji postepeno zapostavili onu dimenziju po kojoj bi ona istovremeno mogla biti i predstavica žena u hrišćanstvu, koje doprinose i izgrađuju veru upravo svojim raskošnim karakterom žene, spremne za razgovor sa ‘drugim’, karakter primljen od Stvoritelja. Ovo drugo značenje žene možemo iščitati i iz dinamičkog zajednički građenog razgovora žene i Isusa¹².

12 Morris (1988, 152) tvrdi da je u grčkom obraćanje sa “ženo”, rečju kojom se Isus obratio

Potrebna je nova interpretacija evanđeoskog teksta koja će podjednako voditi računa o tome da se različiti oblici diskriminacije umanjuju, ublažavaju ili otklanjaju, uključujući i diskriminaciju prema ženi interpretacijom biblijskog teksta, što može dovesti do nove crkvene prakse ne samo u okviru hrišćanskih crkava nego i u dijalozima među drugim verama. Naveštajući Božju Reč možemo istovremeno podariti osnov za toleranciju i zbližavanje ljudi, hrišćana međusobno, izbegavajući konfrontacije i stereotipne predrasude jednih o drugima.

NAPOMENE

* Tekst iz 1999. pod nazivom "Interpretacija biblijskog teksta iz perspektive feminističke teologije: 'Daj mi piti!' Razgovor Isusa sa ženom iz Samarije, objavljen u knjizi *Feministička teologija*, urednica Svenka Savić, Futura publikacija, Novi Sad, 62-82, ovde donosimo u izmenjenom obliku.

U ovom radu autorski tekst je na srpskom, a primeri biblijskog teksta i primeri iz homilija katoličnog sveštenika na hrvatskom pa se poštuju pravila novih pravopisa u ova dva standarda, s tim da religijski diskurs u srpskom nije precizno normiran, pa u ovom radu neke doslednosti sprovodimo shodno verskoj tradiciji (Na primer, u dubletnim oblicima kakvi su Samarićanka, Samarićanin, Samarićani i Samarjanka, Samarjanac i Samarjanci dosledno se koristi druga forma).

LITERATURA:

1. Armstrong, Karen (1995), *Istorija Boga*, Narodna knjiga, Beograd.
2. Armstrong, Karen (1986), *The Gospel According to Women*, Fount, London.
3. Beck, Norman A. (1994), *Mature Christianity in the 21st Century: The Recognition and Repudiation of the Anti-Jewish Polemic of the New Testament*, The American Interfaith Institute, Crossroad, New York.
4. Borović, Pavle (1994), *Biblijski priručnik arheoloških, zemljopisnih i povjesnih pojmova*, knj. I, Dobra vest, Novi Sad.

i svojoj majci u sceni u Kani, kao i dok je visio razapet, bilo izraz poštovanja i ljubavi, a ne izraz distance, kako bismo tumačili iz današnje perspektive.

5. Brown, Ann (1996), *Obrana žene: feminizam i Biblija*, Step press, Zagreb.
6. Chafe, Wallace, L. ur. (1989), *The Pear Stories: Cognitive, Cultural and Linguistic Aspects of Narrative Production*, Ablex, Norwood.
7. Dil, Pol (1991), *Simbolika u Bibliji*, Dobra vest, Novi Sad.
8. Duda, Bonaventura i Jerko Fućak (1991), *Novi zavjet i psalmi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
9. Etinger, Šarl, et al. (1996), *Istorija jevrejskog naroda*, Ginko, Beograd.
10. Glumac, Dušan (1930), *Socijalni položaj žene kod starih Jevreja, "Privrednik"*, Beograd.
11. Haag, Herbert (1993), *Grosse Frauen der Bibel im Bild und Text*, Herder, Basel.
12. Harrington, J. Wilfrid (1975), *Uvod u Novi zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
13. Morris, Leon (1988), *Ivan: tumačenje evanđelja po Ivanu*, Dobra vest, Novi Sad.
14. Rebić, Adalbert et al. ur. (1994), *Jeruzalemska Biblija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
15. Savić, Svenka (1993), *Diskurs analiza*, Filozofski fakultet, Novi Sad.
16. Savić Svenka i Tadej Vojnović (1992), *Nek' Božja Riječ uđe u naš život: diskurs analiza homilija*, Zbornik Matice srpske za filologiju i lingvistiku, Novi Sad, 35/2, 133-159.
17. Savić, Svenka (1999), *Feministička teologija*, Futura publikacije, Novi Sad.
18. Savić, Svenka i s. Jadranka Rebeka Anić urednice (2009), *Rodna perspektiva u međureligijskom dijalogu u XXI veku*, Futura publikacije i Ženske studije i istraživanja, Noi Sad.
19. Šosberger, Pavle (1996), *Osnovni pojmovi jevrejskih običaja i religije*, Pokrajinski sekretarijat za kulturu, Novi Sad.
20. Vojnović, Tadej (1991), *Velika biblijska konkordancija I-II*, Kršćanska sadašnjost Zagreb i Dobra vest Novi Sad.
21. Vojnović, Tadej (1993), *Sinopsa Evanđelja s rječnikom i konkordancijom*, Protektor, Zagreb.
22. Vojnović, Tadej (1994), *Simbolika boje i broja u Bibliji*, Folklor u Vojvodini, Novi Sad, sv. 8, 37-43.
23. Zajimović, Senaid (1996), *Žena i islamski pogled na život*, Amman-Jordan.

DODATAK:

TEKST EVANDJELJA IZDELJEN U RAZGOVORNE CELINE

(Novi Zavjet i psalmi, B. Duda i J. Fućak, 1991, 257-260.gl. 4)

Dijalog

“Daj mi piti!”

“Kako ti, Židov, išteš piti od mene, Samarjanke?”

“Kad bi znala dar Božji i tko je onaj koji ti veli: ‘Daj mi piti’, ti bi u njega za-iskala i on bi ti dao vode žive”.

“Gospodine, ta nemaš ni čime bi zahvatio, a zdenac je dubok. Otkuda ti dakle vode žive? Zar si ti možda veći od oca našega Jakova koji nam daje ovaj zdenac i sam je iz njega pio, a i sinovi njegovi i stada njegova?”

“Tko god pije ove vode, opet će ožednjeti. A tko pije vode koju ću mu ja dati, ne, neće ožednjeti nikada: voda koju ću mu ja dati postat će u njemu izvorom vode koja struji u život vječni.”

“Gospodine, daj mi te vode da ne žedjam i da ne moram dolaziti ovamo zahvaćati.”

“Idi zovni svoga muža pa se vrati ovamo”.

“Nemam muža.”

Komentar evandjeliste

Isus je umoran od puta sjedio na zden-
cu. Bila je otprilike
šesta ura. Dodje neka
žena Samarijanka
zahvatiti vode.

Kaže joj Isus:

Njegovi učenici bi-
jahu otišli u grad
kupiti hrane.

*Kaže mu na to
Samarjanka:*

Jer Židovi se ne dru-
že sa Samarjancima.

Isus joj odgovori:

Odvрати mu žena:

Odgovori joj Isus:

Kaže mu žena:

Nato joj on reče:

Odgovori mu žena:

“Dobro si rekla: ‘Nemaš muža!’ Pet si doista muževa imala, a ni ovaj koga sada imaš nije ti muž. To si po istini rekla”.

Kaže joj Isus:

“Gospodine, vidim da si prorok. Naši su se očevi klanjali na ovome brdu, a vi kažete da je Jeruzalemu mjesto gdje se treba klanjati.”

Kaže mu žena:

“Vjeruj mi, ženo, dolazi čas kad se nećete klanjati Ocu ni na ovoj gori ni u Jeruzalemu. Vi se klanjate onome što ne poznate, a mi se klanjamo onome što poznamo jer spasenje dolazi od Židova. Ali dolazi čas - sad je!- kad će se istinski klanjatelji klanjati Ocu u duhu i istini jer takve upravo klanjatelje traži Otac. Bog je duh koji se njemu klanjaju, u duhu i istini treba da se klanjaju.”

A Isus joj kaže:

“Znam da ima doći Mesija zvani Krist - Pomazanik. Kad on dodje, objavit će nam sve.”

Kaže mu žena:

“Ja sam, ja koji s tobom govorim!”

Kaže joj Isus:

Uto dodju njegovi učenici pa se začude što razgovara sa ženom. Nitko ga ipak ne zapita: “Što tražiš?” ili: “Što razgovaraš s njom?” Žena ostavi svoj krčag, pa ode u grad i reče ljudima:

“Dodjite da vidite čovjeka koji mi je kazao sve što sam počinila. Da to nije Krist?”

Oni izidjoše iz grada te se upute k njemu. Učenici su ga dotle nudili:

“Učitelju, jedi!”

A on im reče:

“Hraniti mi se valja jelomkoje vi ne poznajete”.

Učenici se nato zapitkivahu:

“Da mu nije tko donio jesti?”

Kaže im Isus:

“Jelo je moje vršiti volju onoga koji me posla i dovršiti djelo njegovo. Ne govorite li vi: ‘Još četiri mjeseca i evo žetve?’ Gle, kažem vam, podignite oči svoje i pogledajte polja: već se bjelasaju za žetvu. Žetelac već prima plaću, sabire plod za vječni život da se sijač i žetelac zajedno raduju. Tu se obistinjuje izreka: ‘Jedan sije, drugi žanje. Ja vas poslah žeti ono oko čega se niste trudili; drugi su se trudili, a vi ste ušli u trud njihov.’”

“Kazao mi je sve što sam počinila”.

Mnogi Samarjanci iz onoga grada povjerovalaše u nje-
ga zbog riječi žene koja je svjedočila:

“Sada više ne vjerujemo zbog tvoga kazivanja; ta sami smo čuli i znamo: ovo je uistinu Spasitelj svijeta”.

Kad su dakle Samarjanci došli k njemu, moljahu ga da ostane u njih. I ostade ondje dva dana. Tada ih je još mnogo više povjerovalo zbog njegove riječi pa govorahu ženi:

ODNOS RELIGIJE I POLITIKE U HRIŠĆANSKOM I ISLAMSKOM SVETU DO KRAJA XVIII VEKA

Simbioza i borba za suprematiju

Od nastanka ljudskih društava religija i politika su blisko povezane. Državne vlasti i ostali politički akteri su u verskim zajednicama i njihovim učenjima često tražili vrednosnu legitimaciju svog položaja i postupaka. Verske zajednice, tj. njihove organizacione strukture, u najvećem broju slučajeva ne raspolažu formalnom političkom moći. One su, međutim, često pokušavale da pomoću dobrih odnosa sa političkim akterima podupru i obezbede duhovni uticaj koji su imale na svoje vernike. Istorija ovih odnosa je, dakle, duga i burna. U njoj se može naći širok spektar institucionalnih i vaninstitucionalnih aranžmana koje su sklapali nosioci duhovne i političke moći, ali i periodi njihovih žestokih sukoba. U nekim društvima su državna i verska vlast bile u nekoj vrsti simbioze. U orijentalnim despotijama (Egipat, Vavilon i dr.) vladari su slavljani kao božanstva, rimski carevi su među ostalim titulama sebi prigrabili i prvosvešteničku (Pontifex Maximus), a čak i vlasti demokratske Atine su Sokrata osudile na smrt zato što je „omladinu zavodio huljenjem na bogove“. Hrišćanstvo i islam, dve monoteističke religije sa najvećim brojem vernika, nisu po tome bile izuzeci.

Od legalizacije Milanskim ediktom cara Konstantina 313. godine, hrišćanstvo je postalo jedan od najvažnijih političkih faktora u Rimskom carstvu. Taj položaj je zadržalo i posle podele Carstva, pa i posle propasti zapadnog dela, koji se srušio pod udarima Germana 476. Veze Crkve i države su tokom Srednjeg Veka dobijale različite oblike, u skladu sa istorijskim okolnostima. Na Istoku, u Vizantiji, kontinuitet postojanja carske vlasti je prouzrokovao suprematiju države nad Crkvom, kao najčešći oblik njihovih odnosa, uprkos dubokim društvenim i političkim promenama kroz koje je ova država prolazila. Usled toga, mnogi carevi su čak na crkvenim saborima uticali na formulisanje hrišćanskog učenja i ishode teoloških rasprava.

Širenje hrišćanstva iz Carigrada su carevi često posmatrali kao sredstvo širenja svog političkog uticaja na okolne narode. Vladari tih naroda su se, upravo zbog jake vezanosti Carigradske patrijaršije uz vizantijske careve, ustezali da prime hrišćanstvo od nje, da ne bi time ugrozili svoju političku nezavisnost u korist Carstva. Rešenje je nekada pronalazeno u formiranju autonomnih (autokefalnih) istočnohrišćanskih crkava (Bugarska 864, Srbija 1219, itd.), kojima su na čelu bili arhiepiskopi, pa i nezavisnih, sa patrijarsima na čelu (npr. Bugarska 927, Srbija 1346.). To je često dovodilo do sukoba unutar istočnohrišćanskog sveta, ali i do jače vezanosti tamošnjih crkava za pojedine narode i njihove države (Bugarsku, Srbiju, Rusiju itd.) nego za Carigrad, duhovni centar pravoslavlja.

Na Zapadu je, naprotiv, nestanak carske vlasti u V veku doveo do situacije u kojoj su vladari novih germanskih država mnogo lakše prihvatili neposredno duhovno vođstvo rimskog Pape, iza kojeg u početku nije stajala nikakva politička vlast. Franačka, koja je u VIII veku postala hegemonna država zapadnohrišćanskog sveta, čak je pomogla Papama da i sami postanu pored duhovnih i državni poglavari. Tako je 752. godine, odlukom franačkog kralja Pipina Malog, od vizantijskih poseda u srednjoj Italiji nastala Papska država.

Uprkos tome, burna istorija srednjovekovnog Zapada je bila obeležena uglavnom slabošću, pa i raspadanjem većih državnih tvorevina. Raspadom Franačke su, na primer, nastale kraljevine Nemačka i Francuska. Usled takvih okolnosti, Papstvo je u pojedinim periodima dostizalo faktičku političku suprematiju nad svim državnim vlastima katoličke Evrope. U drugoj polovini XI i u prvoj polovini XIII veka, u epohi Krstaških ratova, bilo je moćnije čak i od careva Svetog Rimskog Carstva (tadašnje Nemačke), najmoćnijih vladara tadašnje Evrope. Papa Grigorije VII je, na primer, razrešio vazale moćnog cara Henrika IV obaveze pokornosti suverenu, usled čega je car morao da mu se ceremonijalno pokloni u zamku Kanosa 1077. godine. Time je u korist Crkve rešen spor oko prava imenovanja crkvenih zvaničnika, što je ozvaničeno Konkordatom u Vormsu 1122. Papa Inoćentije III (1198 – 1216.) je snažno uticao na ishod dinastičkih borbi u Nemačkoj i drugim državama Evrope, uz podršku raznih vladara i krupnih plemića vodio je uspešne ratove protiv jeretika u Francuskoj, a doprineo je i privremenom nestanku Vizantije, pokrenuvši IV Krstaški rat 1202.

Od samog nastanka islamskog sveta u VII veku, u prvoj (za neko vreme i jedinoj) islamskoj državi – Kalifatu – vladari su istovremeno bili i vrhovni verski poglavari. Oni su stolovali najpre u Damasku (Sirija), pod dinastijom Omejada, a zatim u Bagdadu (Irak) pod Abasidima. Tokom kasnijih burnih

vekova islamske istorije, brojne države su se osamostalile od Kalifata, a neke čak postale i moćnije od njega (Egipat pod Fatimidima, Sirija pod Ajubidima itd.). Duhovna vlast abasidskog Kalifa u Bagdadu je, međutim, ostala neosporna. Od XIII veka su, ipak, vladari vodećih islamskih država, arapskih, persijskih i turskih, pokušavali da sebi obezbede tu titulu, što je poslednjima pošlo za rukom osmanlijskim sultanima u XVI veku. Kohezija islamskog sveta je, uprkos snažnim centrifugalnim tendencijama, bila pospešena tokom Krstaških ratova (11 – 13. vek), kroz zajednički dugotrajni otpor invazijama zapadnih hrišćana na obale Levanta (Palestina, Sirija i Liban), koji je na kraju krunisan uspehom.

Uprkos ovom mnoštvu pojava oblika odnosa religije i političke vlasti, sve do kraja Srednjeg Veka je u Evropi i Mediteranskom basenu ideja odvojenosti ova dva važna centra društvene moći bila uglavnom marginalna i u teoriji i u praksi. Čak ni na Zapadu, na kome su viševjekovna feudalna rascepanost većine država i rivalitet Carstva i Papstva omogućili široku političku i ekonomsku autonomiju sve moćnijih trgovačkih gradova, nije bilo govora o ozakonjenju verskog pluralizma i pravnoj jednakosti verskih zajednica pred vlastima. Povremeni pokušaji disidentskih verskih pokreta da ospore monopol Katoličke Crkve osujećivani su primenom oružane sile sa raznih nivoa političke vlasti. Papama su u tom smislu pomoć pružali carevi, kraljevi, kneževi i feudalcu različitih rangova. U pravoslavnom i islamskom svetu su vlasti na sličan način reagovala na pokušaje osporavanja verskog monopola.

Apsolutizam i demokratija

Istorijska prekretnica je nastupila tek sa Reformacijom u XVI veku. Protestantizam je doneo mnoge, mada međusobno dosta različite novine u odnosima crkava i vlasti. Kod luterana (evangelika), koji su preovladali u severnoj polovini tada faktički dezintegrisane Nemačke i u skandinavskim zemljama, došlo je do izrazite podređenosti Crkve državnoj vlasti. Slična je situacija bila kod anglikanaca, gde je crkva počela da se identifikuje sa državom – Kraljevinom Engleskom, čiji joj je suveren bio vrhovni velikodostojnik. Ta suprematija države je čak bila izraženija nego kod pravoslavnih, čije su crkve tada, po gubitku nezavisnosti balkanskih država u korist islamske Otomanske imperije, počele da preuzimaju neke od prerogativa svetovnih vlasti, predstavljajući svoje narode pred sultanima.

Opšta tendencija jačanja državne vlasti u Evropi XVI i XVII veka odrazila se i na katolički svet. Iako neosporavano kao duhovni autoritet, Papstvo je došlo u suštinsku političku zavisnost od Habsburške Španije, a po njenom

slabljenju sredinom XVII veka od Austrije. Podrška ovih država je Papama bila neophodna u suzbijanju širenja Reformacije u Srednjoj i Zapadnoj Evropi i turskih osvajanja na Mediteranu i u Podunavlju. Osim toga, u katoličkoj Francuskoj, najснаžnijoj državi Evrope XVII veka, kraljevska vlast je faktički ostvarila jači uticaj na crkvenu hijerarhiju u zemlji nego sam Papa. Ta tendencija stavljanja Crkve u funkciju državne unutrašnje i spoljne politike nazvana je galikanizam. Francuska je u tada čestim sukobima blokova evropskih sila najčešće sklapala saveze sa Turskom protiv svojih hrišćanskih suparnica, Španije i Austrije. Slične tendencije jačanja državne suprematije pojavile su se i u Austriji i katoličkom delu Nemačke pod uticajem ideja prosvetljenog apsolutizma, naročito u doba cara Josifa II (1780 – 1790.). Vladari mnogih katoličkih država su u drugoj polovini XVIII veka čak proganjali najjači monaški red – Jezuite – u kojima su videli pretnju za sprovođenje društvenih reformi sa državnog nivoa vlasti.

Suprotna je tendencija došla do izražaja kod kalvinista (reformata) koji su bili dominantna protestantska struja u Švajcarskoj, Holandiji, Škotskoj, Francuskoj i Mađarskoj, a predstavljali su značajnu manjinu i u Engleskoj. U ovoj konfesiji je od samog njenog nastanka upravljanje crkvama koje su joj pripadale ustrojeno na izrazito decentralizovan i od državnih vlasti nezavistan način. Kod katolika, pravoslavnih i luterana su crkvama upravljali patrijarsi ili arhiepiskopi izabrani od kolegijuma (sabora) biskupa (episkopa) čije su biskupije (episkopije) bile dovoljno velike, a njihova vlast unutar njih dovoljno neosporna, da su kao pojedinci samom svojom funkcijom sticali političku moć respektabilnu i na državnom nivou. Za razliku od njih, kod kalvinista su crkvenim poslovima na lokalnom nivou upravljale skupštine propovednika, tzv. „starijih“. Crkvenim zajednicama širim po teritoriji i broju vernika, koje su obuhvatale više lokalnih crkvenih zajednica, upravljale su skupštine (sudovi) „starijih“, delegiranih sa lokalnog nivoa.

Ovaj vid uprave nad verskom, ali i celom društvenom zajednicom bio je karakterističan za Ženevu pod upravom Žana Kalvina, 1541 – 1564. g. Taj propovednik i teolog je praktično upravljao gradom preko crkvenog suda – Konzistorije, pod čijom su strogom kontrolom stajali ne samo postupci svih organa gradske uprave, već i poslovni i privatni svakodnevni život građana. Ova specifična, demokratska teokratija, vladavina Crkve ustrojene na demokratskim načelima (ali nipošto ne i liberalnim, s obzirom na prilično rigidno tumačenje i sprovođenje učenja), imala je u suštini socijalno reformske ciljeve. To je bilo u oštroj suprotnosti sa praksom katolicizma i pravoslavlja, pa i luteranskog i anglikanskog protestantizma, koji su u tom periodu često Crkvu

praktično stavljali u funkciju održanja i jačanja državne vlasti. Kalvinova politička praksa je našla svoje sledbenike i u drugim zemljama, a njihova aktivnost je uglavnom bila povezana sa ranim fazama uspostavljanja predstavničke vlade ograničene neprikosnovenim ljudskim pravima, tj. sa počecima borbe za liberalnu demokratiju. Ova činjenica, koja protivreči neliberalnom obliku kalvinističke vladavine Ženevom, uglavnom je bila posledica manjinskog statusa kalvinista u skoro svim zemljama.

U Holandiji, koja je u drugoj polovini XVI veka oružanom revolucijom stekla nezavisnost od Španije, tada političke zaštitnice katolicizma u Evropi, kalvinisti su postali vodeća verska grupacija. Odigrali su odsudnu ulogu u utvrđivanju nezavisnosti ove države, koju mnogi smatraju kolevkom novovekovne evropske demokratije. Engleski kalvinisti – puritanci – su bili najborbenija snaga revolucije koja je sredinom XVII veka svrgla kraljevski apsolutizam dinastije Stjuart i uspostavila republiku na čelu sa Oliverom Kromvelom. Uprkos restauraciji monarhije 1660. godine, iz puritanizma su se razvili radikalno antimonarhistički i demokratski pokreti, čija je borba dosta doprinela konačnom uvođenju ustavne monarhije 1688 godine, a kasnije i parlamentarne. Ove struje su odigrale i značajnu pionirsku ulogu u kolonizovanju istočne obale Severne Amerike u XVII i XVIII veku. Tamo su pojedine zajednice ustrojene kao demokratske teokratije, slično Kalvinovoj Ženevi. Čak ni konsolidacija kraljevske vlasti nad tim kolonijama nije zatrla težnju stanovništva da slobodno i samostalno, u skladu sa sopstvenim pogledom na svet i verovanjima, upravlja nad svojim poslovima. Ta težnja je kulminirala u osamostaljenju od Britanije i formiranju SAD u revoluciji 1775 – 1783.

Najilustrativniji primer zaostajanja u izgradnji demokratskog društva i privrednom razvoju, koje koincidira sa uspehom katoličke Kontrareformacije, svakako je francuski. Ova država je postala najmoćnija sila Evrope pošto su dugotrajni krvavi verski ratovi između većinskih katolika i manjinskih kalvinista (hugenota) okončani 1598. godine. Nantski edikt o toleranciji je tada omogućio ekonomski izuzetno produktivnim hugenotima da slobodno ispovedaju svoju veru i uživaju neku vrstu autonomije. Vremenom su kraljevi, težeći da u punoj meri iskoriste katoličku (galikansku) hijerarhiju za jačanje svoje apsolutističke vlasti, počeli da u hugenotima prepoznaju pretnju državnom jedinstvu. Opozivanje Edikta 1685. godine, izazvalo je masovnu emigraciju hugenota u Englesku, Holandiju, Prusku i u prekomorske zemlje - Severnu Ameriku i Južnu Afriku. Francuska privreda je pretrpela snažan udarac, a učvršćeni apsolutizam je tokom celog XVIII veka trpeo vojne poraze od Velike Britanije u kojoj se tada ustalio parlamentarizam, a privreda

dobila polet koji je rezultirao Industrijskom revolucijom. Gubitak kolonija i privredno propadanje su Francusku na kraju XVIII veka doveli i do revolucije u kojoj je zbačena monarhija.

U Nemačkoj se, sa druge strane, još od Augsburškog verskog mira 1555. godine, učvrstila stroga podela na katoličke i luteranske države. Ona je bila samo još više osnažena Vestfalskim mirom, kojim je 1648. godine završen Tridesetogodišnji rat, verski sukob još razorniji od onog u Francuskoj. U katoličkim državama pod dominacijom Austrije bio je potpuno onemogućen evolutivni razvoj prema demokratiji, karakterističan za kalvinističke sredine, ali i revolucionarni kojim je pošla Francuska. Na luteranskom severu, naročito u najmoćnijoj Pruskoj, društvene reforme su sprovedene uz izrazitu kontrolu državne vlasti, koja je od samih tih promena bila potpuno izuzeta, pa ni tu tendencije unutar verskog života nisu pospešile uslove za demokratizaciju.

Slično je bilo i u pravoslavnoj Rusiji gde je krajem XVII i početkom XVIII veka Petar Veliki, verovatno inspirisan luteranskim primerima, crkvu potpuno potčinio državi, zamenivši Patrijarha Svetim Sinodom pod snažnim carskim uticajem. Tokom celog XVIII veka RPC je stavljena u funkciju carske spoljne politike, koja je pokušavala da ostvari uticaj na pravoslavne narode Balkana. U najsnažnijoj islamskoj državi tog vremena, Otomanskoj Turskoj, verske vlasti su se uglavnom ogorčeno borile protiv svih, ionako retkih inicijativa pojedinih sultana i drugih svetovnih velikodostojnika za sprovođenje društvenih i državnih reformi, nužnih da bi se sprečilo svekoliko opadanje carstva primetno od druge polovine XVII veka.

Velike razlike među pojedinim zemljama i sredinama u društvenoj i političkoj funkciji religije, odgovarale su u znatnoj meri rastućoj nejednakosti u razvijenosti tržišne privrede i predstavničke demokratije između zemalja atlantskog priobalja i onih u Srednjoj, Istočnoj i Južnoj Evropi, Severnoj Africi i na Bliskom istoku. Uspostavljene u periodu između kraja Srednjeg Veka i Francuske Revolucije, te razlike će presudno odrediti istoriju Evrope, Mediterana i Atlantika u 19. i 20. veku. Neke teoretičare je taj uzajamni uticaj religije, ekonomije i politike čak naveo na ideju da sredine u kojima preovlađuju islam ili katolička, pravoslavna, pa i luteranska varijanta hrišćanstva, ne mogu izgraditi stabilan demokratski i liberalni poredak, ali su mnogi primeri, pogotovo poslednjih decenija, demantovali takve teorije.

RODNA PERSPEKTIVA MIROTVORSTVA U ISLAMU¹

Monoteističke religije naglašavaju mirotvorilačku dimenziju svoga učenja s ciljem osiguranja mira u čovjekovom biću, što je preduvjet izgradnje mira s Bogom i drugim ljudima. Pitanje je, međutim, da li je koncept mirotvorstva rodno determiniran i da li postoje razlozi da se o izgradnji mira govori iz rodne perspektive? O tome se ozbiljnije počelo raspravljati tek u zadnjim decenijama dvadesetog stoljeća, iako su kroz povijest žene imale važnu ulogu u sprječavanju sukoba i razrješavanju konflikata.

U islamskoj tradiciji vrlo malo se zna o ženama mirotvorkama, što ne znači da ih nije bilo i da nisu aktivno sudjelovale u izgradnji mira u svojim zajednicama. Njihove priče i iskustva, ili nisu bilježene i smatrane relevantnim da bi našle mjesto na stranicama zvaničnih historija, ili su zabilježene cenzurirano i redukcionistički. No, ne treba zanemariti i činjenicu da su žene, također, bile inicijatorice i sukoba i ratova, jer u određenom društveno-povjesnom kontekstu su se ponašale na isti način kao i muškarci na vlasti.

Namjera je u ovom kratkom eseju ponuditi okvir za razumijevanje mirotvorstva u religijskoj tradiciji islama, ali i progovoriti o rodnoj perspektivi mirotvorstva koja je danas itekako važna za žene, kako bismo mogli osmisliti vlastite pristupe u izgradnji mira.

Kur'anski koncepti mirotvorstva

Muslimani/ke imaju obavezu graditi mir i njegovati život u različitosti, a ta obaveza proizilazi iz Kur'ana i prakse Poslanika Muhammeda a.s. (*alejhi selam –neka je mir i spas na njega*) i prvih muslimanskih zajednica. U povijesti

¹ Ovaj rad je prilagođena verzija teksta objavljenog u knjizi *I vjernice i građanke*, urednica Zilke Spahić-Šiljak i Rebeke Jadranke Anić, TPO Fondacija i CIPS Univerziteta Sarajevo, 2009.

islama koncept mirotvorstva je uglavnom razumijevan i primjenjivan u okvirima klasične podjele svijeta na: *dar al-islam* (teritorija islama u kojoj vladaju islamski zakoni) i *dar al-harb* (teritorija rata), u kojoj vladaju sekularni zakoni. Muslimani/ke danas pokušavaju pronaći nove kategorije i modele djelovanja, jer su stare prevaziđene u današnjim međunarodno-pravnim odnosima² i jer su neprimjerene društveno-povjesnim okolnostima. Tarik Ramadan u priilog tome nudi novu kategoriju: *dar al-šahadah* (kuća svjedočenja), što podrazumijeva slobodno izražavanje religijskog identiteta u sekularnim državama,³ a to omogućava moderni koncept univerzalnih ljudskih prava i sloboda.

Brojni su primjeri iz života Muhammeda a.s. koji svjedoče o zajedničkom životu muslimana/ki, Jevreja/ki, kršćana/ki i politeista/kinja. Medinska povelja (623.) je važan dokument koji svjedoči o zajedničkom životu muslimana/ki i nemuslimana/ki na osnovu ugovora.⁴ Dalje, muslimanski *muhadžiri/ke* (iseljenici) u Etiopiji su poštovali kršćanskog vladara Negusa “zato što je bio pouzdan, pravedan i darežljiv”.⁵ Kada je učinio *hidžru* (iseljenje) iz Mekke u Medinu (622. god.), Muhammed a.s. je unajmio nemuslimana kao vodiča jer je bio najbolji, i kako Ramadan pojašnjava: “Božiji Poslanik radio je zajedno s nemuslimanima na osnovu povjerenja i sposobnosti, ne zbog toga što su on i njegova zajednica bili u manjini, nego izražavajući jedan temeljni princip koji regulira odnose između muslimana i nemuslimana.”⁶

Kur’anska objava sadrži važne principe o intrareligijskom i interreligijskom dijalogu i razumijevanju. Koliko god je važan dijalog i međusobno razumijevanje sa nemuslimanima/kama, isto toliko je važno razvijati dijalog unutar zajednice i osnaživati unutrašnji pluralizam različitih mišljenja i ideja. Abu Nimer detaljno elaborira nekoliko kur’anskih koncepata mirotvorstva:

a) **Ta’aruf** (arap. – znati, razumjeti, graditi odnose) je prvi koncept i pokazuje važnost upoznavanja među ljudima s ciljem izgradnje boljih odnosa i mira. Ovaj termin se pojavljuje u kur’anskom stavku: “O ljudi, stvorili smo vas od jednog muškarca i jedne žene, i podijelili vas na plemena i narode da biste se

2 Fikret KARČIĆ, *Značenje i iskazivanje islama u svjetovnoj državi*, 29.–36.

3 Tariq RAMADAN, *Biti evropski musliman*, 158.–159.

4 Muhammed HAMIDULLAH, *Muhammed a.s. – život*, Sarajevo, 174.–186.

Još jedan prijevod teksta je dostupan u Enes KARIĆ (ur.), *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate*, 285.–297.

5 Tariq RAMADAN, *Biti evropski musliman*, 179.–180.

6 Tariq RAMADAN, *Biti evropski musliman*, 180.–181.

međusobno upoznavali (ta'arefu)..." (Kur'an, 49:13)⁷. Navedeni kur'anski tekst se vrlo često spominje kao argument za religijski i nereligijski pluralizam, jer svjedoči božansku opredijeljenost da stvara različitosti i traži od ljudi da te različitosti upoznaju (*ta'aruf*), priznaju, prihvate i nauče živjeti s njima u miru. Pluralizam različitih puteva, religija, uvjerenja, pogleda na svijet i načina življena je dio Božijeg plana u stvaranju. Uništavanje i neprihvatanje različitosti je protivno Božijem naumu i zakonitostima koje je uspostavio.

b) **Islah** (arap. – *graditi mostove, miriti, vraćati povjerenje i razrješavati konflikte*). Nakon prihvatanja postojanja različitosti i upoznavanja, drugi korak je izgradnja dobrih odnosa i razrješavanje sukoba i nerazumijevanja kroz otvoren i iskren dijalog. U Kur'anu se za mirotvorce koristi termin *muslihun* (oni koji uspostavljaju slogu i mir): "*Nema nikakva dobra u mnogim njihovim tajnim razgovorima, osim kada traže da se milostinja udjeljuje ili da se dobra djela čine ili da se uspostavlja sloga među ljudima*" (Kur'an, 4:114)⁸. Dakle, tri važne odlike onih koji žele da budu graditelji mira su: činjenje dobra, milosrđe i uspostava mira i razumijevanja među ljudima.

c) **Mudžadela** (arap. – *rasprava, debata, diskusija, razjašnjenje*) se uglavnom odnosi na teološke rasprave u intrareligijskom i interreligijskom dijalogu. Takvih primjera je bilo u povijesti, jer su muslimani u susretu, prije svega s Jevrejima i kršćanima, primjenjivali kur'anski princip *mudžadele*. Neke od tih rasprava sačuvane su u pisanoj formi, poput dijaloga i rasprave koju su u jeku križarskih ratova vodili sv. Franjo Asiški i sultan al-Malik al-Kamil.⁹ U primjeni ovog koncepta važno je obratiti pažnju na lijepo ponašanje i respektabilan odnos prema sugovorniku/ci. Zabranjuje se agresivnost i narušavanje kredibiliteta osobe s kojom se vodi rasprava, upravo onako kako je to sugerirano u sljedećem kur'anskom stavku: "*I sa sljedbenicima Knjige raspravljajte na najljepši način – ne i sa onima među njima koji su nepravedni...*" (Kur'an, 29:46)¹⁰ Različitost i pluralitet identiteta je božanska naum, a musliman/ka treba da pokaže da li je u stanju sačuvati svoj dignitet i dignitet osobe koja ne dijeli njegov/njen svjetonazor, mišljenje i način života.

Za uspješan dijalog i plodotvorne rasprave, muslimanima/kama se preporučuje prakticiranje sljedećih kur'anskih metoda:

7 Mohammed SHAFIQ – Mohammed ABU NIMER, *Interfaith Dialogue: A Guide for Muslims*, Washington, 2007., 41.–42.

8 Mohammed SHAFIQ – Mohammed ABU NIMER, *Interfaith Dialogue: A Guide for Muslims*, 42.–43.

9 Jeusset GWENOLE, *Sveti Franjo i sultan*, prev. Ivan Nujić, Svjetlo riječi, Sarajevo-Zagreb, 2008.

10 *Isto*, 43.–44.

a) **Ihsan** (arap. – učiniti boljim, uljepšati, dobročinstvo) je važan u dijaloškom procesu da bi se postigla konstruktivna rješenja i rezultati.¹¹ Posebno se naglašava važnost dobročinstva, neovisno u kakvoj situaciji se vjernik/ca nalazi, jer Uzvišeni Bog preporučuje sljedeću strategiju: “*Dobro i zlo nisu isto! Zlo dobrim uzvratí, pa će ti dušmanin tvoj odjednom prisni prijatelj postati.*” (Kur’an, 41:43) Iako je ljudski reagirati na nepravdu, uzvratiti istom mjerom, ljutiti se, božanska poruka islama nudi nešto bolje, što ne treba shvatiti kao pasivni otpor ili nemoć, već nadvladavanje zla, sukoba i neznanja. Takav religijski etos nalazimo kod Gandija, Abdul-Gaffar Khana, Martina Lutera Kinga, Rigoberte Menchu, Širin Ebadi i brojnih drugih mirotvoraca/ki.

b) **Hikmah ve Al-Maw’izah** (arap. – mudrost i lijep savjet) drugi je metod preporučen u Kur’anu za izgradnju dobrih odnosa i razrješavanje nerazumijevanja i sukoba te pristupanje ljudima mudro, lijepom riječju i savjetom: “*Na put Gospodara svoga mudro i lijepim savjetom pozivaj i s njima na najljepši način raspravljaj.*” (Kur’an, 16:125)¹²

Vjernici/e često zaboravljaju ovu preporuku i ponekad ishitreno i grubo re-agiraju u dijalogu sa muslimanima/kama i nemuslimanima/kama. Mudrost, lijep savjet i diskusija na dostojanstven način mogu polučiti dobro, a oštri kritičizam i osuđivanje ne otvaraju vrata dijaloga nego unose strah, animozitete i nerazumijevanje. Ovaj princip je posebno važan za intrareligijski dijalog i saradnju, jer u toj sferi nedostaje međusobnog uvažavanja i prihvatanja različitih mišljenja i interpretacija. Mnogi/e vjernici/e su iskusili/e nesenzibilan pristup, nestrpljivost pa i grubost u reakcijama svojih sabesjednika/ca u džamiji ili nekom drugom okruženju. Takve reakcije nisu dozvoljene, jer s jedne strane pokazuju oholost onih koji nekoga žele “uputiti na pravi put”, a s druge strane stvaraju otpore i nerazumijevanje onih koji se tek upoznaju s vjerom ili koji imaju drukčije mišljenje o određenim temama. Mudrost i lijep savjet su metode preporučene Muhammedu a.s. ali i svim vjericima/cama. Stoga je nedopustivo omalovažavati bilo koga, čak i onda kada ima drukčije stavove od naših jer, prema učenju islama, u konačnici, Bog je sudija za sve ljude i jedini ima prerogativ da sudi i presuđuje u onome u čemu se ljudi razilaze.

c) **Ta’awun** (arap. – ispomaganje, zajednički napor u dobru) je još jedan metod preporučen u nastojanju da se gradi mir i razumijevanje među ljudima. Ovaj metod je posebno važan u interreligijskom dijalogu i suživotu muslimana/ki i nemuslimana/ki: “*Jedni drugima pomažite u dobročinstvu i*

11 Isto, 44.

12 Isto, 45.

čestitosti, a ne sudjelujte u grijehu i neprijateljstvu.” (Kur’an, 5:2)¹³ Način na koji se može graditi zajednica vjernika/ca i onih koji ne vjeruju je ispomaganje i zajedničke aktivnosti na promociji dobra, a izbjegavanje udruživanja radi grijeha i neprijateljstva. U današnjim pluralnim društvima, ovaj metod može pomoći ljudima da vode dijaloge i susreću se kroz korisne akcije pomaganja jednih drugima, a posebno onih koji su ugroženi, neovisno o tome da li dijele isti svjetonazor i religijsko uvjerenje. U metodologiji Interreligijske grupe mladih (IFYC, 1998. god.) iz Amerike, jedna od važnih metoda je i *učenje kroz služenje*¹⁴ – služenje onima kojima je pomoć potrebna. Na taj način se produbljuje povjerenje među ljudima i stvara prijateljsko okruženje svih članova zajednice i društva.

Doprinos žena izgradnji mira

Žene i muškarci podjednako imaju obavezu graditi mir i kreirati ozračje koje će pogodovati dijaloškom razrješavanju nesporazuma i konflikata. Na razini Ujedinjenih naroda, već nekoliko godina se intenzivno promovira Rezolucija 1325 o ženama, miru i sigurnosti u kojoj se u članu 1 “*pozivaju države-članice da osiguraju veće prisustvo žena u donošenju odluka na svim nivoima u nacionalnim, regionalnim i međunarodnim institucijama i mehanizmima za sprečavanje i rješavanje sukoba*”.

Iako su žene više od pola stoljeća aktivne sudionice političkih zbivanja u svijetu, pa i na prostorima Balkana, još uvijek su nedovoljno zastupljene u izgradnji mira, a posebno na razini donošenja odluka u državi i međunarodnim institucijama. Žene i dalje snose najveći teret podizanja porodice, stoga bi njihova briga za miran život te porodice trebalo da se proteže na sve sfere života, uključujući i kreiranje politika djelovanja u pravcu izgradnje mira i konkretnih akcija u praksi.

U islamskoj tradiciji, temeljni principi mirotvorstva se podjednako odnose na oba spola, sa jasnim porukama o aktivnom građanstvu i radu na zajedničkom dobru.

Muškarci i žene su pozvani da promiču dobro i da sprječavaju zlo. (Kur’an, 9:71) U ovom kur’anskom stavku Fathi Osman prepoznaje *platformu zajedničkog djelovanja žena i muškaraca* koja: “*pokriva sve društvene i političke aktiv-*

¹³ Isto, 44.–45.

¹⁴ Rev. Bad HECKMAN – Rori PICKER NEISS, *Interactive Faith – The essential Interreligious Community Building Handbook*, Vermont, 2006., 127.–128.

nosti koje se sada priznaju kao ljudska prava”.¹⁵ Ljudsko pravo žena je svakako da budu uključene u izgradnju mira, ali ne samo na lokalnom nivou, već na svim nivoima vlasti na kojima se kreiraju politike djelovanja u ovoj oblasti.

Ipak, ne može se govoriti o prirodnoj predisponiranosti žena za mirotvorstvo, jer kako Elizaneth Porter tvrdi: “Žene nisu prirodne mirotvorke; neke žene su vrlo agresivne ratnice”¹⁶, što je posvjedočeno i brojnim primjerima u povijesti čovječanstva. Međutim, pozicija žene u porodici i društvu i rodne uloge koje su joj dodijeljene – briga o djeci, starijima – omogućavaju ženama da budu senzibilnije za probleme drugih, što je prvi korak u razvijanju svijesti prema drugome i drugačijem. Dakle, žene su uključene u medijaciju i razrješavanje konflikta u porodici i lokalnoj zajednici i tu imaju uspjeha, jer način njihova rada ne počiva na hijerarhiji i autoritetu institucije, već na autoritetu bliske osobe koja razumije, prihvaća i tješi. Zbog toga je rabinka Saso analizirajući angažman žena u sinagogi kazala sljedeće:

*Njihova pažnja je više usmjerena na potrebe ljudi nego na principe. Ženska vizija stvarnosti nije hijerarhijski model u kojem se jedan cilj stavlja na vrh, već mrežni model u kojem je cilj da se povežemo s drugima i budemo zajedno u centru.*¹⁷

Na formalnom nivou, kada žene dođu na *mjesta odlučivanja* u bilo kojoj oblasti života, onda se suočavaju s brojnim preprekama koje hijerarhijska struktura društva nameće. Stoga, kako naglašava Judith Plaskow, nije dovoljno da se ženama osiguraju pozicije odlučivanja već je potrebno provesti transformaciju struktura liderstva i rodni uloga.¹⁸ Maskulinski modeli liderstva predstavljaju prepreku ženama da se snađu na liderskim pozicijama – jer su *pravila igre* “utemeljena na modelu pobjednika i gubitnika, natjecanja i suočavanja, a ne na međusobnom uvažavanju, saradnji i postizanju konsenzusa”.¹⁹ Dok se ne transformiraju strukture maskulinskog liderstva, ženama preostaje, ili da se *suobličavaju* s muškim modelima liderstva – da bi bile prihvaćene, ili da odustanu u cjelosti od učešća na liderskim pozicijama.

15 Osman FATHI, *Prava muslimanske žene u porodici i društvu*, 253.

16 Elizabeth PORTER, *Peacebuilding: Women in International Perspective*, London – New York, 2007., 3.

17 Pamela, NADELL, *Women Who Would be Rabbis: A History of Women's Ordination*, Boston, 1998., 247.

18 Judith PLASKOW, *Standing Again at Sinai*, San Francisco, 1990., 228.

19 Nadezhda SHVEDOVA, *Obstacles to Women's Participation in Parliament*, Azza Karam (ur.) *Women in Parliament Beyond numbers*, Stockholm, 1998., 22.–23.

Doprinos žena u izgradnji mira, posmatran iz ugla religijske i feminističke etike brige i pravde, podrazumijeva jednake mogućnosti i pravedno postupanje za sve, te posebnu pažnju za manjinske i marginalne grupe u društvu. Pravednost je temeljni princip u islamskoj tradiciji, ali se uz taj princip uvijek vezuje milosrđe kao važna komponenta ostvarivanja pravde. Bog kaže da je Sebi naredio milosrđe (Kur'an, 6:12), ali je i obavezao ljude da ustraju na opraštanju (Kur'an, 7:199). Termin *rahm* (arap. – *milost*) ili *Rahman* i *Rahim* (arap. – *Milosni* i *Samilosni* – Božija imena) imaju isti korijen kao i riječ *reham* (arap. – *mater-nica*), što ženama zbog dara rađanja osigurava dodatni potencijal za promociju milosrđa i praštanja, ali uz pravednost. Feministička etika brige insistira na pravdi uokvirenoj brigom, jer kako Uma Narayan komentira: “*Pravda bez brige (milosti u religiji) može biti okrutna. Briga bez pravde, opet, može biti opresivna.*”²⁰

Žene u Bosni i Hercegovini su tokom proteklog rata, a posebno u postratnom periodu, pokazale da žele mir te su prve smogle snage i hrabrosti da prelaze etno-nacionalne granice i rade zajedno na uspostavi mira i pomirenja. One su, kako bi to Nusbaum Marta obrazložila, bile “*individue koje imaju moralnu obavezu da promoviraju pravdu za druge ljude izvan njihovih nacionalnih granica*”.²¹ Važno je napomenuti da u tim naporima, uglavnom, nije pravljena razlika na osnovu identiteta, te da su i vjernice i ateistkinje zajedno držale zastave mira, zajedno prelazile mostove koji su razdvajali gradove i ljude i zajedno tragale za mogućnostima uspostave mira.²² Organizacije civilnog društva su ponudile prostor za ovakav angažman i omogućile uključenje zainteresiranih za mirovne procese. Danas su žene više uključene u akcije za izgradnju mira pri organizacijama civilnog društva, ali je vrlo malo onih koji/e koriste religijske resurse u takvim aktivnostima.

Ummu Selema –mirotvorka iz prvog stoljeća islama

U povijesti islama postoje primjeri dobre prakse u izbjegavanju sukoba, diplomatskom rješenju sukoba i inkliniranja ka mirnom razrješenju nesporazuma, kako u porodici tako i u društvu. Jedan takav primjer pokazuje Ummu Selema, supruga Muhammeda a.s. koja je poznata kao vrlo cijenjena i ugledna

20 Uma NARAYAN, *Colonialism and Its Others: Consideration on Rights and Care Discourses*, Hypatia, 1995., preuzeto iz Elizabeth PORTER, *Peacebuilding: Women in International Perspective*, 57.

21 Martha NUSSBAUM, *Sex and Social Justice*, Oxford, 1999., preuzeto iz Elizabeth PORTER, *Peacebuilding: Women in International Perspective*, 117.

22 Vidjeti više o ženama koje prelaze granice, Žene u crnom, www.zeneucrnem.org;

osoba u Medini u 7. stoljeću. Od nje su savjete tražili građani i građanke Medine, ali je i sam Muhammed a.s. vrlo često razmjenjivao mišljenje s njom i savjetovao se o nekim važnim pitanjima za prvu zajednicu muslimana/ki.

Na putovanju u Mekku 628. Godine, kada su muslimani/ke krenuli da obave obred hodočašća Kabe (*hadždž*), Ummu Selema je pratila Muhammeda a.s. i pomogla da se razriješi vrlo delikatna situacija koja je prijetila krvavim sukobom između muslimana iz Medine i stanovnika Mekke. Iako su prvobitno dobili dozvolu da hodočaste Kabu, muslimani su bili zaustavljeni u blizini Mekke s obrazloženjem da ipak ne mogu ući u grad iz sigurnosnih razloga. Nezadovoljni takvim razvojem događaja, muslimani su predlagali obračun i borbu, jer su bili nepravedno spriječeni da hodočaste Božiji hram. Pribojavajući se nereda i sukoba, Muhammed a.s. je zatražio savjet od Ummu Seleme. Ona mu je predložila da žrtvuju devu (*kurban*), što je jedan od završnih obreda *hadždža*, i da se na taj način označi da je obred *hadždža* obavljen i završen. Obrazložila je da će taj čin umiriti ljude i dati im osjećaj da nisu uzalud prevalili toliki put, te da neće biti sukoba s Mekancima. Muhammed a.s. je tako i uradio i razriješio jednu vrlo delikatnu situaciju koja se vrlo lako mogla pretvoriti u sukob. Na taj način je pokazao da mu nije predstavljalo problem prihvatiti savjet žene i javno priznati da žena može biti vrlo sposobna i mudra političarka.²³ S druge strane, Ummu Selema je pokazala da je dobro upućena u društvena i politička zbivanja tog vremena i da je poznavala kulturu i način razmišljanja naroda tog podneblja što je bio važan preduvjet za donošenje diplomatskih i promišljenih odluka.

Širin Ebadi – muslimanka i građanka

Prva muslimanka koja je dobila prestižnu Nobelovu nagradu za mir, 2003. godine, i jedna od mnogih muslimanki koje pokušavaju pokazati da je moguće biti dobra vjernica i građanka i da se to može postići istrajnim radom na izgradnji mira i pravde u društvu i državi. Rođena je u Iranu 1947. godine, u porodici obrazovanih muslimana koji su prakticirali vjeru. Obrazovanje je stekla u Teheranu, gdje je diplomirala na Pravnom fakultetu 1965. godine, a od 1969. godine je radila kao sutkinja. U međuvremenu je i doktorirala na istom fakultetu 1971. godine. Širin je radila kao sutkinja, ali je nakon Revolucije 1979. godine, sa ayatollahom Homeinijem na čelu, došlo do velikih

²³ Omaima ABOU BAKR, *Gender Perspective in Islamic Tradition*

http://www.crescentlife.com/thisthat/feminist%20muslims/muslim_womans_reflection_on_gender.htm (29.7.2009.)

promjena koje su posebno pogodile žene. Širin i još nekoliko drugih sutkinja je dobilo otkaz, ali joj je ponuđeno da radi u administraciji u sudu kojim je nekada predsjedavala. Zbog toga se povukla u prijevremenu penziju i to vrijeme iskoristila je da piše dok nije dobila dozvolu za advokaturu, koju je pokrenula 1992. godine. U tom periodu pa do današnjih dana, Širin je kao advokatica vodila značajne slučajeve odbrane osnovnih ljudskih prava. Pomagala je porodicama ubijenih i nestalih u obračunima kriminalnih krugova da se izbore za svoja prava, štitila je slobodu riječi i savjesti, pomagala ženama da dobiju starateljstvo nad djecom koje je inače prema klasičnim tumačenjima šerijatskog prava pripadalo očevima.²⁴

Širin u svojoj borbi za temeljna ljudska prava ne odustaje od islama, niti želi pristati na to da način na koji se tumači vjera u njenoj zemlji bude i jedini prihvatljivi način tumačenja islama. Porodica u kojoj je odgajana je bila dobar pokazatelj sklada između onoga što proklamira vjera i principa univerzalnih ljudskih prava. Međutim, zbog takvih stavova, bila je izložena kritici kama ne samo religijskih krugova u svojoj zemlji nego i drugih organizacija ljudskih prava pa se, umjesto na jednom, *bori na dva fronta* da pokaže kako je moguće uskladiti vjernički i građanski identitet. Amber Pawlik, iz Homa Darabi Fondacije, oštro kritizira Širin jer i dalje insistira na islamu u svom radu i što zagovara reforme i promjene mirnim putem.²⁵ Širin je ustrajna na tome, ukazujući na važnost dekonstrukcije mnogih koncepata, a među važnijim su koncepti mira i demokracije. Za nju odsustvo rata nije mir i nema mira bez socijalne pravde. Ona smatra da je važno transformirati koncept demokracije iza koje se zaklanjaju mnogi tirani i diktatori i u kojoj se produbljuju klasne razlike.²⁶

Ove dvije žene, jedna iz 7. stoljeća a druga iz 21. stoljeća pokazuju na koji način su razumijevane i kako se još uvijek razumijevaju temeljne poruke – u promociji dobra, sprječavanju sukoba i mirnom razrješenju sukoba.

24 Više o Širin Ebadi vidjeti na oficijelnoj stranici Nobelove nagrade:

http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2003/ebadi-autobio.html, (25.7.2009.)

Također, vidjeti knjige posvećene ovoj mirotvorki i braniteljici ljudskih prava: Shirin EBADI i Azadeh MOAVENI, *Iran Awakening: One Woman's Journey to Reclaim Her Life and Country*, New York, 2007.; Janet HUBBARD-BROWN, *Shirin Ebadi - Modern Peacemakers*, Chelsea House Publications, 2007.

25 Amber PAWLIK, *Noble Prize Shirin Ebadi and Political Agendas*, (13.10.2003.)

<http://www.activistchat.com/phpBB2/viewtopic.php?t=2563&sid=48dcf92a532a148adc8faab06796c5e6>, (29.7.2009.)

26 Shirin EBADI, *The meaning of Peace in 21st century*, Open democracy,

http://www.opendemocracy.net/democracy-fifty/meaning_century_4670.jsp, (29.7. 2009.)

Zaključak

Mirotvorstvo je vrlo bitna komponentna islamskog učenja sa jasnim porukama o dijalogu, poštovanju, pravednosti, ljubavi i milosrđu. Sam Bog Sebe opisuje imenom Mirotvorac (*Selam*). Muslimani/ke danas nastoje reafirmirati kur'anske koncepte i metode izgradnje mira među ljudima, u cilju što vjerodostojnijeg svjedočenja svoje vjere i usklađivanja svog vjerničkog i građanskog identiteta. Rodna dimenzija mirotvorstva općenito nije dovoljno promovirana u današnjim društvima, a u muslimanskim zajednicama se tek otvaraju ove teme, iako je uvijek bilo žena koje su aktivno sudjelovale u izgradnji mira i sprječavanju konflikata. U povijesti islama, žene poput Ummu Seleme (7.st.) i Širin Ebadi (21. st.), svjedoče o građanskoj i vjerničkoj hrabrosti, ali i senzibilnosti za ljude i događaje u datim povijesnim okolnostima. Zahvaljujući ženskim nevladinim organizacijama, na prostoru Balkana su pokrenute prve mirovne aktivnosti u lokalnim zajednicama, međutim žene još uvijek nisu uključene u formalne mreže mirovnog rada koje se uspostavljaju na razini države i međunarodnih mirovnih organizacija. Iako je važno uključiti žene u formalne mreže izgradnje mira i sigurnosti, potrebno je istovremeno raditi i na dekonstrukciji hijerarhijski utemeljenih struktura liderstva skrojenih prema muškim normama i standardima upravljanja.

MONOTEIZAM KAO POLITIČKI PROBLEM

Silete, theologi, in munere alieno!
(Šutite, teolozi, o onome što vas se ne tiče!)
Albericus Gentilis

Teza o biblijskom monoteizmu kao političkom problemu obično se veže uz ime katoličkog bibličara i profesora crkvene povijesti, Erika Petersona (1890-1960), točnije uz sadržaj njegove rasprave s njemačkim teoretičarom prava, Carlom Schmittom (1888-1985), koji se gdjekad nazivao i „njemačkim Hobbesom dvadesetog stoljeća“, odnosno „Martinom Heideggerom kontinentalne političke teorije“. Erik Peterson nastojao je u toj raspravi pokazati na koji način teološki apsolutizam utječe na razvitak totalitarnih i represivnih društvenih sustava, a njegova temeljna teza govori o nemogućnosti utemeljenja političke teologije na osnovi kršćanske dogme.¹

Iako je riječ o tezi koja je posebnu pozornost privlačila u razdoblju europske moderne, osobito u kontekstu pojačane sekularizacije i pojave novovjekovnih političkih totalitarizama i apsolutizama, ipak je riječ o tezi koja je stara koliko i sam monoteizam. Jan Assmann (r. 1938), njemački arheolog i egiptolog, pokušao je tezu o političkim implikacijama monoteizma produbiti razlaganjem načela „mojsijevske distinkcije“.² Ostavljajući ovdje po strani važnu raspravu između Schmitta i Petersona, koja svakako nije bez značenja za Assmannov diskurs, zadržat ću se na nekoliko važnih uvida.

Monoteizam je, kako smatra Assmann, zaslužan za potpuno novu distinkciju u području religije, odnosno za posve novi tip religije, čija

1 Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag für Geschichte der politischen Theologie in Imperium Romanum* (Leipzig: J. Hegner Verlag, 1935).

2 Usp. Jan Assmann, „Monotheism and its Political Consequences“, u: *Religion and Politics. Cultural Perspectives*, ur. Bernhard Giesen i Daniel Šuber (Leiden/Boston: Brill, 2005), 141-159.

osnovna značajka nije u bogoštovnom priznanju *jednoga* boga, već u distinkciji kao takvoj.

Naime, riječ je o distinkciji koja na praktičnoj razini obuhvaća cijeli niz konkretizacija između jednog više ontološkog i spoznajnog značenja - u smislu razlučivanja istinitog od neistinitog - i jednoga više etičkoga i „deontičkoga“ značenja - u smislu razlučivanja između „dobroga“ i „zloga“, „pravednoga“ i „nepravednoga“, „slobode“ i „ropstva“.

Načiniti distinkciju, kako smatra Assmann, pretpostavlja temeljni čin *odluke*, odnosno razlučivanja. Tako je odluka donesena u korist čega ili koga ujedno i odluka *protiv*, jer isključuje alternativu. Monoteizam je, dakle, zasnovan na odlučnosti vrijednosnog rasuđivanja koje isključuje alternativu. S druge strane, vrijednosno rasuđivanje nije bez odnosa spram čvrstoće uvjerenja, a svako duboko i iskreno uvjerenje zahtijeva pojam *isključenog* drugog, odnosno negaciju. Drugim riječima, svako uvjerenje zasnovano na vrijednosnoj prosudbi isključivo je i netrpeljivo spram razlike, dakle - *nasilno*. Monoteizam zahtijeva odlučnost i čvrst pojam „drugoga“, točnije onoga što je strano vlastitoj vjeri, pa u rječniku monoteizma redovito susrećemo čiste i zaokružene pojmove poput „pogani“, „nevjernici“, „idolopoklonici“, „krivovjerci“ i sl.

Odlučnost i snaga monoteizma, zaključuje Assmann, podrazumijeva određeni element nasilja.³ Taj nasilni element postaje očit u trenutku u kojem razlučivanje između istinitoga i neistinitoga, između dobroga i zloga, nadraste kognitivne okvire i postaje razlikovanje između prijatelja i neprijatelja. Carl Schmitt, primjerice, smatrao je potonju distinkciju ključnom za pojam političkoga. Ipak, Assmann uočava da „mojsijevska distinkcija“ nije isključivo odgovorna za nasilje u svijetu, jer nasilje prethodi pojavi monoteizma i karakterizira ljudsku vrstu od njezina začetka. S druge strane, moglo bi se čak tvrditi da monoteizam, makar i načelno, utječe na smanjenje nasilja u svijetu, budući da rastače etničke i nacionalne partikularizme u korist nadsvođujuće univerzalnog shvaćanja zajednice. Unatoč tome, teško je zaniijekati da monoteizam predstavlja posebnu podvrstu religije koja podrazumijeva novi oblik nasilja, a to je *religijski motivirano* nasilje koje je u svjetlu „mojsijevske distinkcije“ uvijek usmjereno protiv Božjih neprijatelja.

Pojam „Božjeg neprijatelja“ nije svojstven isključivo monoteizmu, već taj pojam zatječemo i izvan njega. Posve je uobičajen u starim egipatskim i mezopotamijskim izvorima u kojima se politički protivnici redovito prokazuju

3 Isto, 141.

kao božji neprijatelji. Kako bismo stekli jasniji uvid u problematičnu spregu religije i nasilja, smatra Assmann, moramo razlikovati „interpretaciju“ od „motivacije“.⁴ Religijska interpretacija ili opravdanje nasilja stara je koliko i ratovanje. Primjere za to nalazimo razasute diljem staroga Bliskoga Istoka, pa sve do današnjih dana. Međutim, ono što monoteizam čini bitno drukčijim, smatra Assmann, religijska je *motivacija* nasilja, odnosno shvaćanje prema kojem je moguće nekoj osobi oduzeti život ili započeti rat protiv koga kako bi se ispunio božji zahtjev, kako bi se udovoljilo božjoj volji u svojstvu njezina izvršitelja.

Monoteizam nesnošljivosti

Nova vrsta religije, smatra Assmann, zasniva se na pojmu isključivosti istine ili *vjerezakona*, koji zahtijeva ili žrtvu mučeništva ili žrtvu drugoga, a taj novi oblik „religijskog heroizma“ pretpostavlja pasivnu ili aktivnu nesnošljivost. Assmann nadalje analizira razinu mitskoga, točnije razinu zasnivajućih (*foundational*) pripovijesti i velikih naracija na kojima se temelje životi pojedinaca i skupina, odnosno biblijske primjere na temelju kojih je moguće razlučiti da monoteizam zahtijeva aktivnu nesnošljivost.⁵ Važno je uočiti, smatra Assmann, da je nasilje sastavni dio „središnje semantike“ monoteizma, što još uvijek ne znači da monoteizam treba naprosto poistovjetiti s nasiljem, već uočavanje središnje uloge nasilnih prizora i motiva u semantici monoteizma.⁶

Biblijski pojam za aktivnu nesnošljivost je hebrejski *qana*, odnosno revnost. Bog se također naziva „revnosnim Bogom“ (*El qana*, usp. Nah 1, 2), koji kažnjava prijestupnike do trećega ili četvrtoga koljena, a od štovatelja revnosnoga Boga očekuje se istovjetna revnost u pogledu zahtjeva koji proizlaze iz Božjega zakona.

Tako će u pripovijesti o Isusovu izgonu trgovaca iz hrama jedino evanđelist Ivan, posve udivljen tom mesijanskom gestom, prizvati u sjećanje riječi iz Psalma 69, 10: „Izjeda me revnost za dom tvoj“ (Usp. Iv 2, 17). Revnost je ključna vrлина monoteizma, koja se na praktičnoj razini očituje kao gorljivost i krajnja zauzetost za „Božju stvar“. Arapski korespondent biblijskom pojmu revnosti je *džihad*, koji se, poput svoga biblijskog korelata, može shvatiti i pozitivno, odnosno u smislu revnosti kao temeljne vrline, tj. u smislu

4 Isto, 142.

5 Primjeri uključuju Br 25, 7; 1Kr 18, 40; 2Kr 23; Ezr 9, 1-4.

6 Jan Assmann, „Monotheism and its Political Consequences“, 142.

svjedočenja. Mnogi suvremeni teolozi, bilo da je riječ o židovima, muslimanima, katolicima ili protestantima, kako ističe Assmann, ne vole kada se u argumentaciji sprege monoteizma i nasilja navode brojni motivi nasilja, pa u svojoj argumentaciji redovito ističu kako je riječ o mahom nepovijesnim, odnosno *mitskim* prikazima. Međutim, mitski karakter tih pripovijesti, smatra Assmann, upravo je ono što ih čini potencijalno opasnim, jer je riječ o svojevrsnoj „kulturalnoj semantici“ koja motivira stavove i djelovanje.⁷ Obranaški stav i nijekanje ovdje nije od velike pomoći, već kritička refleksija. Assmann stoga predlaže sublimaciju u freudovskom smislu i pretvaranje štetnih, odnosno društveno nepoželjnih u društveno korisne impulse.⁸

Kada je riječ o aktivnoj nesnošljivosti, kako kaže Assmann, ona predstavlja tek jednu stranu religijskog heroizma. Drugu stranu tog heroizma čini pasivna nesnošljivost, odnosno *mučeništvo*, koje se hebrejski naziva *qiddush ha-Shem*, odnosno obavezu Židova da radije žrtvuje vlastiti život nego prekrši vjerozakon. Takav oblik revnosti susrećemo u dvama poglavljima Knjige o Danijelu (Dn 3; 4), koja je nastala u vrijeme makabejskog otpora, negdje u 2. stoljeću prije Krista. Iako pripovijeda o babilonskom sužanjstvu, koje se dogodilo nekoliko stoljeća ranije, konteksti dvaju priča podudaraju se na *simboličkoj* razini, jer je ondašnja perzijska prijetnja asimilacijom sada poistovjećena s projektom Antioha IV Epifana, koji je nastojao stvoriti prvu „naciju-državu“ u povijesti čovječanstva, odnosno uspostaviti vladavinu jednog naroda, jedne religije i jednoga zakona (usp. 1Mak 1, 41-64).

Mnogi su Židovi odlučili radije umrijeti nego pokloniti se idolima ili jesti od žrtvenih prinosa, postajući na taj način prvim revniteljima i mučenicima u povijesti. Dakako, revnost nije isključiva povlastica monoteizma. Assmann napominje kako je, primjerice, rimska povijest prepuna herojskih likova Rimljana koji su radije umirali nego podnosili beščašće, pad u ropstvo ili pak pristajali na ustupke protivne njihovom shvaćanju „rimstva“, časti, patriotizma ili junaštva.⁹ Međutim, ono što je bitno novo u monoteizmu, dodaje Assmann, jest karakteristično shvaćanje mučeništva koje se zasniva na „mojsijejskoj distinkciji“, a upravo takvo razlučivanje istine od neistine, dobra od zla – ta vječita binarnost monoteizma, predstavlja odlučujuću nit koja usmjerava taj posve novi oblik vjere k njegovim osobnim, društvenim i političkim posljedicama.¹⁰

7 Isto, 143.

8 Isto.

9 Isto, 144.

10 Isto.

Performativni karakter svetoga teksta

Obje vrste nesnošljivosti, aktivna i pasivna, predstavljaju se u temeljnoj naraciji kao „ispunjenje“ ili „dovršenje“ svetoga teksta. Shodno tome, moguće je razlikovanje između dvaju vrsta svetoga teksta – informativni i performativni. Prvi obavještava ili obznanjuje, a potonji usmjerava i potiče djelovanje. Informativni tekst nalaže *stav* poslušnosti (vjera dolazi *ex auditu*, usp. Rim 10, 17), a performativni izaziva *čin* poslušnosti, točnije ispunjenje teksta u činu vjere, djelovanju, pregalaštvu. Dakako, prethodne opaske vrijede isključivo za židovsko, točnije „halakičko“ shvaćanje svetoga teksta, ali je na različite načine prisutno i u drugim monoteističkim tradicijama. Sve monoteističke religije, dakle, posjeduju neki *kanon* ili sveti spis čija je uloga odlučujuća, koji oblikuje i usmjerava osobno, društveno i političko djelovanje, a mučeništvo je najradikalniji oblik prelijevanja performativnog teksta u život, točnije u – *smrt*.

Istina je da su različiti oblici performativnih tekstova postojali i prije pojave monoteizma, ali ti tekstovi nikada nisu polagali pravo na cjelinu čovjekova života, već su se ticali pojedinih vidova ljudskog djelovanja, primjerice, normi ponašanja ili kulturnih propisa.

Židovski zakon, *Tora*, u nekim svojim vidovima doista nalikuje tim performativnim tekstovima, ali među takvim tekstovima nema niti jednog koji bi makar približnim autoritetom polagao pravo na cjelinu čovjeka i njegovu/njezinu egzistenciju, kao što neće biti niti jednog drugog teksta, izuzev *Kur'ana*, koji bi pretendirao na neupitni božanski autoritet, bezuvjetnu i svemremensku valjanost. Takva vrsta performativnog teksta, smatra Assmann, omogućuje i uzdržava temeljnu „mojsijevsku distinkciju“ monoteizma te jamči njezino očuvanje i prijenos s jednog naraštaja na drugi, neovisno o promjenama konteksta ili povijesnih okolnosti.

Distinkcija monoteizma zahtijeva potpuno restrukturiranje kulturalne memorije.¹¹ Međutim, takvo „restrukturiranje“ nije bilo svojstveno isključivo Židovima, nego je na poseban način prisutno kod svih manjinskih grupa i zajednica. Ovdje prije svega mislim na takve grupe i zajednice koje žive izvan ili protivno strujama vlastitog okruženja, izvan ili protivno vladajućim uvjerljivostima, a posjeduju vlastitu semantiku isključivosti i zasebnu „biblioteku“ performativnih spisa, poput pitagorejaca, orfika, platonista i drugih filozofijskih sljedbi, različitih „sektaških grupa“ u ranom židovstvu, različitih

11 Isto, 145.

gnostičkih i hermetičkih struja, kršćana, manihejaca, mandejaca i dr. S druge strane, u svakoj od navedenih grupa i zajednica susrećemo čežnju za posvećenjem života, čežnju života u zajednici koja ispunjava zahtjeve svetoga spisa, čežnju za životom u istini i dobroti.

Novo shvaćanje čovjeka

Monoteizam ne podrazumijeva tek novi pojam boga, već i korjenito novi pojam čovjeka, koji je zasnovan na pojmu *nutarnjega čovjeka* (*ho endos anthropos*, kako će ga kasnije nazvati Sv. Pavao). Bog ne očekuje od Izraela tek priznanje jednine vlastitog boštva, već zahtjeva ljubav iz svega srca, iz sve duše i sve snage (usp. PnZ 6, 5). Razvitak novih oblika nutarnjega života, subjektivnosti, refleksivnosti, ali i nutarnjeg razdora i suprotstavljenosti u čovjeku, među najznačajnijim su posljedicama monoteizma na osobnoj razini.

Pojmovi obraćenja i pokore, smatra Assmann, svakako su najznačajnija i najveća novost monoteizma, budući da su gotovo nezamislivi izvan konteksta monoteizma.¹² Nasuprot tome, monoteizam zahtijeva *obraćenje* na tragu „mojsijevske distinkcije“ i razlučivanja istinite (dobre, pravedne) od neistinite (loše, nepravedne) religije. Shodno tome, obraćenje pretpostavlja odluku u smislu razlučivanja istinitog od neistinitog oblika vjerovanja i života. *Obraćenje* – *teshuvah* na hebrejskom, *metanoia* na grčkom – može se u našem jeziku shvatiti i u smislu pokajanja, pokore. Dok pojam obraćenja prema grčkoj etimologiji označava temeljnu promjenu mišljenja i mentaliteta, u semitskim jezicima on označava gibanje koje zahvaća cijeloga čovjeka, njegov ili njezin korjenit obrat, čin kojim se mijenja cilj, usmjerenje. Pojam obraćenja svakako je povezan i oslanja se na karakteristično shvaćanje grijeha. Činjenje prijestupa i naknadno žaljenje zbog počinjenog ili propuštenog čina sveopće su pojave, ali monoteizam uvodi novo i radikalno razumijevanje grijeha i grešnosti kao *naravnog* stanja čovjeka (usp. Ps 51, 7; Rim 5, 12).

Biblijski Bog ne poznaje ni božanskih sudrugova ni konkurencije, već druguje isključivo s čovjekom. Čovjek je u tom novom dostojanstvu usmjeren i suočen s Bogom, čak izložen Božjem sveznanju i kritičkoj pozornosti. Monoteizam predstavlja dramu Boga i čovjeka, dramu koju ponajbolje opisuje biblijska Knjiga Psalama u kojoj pripovjedno „ja“ prima značenje posve osobne patnje, krika ili zahvale, potom prerasta u glas svakoga čovjeka koji osjeća

¹² Isto, 146.

jednaku muku ili radost, da bi u konačnici progovorio glasom zajednice – Izraela. Nasuprot sjajno cvatućim visokim kulturama svojega vremena, Izrael je na koncu uvijek ostao eshatološkim „krajolikom iz krikova“ (N. Sachs), krajolik spominjanja i iščekivanja.¹³ Dok su drugi narodi razvili u mitu usidrene kulture, kulture visokoga ranga, Izrael je, taj mali pustinski narod, poznao samo jedno jedino „iznašašće“: ovremenjivanje mita u svojoj eshatološki orientiranoj strasti za Boga.

U toj strasti ili revnosti, kako je već rečeno, ukorijenjeno je ono što će se kasnije zvati biblijskim monoteizmom.¹⁴

Pripovijest o Mojsiju i izabranom narodu

Pojava Mojsija i izbavljenje Izraelaca iz egipatskog sužanjstva označavaju istinsku monoteističku prekretnicu, iako se začetak monoteizma u strogom smislu vezuje uz Abrama, kojemu će El Šadaj – Bog Svesilni, nadjenuti ime Abraham – „Otac mnogih naroda“. Ipak, povijest Izraela kao „izabranoga naroda“, odlučena je Mojsijem, čije nacionalno „osviještenje“ – dobro je zamijetiti – započinje ubojstvom jednoga Egipćanina koji je prethodno pretukao njegova sunarodnjaka (usp. Izl 2, 11-12). U midjanskoj zemlji, gdje se Mojsije naknadno skrivao pred mogućom odmazdom za počinjeno ubojstvo, Bog mu se objavljuje u gorućem grmu, otkrivajući pritom i svoje ime – „Ja jesam“ (Izl 3, 13-15). Bog potom šalje Mojsija starješinama Izraelaca kako bi objavio svoj spasiteljski naum s narodom: Odlučio sam vas izvesti iz egipatske bijede u zemlju Kanaanaca, Perizana, Hivijaca i Jebusejaca – u zemlju kojom teče med i mlijeko (Izl 3, 17). Jer je Mojsije bio troma jezika i spora govora, Bog mu pridružuje brata Arona, Levijevca (buduća svećenička klasa), kao tumača i glasnogovornika.

Dvojac se potom upućuje k faraonu, obznanjujući mu pritom božanski naum s Hebrejima i zahtijevajući njihovo mirno puštanje kako bi nesmetano prinijeli žrtvu i svetkovali svetkovinu u čast Boga. Faraon isprva odbija pustiti Hebreje te svaljuje na njih još teže breme zbog kojega su prigovarali Mojsiju i Aronu, koji zauzvrat prigovaraju Bogu. No, Bog im obznanjuje novo obećanje izbavljenja: „Oslobodit ću vas od ropstva u kojem vas držite; izbavit ću vas udarajući jako i kažnjavajući strogo. *Za svoj ću vas narod uzeti i bit ću vašim Bogom*“ (Izl 6, 6). Drugim riječima, Bog izabire Izraela između

13 Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009), 19.

14 Isto, 20.

naroda kao „narod-znak“. Potom će uslijediti niz čudesnih znakova pred okorjelim faraonom, koji kulminiraju pomorom prvorodenaca u Egiptu i puštanjem Izraela.

Nakon što su se Izraelci zaputili kroz pustinju prema Crvenome moru, faraon se predomišlja i daje se u potjeru za Izraelcima koji napustiše njegovu zemlju „uzdignute pesnice“ (Izl 14, 8).

Nakon što je u taboru Izraelaca zavladao strah i negodovanje zbog odluke da napuste Egipat, kao i zbog osjećaja izvjesnosti odmazde, Mojsije se nanovo obraća Izraelcima ohrabrujućim riječima: „Ne bojte se! Stojte čvrsto pa ćete vidjeti što će vam Jahve učiniti da vas danas spasi: Egipćane koje danas vidite nikad više nećete vidjeti. Jahve će se boriti za vas. Budite mirni!“ (Izl 14, 13). Komentatorima nerijetko promiče činjenica da je u cijeloj Knjizi Izlaska, koja je na pojedinim mjestima teško razumljiva i neprohodna za tumačenje, izvjesno jedino to da Izraelci nisu poduzeli ništa kako bi nanijeli štetu ili naudili Egipćanima.¹⁵ Izraelu se jedino upućuje poziv na vjeru i poslušnost, a kadgod bi se tom pozivu odazvali, naizgled neizbježna i nepremostiva nevolja najednom bi iščezla.

Promjena perspektive nastaje u trenutku kada Mojsije i Jošua samostalno odluče zapodjenuti borbu protiv Amalečana, koji iziđoše da potuku Izraelce kod Refidima (Izl 17). Posve je očito da Bog ne zahtijeva sukob s Amalečanima, kao što je i posve očito da se sukob odvija u trenutku Mojsijeve krajnje iznurenosti mrmljanjem i prigovorima Izraelaca na njegov račun, kao i na račun nevidljivoga i neshvatljivoga Boga. No, Mojsije i Jošua ipak odlučuju zapodjenuti bitku čiji će konačni ishod, kako će se tijekom borbe pokazati, biti krajnje neizvjestan bez naknadnog Božjeg zahvata i intervencije. Naime, dok bi Mojsije uzdizao simbolični „Božji štap“, Izraelci bi nadjačavali. Kada bi ga spuštao, nadjačavali bi Amalečani. Drugim riječima, čak i onda kada se Izraelci laćaju mača, pobjeda ne ovisi o umijeću mačevalaca ili vojskovođa, već isključivo o Božjem zauzimanju i pomoći.¹⁶ Uostalom, istovjetan pogled na pojam Božje zaštite u smislu „svetoga rata“ provlači se također kroz Knjigu o Jošui i Sucima.¹⁷

15 Usp. John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1995), 77.

16 Isto.

17 O tome vidi klasično djelo Gerharda von Rada, *Der heilige Krieg im alten Israel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951); *Holy War in Ancient Israel* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1991)

Politička dimenzija monoteizma

Ostavimo li sada po strani prethodni ekskurs o Mojsiju i nacionalnom „dozrijevanju“ Izraelaca u smislu Božjeg izabranog naroda, izlazak Izraelaca iz Egipta označava nešto odlučujuće za buduću povijest. Neovisno o tome kako se taj proces u konačnici razumijevao i tumačio, preobrazba neuobličene mase bezimernih izbjeglica u „izabrani narod“ Božji, pa čak i prije objave vjerzakona na Sinaju, prvorazredni je događaj monoteizma, koji će na simboličkoj razini biti prizivan u svakoj nacionalnoj emancipaciji. Taj prvorazredni događaj, kao uostalom i cijela pripovijest o Božjem izbavljenju Izraela iz egipatskog ropstva, daje naslutiti kako je monoteizam izvorno *politička* religija, i to u smislu *sakralizirano*-političkog pokreta.¹⁸ Dakako, kontekst monoteizma o kojemu je ovdje riječ ne tiče se povijesti u strogom smislu riječi, nego *mne-mo*-povijesnog ili anamnetičkog, odnosno toga na koji način monoteizam doživljava vlastite korijene i oblikuje vlastitu naraciju. Teško je zaniijekati ili zatomiti taj izvorni politički impuls monoteizma. Prije i iznad svega, pripovijest o *oslobođenju* Izraelaca iz egipatskog ropstva, taj čisto politički čin, u opreci je spram karakterističnog političkog poretka i društvenog uređenja, čega je Egipat tek simbolički eksponent. Taj politički čin oslobođenja vodi k ustanovljenju Izraela kao svetoga naroda – „kraljevstva svećenika i posvećenog naroda“ (Izl 19, 6), kao alternativne zajednice nasuprot svim drugim kraljevstvima u smislu „zastupničke teokracije“.¹⁹ Osnova takvog kraljevstva je ugovorni odnos, politički sporazum između naroda i Boga.

Monoteizam postaje prvotno načelo toga novog političkog poretka: „Ja sam Jahve, tvoj Bog, koji te izbavio iz Egipta. Nemoj imati drugih bogova uz mene“ (Izl 20, 2-3). Slično načelo poznaje i islam, a ono je sadržano u osnovnim izriječima *šahade* ili *kalime* – *la illahe ilallah*, nema Boga osim Alaha.

Dok je u slučaju islama riječ o isključivoj tvrdnji (*nema Boga osim Alaha*), hebrejski izvornik, makar i načelno, dopušta mogućnost postojanja drugih bogova, ali je krajnje netrpeljiv u zahtjevu pokornosti, koja pripada jedino i isključivo Bogu koji je izbavio Izraela iz ropstva. Dok je islam *ontološki* isključiv, židovstvo je isključivo na *meta*-povijesnoj razini, čak do toga da su pojmovi vjere (*emunah*) i istine (*emet*), koji očigledno imaju zajednički korijen, u strogom smislu riječi određeni karakterističnim povijesnim iskustvom, točnije karakterističnim odnosom Izraela i Boga koji pretpostavlja obostrano

18 Jan Assmann, „Monotheism and its Political Consequences“, 148.

19 Isto.

ovjerovljenje, potvrdu – *vjerodostojnost*. Bog je istinit i vjeran u svojim obećanjima, a vlastitu vjerodostojnost ovjerovljuje povijesnim djelima (usp. Ps 145). Isključivost Izraela kao izabranoga naroda počiva, dakle, na političkom pojmu lojalnosti, koji je s Božje strane popraćen korelacijskim pojmom *ljubomore* – Bog Izraela je ljubomorni Bog (Izl 34, 14). Jedino je zahvaljujući preobrazbi sakralizirano-političkog pokreta u istinsku religiju, kako primjećuje Assmann, bio moguć taj prijenos Božje ekskluzivnosti iz područja temeljne privrženosti vjeri u temeljno pitanje egzistencije.²⁰

Univerzalizam i partikularizam

Napetost između monolatrije i monoteizma, odnosno između šovanja samo jednoga između mnogih bogova i uvjerenja prema kojem se priznaje postojanje isključivo jednoga boga, najintenzivnija je upravo u formativnom razdoblju vjere Izraela, ali se također, s većim ili manjim intenzitetom, provlači sve do okončanja babilonskog sužanjstva. Razdjelnica između jednoga Boga Jahve i ostalih „bogova“ izvorno je *politička*, jer dijeli izabrani narod od okolnih naroda, ali se već od samoga početka ta razdjelnica kuša nametnuti i u području spoznajnoga ili egzistencijalnoga, i to u smislu vrijednosnog razlikovanja između „dobroga“ i „loših“ bogova. Takva razdjelnica je u dotadašnjim religijama bila nepoznata. Doduše, bilo je stranih religija i njihovih stranih, neznanih bogova, ali nikada ranije ti bogovi nisu proglašavani lošima, nepostojećima ili zlima.

Istinsko iznašašće monoteizma nije u potvrdi i priznanju *jednoga* božanstva, nego u definiciji pojma „idola“ – krivoga ili lažnoga božanstva.²¹ Nadalje, klasični biblijski monoteizam do kraja rastaće propusne granice podignute „lokalnostima“ politeizma: između gradova i zemalja, plemena i naroda, noći i dana, zemlje i mora, ljubavi i rata, dobra i zla. Ali monoteizam k tome podiže i novu, teško premostivu granicu, jer je ujedno isključiv u vlastitom zahtjevu i univerzalan u svojoj aspiraciji i poslanju. Obje tendencije monoteizma, ekskluzivistička i univerzalistička, imaju konkretne političke implikacije.

Konkretna politička implikacija univerzalizma je podrivanje legitimiteta koji se temelji na partikularnom. Vrhovni bogovi orijentalnih kultura ujedno su bili i državni (bolje rečeno: *državnički*) bogovi čija je naklonost jamčila legitimitet vlasti i jedinstvo vladavine. Ašur je bog Asirije, Marduk Babilona,

20 Isto.

21 Isto, 149.

Amon-Ra Egipta, Atena je božica istoimenoga grčkoga polisa. Izraelski Bog je izvorno shvaćen upravo u tom *partikularno*-nacionalnom smislu, ali je on ubrzo postao tijesan za dodijeljenu ulogu, jer čisti monoteizam teško podnosi isključivo „nacionalna“ božanstva. Za tu očitu napetost kušalo se u različitim monoteističkim religijama naći različito rješenje. Židovsko rješenje podrazumijevalo je uvođenje stanovite „*pod*-suverenosti“.²² Nije zgorega podsjetiti da je *univerzalistički* pojam Boga razvijen u okolnostima kada Izrael čini kulturološku i političku *manjinu*, odnosno za vrijeme babilonskoga sužanjstva. Jedino je pod tim okolnostima političke i društvene marginalizacije Židova bilo moguće rastakanje partikularno-nacionalne funkcije izraelskog Boga i njezino transferiranje u područje univerzalnog. S druge strane, kršćansko i islamsko rješenje za izmirivanje partikularizma i univerzalizma podrazumijevalo je ustanovljenje zasebnoga carstva. Drugim riječima, što je monoteizam manje udovoljavao potrebama partikularnog i nacionalnog, tim je više odgovarao zahtjevima univerzalnog – *imperija*. Kršćanstvo je tako bez teškoća kalemljeno na rimsko-bizantsku carsku osnovu, dok je islam ustanovljivao vlastita carstva – abasidsko, umajadsko, fatimidsko, pa sve do otomanskog.

Religija, politika i nasilje

Buđenje nacionalizama u devetnaestom i dvadesetom stoljeću predstavljalo je smrtnu opasnost za odnos religije i politike. Tome je prethodila duga i zanimljiva povijest. Ovdje ne možemo posvetiti dostatnu pozornost svim važnim vidovima te povijesti, ali ćemo tek u prolazu ukazati na problem razvitka nacionalne države kao karakteristično sekularne, što svakako nije bez značenja za odnos religije, politike i nasilja. Ipak, vrijedi istaknuti da je pojam moderne države korelativan pojmu nacionalne države. S druge strane, nacionalizam se u praksi pokazuje kao politička religija koja ne trpi konkurenciju monoteističkog univerzalizma, osim ukoliko potonji već nije društveno imuniziran i potisnut u područje civilnog i privatnog, kao što je to slučaj u većini sekularnih država, ili pak ukoliko nije uspješno podjarmljen u nacionalnom, kao što je to slučaj, primjerice, u suvremenom Pakistanu ili Iranu.

U prethodnom razmatranju klasičnog biblijskog monoteizma već smo ukazali na problematičan odnos univerzalizma i partikularizma, koji svakako nije bez značenja za podmaklu raspravu o identitetu i razlici u okolnostima suvremenog pluralizma. Ipak, nešto odlučujuće važno zbilo se na susretištu

22 Isto.

klasičnoga biblijskoga monoteizma s njegovom anamnetičkom strukturom i filozofsko-metafizičkoga duha Helade. Kao što je općenito poznato, grčka je filozofija s jedne strane osnažila univerzalističke postavke monoteizma, osobito kršćanstva, ali je s druge strane – što je svakako paradoksalno – zahvaljujući njegovom *dogmatiziranju*, utjecala na bitno strukturalno slabljenje subverzivnog (anamnetičkog) potencijala monoteizma, što svakako nije bilo bez posljedica u području političkog.²³ U krajnje skraćenom razmatranju, jer nam vrijeme i okolnosti ne dopuštaju drugačije, pokušat ću tek prolazno ukazati na neke elemente tog odnosa koji su od značenja za našu temu.

Problem identiteta i razlike, odnosno temeljno *filozofsko* pitanje jednoga i mnoštva, vraća nas na same početke filozofije i teologije. Dvije struje antičke misli, ona *heraklitovska*, s naglaskom na mijenu i dinamiku suparništva kao temeljnu stvaralačku snagu, i ona *parmenidovska*, koja je prilično statička i monistička, provlače se kroz cjelokupni razvitak zapadne filozofije. Predsokratovci, čija se temeljna nakana u najširem smislu riječi može nazvati *teološkom*, tragaju za počelom jedinstva svijeta, dok ideju boga smatraju pretpostavkom ljudskog mišljenja i djelovanja uopće. Ideja boga, kako su smatrali, čini cjelinu svijeta smislenom, jer pobliže određuje položaj čovjeka i svrhovitost u kozmosu. Za antiku određujuća ideja poretka očuvala se tako u zapadnoj filozofiji sve do kartezijanske teorije spoznaje, koja je u temelju modernog poriva k oslobođenju od svake heteronomnosti.²⁴ Od Descartesa naovamo, objekt mišljenja ne predočuje se više na temelju stupnjevitosti bitka, odnosno na ideji poretka, već se izvodi *proceduralno*, na temelju metoda i standarda koji uređuju znanosti.²⁵ Bog se više ne razumijeva kao temelj i nosilac poretka, kako je to još bio slučaj u srednjem vijeku kod Anselma, nego kao *moć* koja postavlja i utemeljuje poredak.

S druge strane, već kod Eckharta susrećemo Boga koji je određen s *intelligere*, razumijevanjem, spoznavanjem, aktivnošću, djelovanjem, odnosno kao subjekt u modernom smislu riječi. Za antičku i srednjovjekovnu filozofiju i teologiju do Eckharta, Bog se pojmi kao *bitak*, a potom kao djelovanje – *agere sequit esse*, djelovanje se izvodi iz bitka. Drugim riječima, Eckhart, a kasnije i Nikola Kuzanski, u potpunosti *desubstancijaliziraju* pojam Boga; Bog nije *sub-stancija* koja posjeduje određena svojstva, već djelovanje, subjekt. Walter Schulz jasno je pokazao kako novovjekovni filozofi dvojako ističu taj Božji

23 Usp. Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis*, 305-315.

24 Usp. Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)

25 Isto, 156.

subjektivitet: ili na način da ljudskom subjektivitetu postavljaju granicu, ili na način da oba subjektiviteta (božanski i ljudski) povezuju u jednu cjelinu, u jedinstvo u kojem gospodari ili Bog ili čovjek.²⁶

Drugim riječima, Bog i čovjek se u novovjekovnoj metafizici nalaze ili u suprotnosti, ili u jedinstvu, ili u ravnoteži. Ukoliko ne postoji bitna razlika između bitka i najvišega bića, što prema Heideggeru²⁷ vrijedi za zapadnu metafiziku, onda i svako prevladavanje bitne razlike između Boga i čovjeka, tj. Stvoritelja i stvorenja, vodi u idolatriju. Idolatrija, dakle, nastaje onda kada Bog preuzima ulogu čovjeka ili onda kada čovjek preuzima ulogu Boga, iz čega proizlazi da je povijest zapadne metafizike povijest idolatrije, povijest raznih lažnih božanstava (božanstava smrti) ili idola, odnosno povijest nametnutoga jedinstva, tj. nasilja. Na pozadini prethodnih spoznaja postaje razumljiv komentar o žrtvi kao trajnom sugovorniku europske kulture.²⁸ Upravo je u tom dijelu ono *anamnetičko* u biblijskom monoteizmu trebalo odigrati ključnu ulogu i to kao provokacija ili kao kritika svih modernih koncepata uma koji su se na bilo koji način već riješili patničke povijesti čovjeka, uskraćujući pritom umu temeljnu napetost između prisjećanja i zaborava, odnosno sjećanja na počinjeno i pretrpljeno zlo.

Zajedno s biblijskim monoteizmom, Europa je usvajala i sjećanje Izraela, bolje rečeno, prihvaćala je onaj u užem smislu shvaćen „vremenski“ karakter biblijske naracije. Upravo eshatološka usmjerenost i *finalnost* vremena (najčešće u biblijskom proroštvu i apokaliptici), koja je bila posve strana grčko-mediteranskom i bliskoistočnom kulturnom krugu do pojave židovstva, razrast će korijenje europskog razumijevanja svijeta kao povijesti. Biti će to svojevrsan uvod u europsku povijesnu svijest, i to onako kako je, potom, na izrazit način ta svijest oblikovala duh europske *moderne*, pa čak i tamo gdje

26 Walter Schulz, *Bog novovjekovne metafizike* (Zagreb: Matica hrvatska, 1996). Zanimljiva filozofsko-teološka promišljanja mogu se naći i u studiji fra Mile Babića “Aktualnost Teodoretova pojma jedinstva u Kristu”, u: Teodoret Cirski, *Eranistes* (Zagreb: Demetra, 2005), 479-590, osobito 560-590.

27 Heidegger razliku između bitka i bića naziva ontološkom razlikom. Prema njegovu mišljenju, zapadna metafizika zaboravlja bitak jer pitanje o *bitku* shvaća kao pitanje o najvišem *biću*. Tako ontološka razlika biva zanemarena, a umjesto te razlike uvodi se *ontička*, odnosno razlika među pojedinim bićima. Ukidanje ontološke razlike između bitka i bića neminovno vodi u odnos konkurencije i otvara mogućnost nasilnog jedinstva, odnosno jedinstva koje potire razliku. Drugim riječima, ako su Bog i čovjek u sukobu, onda afirmacija jednoga uključuje negaciju drugoga.

28 Usp. Edward Schillebeeckx, *Christ: The Experience of Jesus as Lord* (New York: Crossroad, 1983), 650.

se ta ista sekularizirana i religiozno-kritička moderna postavila krajnje kritički spram teoloških i metafizičkih sadržaja tog vremenom obilježenog mišljenja.²⁹ Duh „oročenog“ vremena, kako ga naziva Metz, odnosno vremena koje poznaje vlastitu finalnost, onemogućuje skliznuće u neobvezatnost mitsko-dionizijskog vremena bez ishoda i kraja, odnosno vremena lišenog osjetljivosti za ono pojedinačno i kontingentno. S druge strane, među najznačajnijim mitovima proizašlim iz procesa *emancipacije* čovjeka, ali i kao posljedica sraza biblijskog monoteizma s umišljenom nedužnošću sekularnog diskursa, tri su svakako najznačajnija: mit o sekularnoj državi kao spasiteljici od religijski motiviranog nasilja, mit o civilnom društvu kao prostoru slobode i mit o globalizaciji kao izvornom katoličanstvu (grč. *kath' holou*).³⁰ Bez nakane da se time detaljnije bavim, neprijeporno je riječ o trima mitovima koji su u javnom diskursu do te mjere hipertrofirali, tako da je svaki pokušaj njihovoga prokazivanja kao kvazireligijskih formi unaprijed doživljen kao fundamentalistička regresija.

Politički izgledi monoteizma

Biblijski monoteizam je u cijelosti, a ne samo u pojedinostima, upravo – *politika*. Jedino je na pozadini takvog *totalizirajućeg* uvida u politički značaj biblijske poruke moguće razotkriti ono političko kao totalno, čak do toga da je svaka odluka o tome je li nešto *ne-političko* ujedno i *politička* odluka, pa se u tom univerzalnom zahtjevu politika otkriva kao takmac monoteizmu. Nadalje, ukoliko je religiju moguće instrumentalizirati u svrhu nasilja, nije li onda potrebno dodatno učvrstiti vlastitu autonomiju, propovijedati toleranciju i bolji odgoj za laičnost? Ne treba li jačati ekonomiju i liberalizirati tržište, pritom još malo kalkulirati s ljudskim nagonom stjecanja, pa će i nasilje, odnosno *religija*, iščeznuti u okolnostima općeg blagostanja. *Samo gladni ljudi mole!* – na taj mi je način jedan sugovornik nastojao protumačiti suvišak religije u diskursu blagostanja; *Ali siti također ubijaju, zar ne?* – neuspjelo sam se branio retoričkim pitanjem, nastojeći povezati religiju, politiku i nasilje.

29 Usp. Johann Baptist Metz, „Bog i vrijeme. Teologija i metafizika na razmeđuima moderne“, u: *Religija, moderna, postmoderna: filozofsko teološka razmatranja*, Klaus Dethloff i dr. (prir.), hrv. prijevod Ante Periša, Ante Sesar i Jure Zovko (Zadar i Zagreb: Hegelovo društvo i Hrvatski studiji – Studia Croatica, 2006), 52-53.

30 Usp. William T. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination. Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism* (London i New York: T&T Clark Ltd, 2002)

Bilo kako bilo, tek nekoliko desetljeća ranije vjerovalo se da će modernost učiniti religiju suvišnom. Religija je k tome vrijedila za nešto u čemu je čovjek bio bitno uskraćen i okrnjen u vlastitom dostojanstvu, nešto nezrelo i djetinjasto. Činjenica da je oćutio sram kada je bio zatečen u molitvi bila je već za Kanta dostatan prigovor protiv molitve i religije općenito.³¹ Ne podleći kušnji heteronomije, ne priznati normativnost išemu ili ikome izvan vlastite autonomije, zalagati se za emancipaciju od bilo koje vrste institucionalizma – sve je to u bitnome odredilo moderni građanski subjekt nakon prosvjetiteljstva. Međutim, religija nije ni uzmaknula ni iščeznula, već je – protivno mnogim očekivanjima – postajala sve važniji, ukoliko ne i presudni čimbenik svjetske stabilnosti ili nestabilnosti, rata ili mira.³²

Padom iranskog šaha, Reze Pahlavija i iznenadnim uspjehom islamske revolucije u Iranu 1979. Godine, po prvi put ozbiljnije je uzdrmana teza o beznačajnosti religije u javnom diskursu, osobito u unutrašnjoj i vanjskoj politici.³³ Ubrzo s rastakanjem bipolarno-hladnoratovske paradigme došlo je do nove političke nepreglednosti, a na razvalinama starih podjela počele su nicati nove i ozbiljnije. Nakon terorističkih napada na Svjetski trgovinski centar u New Yorku, svijet je bio preplavljen osjećajem opće nesigurnosti i straha uslijed pojave posve novog i zastrašujućeg oblika terorizma. Strah je uistinu bio opravdan, a prijetnja stvarna, neodgodiva i sveprisutna. Ipak, od trenutka kada nekoga obuzme strah, kako kaže A. Maalouf, potrebno je uzeti u obzir više stvarnost straha nego stvarnost prijetnje.

Često se, naime, događa da strah preraste u paranoju ili „razumno ludilo“, koje uvijek dolazi do ispravnih zaključaka na temelju krivih premisa.

Neki autori, primjerice, smatraju da porast nasilja u svijetu makar dijelom proizlazi iz nemogućnosti ophođenja s vlastitom ranjivošću, strahom i osjećajem nesigurnosti.³⁴ Bez obzira na opravdanost te tvrdnje, pa makar ona bila i odbačena kao puko psihologiziranje, čini se da je sustavno

31 Zanimljivo promišljanje o sramu i ljudskoj savjesti nalazi se i kod D. Bonhoeffera, od kojeg preuzimam navod o Kantu i molitvi. Usp. *Ethics* (New York: A Touchstone Book, 1995), 21-56.

32 Usp. Douglas Johnston i Cynthia Sampson (ur.), *Religion, the Missing Dimension of Statescraft* (Oxford i New York: Center for Strategic and International Studies, 1994)

33 O tome kako su u navedenom slučaju strateško-analitičke pogreške uvjetovale pogrešnu vanjsko-političku praksu američke administracije, vidi James E. Bill, *The Eagle and the Lion: The Tragedy of American-Iranian relations* (New Haven: Yale University Press, 1988)

34 O tome vidi Arne Johan Vetlesen, *Evil and Human Agency. Understanding Collective Evildoing* (New York: Cambridge University Press, 2005), osobito „A political postscript: globalization and the discontents of the self“, 289-298.

nanošenje boli i patnje bližnjima postalo sve učestaliji životni projekt kojim čovjek nastoji ovladati vlastitim osjećajem nesigurnosti tako što ga izaziva kod drugoga. Mnogi se s pravom pitaju o uzrocima takvoga stanja. Izgleda da otrov našega vremena, da parafraziram misao Bele Hamvasa, nije toliko u izivljavanju nekog barbarskog nagona i njime izazvane svjetske krize, koliko u nekoj uznemirenoj zavrzlami lažnog življenja prema vani i prema unutra, u sklopu grižnje savjesti, neprestanog napora zataškavanja i olakšanja uslijed izivljavanja. Krajnji subjektivizam, rastuća neosjetljivost za druge, mogućnost opravdanja svega zahvaljujući dvostrukom bijegu u infantilizam (*ja nisam kriv*) i viktimizaciju (*ja sam žrtva*), podivljali konzumerizam, krajnji relativizam – sve su to značajke civilizacije bez su-čovještva, odnosno civilizacije ubojica dječjeg lica (P. Bruckner).

Koliko je u tim i takvim nedorečenim pitanjima tek prinudnog ušutkivanja, koliko uskraćenosti diskursa i prijekornih poziva na upotrebu „politički korektnog“ rječnika, kao da nam u vremenu ružnih misli još jedino preostaju nivelirane slatkorječivosti pod moralnim pritiskom nezamjeranja. Iako takvu vrstu korektnosti danas najviše proklinju upravo oni koji su se najviše okoristili tim blaženstvom posrednog prijezira, posve je moguće da se u toj baruštini „maloga morala“ (K. Galbraith) zadovoljne većine mrijesti pojam *tolerancije* kao etičkog minimuma na rubovima pravde.³⁵ Nije to samo problem koji uništava život na elementarnoj razini, jer ljude čini nesposobnima za kritičku refleksiju i diskurs koji suočava s naličjem povijesti koja nosi katastrofično ime Srebrenice, već je to problem koji zasiljeća u srž i zalazi pod nokat unaprijed sračunatoj mirnoći građanstva. Naposljetku, moglo bi postati jasnim da biblijski nadahnuta slika čovjeka, kako primjećuje Metz, blijedi i nestaje u takvoj kulturi koja zna još samo za spomen kojim su ovladali i koji su prozreli naši diskursi, ali koja ne zna za spomen koji bi još mogao orijentirati naše diskurse.³⁶ Na kraju će ideja apstraktne i diskurzivno neutralne autonomije proždrijeti i posljednje zalihe ljudskosti pohranjene u monoteizmu koji je osjetljiv na trpljenje.

Tolerancija i povrjedljivi monoteizam

Na koncu, suzimo li taj diskurs globalizacije na projekt europeizacije ili amerikanizacije svijeta, što taj proces donekle i jeste, uočiti ćemo brojne

35 Usp. Entoni Šeperić, „Kušnja razlike u svijetu pretpostavljene jednakosti“, u: *Status*, br. 11 (2007), 155-159.

36 Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis*, 113.

izazove monoteizmu.³⁷ To progresivno širenje svijeta, ponajviše zahvaljujući njegovom sužavanju u internet pretraživaču, postavlja pred svjetske religije posve nove probleme sporazumijevanja i komuniciranja. Je li moguće zamisliti, pita se Metz, da bi u toj neopozivo priznatoj raznovrsnosti religija i kultura mogao postojati neki kriterij sporazumijevanja i suživota koji bi bio obvezatan za sve i u tom smislu sposoban da bude priznat kao istinit?³⁸ Koliko je još uvijek moguće i koliko je uopće smisleno zalagati se za prosudbu da osobnost ima neku odnosnu točku, da postoje *dobra* i *loša* vjerovanja i želje, da postoje *ispravni* i *pogrešni* načini vjerovanja i htijenja, a ne samo *različiti* načini? Ne vodi li globalizacija u nužnu relativizaciju svih zahtjeva, tako da u konačnici ostajemo nasamo s tom neobvezatnom proizvodljivošću pluralizma?

Svakako da se prednost u ophođenju s tim problemima danas redovito daje „mekim rješenjima“, točnije toleranciji kao sekularnoj religiji bez Boga, koja bi doduše trebala biti pribježište za naše osjećaje, ali koja ne bi smjela postavljati ikakve zahtjeve. Upravo takva religija, dodaje Metz, mnogo bolje podnosi pluralizam od biblijskog monoteizma, kojega još uvijek karakterizira ta neodgodivo sablažnjiva pretenzija na istinitost vlastite naracije.

Točno je da monoteistički diskurs može biti, a nerijetko i jeste, jedino skliznuće u distancirani i apatični govor teološkog idealizma, koji je nespособan za prihvaćanje povijesnih iskustava, netaknut patnjom i zatvoren u sebe (*Sondersprache*). U tom i takvom skliznuću, monoteizam se redovito ukazivao na obzorju kao spremni saveznik svih „jakih“, čisto političkih monoteizama moći. Takvi monoteizmi moći na praktičnoj razini lišavaju čovjeka one temeljne napetosti između sjećanja i zaborava, a osobito svijesti o tome da je patnja drugoga čovjeka važnija od mene samoga, kao što je osoba drugoga važnija od moje istine o njemu ili njoj. Iz prethodnog uvida slijedi zalaganje za „empatijski monoteizam“, odnosno za su-patnju kao svjetski program kršćanstva, ali i autentični kriterij odgovornosti religija za svijet i preduvjet njihova dijaloga.³⁹

Na koncu, do sada je već trebalo postati jasno da se ovdje zagovara neka vrsta „slabog“ ili povrjedljivog monoteizma, koji je u svojoj jezgri osjetljiv za patnju i koji u elementarnom smislu pretpostavlja pitanje o trpljenju u dobrom Božjem stvorenju, točnije pitanje teodiceje. Takav monoteizam je ispočetka

37 Usp. Isto, 207-273.

38 Isto, 210.

39 Isto, 212-215.

sposoban za univerzalnost i postaje značajan za sve ljude, budući da je u svojoj jezgri govor koji je osjetljiv za tuđe trpljenje, pa je već u svome ishodištu anti-totalitaran i sposoban za pluralizam.⁴⁰ Unatoč tome, pa čak i pod prijetnjom da bi proces globalizacije mogao voditi do kulturalne i moralne trivializacije, ostaje otvoreno pitanje o krajnjim mogućnostima tog „empatijskog ekumenizma“ ili ekumene su-patnje među religijama, i to ne isključivo u religijskom smislu, već i konkretno politički.⁴¹ Iako o tome ne treba gajiti iluzije i gomilati neopravdana očekivanja, ali kontekst Zapadnoga Balkana, osobito Bosne i Hercegovine, još uvijek može biti prepoznat kao šansa Europe za konstruktivnu lekciju suživota u jedinstvu koje neće potirati razliku.

Ipak, ostaje za nas opominjuće Kajinovo naslijeđe. Kao što su nekoć Kajinove uši bile tvrde za ono neobjašnjivo Božje *acceptabile* u slučaju Abelovog žrtvenog prinosa, tako je i za nas nerijetko neprihvatljiva i bolna kušnja odgovornosti za razliku drugoga čovjeka.⁴² Umjesto žuđenog rasterećenja, globalizacija je dodatno produbila i zaoštrila kušnju razlike, koja je danas toliko ozbiljna da uvijek moramo računati s bezrazložnom zapostavljenosti iz koje nastaje snaga koja je etički neutralna, pa je posve otvoreno pitanje hoće li ta reakcija u daljnjem slijedu zbivanja primiti pozitivni, konstruktivni, ili negativni, destruktivni oblik.⁴³ Upravo je u toj kušnji svaka religioznost, pa time i tolerancija, uvijek pod prijetnjom odustajanja od rizika upletenosti u drugost drugoga, njegova ili njezina čovjštva. I religija i tolerancija se u tom riziku, točnije kroz nepristajanje na taj rizik, pokazuju kao dobro smišljene strategije za odgodu ljudskosti, odnosno kao ljudskosti „na čekanju“. No, biblijski shvaćen monoteizam sve je drugo osim odgode ljudskosti, jer je i samo boštvo Boga – čak do blasfemije – u znaku tog bezuvjetnog pristanka na ljudskost i drugost čovjeka. Čovjekov odgovor na Božju ponudu ljudskosti, ukoliko je pak vjerovati kršćanskom evanđelju, sadrži u tom smislu još jedan za čovjeka spasonosni spomen, točnije spomen pamćenja i trpljenja za koje nitko nije bio kažnjen i koje se ničim ne daje umiriti. U tome je iskustvo Bosne i Hercegovine – reći ću to pod svjesnim rizikom nerazumijevanja! – tako duboko kršćansko i tako nedvosmisleno – *europsko*.

40 Isto, 214.

41 Usp. Isto, 229-233.

42 Entoni Šeperić, „Kušnja razlike u svijetu pretpostavljene jednakosti“, 157.

43 Usp. Anto Popović, „Krv brata tvoje ga vapije meni“, u: *Bosna Franciscana*, br. 2 (1994), 65.

Протојереј-ставрофор доц. др Владимир Вукашиновић,
Православни богословски факултет БУ, Београд

THEOLOGIA POETICA МИОДРАГА ПАВЛОВИЋА

*... врати се кући
йройоведај
друје исцељуј
себе лечи...
йази на свом йују
држи се речи.¹*

Abstract

Рад говори о богословским аспектима поезије Миодрага Павловића, највише на основу његових дела *Књија сѣарословна* и *С Христом неѣремице*. У тексту се првенствено показује Павловићево поетско доживљавање превладавања и проширења окова створеног начина постојања (природе) кроз аскетски и литургијски живот Христове Цркве. Поетско богословље Миодрага Павловића овде је сагледано у светлу његовог односа са савременим и традиционалним токовима теолошког мишљења и показано је на које је све начине оно са њима усклађено и блиско.

Кључне речи: Христос, Света Гора, пророк, поезија, теологија, литургија, аскеза, молитва, Библија, сакрална географија.

Теолозима је одавно познато да је поетски језик, језик химничан, богопојан, најузвишенији богословски говор – *Црква најречиѣије и најизразиѣије казује себе кроз свој молиѣивени живоѣи*, записао је песник и теолог отац Јустин Поповић.² Самим тим, пред нас се поставља питање у чему је смисао овог рада, својеврсног превода *речи химни у реченице академској ѣеолошкој исказа?*

1 Миодраг Павловић, *Књија Сѣарословна*, Београд 1991, 52.

2 Јустин Поповић, *Доѣмайѣика Православне Цркве III*, Београд 1978, 258.

Одговор можемо потражити у предањским ризницама црквеног живота. Не треба нам пуно времена да, читајући Оце Цркве, приметимо постојање *схолија* и *коментара* на њихову поезију. Тако су, на пример, на поезију светог Григорија Богослова схолије писали, између осталих, и Козма Мајумски и Максим Исповедник. То нам казује да је управо овакав поступак, тумачења и коментарисања духовне поезије, потпуно легитиман и у складу са црквеним искуством и предањем.

Наравно, однос између поезије и теологије, или тачније теологије у стиху и прози, увелико је сложенији од односа *йредлошка* и *йроцеса* тумачења. Богато и плодносно узајамно утицање химнографије и теологије је било обострано – теологија је прелазила у химнографију а химне су обликовале богословску мисао. Тако је, узмимо за пример, сам почетак познате *Беседе 1. на Васкрс (на Пасху и о оклевању)* светог Григорија Богослова, скоро дословно пренео свети песник Јован Дамаскин у познату васкрсну *Сйихиру на Слава їлас 5. – Васкрсења је дан, и йочейшак је десни, и йросвейлимо се Празником и један друїої заїрлимо...*³ С друге стране, црквена поезија се много пута претакала у богословље, а скорашњи леп пример за то даје нам теологија оца Јустина Поповића у целом његовом опусу, а посебно у поглављу *Молийвено боїословље о Цркви* трећег тома његове *Догматике*.⁴ Због тога је, мислимо, овакво интерпретативно настојање и могуће и потребно.

Храм, жртва, жртвоприношење, јаковљевско рвање са ангелима страха и поезије, силазак у дубину земље, стене и човека, теофаније, откривења, јављања, успињања — све омиљене религијске теме и мотиви песника Миодрага Павловића могу да се сведу и саберу у следеће речи које суштински усмеравају наше излагање:

*... да се йрироди йокаже да йрирода
није одїонейка сама себи...*⁵

Па шта онда одгонета ту питаницу која дамара и у трептајима људског mesa и у немуштом јеку стена, у води и водама, лишћу, целокупној творевини? Одговор Миодрага Павловића, онако како смо га доживели и осетили, покушаћемо да испишемо на страницама које следе.

3 Григорије Богослов, *Празничне беседе*, прев. и ком. Епископ Атанасије (Јевтић) Требиње-Врњачка Бања, 2001, 37.

4 Јустин Поповић, *Доїмайика Православне Цркве III*, Београд 1978.

5 Миодраг Павловић, *Књиїа Сйарословна*, Београд 1991, 119.

Овај оглед се у највећој мери ослања на *Књигу старословну*, али и на песме и текстове из других књига, поготово књиге *С Христом неїремице*⁶. Оне су овде узете као својеврсна помоћ у откључавању поетских двери којима је опкољено голо и непосредно ткиво духовног једра *Књије старословне*, која, чини ми се, на најбољи начин изражава посебну димензију Павловићеве поетике — његово *їоеїско боїословље*.

Књига је компонована у *седам* певања и самим тим се надовезује на континуирану употребу светих бројева код Павловића. Павловић своја певања започиње Мојсејем, као и Библија. У томе се, као и у завршном, седмом певању, веома херметичном, *їойуїї Аїокалийсе*, види како је ова књига ослоњена на Свето Писмо. Свето Писмо песнику не служи само као структурални предложак. Оно на више начина обитава и дејствује у његовој поезији. То је сасвим природно и очекивано. Библијски тематски простор — појмовник, ризница асоцијација, решења, личности, свети и страшни догађаји, исписи мудрости, химне — све је то уткано дубоко, снажно утиснуто како у саме темеље европске цивилизације тако и у душевне дубине и културне кодове аутентичних европских уметника.

Због тога, Библија за Павловића није само пука настолна књига; она је својеврсни сусрет, промена и преображај. Он силази у Библију као у живот. Успостављајући дијалог са Библијом, Павловић, у ствари, успоставља литургијско-молитвени однос са самим Богом, својим речима одговарајући на Божији говор иницијативе, на Реч Божију.

Мноштво је примера за то како Миодраг Павловић супериорно ходи кроз воде библијских асоцијација и алузија. “*Оїеї се нуди један їехар али їо ноћас није свадба у Кани* (где је Христос претворио воду у вино)... *Вино ће се ускоро їреїтворийїи у оцаїї*”.⁷ То претакање воде у вино које после постаје оцтом, то фино спајање првог и последњег јавног гутљаја које је испио Христос, то преплитање живота и радости (свадба) и страха и туге (погубљење), само је један од примера виртуозног сналажења у библијском свету који је, у овом случају, аутентични простор живота нашег песника.

6 Ова поема дели се на дванаест делова: 1. Пред иконом Христа, 2. Судеоници храма, 3. Умирење стихије, 4. Песма из дубине, 5. На Маслиновој гори, 6. Народ великог крика, 7. Вечера у Емаусу, 8. На Генисаретском језеру, 9. Преурањен долазак, 10. Други долазак Христов, 11. Крај бденија, 12. Господе услиши. Сва навођења у тексту из ове књиге упућиваће на редни број који смо доделили појединим целинама.

7 Миодраг Павловић, *С Христом неїремице*, Београд, 2001, 5.

Знајући да је Библија Књига Цркве, Књига која припада Цркви, песник проширује изворе свога људског и поетског надањивања и на друге изразе којима Црква саопштава себе и своје богословље. Павловић својом поезијом препевава како библијске извештаје, тако и богословске списе и трактате. Он потпуно природно пева о Мојсеју, али и о Григорију Нисијском и његовом богословљу. У Хиландару му се *жижак ѝаси над оѿвореним сѝисима једној руској светѝишеља...*⁸

Када гради своја песничка здања, Миодраг Павловић у њих узидва и друго камење инспирације — житија светих, службе светитељима, велике ликовне предлошке — посебно фреску Васкрсења — све то бива уткано, унесено, преображено и сведено на праву меру у овом поетском делу. Сви ти песнички поводи, предлошци, текстови, надахнућа, условили су појаву специфичног, богатог, слојевитог и комплексног језика којим песник пева. Тај језик на тренутке има својеврстан химнографски тон, одјек, посебно у песмама са литургијским завршецима. Оне такође имају ритам литургијске поезије, што се посебно види у песми о Симеону Мироточивом.⁹ С друге стране, Павловић своје певање огледа и у светодионисијевском *надјовору*, у његовој монументалној апофатици.

Павловићево дело је богато личностима. На првом месту, и по преимућству, из његових песама одјекује творачка Реч Пресвете Тројице, Тројичнога Бога (Оца и Сина и Светога Духа) и благовести спасења и искупљења људског рода кроз благи лик Христа Спаса. Блиски песнички пријатељи овде постају библијски ликови — Мојсеј, пророк Јона, Јован Богослов. Његови умни саговорници су Григорије Нисијски, Климент Охридски, Свети Сава, деспот Стефан Лазаревић. Отмени пореклом и тврди у врлини, Павловићеви поетски сапутници су Симеон Мироточиви, Јелена Анжујска, Димитрије Кантакузин и кнез Лазар. Лепом речју напајао се код Данила II, архиепископа српског, и врлога преводиоца инока Исаије, а лепоти боја утканих у словесне ликовне светости дивио се код Михаила и Евтихија. Незаобилазан је и лик Милоша Обилића. Наравно, све њих обједињује и спаја сам Павловић, то јест *Исѝосник*.

Испосник је главни јунак *Књиге сѝарословне* иако се не појављује у свим песмама. Он је истовремено и Миодраг Павловић и разни знани и

8 Миодраг Павловић, *Књига сѝарословна*, Београд 1991, 27.

9 Миодраг Павловић, *Књига сѝарословна*, Београд 1991, 38 - 39.

незнани хероји молитве и труда, којима Павловић њиме подиже споменик. Испосник је колективни јунак, литерарни *алиџер ејо* аутора, попут *Госјодина Коїиџа* Збигњева Херберта или *Крисиџа* Варлаама Шаламова, да се послужим само овим, не тако старим примерима. Испосник Миодрага Павловића је, у овој поезији, у *јроцесу аскејџској очишћења*. Он се бори са собом, са својим слабостима и страстима, успиње се ка врху Атоса, тог мистичног Тавора, али још увек не созерцава. Он је бременит очекивањима духовног преображаја:

*Мали је Синај
исјосник није већи од џачке
и сунце је мање од своја сјаја
велика јављања џек следе.¹⁰*

Друго име за исјосника јесте *ојшелник*. О њему Павловић бележи:
*Пење се
ојшелник
лијџицом
Закона.¹¹*

У овим стиховима видимо како Миодраг Павловић аскетски напор у испуњавању Божијих заповести сматра неопходном претпоставком сваког дубљег духовног искуства. Идеја *усјињања* на литици Закона показује да он, при томе, не сматра Закон крајњим циљем, него само *јуштем ка Циљу*. А то што је реч о литици — и да тај пут није безопасан — напротив. Павловић се овим стиховима непосредно надовезује на тумачење смисла испуњавања Божијих заповести у искуству источног пустињачког подвижништва које описује митрополит Амфилохије Радовић:

Пост никада није и не може бити циљ сам по себи. Он је увек средство и припрема душе да би Бог могао сићи у њу и настанити се у њој. То што важи за пост важи такође и за све остале врлине. (...) Посту и врлини се придаје огроман значај, али не као средству за постизање спасења него као путу за развијање дубоког смирења пред Богом и за буђење сазнања пуне немоћи човекове да се спасе својим сопственим силама и „добрим делима“.¹²

10 Миодраг Павловић, *Књиџа Сјарословна*, Београд 1991, 73.

11 *Наведено дело*, 28.

12 Митрополит Амфилохије Радовић, „Духовни живот по алафавитном патерику“, *Основи јравославној васјиџања*, Врњачка Бања 1993, 237.

Митрополит овде у први план истиче аспект унутрашњег духовног преображаја који припрема подвижника отшелника за сусрет са Богом. Тој димензији сам Павловић придодаје још једну — не мање битну. У песми о посту испосника он пише:

*Исїосник
їлаву окреће
кад види дивљач
како виси
између сїрмина
он чека мирис
ловорової листїа
и не клања се ничем
од крви
ни од вриска.¹³*

Ови стихови показују да испосник своје биће, свој идентитет, тражи и утемељује у нечем што ће доћи, у нечем будућем — у мирису ловоровог листа којим је испреплетан венац победе неумољивих сведока јеванђеља Христовог — а не у нечем што га непосредно окружује и из њега самог, из његових нагона и импулса, дамара. Ту Павловић указује на есхатолошку димензију подвижништва — оно почива на утемељавању бића на будућем догађају који је Бог обећао, дакле — на Божијем обећању, а не на стварности која нас окружује и поробљава. Његов испосник овде не жели да поправи своје понашање нити пак да научи да обуздава своје страсти — иако су и то нуспроизводи процеса у коме се налази — њега интересује нешто дубље, нешто суштинскије: слобода у односу на природу и њене спутавајуће законе. Он би изван ње, он би хтео да открије њене праве димензије, да, како каже Христо Јанарас, прими своје постојање не из своје природе, него из свог односа са Господом, да доживи слободу која нас ослобађа смрти.¹⁴

Посебно значајно идентификовање *исїосника* и *їесника* појављује се у песми о пророку Јони, где се жеља за обновљењем и уцеловљењем, жеља за превладавањем ограничења и спутаности датог, биолошког начина постојања, решава увођењем новог актера у ову поетску драму — Светог Духа. Песник каже да је *Пророк Јона у исїоснику нашао конак*¹⁵ и пева:

13 Миодраг Павловић, *Књија Сїарословна*, Београд 1991, 95.

14 Христо Јанарас, „Ка једном новом екуменизму“, *Видослов*, Васкршњи број, 2001, 60.

15 Миодраг Павловић, *Књија Сїарословна*, Београд 1991, 9.

*Сћаће мали пророк
у мене
као у утробу
киџа...*¹⁶

Он, у ствари, описује светодуховско искуство. Пророк је у библијском контексту харизматик, помазаник, неко на коме почива благодат Пресветога Духа, то јест, у ширем смислу речи, сам оприсутњени Свети Дух. Стога је чежња за пророком у ствари жеђ за Светим Духом, жеђ за светошћу.¹⁷ Зашто је Павловић од свих пророка изабрао баш Јону? Јона је омиљени пророчки лик, не само Павловићеве поезије него, узмимо као пример, и ране хришћанске уметности, у којој се најчешће појављује у форми чувене *Трилогије о Јони*. То је због тога што је пророк Јона један од најсажетијих богословских симбола Христове благовести, Његовог Јеванђеља. Певати о Јони, у ствари, значи исповедати Христово Погребење, Васкрсење и Вазнесење, то јест све оно *што је свакоме од нас, захваљујући Христџу*, омогућено. Пошто је наш контакт, додир, општење са Христом данас пре свега светодуховско искуство, сасвим је логична веза коју Павловић успоставља: Испосник — Пророк Јона (Свети Дух) — Христос. Зато је разумљиво и поверење с којим он казује:

*О, Дух ће џомиловаџи људе своје,
и заједно с њима на свеџлостџи изићи...*¹⁸

али и молитвена напетост ишчекивања у следећим стиховима:

*Духа
да сџазим
док ври
и џреображава
џвар.*¹⁹

16 Наведено дело, 9.

17 Јован Зизјулас, „Обожење Светих као икона Царства Божијег“, *Видослов*, 20, 2001, 17–28.

18 Миодраг Павловић, *Књиџа Сџарословна*, Београд 1991, 105.

19 Наведено дело, 104.

Пророку Јони се песник Павловић враћа на још једном месту. То је стих истински мистичне дубине — *Да уђеш ко Јона кроз цвеће у неман*.²⁰ Библијска неман која је прогутала пророка Јону јесте слика смрти, али и васкрсења — стога је *улазак у неман*, у ствари, пролазак кроз смрт и васкрсавање *кроз цвеће*, кроз створени свет који нас окружује.

Хришћанска поезија Миодрага Павловића има свој посебни географски простор којим се креће и постоји. Цариград, Солун, Неродимље, Звечан, само су нека од места којима нас проводи наш поетски путовођа. У свима њима Павловић није само радознали путник, ходочасник сопствених немира. Његова путовања траже нешто дубље од призора који се смењују, мириса који се преплићу, сусрета који истискују једни друге, већ су она обележена специфичном димензијом — *йосйојањем* (или трагичним *нейосйојањем*) *йесме*. Песме култне, молитвене, песме која је симбол животности и односа. Певати у храму, то је дубок и сложен симбол за Павловића — израз живота — чак и када се пева у *йразној лађи без йовара*.²¹ Стога, он са незадовољством у Цариграду пита и констатује — *зашйо се око храма / сад не йева*,²² а утеху налази на Светој Гори, где *йева неко вечан*.²³

Религијска поезија Миодрага Павловића мора се посматрати и из угла боравка на Атосу, његовом омиљеном поетском топосу. Пре свега он сам, па онда поетски изливи, записи, снови, дубоко су обележени искуством боравка, сусрета и живота на Светој Гори. Плодови општења са свештеним једром православног литургијско-подвижничког искуства, у којима је дошло до јаког мешања суштина Павловићевог бића и светогорског духа, јесу путописни записи и мноштво песама. Стога, ова ерминевтичка контекстуализација не може избећи Свету Гору као колевку и проточник утицаја његове поезије.²⁴

20 Миодраг Павловић: *Хододарје*, Београд 1971.

21 Миодраг Павловић, *Књија Сйарословна*, Београд 1991, 41.

22 *Наведено дело*, 13.

23 *Наведено дело*, 22.

24 Ту тумачењску препоруку обавезног *исйоријској конйекстйуализовања* проблема којим се бавимо, а ради његовог правилног разумевања, што је постало претпоставком сваке озбиљне теолошке анализе (Јован Зизјулас, Есхатологија и друштво, *Видослов*, Божићни број, 2003, 78), Миодраг Павловић благо коригује указујући на велике проблеме до којих може довести настојање историјске реконтекстуализације: ... *Ейоха је у свакој свесйи друйачија. И слика која се о једној ейохи добија на основу йруйисања релеванйних чињеница, које је сачињавају, веровайно није у йом облику йосйојала ни у једној сйварној свесйи йе ейохе* (Миодраг Павловић, *Поетика модерног*, Београд,

На много начина Миодраг Павловић изражава своју фасцинацију тим јединственим местом. С једне стране, он осећа сву озбиљност којом гора на којој се не рађа, него само умире, то *тробље на води*,²⁵ како је сам назива, зрачи, као и непосредност с којом она разголићује и обесмишљава сву тривијалност наших свакодневних брига, потреба и жеља. С друге стране, песник овде начиње и своју велику тему победе над смрћу говорећи о *обредним настѡјањима ка унутрашњем преображају*²⁶ светогорских монаха, о Светој Гори као *крају где свако стѡкне друје прејике*,²⁷ то јест, где долази до измене идентитета у светотајинском уткивању сопственог бића у молитвени ритам Цркве.

Песник на Светој Гори није радознали туриста. Напротив, он хоће унутрашње, право, не само *тѡлесним начином* доживљено искуство и не жели да *тромаши духовно и алејоријско*²⁸ значење и зрачење тог феномена. За њега ово свештено полуострво остаје *обећана земља духовности*,²⁹ у којој је и он, *инѡимно и у себи, учинио* и положио *завѡје*.³⁰ Павловић се не либи да на потресно искрен начин стави под знаке питања сопствену верност унутрашњим заветима и свему ономе што је на Атосу научно. Истовремено, он из дубине свога бића вапије стиховима жудње за искупљењем Светој Гори, поетској персонификацији Православне Цркве:

*Остѡви мрву свејлостѡи
нејде исѡод тѡрѡезе
за мене,
дојустѡи сирѡтѡима да тѡи дођу
и да се населе!*³¹

Спонтани наставак светогорске тематике јесте моравска, *синаитска и исихастичка* тематика, посебно присутна у четвртог певању *Књије Сѡарословне*. Као што је синаитско монаштво (сам врх тадашње православне духовности и интелектуалног живота), бежећи

2002, 10).

25 Миодраг Павловић, *Ходогарје*, Београд 1971.

26 Миодраг Павловић, *Ошварају се Хилендарске двери*, Београд 1997, 66.

27 Миодраг Павловић, *Ходогарје*, Београд 1971.

28 Миодраг Павловић, *Ошварају се Хилендарске двери*, Београд 1997, 9.

29 *Наведено дело*, 66.

30 *Наведено дело*, 66.

31 Миодраг Павловић, *Ходогарје*, Београд 1971.

пред османлијским завојевачима, прво дошло на Свету Гору, а потом у Лазареву и Стефанову Моравску Србију,³² пренесећи искуство и праксу, уметност и визију, тако је и Павловић провео и преселио своје поетске теме и мотиве са атоских врхова у плодне моравске долине.

Он се у овом циклусу надовезао, накалемио на синаитски поетски нерв, на синаитску раваничку и манасијску духовну (есхатолошку и евхаристијску) поезију, која види са обе стране стварности, изнутра и споља, из овог века у будући. Поезија Миодрага Павловића успоставља континуитет са оцима Раваничанима, писцима *Службе кнезу Лазару*, јер и он, као и они, са уверењем бележи:

*Био је убијен
сада више није...*³³

Други примарни поетски *локус* Павловићевог дела је категорија времена, и то освећеног времена. Празник и његово природно окружење, његов дом, његов духовни простор и догађај који га оживљава и чини причасним — света евхаристијска литургија — постају за њега стварни песнички подстицаји и изазови.

Једна од суштинских религијских, егзистенцијално темељних људских чежњи јесте жеља да се живи у доба земаљскога живота Бога, то јест да се непосредно учествује у спасоносним догађајима које Он чини. У том животу и учествовању наслућује се извесност сопственог приближавања Богу, спасоносног општења с Њим, чаробни, узбудљиви ковитлац емоција и ума, и оног дубљег од њих — када човек једном за свагда доноси одлуку да следи Бога кога је видео у телу и када је тим виђењем спасена душа његова. Наравно, то није могуће на такозваном објективном плану и стога се у историји религија прибегавало различитим субјективистичким, натурално-екстатичким и психологистичким решењима аскетика Далеког истока, мистеријска религиозност Грка и Римљана, моралистички пијетизам касног средњег века, који се исцрпљује у опонашању Христа, само су неки од тих неуспелих покушаја. Па зар то значи да је та примарна чежња осуђена на неуспех, да је опкољена безизлазима? Погледајмо како Павловић то износи у песми која не сумњиво заслужује да буде наведена у целости:

32 Видети више у: Димитрије Богдановић, „Смисао Раванице“, *Студије из српске средњовековне књижевности*, Београд, 1997, 180–182.

33 Миодраг Павловић, *Књижа Сјарословна*, Београд 1991, 72.

О да сам се родио
у друго време
и могао да се придружим свадби
на којој се вода пребричала
у вино
И да сам седео за столом
на којем се
мало хлеба преборило
у многа и свела
Или да сам само протрчао
преко поља
пре но што се смркло
небо изнад Голготе
Нисам био на свадби у Кани
нији сам
сведок васкрсења
зашто се одричем свакој хтења
и надам се још мало у хлеб
и Његова преображења.³⁴

Миодраг Павловић овим поетско-богословским решењем које предлаже, како његовим негативним аспектом — одрицање од сваког хтења (то је управо одрицање од сваког субјективистичког псеудорешења) — тако и позитивним аспектом — *и надам се још мало у хлеб и Његова преображења* (уз напомену да се ово *Његова* може односити и на Христа, али и на сам хлеб, што је и јеванђељски и литургијски легитимно), као крајње и једино могуће разрешење велике чежње уводи учествовање у литургијско-празничном животу Цркве, то јест, својеврсни свето-тајински реализам. Порекло жеље за животом у доба борављења Бога на Земљи почива у чињеници да су људи бића која живе у времену и то живљење искуствују на трагичан, фрагментаран начин. Та се трагичност највише огледа у чињеници испражњења садашњости³⁵ и идеји да су истински односи већ успостављени, једном за свагда, у прошлости, и да су они неизлечиво далеко од нас. Оно што нам Црква предлаже као решење, то јест као доживљај, а што опевава и ова Павловићева песма,

34 Миодраг Павловић, *Књижа Сјарословна*, Београд 1991, 25.

35 Јован Зизјулас, „Есхатологија и друштво“, *Видослов*, Божићни број, 2003, 86.

јесте могућност побијања времена, његове трагичне димензије, у искуству вечне садашњости личног односа Бога и човека.³⁶

Богочовек Исус Христос, или како Га Миодраг Павловић назива *Учишћел нове вешћине*,³⁷ ходања по води, у поеми *С Христџом неџремице* није представљен насупрот човеку. Он није етички идеал, смисао историје који нас прогања кроз наше неуспехе да га досегнемо. Христос није само повод да песник проговори о овоме или ономе, Њему се не узносе језички богате и сложене а хладне и богословски мртве молитве каквих је у поезији било и каквих још увек, нажалост, има. Он је наша најдубља истина и наша крајња истина. *Христџов образ врели џреко сненоџ лица*³⁸ нас очекује у велики Дан свршетка света и преображаја творевине, благовести песник.

Христа можемо у овој поеми сусретати као: *Боџа сусретџа и односа* (прва песма), *колектџивно џело саџкано од свейћих* (друга песма), *Оноџ који џобеђује законе џрироде* (трећа песма), *силази ка џудима из Своје безџраничне џубави* (песма четврта), *сџрадалноџ* (песма пета), *образац и модел, али и џросџор и шансу џаџње и сџрадања које воде у васкрсење* (песма шеста), *лиџурџа, лиџурџијско дело и лиџурџијски обед* (песма седма), *вазнесењскоџ* (песма осма), *сџраноџ лоџици зла и корисџи овоџа свейћа* (песма девета), *џраведноџ судију који џреображава џворевину* (песма десета), *садржај и најдубљу истџину нове џвари – новоџ неба и нове земље* (песма једанаеста), *Боџа наших сџрадања и наших невоља Коџи жури и хитџа да џомоџне чак и онда када звекеџ сџрадања личи на звукове Творца који сања* (песма дванаеста).

Христологију Миодрага Павловића најбоље можемо сагледати у богословски најбогатијој, четвртој песми поеме *С Христџом неџремице - Песми из дубине*. Она започиње описивањем два типа Божанских интервенција – *релиџијске, сџарозавейћне*, у којој Бог избавља човека из невоље својим силним дејством, али са дистанце, и *новозавейћне, хришћанске* (а хришћанство је по познатим речима оца Александра Шмемана крај сваке религије) у којој Бог постаје делом невоља и трагедија, односно њиховим вољним учесником. Ова песма је једна дивна и трезвена, истинска богословска химна о Христовом оваплоћењу “ради нас џуди и ради нашега спасења”. Павловић у њој записује следеће:

36 Христо Јанарас, „Бог, вријеме и човек“, *Видослов*, Божићни број, 2003, 45.

37 Миодраг Павловић, *С Христџом неџремице*, Београд, 2001, 3.

38 *Наведено дело*, 11.

“Он се са нам *сѣушиѣа* у јаму где је *очајање* и стоји нам уз раме као да је у *истѣу замку* и Он *ухваћен*. На крсту је са Њиме и наше раме. *Сѣасиѣељ* је *човеков ѣалац*. И певамо заједно нешто као псалам.”³⁹

Сѣушиѣање у јаму означава кенотичку димензију (кеноза – испражњење, осиромашење, самоунижење, али, мотивисано љубављу) оваплоћења. *Јама ѣде је очајање* је стање палоба света који је окован смрћу, последицом греха, чији добровољни заточник (то је оно као да је у *истѣу замку* - свезу греха и смрти - и он *ухваћен*) постаје Христос. То да је и наше раме на крсту, значи да је у спасењском страдању Богочовека на Крсту учествовала целокупна људска природа коју је он учинио својом, ипостазирајући је (како је говорио Леонтије Византијски, теолог из шестог века), а кроз њу и све нас провео кроз крсно-васкрсни процес. А речи: *Сѣасиѣељ је човеков ѣалац*, које нам наизглед могу зазвучати необично и можда преслободно, у ствари само значе да Бог безгранично воли човека. Ово говори и румунски теолог Јована Брија:

Јединствени повод оваплоћења јесте љубав Божија према човеку. Зато се божанска природа сузила и прилагодила се човековом нивоу. Бог нас, дакле, није спасио на одстојању, него се поистоветио са нама, као живи, историјски Бог који је допустио да Га људи искусе у животу.⁴⁰

Тај Христос, пева Павловић:

Заиста васкрсе

Танаѣос ѣаѣоса...

ѣо суѣра за све нас,

*ил ускрсну само за себе?*⁴¹

За разумевање Павловићеве фасцинације светом мртвих и врати-ма која су за њих изнова у живот отворена посебно је значајна песма *Субоѣа у Есфиѣмену*.⁴² У њој се преплиће исконски спомен тог дана, дана мртвих - *њихов је дан, зар не?* - дана који се *ослања на лубање*, дана *селигбе заѣукојеној ѣлемена*, у коме мртваци лете свуда око нас и траже своје место, *сѣремно држе своју костѣ и семе*, са чекањем васкрсења. Тишина сваке суботе, њен покој и мир, нису празни и јалови. Ту тиху али свесилну унутрашњу моћ, тај набој васкрсења, осећа песник док

39 *Наведено дело*, 4.

40 Јован Брија, “Оваплоћење”, *Речник ѣравославне ѣеолоѣије*, Београд, 1977, 131.

41 Миодраг Павловић, *Хододарје*, Београд 1971.

42 *Наведено дело*,

седи у светогорском манастиру. Песма уводи *идеју Васкрсења* у омиљену Павловићеву тему света мртвих, она разрешава безизлазну фасцинацију мртвима. Веома је битно то што за простор у коме се одиграва поетски догађај Павловић бира управо општежитељни манастир. *Погне, ойшијежиће*, вели он. Избор простора у коме се заједнички живи указује на дубље значење што га има појам општежића, овде заједницу живота искуствују сви у Христу, како они сада живи тако и они уснули.

Васкрсењу мртвих посвећена је и песма *Силазак у хаг*. У њој Павловић, инсистирајући на телесном аспекту Васкрслог Христа (Адамова *рука йролази кроз обељене врайнице* Пакла и *дошиче ілежањ младої божансїва* Човекољубац *їа милује окрвављеном ноїом*),⁴³ у ствари показује своје основно уверење, своје интуитивно предосећање да је вечни живот — живот целог човека, живот тела и духа, а не нека спиритуализована визија вечног блаженства ослобођених душа. То целосно искуство човека песник стиче већ овде, у овом животу, у аскетском искуству, и то на примеру поста. Говорећи о феномену „узмицања“, то јест повлачења, утихнућа које људском бићу доноси пост, он каже: *У узмицању нема разлике између шела и душе, кажем. Али їо су круїне речи*.⁴⁴

Нама се пак, чини да су много крупније речи записане у следећем пасусу, пасусу који представља један од врхунских домета богословствовања Миодрага Павловића а који, наравно, опет говори о васкрсењу: „Све је спремно да се душа врати у тело, и да се тело врати души. Али после божанске правде, човек *није само искуїљен, није му само ойрошїено*. Он је *уїућен у шїаїне*, његова душа постаје другачија и у његовом телу коме се враћа живот настаје друга телесност у једном новом трајању. *Њеїова йуїї*, више пута препорођена, почиње да *живи у својој драїоценосїи*”.⁴⁵

Овде је од посебног значаја надилажење легалистичког, јаловог, сведеног, јуридичког конципирања спасења кроз праштање и искупљење. Павловић осећа да постоји још много тога иза Божијег праштања и искупљивања. Он се не задовољава кобним сужавањем и извитоперивањем значења тих појмова до каквог је дошло у западној теологији.⁴⁶ За њега Бог увек остаје Отац и „безумни љубитељ“ човека, а не немилосрдни

43 Миодраг Павловић, *Књиїа Сїїарословна*, Београд 1991, 12.

44 *Наведено дело*, 35.

45 *Наведено дело*, 47.

46 Видети више у: Христо Јанарас, „’Откуп’ и ’искупљење’“, *Азбучник вере*, Нови Сад 2000, 164–169.

судија и *йреїшећи казнийшељ*.⁴⁷ Спасење, вечни живот, јесте живот узрастања у познању тајни, узрастања у искуствовању славе — односа са Богом и освећења, живот који се прелива из славе у славу (II Кор. 3, 18). И то је, неуморно подвлачи Павловић, живот целог човека, а не само душе — човека драгоцене, препорођене, друге телесности и пути.

Упућивање у тајне не подразумева нужно и одговарање на сва питања. Али обухвата исцељење свих рана. Песник Павловић зна да у животу постоје многа питања која у потпуности надилазе оквир сваког људског, па и богословског умовања. Нема коначног и дефинитивног одговора на многа питања и зато живимо са апсурдима, нелогичностима, са оним што перципирамо као неправду, са злом око нас. Зато је он у праву када каже: *И їу нема казивања, осим да се рекне: добро је шїо је їако*.⁴⁸ Запажање Христа Јанараса може допринети разумевању тог проблема: Вера у Бога је промена начина постојања и због тога језик вере није везан за индивидуално разумевање, то јест за индивидуалну интелектуалну самодовољност. То је језик који химнама прославља љубав Божију, језик призивања његове милости.⁴⁹

А исцељење о коме пева Павловић јесте искуство живота у Царству Божијем, искуство које сада наслућујемо и предокушавамо, а које ћемо у потпуности тек доживети. Исцељујући бљесак Царства Божијег сија у овим стиховима:

*... сада оно сија
сад се све їо вида...*⁵⁰

Исцељење није, нити у одговорима које смо чекали, нити у правди која је коначно задовољена, него у силном и сјајном, дивном и потресном, јединственом и животодавном Божијем присуству које ће испунити ране, неправде и ожилке сумње, сјединити поломљене кости наде и дати смисао не као појам или концепт, чак ни правду саму по себи, - него као Личност и однос у коме ћемо учествовати.

Постоји једна реч која се у књизи *С Христїом нейремице* нигде не помиње, али која представља кичму овога спева и без које он не може бити у потпуности доживљен. Та реч је *лиїурїија*. Њоме се објашњава

⁴⁷ Наведено дело, 166.

⁴⁸ Миодраг Павловић, *Књиїа Сїарословна*, Београд 1991, 50.

⁴⁹ Христо Јанарас, „Осми дан“, *Азбучник вере*, Нови Сад 2000, 177.

⁵⁰ Миодраг Павловић, *Књиїа Сїарословна*, Београд 1991, 57.

тајанствено песничково присуство односно учествовање у догађајима из Христовог живота.

Песник није само посматрач који са безбедне дистанце, коју му омогућавају векови и километри, коментарише библијске догађаје. Он у њима активно учествује. *Ми смо сугеоници Христивој дела*⁵¹ бележи Павловић. То осећање учествовања у догађајима из Христовог живота односно у *догађају Христа*, тако централно за православну светодуховско-евхаристијску теологију и етос просто прелива из ових стихова – Песник је на Генисаретском језеру у броду са Христом који хода по води (побеђује закон природе Светим Духом) – *накрајко сам био на истом броду с Њиме*;⁵² он *скривен иза маслине ѿсмајтра шѿа се збива у ѿј ноћи на ивици ірома*⁵³ – гледа издају и хватање Христа на Голготи, *на крѿу је са Њиме и наше раме*⁵⁴ учествује у распећу; *следи Га ѿ ірашњавом іуіу* за Емаус, заједно са Луком и Клеопом и *ушуњава се у іолумрачну одају* у којој кроз причешће (= општење, заједничарење) познају Господа (Лк, 24, 31)⁵⁵

Када Павловић каже: *Дух се у шѿелу обнавља и служи нам као храна*⁵⁶, он у своје дело уводи још једног наизглед скривеног али суштински веома важног актера свих догађаја и стања о којима пева – Светог Духа. Јер, без Светог Духа све ово о чему ови стихови говоре једноставно није могуће. А Њиме све добија и силу и смисао.

Дух Свети омогућује и Миодрагу Павловићу и свима нама да учествујемо у Христовом животу, не на начин психолошко интелектуалног сећања, нити театралног репрезентовања (не кроз прошлост, кроз историју), него кроз везу са будућим, есхатолошким, које продира и долази и бива сада и овде у оној мери у којој је то могуће.⁵⁷

Литургија није понављање прошлих догађаја, на пример Голготе; то је продирање будућности у време што сваки пут ствара потпуно нови догађај: *Свеіа евхаристіја сваки іуі іредстѿавља ново Оішеловљење, ново Расіеће, ново Васкрсење, Ново Вазнесење а истіовремено нови Долазак и Суд. Димензија есхаіона ослобађа истіорију од њених оіраничења*⁵⁸

51 Миодраг Павловић, *С Христом нетремице*, Београд, 2001, 2.

52 *Наведено дело*, 3.

53 *Наведено дело*, 5.

54 *Наведено дело*, 4.

55 *Наведено дело*, 7.

56 Миодраг Павловић, *С Христом нетремице*, Београд, 2001, 2.

57 John D. Zizioulas, "Truth and communion", *Being as communion*, London, 1985, 115.

58 Јован Зизјулас, *Еклесиолошке іеме*, Нови Сад, 2001, 132 – 133.

Тако велики теолог Јован Зизјулас, митрополит пергамски каже: *Дух ме води у једну сасвим друґачију димензију*⁵⁹, а велики песник Миодраг Павловић то на себи својствен начин понавља: *Молитва нас води ка месџу їде се Он јавља*⁶⁰

Сверписуство литургијског духа види се и у молитви Богу Оцу, управо у песниковом вапају да Господ чује литургијску, победничку, песму. *Госїоде услиши Христїа, услиши свої Сина када се за нас моли*⁶¹. Христос који се за нас моли Богу Оцу је класична богословска формулација која описује Цркву, односно црквено литургијско и светодуховско сабрање, евхаристијску молитву. Литургија је молитва Христа⁶², који је сада колективна личност, односно тело (које сачињавамо ми, крштени, живо камење храма Очевог, како каже свети Игњатије Богоносац), коме је он глава Богу Оцу и то овде осећа и нама преноси Миодраг Павловић.

Поема *С Христїом неїрремице* је саткана од различитих перспектива (личне и заједничке, космичке и појединачне) и све и свако у њој има своје место и свој циљ. И човек и небо и земља и Бог. Циљ Миодрага Павловића, односно нада којом нас он охрабрује најлепше су исказане речима из прве песме: *Али је моїуће уз Њеїа (= Христа) їосїаїи геїе и заслужїїи – Ваведење*⁶³

Посїаїи геїе је дубока синтагма не толико аскетског вокабулара колико подвижничке стварности која не означава сентиментално и инфантилно детињарење него озбиљно и напорно увођење себе (али уз помоћ Христа, уз Њега, као лоза на чокоту) у процес преображавања у начин на који *їосїоїи* дете. А оно постоји као биће љубавног односа, отворености, радости, безинтересности. Уколико човек научи и навикне и стекне и добије на дар овакво стање тела и душе и духа он тада може да заслужи Ваведење (Увођење у храм), али не рукотворени него небески, свети Град Јерусалим нови (Откр.21, 2) у коме је све храм и све светлост јер је храм његов Господ Бог Сведржитељ и Јагње (Христос) (В. Откр. 21. 22-23) То Ваведење, за нашег песника није само једно будуће искуство, оно је већ сада присутно у литургијском животу Цркве.

59 *Наведено дело*, 132.

60 Миодраг Павловић, *С Христїом неїрремице*, Београд, 2001, 2.

61 *Наведено дело*, 12.

62 То се види и из следећих речи молитава свете литургије: “Јер си Ти (Христе Боже наш, прим В.В.) који приноси и који се приноси; који прима и који се раздаје...” (*Молиїтва херувимске їесме Лиїїурїје свеїїоїа Јована Злаїїоусїїоїа*)

63 Миодраг Павловић, *С Христїом неїрремице*, Београд, 2001, 1.

Павловићево песништво, настајало тогом дугог низа година, у временима која су понекад својим страдањима попримала апокалиптичке призвуче, иако не затвара очи пред патњама апокалипсе ипак се на њима нездраво не задржава. Оно није укочено пред ужасима страдања и зла; у њему преовладава поверење у Христа⁶⁴ и свест о коначном, вечном и величанственом преображавању свега што постоји. *И чекам блаженство када небо и земљу своји истии ѿрзај*⁶⁵, благовести поетски и богословски Миодраг Павловић.

Summary

This paper explains theological aspects of Miodrag Pavlovic's poetry, mostly based on his works "Knjiga staroslovna" and "S Hristom netremice" In this paper, I present Pavlovic's poetic experience of overcoming and widening the limitations of a created mode of being (created nature) through the ascetic and liturgical life within the Church of Christ. Pavlovic's poetic theology is viewed here in the light of his relationship with the contemporary and patristic theological ideas. Also I present in which particular ways Pavlovic's poetry is adjusted and similar to these theological ways of thinking.

64 *Верујем да му је жао и да жели да нас ѿехари ових сѿрадања мимоилазе.* Миодраг Павловић, *С Хрисѿом неѿремице*, Београд, 2001, 12.

65 *Наведено дело*, 10.

PREŽIVELA DISKRIMINACIJA

„Verujući zajedno sa vama da je religija stvar koja se nalazi jedino između Čoveka i njegovog Boga, da on za svoju veru ili svoje uverenje ne duguje pravdanje nikome, da legitimna ovlašćenja vlade obuhvataju samo delovanje, a ne mišljenje, ja mislim sa najvišim uvažavanjem da je zakon celog američkog naroda koji je proglasio da njihov zakonodavac 'ne sme usvojiti bilo kakav zakon u pogledu uspostavljanja religije, ili zabraniti njeno slobodno izražavanje', time izgradio zid razdvajanja između Crkve i Države.“

*Tomas DŽEFERSON, predsednik SAD
Pismo Udruženju baptista Denburija, 1. januara 1802.*

Tomas Džeferson, jedan od trojice čuvenih američkih federalista i treći predsednik Sjedinjenih Američkih Država, ovim rečima, pozivajući se na Prvi amandman američkog ustava, odgovorio je na apel baptista iz savezne države Konketikat da ih zaštiti od zakonodavnih intervencija u njihovoj državi, koje su se ticale uživanja njihovih verskih prava. U svom pismu od 7. oktobra 1801, Udruženje baptista Denburija, koji su bili religijska manjina u svojoj saveznoj državi, požalilo se predsedniku da oni u svojoj državi verska prava ne uživaju zbog toga što ona spadaju u red neotuđivih prava, već zbog toga što im je zakonodavac dodelio uživanje tih prava kao privilegiju, što je, smatrali su, narušilo njihova ustavom zagarantovana prava. Oni u pismu navode da njihova ustavna prava na slobodu veroispovesti ne bi trebalo da zavise od volje zakonodavca, odnosno da budu predmet intervencija zakonodavca, makar i kao privilegije, procenjujući da ta ista prava, jednom data kao privilegije, aktom tog istog zakonodavca mogu biti i ukinuta. Stoga, smatrali su, zakonodavac se nema šta mešati u pitanja religije, jer ona su „u sva vremena i na svim mestima stvar između Boga i pojedinaca“, kao

1 Autor je master u oblasti prava ljudskih prava.

i da „nijedan čovek ne treba da strada zbog svojih verskih uverenja“, te da „legitimna ovlašćenja civilne vlade ne dopiru dalje od kažnjavanja čoveka koji uradi svom susedu zlo“².

Nešto više od dva veka kasnije, u Srbiji je usvojen zakon koji se itekako umešao u pitanja ostvarivanja ustavnog prava na slobodu misli, savesti i veroispovesti, odbacujući tako Džefersonov princip o zidu razdvajanja države i crkve. Zakon je promovisao tzv. „model kooperativne odvojenosti“ crkava i verskih zajednica i države, umesto striktno odvojenosti Džefersonovog modela. Model kooperativne odvojenosti je svakako jedan od modela koji se kreću u okviru principa odvojenosti crkve i države, odnosno modela „laičke“ države koji dominira u Evropi. Međutim, po mišljenju ovog autora, u Srbiji je ovaj model zloupotrebljen na toliko loš način da je u efektu doveo u pitanje ustavni princip o odvojenosti države i crkve, odnosno sam laički karakter države u Srbiji. Štaviše, zakon je na mnogim mestima direktno omogućio mešanje države u pitanje vere, ali i u odnosu između različitih verskih zajednica, i to na takav način koji je određenim zajednicama garantovao privilegije, dok je stvorio okvir da se neke druge dovedu u diskriminisan položaj. Predstavnici tzv. „tradicionalnih crkava i verskih zajednica“ u Srbiji, što je kategorija uspostavljena Zakonom, nisu se poneli mudro kao baptisti iz Konektikata, zahtevajući da ostvarivanje verskih prava ne zavisi od volje zakonodavca, odnosno države, već samo od ustava i sprovođenja njime zagarantovanih prava, već su se frenetično bacili u zagrljaj državi.

Prošlo je više od četiri godine od kada je Narodna skupština Republike Srbije 20. aprila 2006. usvojila kontroverzni Zakon o crkvama i verskim zajednicama. „Kontroverzni“, jer je i pored velike javne rasprave usvojen predlog koji je čak i na prvo čitanje otkrivao krupne manjkavosti, koje su se pre svega ticale regulisanja pravnog položaja tzv. „tradicionalnih crkava i verskih zajednica“, nasuprot svim ostalim verskim zajednicama koje su ovim zakonom dovedene u neravnan položaj.

Zakon je, gotovo kao nijedan drugi pre toga u post-petooktobarskoj Srbiji, svojevremeno izazvao oštre polemike i podele u stručnoj javnosti, jer je i sam nacrt naišao na protivljenje „malih“ ili „novih“ verskih zajednica, međunarodnih organizacija, NVO-a i grupa koje se bave zaštitom ljudskih prava, ali i istaknutih pravnika, politikologa i sociologa religije.³ Kancelarija

2 Pismo Baptista iz Densburija, država Konektikat, predsedniku SAD Tomasu Džefersonu, dostupno na <http://candst.tripod.com/tnppage/baptist.htm>

3 Pogledati komentare Mirka Đorđevića i dr Vesne Rakić-Vodinelić iznetih u istoj emisiji od 14. aprila 2006. na linku:

http://www.b92.net/info/emisije/pescanik.php?yyyy=2006&mm=04&nav_id=195188

za demokratske institucije i ljudska prava OEBS-a, njeno Savetodavno veće za slobodu veroispovesti i uverenja, pripremila je komentare na nacrt zakona, ocenjujući u prvom paragrafu da nacrt „pati od *velikih nedostataka* koji zahtevaju sveobuhvatne izmene kako bi se on doveo u sklad sa obavezama Srbije prema Evropskoj konvenciji o ljudskim pravima, Organizaciji za bezbednost i saradnju u Evropi, i drugim međunarodnim standardima. Male izmene u jeziku i frazama *ne mogu* ga dovesti u sklad sa ovim standardima.“⁴ Jedan od godišnjih izveštaja Beogradskog centra za ljudska prava, izašao nakon donošenja i stupanja na snagu ovog Zakona, za 2008. godinu, navodi da „brojne odredbe novog Zakona narušavaju načelo nemešanja poretka verskih zajednica s državnim poretkom“⁵, potom da „Zakon o crkvama i verskim zajednicama u velikoj meri odstupa od ustavnih odredbi i međunarodnih standarda kada je u pitanju sloboda verskog organizovanja i ravnopravnost verskih zajednica“⁶, kao i da je „ravnopravnost verskih zajednica narušena... i ostavljanjem širokih diskrecionih ovlašćenja državnim organima prilikom odlučivanja o različitim vidovima saradnje države i verskih zajednica“⁷.

Na drugoj strani, ministarstvo je u zajednici sa tzv. „tradicionalnim“ crkvama i verskim zajednicama zdušno branilo predlog, predstavljajući ga kao korak napred ka ispunjenju evropskih standarda u regulisanju ove oblasti, te kao jedan od pomaka ka članstvu u Evropskoj uniji⁸: „Ministar vera... Milan Radulović izjavio je da novim zakonom država nudi crkvama i verskim zajednicama saradnju kakva postoji u svim evropskim državama... Zakon je antidiskriminatorski i pokušava da nosioce vere spase diskriminacije kojoj su bili izloženi decenijama.“⁹ Predstavnik jedne od verskih zajednica koje su ušle u red „tradicionalnih“, Islamske zajednice, mr Mevlud ef. Dudić, u jeku rasprave istakao je da je Zakon, iako pun nedostataka, ipak bolji od stanja u

4 Komentari na nacrt zakona Srbije o slobodi veroispovesti, crkvama, verskim zajednicama i verskim udruženjima, Kancelarija za demokratske institucije i ljudska prava OEBS-a, 7. mart 2005, mišljenje br. REL – SRB/001/2005. Naglašavanje dodato.

5 „Ljudska prava u Srbiji 2008.“, Beogradski centar za ljudska prava, Beograd, 2009, str. 132, dostupno na linku:

<http://bgcentar.org.rs/images/stories/Datoteke/ljudska%20prava%20u%20srbiji%202008.pdf>

6 Isto, str. 133.

7 Isto, str. 135.

8 U Saopštenju Vlade Srbije povodom početka rasprave u Skupštini o ovom predlogu zakona navodi se da će pomenutim dokumentom Srbija učiniti „korak napred u pregovorima o stabilizaciji i pridruživanju EU jer će se legitimisati kao multikulturalna i multikonfesionalna država.“

9 Saopštenje Vlade Srbije od 17. aprila 2006.

kome takvog Zakona nema: „Mi ćemo ovim Zakonom zaista prilično dobiti. Mi do sada ništa nismo imali. Posebno će doći do izražaja obrazovne institucije – naš Fakultet za islamske studije, naša Medresa, položaj vjerskih službenika... Ja smatram... da unatoč svim nedostacima, ovaj Zakon... treba da bude prihvaćen“¹⁰.

Međutim, i pored oštre debate, Zakon je relativno „glatko“ usvojen, sa 120 glasova „za“, ali su kontroverze izazvane njegovim donošenjem izazvale ozbiljne sumnje oko toga da li će ga predsednik Boris Tadić potpisati u zakonskom roku, ili ga vratiti na ponovno razmatranje. Predsednik je ipak potpisao ukaz o proglašenju zakona, ali je u prilično neuobičajenom pismu koje je uputio tadašnjem predsedniku Skupštine i premijeru Srbije, izrazio očekivanje da će taj zakon biti izmenjen i dopunjen. Ova neobičnost dokazuje da se radilo o tada izuzetno osetljivoj oblasti, koja je verno odslikavala odnos prema vrednostima koje je promovisala konzervativna vlada Vojislava Koštunice i njegovog ministra vera Milana Radulovića, i predsednika koji je tada javno zastupao liberalniji „proevropski“ pristup, u skladu sa potrebom usvajanja i primene savremenih evropskih standarda.

Predsednik Boris Tadić je u tom propratnom pismu naveo da „Zakon nije u potpunosti usklađen sa Evropskom konvencijom o ljudskim pravima...“¹¹, ali i da je „moguće da se određenim izmenama i dopunama sve njegove manjkavosti otklone“¹². Štaviše, on je pozvao Narodnu skupštinu da „u najhitnijem roku usvoji izmene i dopune ovog Zakona kojima bi se otklonile sve njegove manjkavosti i koje bi ga učinile savremenim evropskim pravnim aktom“.¹³ Ipak, i pored promenjenog odnosa snaga u Skupštini Srbije koji je uspostavljen izbornim ciklusima 2007, a naročito 2008, nakon kojih je stranka predsednika Borisa Tadića imala odlučujući uticaj na vođenje politike u Srbiji, zakon u obliku u kome je usvojen i dalje opstaje u pravnom poretku Srbije.

Ovaj tekst ima za cilj da podseti na osnovne karakteristike ovog Zakona, prikaže kontekst i debatu u kome je zakon donošen i ukaže na posledice primene tog zakona u poslednje četiri godine.

10 Pogledati opširnije u dr Nenad Đurđević, „Ostvarivanje slobode veroispovesti i pravni položaj crkava i verskih zajednica u Republici Srbiji“, Zaštitnik građana, 2009, str. 52.

11 Pismo predsednika Srbije Borisa Tadića predsedniku Narodne skupštine Predragu Markoviću i predsedniku Vlade Srbije Vojislavu Koštunici od 28. aprila 2006.

12 Isto.

13 Isto.

Kontekst ostvarivanja prava na slobodu veroispovesti

Nakon pada režima Slobodana Miloševića 2000. godine, Srbija se postepeno izvlačila iz međunarodne izolacije u kojoj je do tada bila. Vrlo brzo, već krajem 2000, postala je članica gotovo svih relevantnih međunarodnih organizacija koje su u svojoj oblasti delovanja imale brigu o zaštiti i unapređenju ljudskih prava – najpre Ujedinjenih nacija (UN), Organizacije za bezbednost i saradnju u Evropi (OEBS), i Saveta Evrope, u čije je članstvo Srbija primljena 2003. Još iz perioda pre početka demokratskih promena 2000, Jugoslavija, time i Srbija kao njen sastavni deo, bila je strana ugovornica gotovo svih međunarodno-pravnih dokumenta o ljudskim pravima, od kojih je najznačajniji bio Međunarodni pakt o građanskim i političkim pravima (MPGPP). Nakon pristupanja Savetu Evrope, Srbija je ratifikovala Evropsku konvenciju za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda (EKLJP), kao i brojne druge konvencije nastale u okviru pravnog poretka Saveta Evrope.

Ustavna povelja Državne zajednice Srbija i Crna Gora iz 2003, koja je bila na snazi u vreme donošenja Zakona o crkvama i verskim zajednicama (u daljem tekstu: Zakon), a u kojoj je Srbija bila država članica, predviđala je nadležnost Državne zajednice za vođenje spoljne politike, a time i za zaključivanje međunarodnih ugovora. Ona je predviđala da se odredbe međunarodnih ugovora o ljudskim i manjinskim pravima i građanskim slobodama koji važe na teritoriji Srbije i Crne Gore neposredno primenjuju¹⁴, odnosno da ratifikovani međunarodni ugovori i opšteprihvaćena pravila međunarodnog prava imaju primat nad pravom Srbije i Crne Gore i pravom država članica¹⁵.

Rešenja o odnosu međunarodnog i unutrašnjeg prava koja je ponudio Ustav Srbije iz 2006. godine, sada kao nezavisne države, unekoliko su drugačija i nejasnija. Zbog takve nedorečenosti, član 16. koji reguliše osnovna ustavna načela u pogledu međunarodnih odnosa u praksi može izazvati ozbiljne posledice u ispunjavanju međunarodno preuzetih obaveza Srbije, pa time i onih koji se tiču ljudskih prava, uključujući i slobodu veroispovesti. Naime, i pored toga što u članu 16, stav 1. i prvoj tački stava 2. Ustav u načelu definiše primat (suprematiju) međunarodnog prava, u tački 2. stav 2. Ustav propisuje da potvrđeni međunarodni ugovori moraju biti u skladu s Ustavom.¹⁶ Slična, ali ne identična odredba predviđena je u članu 194, stav

14 Pogledati član 10. Ustavne povelje Državne zajednice Srbija i Crna Gora.

15 Isto, član 16.

16 Pogledati član 16. Ustava Srbije iz 2006.

4, čime se u praksi mogu otvoriti spekulacije oko tumačenja dva člana istog Ustava. Ovakvo rešenje u članu 16. otvara pitanje ocene ustavnosti međunarodnog ugovora koji bi Srbija potpisala i ratifikovala. Prvo, ostaje nejasno zbog čega bi Srbija u prvom koraku uopšte potpisivala ili zaključivala međunarodni ugovor ukoliko je on u neskladu sa Ustavom. Drugo, ukoliko ga Narodna skupština ratifikuje, i pošto, prema slovu Ustava, time postane deo unutrašnjeg pravnog poretka, ustavotvorac predviđa i odredbu da potvrđeni međunarodni ugovori moraju biti „u skladu“ sa Ustavom (član 16. Ustava), odnosno „ne smeju biti u suprotnosti“ sa Ustavom (član 194. Ustava).

Prema važećim normama međunarodnog prava koje se odnose na međunarodne ugovore, država se ne može se pozvati na odredbe svog unutrašnjeg prava da bi opravdala neizvršavanje ugovora¹⁷. To bi u praksi značilo da nakon ratifikacije, odnosno deponovanja ratifikacionog instrumenta, nije više moguće ne izvršavati međunarodni ugovor. Ukoliko bi se takva situacija dogodila, Srbija bi došla u situaciju ili da raskine međunarodni ugovor koji je već zaključila, ili da menja Ustav, što može biti komplikovan poduhvat. Zbog toga je mnogo racionalnije rešenje da se predvidi ocena ustavnosti ugovora pred Ustavnim sudom, pre njegove ratifikacije, slična proceduri predviđenoj za ocenu ustavnosti zakona pre njegovog stupanja na snagu (što je predviđeno u članu 169). Nije neophodno isticati koliko ovakve nedorečenosti mogu uticati na izvršavanje međunarodnih ugovora, posebno imajući u vidu sve slabosti vladavine prava u Srbiji.

Kada se, međutim, radi o ustavnim odredbama koje se tiču slobode veroispovesti, postoje određene razlike između Ustava Srbije iz 1990. koji je bio na snazi u vreme donošenja Zakona, i Ustava Srbije iz 2006.

Član 41. Ustava Srbije iz 1990. najrelevantniji je u regulisanju materije koja se tiče slobode veroispovesti. Stav 1. predviđa sledeće: „Jamči se sloboda veroispovesti, koja obuhvata slobodu verovanja, ispovedanja vere i vršenja verskih obreda.“¹⁸ U stavu 2. predviđa se: „Verske zajednice su odvojene od države i slobodne su u vršenju verskih poslova i verskih obreda.“¹⁹ U stavovima 3 i 4 predviđa se da verska zajednica može osnovati „verske škole i dobrotvorne organizacije“ i da Država „može materijalno pomagati verske zajednice“.²⁰

Ono što odmah upada u oči prilikom čitanja člana jeste da je Ustav na ovaj način davao neprihvatljivo usku definiciju slobode veroispovesti, koja

17 Pogledati član 27. Bečke konvencije o ugovornom pravu, čija je Srbija strana ugovornica.

18 Član 41, stav 1. Ustava Srbije iz 1990.

19 Član 41, stav 2. Ustava Srbije iz 1990.

20 Stavovi 3 i 4 člana 41. Ustava Srbije iz 1990.

nije pratila glavne međunarodne pravne dokumente. Oni uglavnom slobodu veroispovesti definišu kao slobodu da se ispoljava vera ili verovanje, kroz bogoslužjenje, verske obrede, ispovedanjem vere i nastavom. Takođe je interesantno da je Ustav koristio generički pojam „verski obred“ kojom je definisao sve oblike forme i manifestacije verskih uverenja, kao praktično jedinu manifestaciju vere koja je slobodna. Zavisno od volje države, ovaj pojam se mogao tumačiti usko ili široko. Ovakva neodređenost i sklonost proizvoljnim tumačenjima bila je generalna karakteristika Ustava iz 1990.

U pogledu ove konkretne odredbe, ovakva definicija implicirala je da su sve druge forme manifestacije religijskih uverenja, npr. religijsko obrazovanje, mogle biti predmet ograničenja od strane države. Član 45. tako na primer predviđao je: „Jamči se sloboda savesti, misli i javnog izražavanja mišljenja.“²¹ Tekst članova 41. ili 45. ne predviđa osnov za bilo kakva ograničavanja za ova prava, što je interesantno imajući u vidu da su sve druge slobode i prava mogle biti „ograničene zakonom“, bez ikakvog navedenog osnova, ili sa više mogućih osnova, kao što su „nacionalna bezbednost“, „ometanje javnog saobraćaja“, „ugrožavanje zdravlja“, „ugrožavanje javnog morala“, „ugrožavanje bezbednosti ljudi i imovine“, „slobode i prava drugih“, itd. Način na koji je Ustav bio napisan, tako da nisu postojala jasna pravila i osnove za ograničavanje prava, sugerise da je sve bilo ostavljeno arbitrarnoj volji države i posebno njenom zakonodavstvu. Tako na primer član 11. predviđa opšte osnove za ograničenja: „Slobode i prava čoveka i građanina ograničeni su samo jednakim slobodama i pravima drugih, i kad je to Ustavom utvrđeno.“²² Član 12, u stavu 2, predviđa: „*Zakonom* se može propisati način ostvarivanja pojedinih sloboda i prava kad je to neophodno za njihovo ostvarivanje.“²³ Ovo važi i za većinu drugih odredbi o pravima i slobodama. Prvim stavom predviđa se definisanje prava, a u sledećem članu navodi se da se ostvarivanje tog prava, ili uslovi ostvarivanja prava propisuju zakonom.

Stoga je važno imati u vidu da važeći Ustav u vreme kada je donošen Zakon, sa svojim odredbama, nije stvoren kako bi se napravio raj za ostvarivanje ljudskih prava i sloboda, što uključuje i slobodu veroispovesti. Prema uverenju autora ovog teksta, Ustav iz 1990, koji je proglašen bez javne debate, od strane manje-više jedne partije i prema volji jednog čoveka, napravljen je da bi služio jedino i samo ciljevima vladajućeg režima. Ali kao i mnogo puta ranije u

21 Član 45. Ustava Srbije iz 1990.

22 Član 11. Ustava Srbije iz 1990.

23 Član 12, stav 2. Ustava Srbije iz 1990, naglašavanje dodato.

istoriji, iako nisu bili napravljeni da budu na snazi dugo vremena, i pored toga što su sadržali loša rešenja, neke Ustave nije bilo moguće lako promeniti.

U pogledu pomanjkanja demokratskog legitimiteta ne zaostaje mnogo ni Ustav iz 2006. Ustav Republike Srbije usvojen je od strane Narodne skupštine Republike Srbije na posebnoj sednici 30. septembra 2006. godine i potvrđen referendumom koji je održan 28. i 29. oktobra 2006. Usvojeni tekst je pripremljen veoma brzo; grupa partijskih vođa i eksperata je za svega dve nedelje pregovarala i utvrdila kompromisni tekst, koji je bio prihvatljiv za sve tada parlamentarne političke stranke. Donet je po proceduri predviđenoj prethodnim Ustavom iz 1990. Pre nego što je Ustav usvojen, praktično nije bilo javne rasprave o njegovom tekstu. Zbog toga on pokreće pitanja legitimiteta u odnosu na građane. Tokom kampanje za referendum građani u najvećoj meri nisu upoznati sa njegovim sadržajem; kampanju je obeležilo širenje straha kod građana od gubitka Kosova ukoliko tekst ustava ne bude potvrđen na referendumu, čime su izbegnuta suštinska pitanja koja će uticati na život građana. Brojne nepravilnosti zabeležene tokom referenduma svedoče da je politička elita morala pribeći ozbiljnim kršenjima procedure na biračkim mestima, kako bi obezbedila da 50% plus jedan od ukupnog broja birača upisanih u birački spisak (koji nije sadržao imena preko milion Albanaca sa teritorije Kosova i Metohije koji su prema tekstu Ustava ravnopravni građani Srbije), glasa za potvrđivanje novog ustava, kako je predviđao Ustav iz 1990.

Ostavljajući tu raspravu po strani, za našu analizu bitne su odredbe koje se direktno ili indirektno tiču ostvarivanja prava na slobodu veroispovesti. Centralni članovi u tom smislu su članovi 43 i 44, koji predstavljaju veliki napredak u regulisanju ove materije u odnosu na prethodno ustavno rešenje.

Član 43, pored toga što proširuje definiciju slobode veroispovesti, tako da uključuje slobodu manifestovanja vere ne samo kao „verskog obreda“ već i putem „veroispovedanja, obavljanjem verskih obreda, pohađanjem verske službe ili nastave, pojedinačno ili u zajednici s drugima, kao i da privatno ili javno iznese svoja verska uverenja“, predviđa i moguće osnove za ograničavanje ove slobode „samo ako je to *neophodno u demokratskom društvu*, radi zaštite života i zdravlja ljudi, morala demokratskog društva, sloboda i prava građana zajemčenih Ustavom, javne bezbednosti i javnog reda ili radi sprečavanja izazivanja ili podsticanja verske, nacionalne ili rasne mržnje.“²⁴

Osim zaštitne klauzule u ovom članu da svako potencijalno ograničenje mora biti „*neophodno u demokratskom društvu*“, član 20. Ustava koji reguliše

24 Član 43, stav 3. Ustava Srbije iz 2006, naglašavanje dodato.

uopšteno ograničenja ljudskih prava, predviđa da ona mogu biti ograničena „ako ograničenje *dopušta* Ustav, u svrhe radi kojih ga Ustav dopušta, u obimu *neophodnom* da se ustavna svrha ograničenja zadovolji u demokratskom društvu i *bez zadiranja u suštinu* zajemčenog prava.“²⁵ Ono što je problematično sa ovakvom formulacijom jeste da praksa Evropskog suda za ljudska prava obično uz ove elemente ograničenja pominje i da cilj ograničenja mora biti *legitiman*, a ne samo takav *da ga Ustav dopušta*. Ovakvom formulacijom u Ustavu, praktično je dozvoljeno bilo koje ograničenje koje Ustav dopušta, bez obzira na ciljeve tog ograničenja. Iako su legitimni ciljevi formulisani u pojedinačnim odredbama o pravima, bilo bi dobro da se pominju i u ovoj opštoj odredbi o ograničenjima. Isto važi i za odredbu da se određena prava, bez obzira na okolnosti, ne mogu ograničavati. Ona je sadržana u odredbama o ratnom i vanrednom stanju, ali je nema u ovom opštem članu o ograničenjima.

Pored toga, rešenje iz člana 44 koji glasi da su crkve i verske zajednice „ravnopravne i slobodne da samostalno uređuju svoju unutrašnju organizaciju, verske poslove, da javno vrše verske obrede, da osnivaju verske škole, socijalne i dobrotvorne ustanove i da njima upravljaju, *u skladu sa zakonom*“²⁶, u praksi može proizvesti negativne posledice za slobodno manifestovanje vere i verskih uverenja. Ovakvim rešenjem, ponovo je zakonodavcu data mogućnost da se arbitrarno meša u ostvarivanje ovog prava.

Iako predviđene odredbe predstavljaju značajan napredak u odnosu na rešenja iz prethodnog Ustava, uočene manjkavosti mogu stvoriti osnov za ugrožavanje slobode veroispovesti, posebno kada se radi o delovanju manjinskih verskih zajednica. Opšti je utisak da su pojedine odredbe Ustava predviđene tako da omogućavaju upliv crkava i verskih zajednica u privatne i porodične odnose, a takođe i da su rešenja u pojedinim članovima Ustava inspirisana verskim razlozima, što je za jednu svetovnu državu, kako je definisana članom 11 Ustava, prilično zabrinjavajuće.

Upadljivo je i da se u članu 44. upotrebljava termin „*crkve* i verske zajednice“, a ne samo „*verske zajednice*“ kao u prethodnom ustavu. Iako se u praksi izjednačavaju u pravima, ovde je očigledno dat ustupak dominantnim, većinskim crkavama u Srbiji, koje smatraju da je njihovo podvođenje pod definiciju verske zajednice, ili svođenje na istu, u najmanju ruku neadekvatno. U jednoj od svojih izjava na ovu temu, ministar vera Milan Radulović kritikovao je jedan od bivših zakona koji je regulisao položaj verskih zajednica, a

25 Član 20. Ustava Srbije iz 2006.

26 Član 44, stav 2. Ustava Srbije iz 2006.

samim tim i Srpske pravoslavne crkve (SPC), koji je donet u vreme komunističke Jugoslavije. On kaže da je ta država „poništila ime Srpske Crkve, svela je na imenicu u množini („verske zajednice“)“²⁷. Iz ovakvog tumačenja jasno je da ministar smatra da pojam verske zajednice, koji je sam po sebi neutralan u odnosu na bilo koju zajednicu, ne bi trebalo primenjivati na SPC, čime implicira da Zakon nema za nameru da garantuje jednak tretman svih verskih zajednica, već da neke verske zajednice imaju povlašćen položaj.

Dalje, član 23. predviđa jednakost pred zakonom i zabranu diskriminacije po „bilo kom osnovu“, a naročito po osnovu „rase, pola, nacionalne pripadnosti, društvenog porekla, rođenja, veroispovesti, političkog ili drugog uverenja, imovnog stanja, kulture, jezika, starosti i psihičkog ili fizičkog invaliditeta.“²⁸ Upadljiv je nedostatak „seksualne orijentacije“ kao osnova diskriminacije. Ovo posebno čudi iz razloga je što je ovaj osnov diskriminacije već ušao u radnopravne odnose. Takođe, zabrana diskriminacije po ovom osnovu predviđena je i u Povelji o osnovnim pravima Evropske unije (član 21, stav 1), kao i u praksi Evropskog suda pravde. Protivljenje tzv. „tradicionalnih crkava i verskih zajednica“ donošenju antidiskriminacionog zakona 2009. godine, i spremnost vlasti da se pod njihovim pritiskom zakon čak povuče iz procedure, doduše privremeno, može se smatrati potvrdom da je takva odredba u Ustavu bila ustupak tradicionalističkom poimanju sadašnjosti, pod dominantim uticajem većinskih crkava. Izvesno je da bi unošenje takve odredbe naišlo na oštro javno protivljenje crkvenih krugova novom ustavu, što je moglo dovesti do izostanka ključne podrške na referendumu kojim je on potvrđen.

U članu 62. definisano je da se brak zaključuje „na osnovu slobodno datog pristanka muškarca i žene pred državnim organom“²⁹. Ustavom nije predviđeno da brak mogu zaključiti i osobe istog pola. U stavu 5. ovog člana predviđeno je da se vanbračna zajednica „izjednačava sa brakom, u skladu sa zakonom.“³⁰ Ovo može poslužiti kao mogući izlaz da se zakonom definiše zajednica osoba istog pola kao vanbračna zajednica, koja u pravima onda može biti izjednačena sa brakom. Praksa susednih i evropskih država nije jedinstvena u pogledu definisanja i priznavanja zajednica osoba istog pola. U nekim pravnim poretcima zakonom je predviđena „civilna unija“, ili „civilna

27 Intervju ministra vera u Vladi Srbije Milana Radulovića dat listu „Pravoslavlje“, broj 900, od 15. septembra 2004. Link: <http://pravoslavlje.spc.rs/broj/900/tekst/gde-je-zakon-tu-je-i-sloboda/>

28 Član 23. Ustava Srbije iz 2006.

29 Član 62, stav 2. Ustava Srbije iz 2006.

30 Član 62, stav 5. Ustava Srbije iz 2006.

zajednica“ osoba istog pola. Ipak, propuštena je prilika da se u novom ustavu predvidi rešenje koje bi u budućnosti moglo uključivati istopolne zajednice, ako već nije bilo moguće zajednicu osoba istog pola nazvati brakom.

U članu 43. stav 5. Ustava predviđeno je da roditelji i zakonski starioci „imaju pravo da svojoj deci obezbede versko i moralno obrazovanje u skladu sa svojim uverenjima.“³¹ Stiče se utisak da je ovim članom roditeljima ili starateljima dato isključivo pravo da obezbede versko i moralno obrazovanje za svoju decu, i to na osnovu sopstvenih uverenja. S obzirom da bi ovaj član morao biti tumačen u vezi sa članom 64, koji garantuje deci uživanje prava „primereno svom uzrastu i duševnoj zrelosti“, odnosno „pravo da očuva svoj identitet“, zaštitu „od psihičkog, fizičkog, ekonomskog i svakog drugog iskorišćavanja ili zloupotrebljavanja“³², stiče se utisak da ne postoji jasan mehanizam zaštite od eventualne zloupotrebe ovog roditeljskog prava. Takođe, Ustav ne pominje u kontekstu prava deteta međunarodne konvencije i standarde koji regulišu prava deteta.

U članu 45. koji se tiče prava na prigovor savesti nigde se eksplicitno ne pominje pravo služenja civilne službe, već se definiše da se „vojna obaveza može ispuniti bez obaveze nošenja oružja, u skladu sa Zakonom.“³³ Time je opet volji zakonodavca ostavljeno definisanje obima i načina uživanja prava na prigovor savesti. Iz ovakve formulacije npr. ostaje nejasno da li građanin ima pravo da ne nosi uniformu ili samo ima pravo da noseći uniformu, ali ne i oružje, ispuni svoju vojnu obavezu. Ovde je ostavljen širok prostor za ugrožavanje određenih verskih prava i to uglavnom manjinskih verskih zajednica, pre svega sa hrišćanskim korenima, koje u svojim učenjima zastupaju uverenje da je hrišćanski život nespojiv sa vojnim akcijama (Kvekeri, Amiši, i druge manje hrišćanske denominacije).

Članom 63. propisano je da „svako ima pravo da slobodno odluči o rađanju dece.“ Ovakva formulacija pruža mogućnosti za razna tumačenja reči „svako“: to svakako može biti žena koja nosi dete, ali i muškarac – otac deteta, crkvena zajednica, državni organ, društvene grupe koje se zalažu za ukidanje prava na abortus, itd. Ovako postavljenom formulacijom ugrožava se pravo žene da isključivo i autonomno odlučuje o rađanju, odnosno da raspolaže vlastitim telom, odnosno otvara se mogućnost za narušavanje njenog fizičkog integriteta. Formulacija iz Člana 63. ostavlja veoma široku mogućnost da se

31 Član 43, stav 4. Ustava Srbije iz 2006.

32 Član 64. Ustava Srbije iz 2006.

33 Član 45. Ustava Srbije iz 2006.

žena obaveže na rađanje dece, i/ili da se ukine abortus. Preciziranje ovog člana je nužno prilikom prve sledeće promene Ustava.

Konačno, članom 76. je predviđeno da se ne smatraju diskriminacijom posebni propisi i privremene mere koje država uvodi radi postizanja pune ravnopravnosti nacionalnih manjina „ako su usmerene na uklanjanje *izrazito nepovoljnih uslova* života koji ih posebno pogađaju.“³⁴ Nejasna je formulacija „izrazito nepovoljnih uslova života“ i njeno značenje. Da li to znači da je samo u takvim „ekstremnim“ uslovima opravdano donošenje posebnih propisa za uklanjanje diskriminacije, odnosno postizanja ravnopravnosti. Ovo je ponovo odredba koja se tiče boljeg ostvarivanja manjinskih prava.

Sve navedeno dovodi do zaključka da je novim Ustavom ostavljen širok prostor, s jedne strane, za mešanje države u pitanja ostvarivanja prava na slobodu misli, savesti i veroispovesti, pre svega putem zakonodavne aktivnosti; s druge strane, mešanju crkve, a pre svega većinske crkve, u pitanja ostvarivanja već dostignutog nivoa ljudskih prava pojedinaca, odnosno ugrožavanju prava manjinskih verskih zajednica. Zaključak koji se nameće, uz ogradu da ne može biti tvrdnja jer je ustav bio donošen na veoma netransparentan način, jeste da su pojedine (navedene) odredbe ustava u velikoj meri inspirisane verskim pogledom na svet ustavotvoraca, odnosno da su većinske crkve i verske zajednice ostvarile dominantan uticaj na gore navedene članove Ustava.

Analiza pojedinih zakonskih rešenja

Zakon o crkvama i verskim zajednicama, usvojen u aprilu 2006, kako je gore već napomenuto, usvojen je dok je prethodni ustav još uvek bio na snazi. Prethodnom analizom utvrdili smo da Ustav iz 2006, iako nesumnjivo predstavlja napredak u odnosu na prethodni, i dalje ostavlja zakonodavcu na volju da reguliše pojedina pitanja koja se direktno tiču ostvarivanja prava na slobodu veroispovesti, odnosno pitanja ostvarivanja drugih ljudskih prava čiji današnji pravni standardi ostvarivanja mogu u velikoj meri biti ugroženi pod uticajem primene i ugradnje verskih svetozora u zakonodavna rešenja. Primeri mogu uključivati zakone o braku i porodici, vas-pitanju dece, rađanje i druga pitanja bioetike, zakone koji regulišu sistem obrazovanja, sistem socijalne i zdravstvene politike, ostvarivanje manjinskih prava i drugo.

34 Član 76. Ustava Srbije iz 2006.

Ovaj tekst bavi se rešenjima iz pomenutog Zakona o crkvama i verskim zajednicama (Zakon), sa posebnim osvrtom na ona rešenja koja su po mišljenju ovog autora u neskladu sa pravnim standardima ravnopravnog ostvarivanja prava na slobodu misli, savesti i veroispovesti, odnosno sa Evropskom konvencijom za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda, i praksom njom osnovanog Evropskog suda za ljudska prava.

Dalje, u tekstu će biti analizirane odredbe iz Zakona koje, po mišljenju autora, u dominantan ili povlašćen položaj dovodi Srpsku pravoslavnu crkvu (SPC), kao dominantnu versku zajednicu u Srbiji, u poređenju sa drugim verskim zajednicama. Na taj način pokušaćemo da doprinesemo rasvetljavanju pravnog, ali i društvenog, položaja SPC prema novim zakonskim rešenjima. Na taj način probaćemo da ocenimo da li ovaj zakon može poslužiti kao dobra osnova za regulisanje verskih sloboda u Srbiji. Da je SPC ovim Zakonom dobila povlašćen tretman nije krio ni sam nadležni ministar Milan Radulović: „Srpskoj pravoslavnoj crkvi je Prednactrom dato počasno mesto među Crkvama i verskim zajednicama. To ne osporavaju druge tradicionalne Crkve i verske zajednice nego jedino nove crkve i neke nevladine organizacije“³⁵, što prema ministru, očigledno i nije toliko važno. Ministar ovome dodaje da sa „onima koji ne priznaju veru, ili je smatraju „privatnom stvari“, a takvih je u Srbiji 0,53% ili 40.086 duša, nije moguće razgovarati o sadržaju Zakona“³⁶. Kada se radi o položaju manjinskih verskih zajednica, ministar poručuje da im Zakon omogućava prava, ali da im ne može omogućiti da „ugrožavaju većinu i mogućnost da *zloupotrebom načela apsolutne jednakosti* svih, Srpsku pravoslavnu crkvu svedu na svoj nivo“³⁷. Na koji način manjinske verske zajednice ugrožavaju većinu i koji to od njihovih zahteva vodi ka zloupotrebi načela jednakosti ministar nije detaljnije obrazložio. Ono što jeste obrazložio jeste primena *načela apsolutne jednakosti*, koja prema ministru, „posredno, perfidnim tumačenjem deklaracija o univerzalnim ljudskim pravima, traži da se tradicionalne Crkve odreknu predanja, učenja Svetih Otaca, vere u svetitelje, dakle da se odreknu svoje suštine a prihvate dogmate novih crkava.“³⁸ Opet, ministar ostaje nedorečen na koji to način nove crkve teraju velike da se odreknu svoje suštine, kojim mehanizmima to rade, a konačno,

35 Intervju ministra vera u Vladi Srbije Milana Radulovića dat listu „Pravoslavlje“, broj 900, od 15. septembra 2004. Link: <http://pravoslavlje.spc.rs/broj/900/tekst/gde-je-zakon-tu-je-i-sloboda/>

36 Isto.

37 Isto.

38 Isto.

čak i ako baš to rade, kakve veze sa tim treba da ima država i zbog čega ministar daje sebi i državi za pravo da komentariše verska učenja sa ciljem da odredi koje je učenje ispravno, a koje nije. Konačno, zaključice ministar, jednakost između crkava i verskih zajednica ne sme se primeniti jer „doprinos novih crkava srpskoj kulturi je nevidljiv, a doprinos Srpske Crkve... nemerljiv.“³⁹ Iz ovog kratkog, ali jezgrovitog, ministrovog obrazloženja, može se primetiti otvorena namera tvorca zakona da deluju diskriminatorски: ministar nam čak i daje upute i razloge zbog čega će nove ili male crkve biti diskriminirane. Ono što je začuđujuće jeste da ministar otvoreno pokazuje svoju ličnu nesklonost vladavini prava, principu pravne sigurnosti i pravne jednakosti, nepristrasnosti i neutralnosti države u primeni zakona, te jednom od bazičnih principa konstitucionalizma da ustav i zakoni predstavljaju branu od arbitrarnog ugrožavanja prava pojedinaca. Ministar je, dakle, uspeo da u samo nekoliko rečenica obrazloži zbog čega će otvoreno kršiti državni javni poredak.

Iako je Zakon od prednacrtu i nacrtu do finalne verzije pretrpeo dosta izmena, koje su doprinele njegovom poboljšanju, neke odredbe koje *prima facie* nisu u skladu sa EKLJP, kao ni Ustavom, ostale su deo Zakona. U osnovi, dve su osnovne linije kritike koje mogu biti identifikovane: jedna je neuslađenost Zakona sa EKLJP, pre svega kroz pogrešnu definiciju, opseg i konkretna rešenja koja se tiču ostvarivanja prava na slobodu veroispovesti; druga je neusklađenost Zakona sa Ustavom, pre svega kroz mešanje državnih i crkvenih nadležnosti, odnosno drugim rečima, kroz ukidanje jasne odvojenosti između države i crkve.

U prvom članu Zakona, data je definicija ostvarivanja slobode veroispovesti koja je u osnovi teistička, što je u suprotnosti sa sudskom praksom Evropskog suda za ljudska prava, koja štiti i ne-teističke religije i verovanja, kao što je na primer druidizam.⁴⁰ Zakon propisuje da sloboda veroispovesti obuhvata „slobodu da se ima ili nema, zadrži ili promeni veroispovest ili versko uverenje, odnosno slobodu verovanja, slobodu ispovedanja *vere u Boga*“.⁴¹ Osim što je nepotrebno da se posebno naglašava vera u Boga kao takva, jer je u prvom delu ovog stava data opšta definicija slobode veroispovesti koja je dovoljno komforna da obuhvati i veru u Boga, ostalo je skriveno i nejasno da li sloboda veroispovesti obuhvata i slobodu ne-verovanja u Boga kao što predviđa slobodu verovanja. Pošto je zakonodavac prilikom definisanja razdvojio

39 Isto.

40 Pogledati slučaj *Čapel protiv Ujedinjenog kraljevstva*, predstavka br. 10461/81, Evropski sud za ljudska prava.

41 Član 1, stav 2. Zakona. Naglašavanje dodato.

one koji imaju veroispovest ili versko uverenje od onih koji veruju u Boga, logično je postaviti pitanje da li ukoliko postoji sloboda da se nema veroispovest ili versko uverenje, ona istoveremeno obuhvata i slobodu da se nema vera u Boga, kao što takvo uverenje imaju npr. ateisti. Ministar vera Milan Radulović je dao svoje autentično tumačenje ovog pitanja. Pošto je na osnovu popisa izbrojao i konstatovao da su 96% stanovnika Srbije vernici (prema njegovoj izjavi datoj listu „Danas“ od 19. juna 2004), odnosno 95% (koliko ih je ministar izbrojao godinu dana kasnije u intervjuu datom listu „Pravoslavlje“ od 15. septembra 2004): „Ovim zakonom država jamči građanima Srbije slobodu vere koja obuhvata slobodu verovanja i javnog ispovedanja *vere u Jednog Boga*, a *ne u bilo šta ili ništa*“⁴². Ministar je ovom izjavom objasnio svoje shvatanje opsega slobode veroispovesti, potpuno gurajući pod tepih već razvijene pravne standarde koje je uspostavio Evropski sud za ljudska prava u Strazburu i međunarodne dokumente o ljudskim pravima kojima je Srbija strana ugovornica. Prema ministrovim rečima, praktično sledi da svi oni koji imaju ne-teistička ili politeistička verska uverenja, ili su ateisti, ne samo što im sleduje potcenjivački odnos sličan ministrovom, nego što je još važnije, ne mogu uživati jednaka prava na slobodu veroispovesti, jer im (ovaj) zakon to ne omogućava.

U istom Zakonu član 2, stav 3, Zakona, predviđa da „ne postoji državna religija“⁴³. Ali pored ove opšte odrednice koja prati rešenja iz Ustava, brojne norme u tekstu Zakona obezbeđuju prostor za ozbiljne povrede ovog ustavnog načela o razdvajanju crkve i države. Ovlašćenja crkve i države su pomešana, ukrštena, sa otvaranjem ozbiljnih mogućnosti za uticaj crkve na državne poslove, koje se mogu smatrati preteranim. Ministar vera Milan Radulović je to obrazložio potrebom uvođenja određenih teokratskih principa vladavine i vođenja politike. Verujući da odnosi između crkve i države treba da budu „saradnički“, on ističe da „Država mora da se u svakodnevnoj politici,.. uvek upravlja prema osnovnim, večnim istinama i vrednostima koje je čovečanstvu saopštio Sin Božiji, i da ih nikad ne zaboravi, izokrene ili svojim delovanjem poništi“⁴⁴. Prema njegovom shvatanju načela da su crkva i država odvojene, a za razliku od „ateista i prosvetiteljskih dogmatičara“, kako ih naziva, ono predstavlja slobodu države i crkve da „svaka svojim putem i svojim sredstvima služi zajedničkom, opštem dobru i univerzalnom, od Boga podarenom, smislu života.“⁴⁵

42 Izjava ministra vera u Vladi Srbije Milana Radulovića data listu Danas od 19. juna 2004.

43 Član 2, stav 3. Zakona.

44 Intervju ministra vera u Vladi Srbije Milana Radulovića dat listu „Pravoslavlje“, broj 900, od 15. septembra 2004. Link: <http://pravoslavlje.spc.rs/broj/900/tekst/gde-je-zakon-tu-je-i-sloboda/>

45 Isto.

Brojnim odredbama Zakona predviđeno je da se država ne može umešati u crkvene poslove, dok na drugoj strani nije predviđeno da se crkva ne može mešati u državne poslove. Naprotiv. Pitanja mešanja države u crkvene poslove predstavljena su kroz pitanja autonomije crkava i verskih zajednica. U članu 6, stav 1, predviđeno je da su „Crkve i verske zajednice.. nezavisne od države i jednake pred zakonom”⁴⁶, dok član 7 naglašava da „Država ne može ometati primenu autonomnih propisa crkava i verskih zajednica.”⁴⁷ Na prvi pogled, ne postoji problem sa ovim odredbama. Ali interpretirane zajedno sa drugim odredbama, ove norme će u praksi lako kreirati pravnu konfuziju o pitanjima nadležnosti države i crkve. Na ovaj način, na zahtev crkve, država će (da ih ne bi ometala) sprovoditi crkvene presude i odluke koje su donete po pravilima zakonodavstva koje država ne kontroliše, i štaviše nema prava da se u njega meša – autonomnog zakonodavstva crkve, što je omogućio član 7, stav 2.

Odredbes o imunitetu su još više upozoravajuće. Član 8, stav 4 predviđa da „Sveštenici odnosno verski službenici ne mogu biti pozvani na odgovornost pred državnim organima za svoje postupanje pri obavljanju bogoslužbene delatnosti”⁴⁸, koju mogu obavljati slobodno i nezavisno „u skladu sa zakonom i autonomnim pravom crkve ili verske zajednice”⁴⁹. To u praksi znači da ukoliko se desi da tokom religijskog obreda, neki od sveštenika blagosilja grupu plaćenika – dobrovoljaca, koji potom idu u ratne pohode koji vode ka izvršenju ratnog zločina, takav sveštenik, prema sadašnjem zakonodavstvu, ne može biti pozvan čak ni na informativni razgovor u policiju. On može odgovarati samo prema crkvenom zakonodavstvu, što znači da je na crkvi da odluči o odgovornosti i eventualnim sankcijama za takvog sveštenika.

U takvom jednom slučaju, koji je pre par godina snažno potresao javnost u Srbiji i regionu, kada je objavljen snimak u kome su pripadnici paravojne formacije „Škorpioni“ primili blagoslov od jeromonaha Gavrila (Marića) sa rečima: „Daj vernoj vojsci tvojoj da bude na savlađivanje neprijateljskog naroda... U ime Oca i Sina i Svjatogo duha, sretno otišao i došao...”⁵⁰, a potom izvršili ratni zločin streljanja šestorice muslimanskih dečaka u okolini Srebrenice, imenovani sveštenik, inače starešina manastira Svetog Arhangela u mestu

46 Član 6, stav 1. Zakona.

47 Član 7. Zakona.

48 Član 8, stav 4. Zakona.

49 Član 8, stav 3. Zakona.

50 Izvor B92.net:

http://www.b92.net/info/vesti/pregled_stampe.php?yyyy=2005&mm=06&dd=04&nav_id=169852.

Privina Glava kod Šida, nije pretrpeo nikakve posledice ni unutar, niti izvan crkve, jer je crkva stala na stanovište da formalno posmatrano, dakle prema pravilima o služenju unutar Srpske pravoslavne crkve, religijski obred izveden na ovakav način sam po sebi nije bio ni eksplicitno niti implicitno odobravanje, ili „blagosiljanje“ zločina koji se nakon toga dogodio. Drugim rečima, starešina manastiira nije pretrpeo nikakve posledice za ovakav jedan čin. Međutim, autora ovog teksta ne brine toliko primena crkvenog zakonodavstva na ovakve slučajeve, već sankcija predviđenih državnim pravom, jer se može identifikovati bar nekoliko krivičnih dela za koje bi sveštenik u ovakvom slučaju mogao da odgovara – da počnemo od najbenignijeg (ako takvog u ovom slučaju može biti), a to je izazivanje nacionalne, rasne i verske mržnje i netrpeljivosti, pa do možda čak i krivičnog dela podstrekavanja na vršenje ratnog zločina. Autor ovog teksta ne želi da prejudicira da li bi istraga u ovom konkretnom slučaju odvela u tom pravcu, ali želi da istakne potencijalni problem koji može biti kreiran ovakvim odredbama Zakona.

Institut imuniteta predviđen je i dobro poznat u državnom pravu. On se u praksi koristi kada država ima interes da zaštiti funkcionere ili javne zastupnike tokom vršenja njihovih političkih aktivnosti (npr. predsednika države, članova Vlade, poslanika u parlamentu) ili profesionalnih aktivnosti (npr. sudije). Ovim odredbama o faktičkom imunitetu pred državnim telima i službama, verski službenici dobili su privilegije kao da vrše državne poslove, pa kao što se može videti iz odredbi Zakona, čak i imunitet od vršenja krivičnih dela. Odsustvo bilo kakvih zaštitnih klauzula ili ograda u ovom smislu je uistinu neprimereno.

Štaviše, u kontekstu člana 8, stavom 5. se nastavlja u ovom pravcu, sa odredbom koja glasi da „Sveštenik odnosno verski službenik ima pravo da učestvuje u *svim vidovima* javnog života“⁵¹ osim u slučajevima kada mu sama crkva ili verska zajednica onemogućava da tako radi. Isti član 8, stav 9. konačno predviđa i da „Država štiti službenu uniformu... kao i obeležja čina i dostojanstva sveštenih lica odnosno verskih službenika, u skladu sa zakonom i autonomnim pravom crkve ili verske zajednice.“⁵² Ovakva odredba ponovo predstavlja još jedan primer novouspostavljenog spajanja crkvenih i državnih poslova, bez mnogo obrazloženja i osnove, i svakako bez uporišta u Ustavu. Ostaje nejasno koji je državni interes da štiti uniformu ili daje imunitet članovima sveštenih lica. Osnov za zaštitu policijskih ili vojnih uniformi jeste

51 Član 8, stav 5. Zakona. Naglašavanje dodato.

52 Član 8, stav 9. Zakona.

zaštita autoriteta države i njenih službi. Specijalna zaštita uniformi sveštenstva (iako je nejasno šta je sadržaj ovakve zaštite) je visoko problematična, osim ukoliko cilj države nije bio da od crkve stvori javnu instituciju, a od sveštenih lica javne službenike. Ovakav cilj nije nemoguće zamisliti u kontekstu donošenja ovakvog Zakona, jer se u Zakonu ne može naći čak i deklarativna odredba o tome da su država i crkva razdvojene.

Pravila o registraciji su takođe diskriminatorska *prima facie*. Naime, Zakonom je napravljena razlika između tzv. „tradicionalnih crkava i verskih zajednica“ od ostalih koje ne spadaju u tradicionalne. Time se država umešala u ostvarivanje religijskih sloboda na način koji je protivustavan (jer je jedne povlastila, a ostale diskriminirala), pre svega jer je članom 11. Ustava predviđeno da se „nijedna religija ne može uspostaviti kao državna“⁵³. Takođe, članovi Ustava o zabrani diskriminacije su sasvim sigurno ovakvim odredbama prekršeni. Prema Zakonu, tradicionalne crkve i verske zajednice, kojih je sedam, ne moraju se posebno registrovati kod nadležnog organa, već ta obaveza važi samo za one koje nisu Zakonom definisane kao tradicionalne. Već u toj činjenici vidi se da je zakonodavac imao nameru da se meša u to koje su crkve automatski, po sili zakona, „legitimne“, a o kojima će sam nadležni organ posebno da odlučuje. Ovo naravno ostavlja prostor za spekulacije i diskreciono, arbitrarno odlučivanje o tome koje verske zajednice mogu, a koje ne mogu ući u Registar. Slučajevi sa verskom zajednicom Jehovini svedoci, koji je nakon dugog postupka i intevencija Zaštitnika građana ipak rešen, ali i Crnogorske pravoslavne crkve, koja još uvek nije registrovana, samo su neki od primera kako Zakon već sada deluje diskriminatorski.

Neka od pravila registracije su u očitom sukobu, ili u najmanju ruku u neskladu, sa sudskom praksom Evropskog suda za ljudska prava u Strazburu. Član 18, stav 2, tačka 1. predviđa da verska organizacija, da bi bila uneta u Registar predviđen Zakonom mora da priloži „odluku o osnivanju verske organizacije sa imenima, prezimenima, brojevima identifikacionih dokumenata i potpisima osnivača od najmanje 0,001% punoletnih državljana Republike Srbije koji imaju prebivalište u Republici Srbiji... ili stranih državljana sa stalnim boravkom na teritoriji Republike Srbije“.⁵⁴ Ova odredba je problematična iz više aspekata.

Najpre, prema relevantnim odredbama Ustava, „niko nije dužan da se izjašnjava o svojim verskim i drugim uverenjima“⁵⁵, kao uostalom ni o naci-

53 Član 11. Ustava iz 2006.

54 Član 18, stav 1, tačka 1. Zakona.

55 Član 43, stav 2. Ustava iz 2006.

onalnoj, etničkoj i drugoj pripadnosti. Ovo pravo potpada pod unutrašnju, internu, slobodu veroispovesti, a ovaj domen unutrašnje slobode (*forum internum*) spada u red apsolutnih, odnosno nepovredivih prava, te ne može biti predmet bilo kakvih ograničavanja. Odredba o otkrivanju imena, prezimena, pa čak i brojeva ličnih karata, odnosno putnih isprava kada je reč o stranim državljanima sa stalnim boravištem u Srbiji, stoga je očigledno neustavna i u neskladu sa Evropskom konvencijom.

Dalje, odredba o broju potrebnih potpisa je diskriminativna, ali s druge strane i oslobođena svakog smisla. Najpre, primenom koje metode i računice se došlo do broja 0,001% punoletnih državljana? Drugo, zašto samo punoletnih, kada je sloboda veroispovesti pravo koje pripada i maloletnim osobama, na primer činjenicom da su podobni da se verski obrazuju? Treće, ukoliko se među potpisnicima nađe i strani državljanin, da li se u tom slučaju on računa kao da ulazi u punoletne državljane, i ako ne, koji je smisao njegovog potpisa? Četvrto, da li ova odredba implicira da strani državljani moraju imati stalno boravište da bi uživali jednaku slobodu veroispovesti, a da se isto pravo ne garantuje i licima koja su samo u poseti? Da li se na taj način uskraćuju jednaka prava svima u okviru jurisdikcije, bez razlike po osnovu državljanstva, što je obaveza iz člana 1. EKLJP, koja glasi da „strane ugovornice jemče *svakome u svojoj nadležnosti* prava i slobode određene u Delu I ove Konvencije“⁵⁶, što naravno uključuje i slobodu savesti i veroispovesti. Sve u svemu, ovakva pitanja su se možda mogla postaviti tokom debate u Skupštini, međutim, suština ove odredbe jeste da je ona diskriminativna prema malim ili novim verskim zajednicama, koje su u ovom članu čak tretirane kao verske „organizacije“.

Dalje, naredni stavovi člana 18. su još opasniji. Stavovi 3. i 4. člana 18. do vode ne-osnovane verske denominacije u izuzetno nepovoljan položaj. Ovi stavovi gledaju na nove verske zajednice očima uspostavljenih i organizovanih crkava, koje imaju strukturu, finansiranje, razvijenu unutrašnju hijerarhiju, prava i dužnosti članova, stalne izvore prihoda, itd. U svrhu registracije, verske organizacije moraju podneti u prilogu sve ove podatke. Novoosnovane verske zajednice, koje nisu ukorenjene ili dobro organizovane na ovaj način su diskriminisane, jer one teško da mogu odmah imati sve ove elemente, koje imaju već uspostavljene crkve. Takođe, pitanje je da li one uopšte žele da imaju takvu formu organizovanja? Zbog čega se zakonodavac meša u to kako treba da izgleda nova crkva ili verska zajednica? Da li je istinski nemoguće da nova

56 Član 1. Konvencije za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda (EKLJP). Naglašavanje dodato.

crkva ili verska zajednica npr. počiva na principu jednakosti članova i odsustva bilo kakve hijerarhije? Ovo je eklatantan primer negativnih i diskriminatorskih posledica uplitanja države i njenih administrativnih organa u pitanje ostvarivanja ljudskih prava i sloboda, u ovom slučaju slobode veroispovesti.

Član 19. Zakona je u tom smislu još paradoksalniji. Naravno, kao i prethodni, *ratio legis* za ovaj član predstavlja zaštita dominantnog položaja tzv. „tradicionalnih“ crkava, ili u ovom slučaju dominantne Srpske pravoslavne crkve. U ovom članu naime postoji jedna gotovo neverovatna odredba, u kojoj se kaže da verska zajednica „čiji naziv sadrži naziv ili deo naziva koji izražava identitet crkve, verske zajednice ili verske organizacije koja je već upisana u Registar“⁵⁷ ne može biti upisana u Registar. Naravno, inspiracija za ovaj član je činjenica da Srpska pravoslavna crkva hronično pati, kao uostalom i ostale pravoslavne crkve, od šizme i gubitka teritorija nad kojima ima jurisdikciju. Makedonska pravoslavna crkva i nedavno formirana Crnogorska pravoslavna crkva su jasni primeri za to. Inicijativa za registraciju Crnogorske pravoslavne crkve u Srbiji, koju Srpska pravoslavna crkva kanonski ne priznaje, bila je okidač za jednu ovakvu odredbu. Ovom odredbom jasno je da država ima za cilj da arbitrarno protežira i štiti jednu crkvu i diskriminiše drugu, da se država nije opredelila za neutralnost i nepristrasnost u ovom smislu, da država ima za cilj da interveniše u crkvenu nadležnost, da reguliše i sankcioniše pitanja vezana za to koja je crkva osnovana u skladu sa crkvenim zakonima a koja nije, da želi da se meša u procenu toga koja je crkva legitimna, a koja nije.

Sve je to u potpunosti u neskladu sa praksom Evropskog suda za ljudska prava. U slučaju Mitropolijske crkve Besarabije i drugih protiv Moldavije⁵⁸, kojim je utvrđena povreda člana 9 Konvencije, koji se tiče prava na slobodu misli, savesti i veroispovesti, od strane Moldavije, Sud je sumirao većinu svojih prethodnih odluka u slučajevima koji su se ticali slobode veroispovesti. U paragrafu 116 presude potvrđuje se obaveza države da ostane „neutralna i nepristrasna“⁵⁹. Štaviše, Sud primećuje sledeće:

„...u principu pravo na slobodu veroispovesti za svrhe Konvencije *isključuje da država procenjuje legitimnost verskih osećanja ili načina na koji se ispoljavaju*. Državne mere kojima bi se davala prednost nekom vođi ili organima podeljene verske zajednice ili vršio pritisak na zajednicu ili deo zajednice

57 Član 19. Zakona.

58 Slučaj Mitropolijska crkva Besarabije i drugi protiv Moldavije, predstavka br. 45701/99, Evropski sud za ljudska prava.

59 Isto, paragraf 116. presude.

da se protiv svoje volje stave pod jedinstveno rukovodstvo takođe bi predstavljale povredu slobode veroispovesti. *U demokratskom društvu nije potrebno da država sprovodi mere da bi osigurala da verske zajednice ostanu pod jednim rukovodstvom ili se dovedu pod njega.* Slično tome, u slučajevima gde primena prava na slobodu veroispovesti ili jednog od sastavnih delova te slobode prema unutrašnjem pravu zavisi od prethodne dozvole, učešće u postupku davanja dozvole za priznatu crkvenu vlast ne može se pomiriti sa zahtevima stava 2 člana 9.⁶⁰

U paragrafu 118 presude, Sud utvrđuje da „pravo vernika na slobodu veroispovesti, koje sadrži pravo da se vera ispoljava u zajednici sa drugima, obuhvata i očekivanje da će vernicima biti dozvoljeno da se slobodno udružuju, bez samovoljnog uplitanja države.“⁶¹

Ukoliko postoji ovakva praksa Evropskog suda za ljudska prava, koja je uspostavljena presudom od 31. decembra 2001, a Srbija 2006. usvaja zakonska rešenja koja su u direktnoj suprotnosti sa pravnim standardom ostvarivanja prava na slobodu veroispovesti pravnog poretka čiji je i sama deo, jasno je da je zakonodavac ili bio nesvestan pravne prakse u ovim pitanjima, što je manje verovatno, ili je rešio da zauzme ignorantni odnos prema ovakvom pravnom standardu. Bilo kako bilo, ova odredba zakona je očigledno doneta pod uticajem Srpske pravoslavne crkve ili pod njenim direktnim pritiskom na koji zakonodavac, ali ni izvršna vlast, nisu imali adekvatan odgovor, što bi bilo zauzimanje pozicije neutralnosti države prema unutrašnjim crkvenim pitanjima ili odnosnima između verskih zajednica.

Ali to nije sve. Član 20. Zakona, posebno u stavovima 3. i 4, ostavlja ogromno polje diskrecije državi da donosi odluke po zahtevima za registraciju koji mogu odvesti uskraćivanju prava na slobodno udruživanje crkvama i verskim zajednicama. Tako jedna od odredbi predviđa da Ministarstvo može doneti rešenje o odbijanju zahteva za upis verske organizacije u Registar ako su njeni ciljevi, učenje, obredi ili delovanje suprotni Ustavu i javnom poretku.⁶² Ovakvom odredbom praktično su jednom administrativnom organu dodeljene kvazi-sudske funkcije. Takođe u stavu 5. člana 20. predviđeno je da Ministarstvo prilikom donošenja odluke o registraciji samo „uzima u obzir“ odluke Evropskog suda za ljudska prava, ali da takve odluke ovog Suda očigledno nemaju obavezujuću snagu za

60 Isto, paragraf 117. presude. Naglašavanje dodato.

61 Isto, paragraf 118. presude.

62 Videti član 20. Zakona.

državna tela, što je protivno osnovnim postulatima vladavine prava, posebno imajući u vidu da je pravni poredak uspostavljen Evropskom konvencijom deo unutrašnjeg pravnog poretka.

Jedna od najvećih mana Zakona jeste to što je stvorio situaciju u kojoj je autonomno crkveno pravo crkava preuzelo neke od ključnih nadležnosti od države, što zapravo znači da je pravni domen države prepušten jurisdikciji crkve. Jedan od jasnih primera za to su pitanja svojine. Upravljanje imovinom članom 26. u potpunosti je prepušteno autonomnom crkvenom pravu. Taj član predviđa da „Crkve i verske zajednice samostalno upravljaju svojom imovinom i novčanim sredstvima, u skladu sa sopstvenim autonomnim propisima“⁶³. Ovo u praksi implicira da, na primer, ukoliko crkva nekome proda zemljište koje joj pripada, taj ugovor ne mora biti zaključen u pismenoj formi, što je obaveza po državnom pravu, ili to zemljište ne mora biti uknjiženo u zemljišnim knjigama, što je takođe obaveza po državnom pravu, ili ne mora biti plaćen porez, što je obaveza po državnom pravu, jer imovinska pitanja reguliše autonomno crkveno pravo i državno pravo crkvu ovim odredbama ne obavezuje. Ostaje i pitanje šta bi se potencijalno dešavalo sa imovinom koja bi postala predmet spora, odnosno koje je merodavno pravo za rešavanje sporova. Niz drugih praktičnih problema, pre svega vezanih za pravnu sigurnost vlasništva, može proizaći iz ovakvih odredbi.

Potom, kompletan set rešenja o „saradnji“ između crkve i države je postavljen široko i neprecizno, što ostavlja prostor za arbitrarnost i ugrožavanje prava, naročito u odnosu na male verske zajednice. Opšta je odredba u Zakonu da država može finansirati aktivnosti koje podstiču unapređivanje „verske slobode i saradnje sa crkvama i verskim zajednicama“⁶⁴. Nikakve detaljnije odredbe oko ovog važnog pitanja se ne obrazlažu, kao na primer na koji način ili na kojim principima se ova pomoć može dobiti, niti se navode zaštitne klauzule protiv diskriminacije.

Ono što se međutim može izvući iz nekoliko odredbi jeste da je jedan od principa koji se mogu koristiti za dodelu pomoći princip proporcionalnosti, odnosno srazmernosti. Tako se na primer prilikom obezbeđivanja socijalnih prava sveštenika kaže da će se, ukoliko novac za te svrhe bude predviđen budžetom, iznosi za ostvarivanje ovih prava utvrđivati „ravnopravno i srazmerno broju vernika pojedinih crkava i verskih zajednica“⁶⁵ na osnovu

63 Član 26. Zakona.

64 Član 28, stav 2. Zakona.

65 Član 29, stav 3. Zakona.

poslednjeg popisa stanovništva. Ovde se može prepoznati ne samo zaštitita dominantnog položaja većinske Srpske pravoslavne crkve, čije je sveštenstvo većinsko pa će sledstveno tome uživati i najveći obim pomoći, već i da svaka mala ili nova crkva ili verska zajednica i njegovo sveštenstvo ne može računati na pomoć države do sledećeg popisa stanovništva, što se u proseku radi svakih deset godina, i pod pretpostavkom da do tada bude registrovana.

Takođe, poreske olakšice iz člana 30, koje predviđaju mogućnost potpunog ili delimičnog oslobođenja od poreskih i drugih obaveza prilikom obezbeđivanja prihoda ili obavljanja delatnosti, što se odnosi i na donacije i poklone crkvama, jesu odredbe kojima se kompletni poreski sistem Srbije zasnovan na PDV-u zapravo ne primenjuje na crkve i verske zajednice. To praktično znači da crkve i verske zajednice nisu u obavezi da doprinose putem plaćanja poreza u državni budžet, ali je zato predviđeno da država, od novca koji sakuplja od poreskih obveznika, među kojima svakako ima i ateista, dodeljuje sredstva i garantuje olakšice i privilegije crkvama i verskim zajednicama praktično prema sopstvenom nahođenju. Time se ozbiljno narušavaju prava na slobodu veroispovesti tih građana, koja uključuju i slobodu da se ne veruje u bilo koju veroispovest (inherentno slobodi veroispovesti garantovanoj Evropskom konvencijom). Pritom, i u ovoj odredbi diskrecija i arbitrarnost državnih vlasti je potpuna. Naime, pominje se formulacija da država može (ali i ne mora) delimično ili potpuno ukinuti poreske i druge obaveze, što ostavlja širok prostor za manipulaciju i ugrožavanje ostvarivanja slobode veroispovesti.

Konačno, odredbe u Zakonu koje regulišu aktivnosti crkava i verskih zajednica u oblastima obrazovanja, graditeljstva, obrazovnih ustanova i njihove autonomije, kulturnih aktivnosti, medijskih aktivnosti uključujući i obaveze javnih servisa, sve one sadrže odredbe koje zamagljuju sliku o jasnoj razdvojenosti države i crkve. Na mnogim mestima može se identifikovati da je uplitanje crkve u državne poslove ekscesivno ili čak neograničeno, što je u jasnom neskladu sa odredbama Ustava. Nedostatnost ovih odredbi je najviše u tome što su postavljene nedovoljno precizno, što znači da je ostavljeno na volju državnim organima, telima i servisima da odlučuju o mnogo pitanja, kao na primer javnim emiterima o tome koja je to količina programa koja bi trebalo da bude posvećena verskim sadržajima, direktorima bolnica da omoguće ili uskrate versku službu, upravama vojnih jedinica da prilagode ili ne prilagode npr. jelovnike verskim potrebama, itd.

Tako postavljene, ove odredbe već imaju diskriminatorски efekat pre svega za male ili nove crkve i verske zajednice, koje su praktično ostavljene nevid-

ljivim u javnoj sferi (što je doduše ministar i konstatovao)⁶⁶ – bilo da se radi o obrazovanju, medijskim javnim servisima, vojnoj službi, socijalnim pravima. Zakon tako predstavlja dobru osnovu za povlašćen položaj tzv. „tradicionalnih crkava i verskih zajednica“, ali i ugrožavanje slobode veroispovesti za male ili nove crkve i verske zajednice, kao i za ateiste. Ukoliko pođemo od načela univerzalnosti ljudskih (pa i verskih) prava, onda to znači da u Srbiji svi pojedinci nisu slobodni i jednaki u pravima. Kada tome dodamo načelo nediskriminacije, bilo kakvo mešanje države u ostvarivanje slobode veroispovesti zapravo znači dovođenje u povlašćeni položaj jedne, druge ili treće religijske denominacije. Jer, ma koliko postojala određena većina i ma koliko stabilna ona bila, država ne može obezbediti da se baš sve religijske denominacije predstave u npr. obrazovnom sistemu. Ako je već tako, jedini način da država obezbedi ravnopravnost u pogledu verskog obrazovanja i ostane neutralna u odnosu na bilo koju od crkava i verskih zajednica, jeste da ostvarivanje slobode veroispovesti ostavi u privatnoj sferi, a da s druge strane obezbedi istovremeno da nijedan zakon ne povredi ostvarivanje te religijske slobode. Džeferson je upravo to zvao „zidom razdvajanja“ crkve i države.

To što je u privatnoj sferi ne znači da nije dozvoljeno javno ispoljavanje, manifestovanje, praktikovanje religije. To jamči sloboda misli, savesti, veroispovesti i izražavanja. Dakle, vernici imaju brojne religijske objekte u kojima mogu praktikovati religiju. Nije jasno zbog čega je potrebno da država npr. kroz svoj (javno finansirani) obrazovni sistem bude sponzor ove ili one religijske denominacije. Štaviše, Zakonom je predviđeno da država finansira versko obrazovanje u javnim školama, kao i da srazmerno broju vernika sa poslednjeg popisa, finansira verske obrazovne ustanove. Kao i u slučaju socijalnih prava sveštenih lica, i ovom odredbom se u povlašćen položaj dovode predstavnici velikih verskih zajednica, dok se male ili nove verske zajednice praktično onemogućavaju u pristupu verskom obrazovanju, koje bi finansirala država. Najpre, time se krši načelo univerzalnosti ljudskih prava jer se ne mogu svima garantovati prava u istom obimu, ali i ravnopravnosti jer se manjinske religijske denominacije, ali i ateisti, nužno dovode u neravnopravan položaj.

Ipak, pitanje ostvarivanja slobode veroispovesti u socijalnoj sferi, kao i detaljna analiza efekata primene ovakvog Zakona za te oblasti, prevazilazi opseg ovog teksta. Stoga se autor ograničio na opšte zaključke o ovoj oblasti „saradnje države i crkve“, a koji iz samog čitanja teksta Zakona mogu biti izvedeni bez zalaženja u detalje predviđenih rešenja.

66 Pogledati fusnotu 39 gore.

Zaključak

Nakon predstavljene analize ustavnih i zakonskih odredbi, s posebnim osvrtom na Zakon o crkvama i verskim zajednicama iz 2006. godine, autor teško može odoleti zaključku da sadašnji Zakon nije usvojen sa ciljem da definiše opseg, ili unapredi slobodu veroispovesti pojedinaca koji su pod jurisdikcijom Srbije, koliko je donet sa jednim ciljem, a to je da ojača i zaštiti dominantnu poziciju, u prvom redu, Srpske pravoslavne crkve, ali i drugih velikih religijskih denominacija (kao što je Katolička crkva ili Islamska zajednica). Najveći deo kritike ovom Zakonu koji je došao iz civilnog društva, ali i od međunarodnih organizacija, bio je usmeren na opšti pristup rešavanju ove važne materije, koji je više bio usmeren na pitanja organizacione i tehničke prirode, umesto na ostvarivanje ljudskih prava. Zakonodavac je očigledno bio opsednut pitanjem kako da što bolje obezbedi i zaštiti dominantnu poziciju „velikih“ crkava i verskih zajednica, odnosno kako da organizaciono uredi unapređivanje njihovog materijalnog i političkog statusa i uticaja.

Zakon, iako deklarativno prihvata pravni poredak koji je stvoren pristupanjem Srbije Evropskoj konvenciji, kao i sudsku praksu Evropskog suda za ljudska prava, propustio je da jasno prizna značaj međunarodnih pravnih instrumenata i naglasi posvećenost Srbije ovim pravnim standardima. U Zakonu nije prepoznato da Evropska konvencija za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda zabranjuje ograničenja slobode veroispovesti, koja se tretira kao unutrašnja sloboda koja se ne može ograničavati, već da Evropska konvencija dozvoljava jedino ograničavanja nekih formi ispoljavanja slobode veroispovesti.

Diskriminatorne odredbe su velika mana sadašnjeg Zakona. Pored očiglednih diskriminatornih odredbi koje su nastale zakonskim razdvajanjem tzv. „tradicionalnih“ od ostalih crkava i verskih zajednica, čitav set odredbi (neke otvoreno, a neke prikriveno) kako deo analize pokazuje, može imati diskriminatorni efekat. Ovo uključuje praktično većinu odredbi koje regulišu pitanja registracije, finansijske podrške, poreskih olakšica, obrazovanja, kulturnih aktivnosti, itd. S obzirom da je donet pre više od četiri godine i da od tada nije pretrpeo niti jednu izmenu i pored očiglednih manjkavosti, Zakon predstavlja primer preživele diskriminacije u pravnom poretku Srbije.

Briga i želja vlasti da konstatuju, definišu i zaštite dominantan položaj Srpske pravoslavne crkve je uistinu iznenađujući. Tvorcima ovog Zakona ignorisali su preporuke svih relevantnih evropskih i međunarodnih tela koja se bave slobodom veroispovesti i uverenja, koje kažu da jednak tretman podrazumeva da se država suzdrži od ocenjivanja legitimnosti bilo čijih, pa i

većinskih verskih uverenja. Vlasti koje su donosile ovakav Zakon, a posebno se među njima isticao ministar vera čija smo obrazloženja pojedinih odredbi imali prilike da saznamo, opredelile su se da legitimitet zakonu ne daju jezikom ljudskih prava, koji je prepoznatljiv u Evropi, već arhaičnim jezikom istorijskih kosmogonija, večitih istina, konstatacijama da se privilegije SPC daju jer je ona *državotvorna ustanova srpskog naroda*, da *mesto SPC nije odredio ovaj Zakon nego život i istorija*, i tome slično. Ovakvim tretmanom i obrazloženjem položaja jedne crkve, ili nekoliko crkava i verskih zajednica, Zakon je zapravo potpuno promašio svoju suštinu. Ona je trebalo da bude jačanje i unapređenje ljudskih prava u oblasti slobode misli, savesti i veroispovesti, ali se nažalost pretvorila u stvaranje liste privilegija i imuniteta koje bi trebalo da pripadaju crkvenim i verskim elitama.

Autonomija zakonodavstva crkava i verskih zajednica je prevelika u nekim pogledima, obezbeđujući previše ovlašćenja verskim zajednicama za ulazak i mešanje u ono što se tradicionalno smatra ekskluzivno državnim domenom. Omogućavanje mešanja crkve u državne poslove (primer Zakona o zabrani diskriminacije iz 2009. bio je eklatantan), ali i države u crkvene i odnose između verskih zajednica, takođe predstavlja ozbiljan problem. Jednostavno rečeno, razdvajanje između domena države i crkve je u potpunosti zamagljeno, i pored toga što je ovo zahtev koji traži Ustav. Za autora ovog teksta, ovo predstavlja najopasniji sadržaj Zakona, jer podriva laički karakter države u Srbiji.

Autor zaključuje da ovakav Zakon nije moguće ispraviti parcijalnim ili polovičnim izmenama, već da se on što hitnije mora staviti van snage. Novi zakon bi trebalo da bude minimalistički i da ispuni tri cilja: prvo, da reafirmiše ustavno načelo o razdvojenosti države i crkve, odnosno neutralnost i nepristrasnost države prema delovanju verskih zajednica u Srbiji; drugo, da potvrdi načelo da se nijedna religija ne može uspostaviti kao državna ili obavezna; treće, da u potpunosti potvrdi evropske pravne standarde u materiji ostvarivanja slobode misli, savesti i veroispovesti, u skladu sa Evropskom konvencijom za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda i praksom Evropskog suda za ljudska prava. Rešavanje pitanja vezanih za versko obrazovanje, zdravstvo, socijalna pitanja, bioetiku, i tome slično, trebalo bi prepustiti posebnim zakonima koji bi regulisali ove oblasti.

RELIGIZACIJA MODERNOSTI

I

Danas je gotovo opšte mesto u sociologiji religije da shvatanje sekularizacije (pa, samim tim, i desekularizacije), u velikoj meri zavisi od pojma i definicije religije. Autori koji koriste funkcionalnu definiciju religije teže, po pravilu, da odbace stanovište o sekularizaciji, dok tu tezu, opet, podržavaju pristalice supstantivne definicije. Na primer, ukoliko se religija odredi kao *verovanje u natprirodno*, okolnost da u današnje vreme manje ljudi veruje u natprirodno nego što je to bio slučaj u srednjem veku ili u doba renesanse, vodi zaključku da je religija, pa i religioznost, u opadanju u odnosu na ta prošla vremena. Funkcionalna definicija je, pak, suviše inkluzivna, tako da je tu gotovo nemoguće *uvesti* pojam sekularizacije, jer ga sama definicija ne može ni *odbaciti*¹.

Sekularizacijska „paradigma“ je bila naročito aktuelna i popularna u sociologiji nakon Drugog svetskog rata, osobito tokom pedesetih i šezdesetih godina prošlog stoleća. Na primer, jedan od najznačajnijih savremenih sociologa, Piter Berger, bio je tada veliki pristalica teorije o sekularizaciji kao pojavi inherentno vezanoj za modernizaciju. Danas isti autor, kao što je znano, smatra da je ta teza u osnovi pogrešna i neodrživa, te da je većina sveta religiozna, pri čemu, možda, jedini izuzetak predstavlja Zapadna Evropa (Berger, 2005). Tu tezu zastupa i Grejs Dejvi (Davie, 2005, 2007), kao i veliki broj drugih savremenih sociologa religije. Desekularizacija, dakle, jednako dobro prati modernizaciju svugde u svetu, osim u Zapadnoj Evropi.

1 Uzmimo, na primer, Jingerovu (kraću) definiciju, prema kojoj je religija sistem verovanja i praksi pomoću kojih se grupa ljudi bori s krajnjim problemima ljudske egzistencije (Yinger, 1970: 7). Problem s tom definicijom, bar u ovom kontekstu, jeste u tome što je ona preopširna i može obuhvatiti i neke oblike kvazireligioznosti (uključujući i političke ideologije kao što su komunizam ili nacionalsocijalizam), koji i sami predstavljaju sisteme verovanja i aktivnosti s ciljem da se daju odgovori na fundamentalna pitanja o smislu i značenju života. Kod Jingerova je, u stvari, najveći problem u tome kako tačno razlikovati *religijsko* od drugih oblika verovanja. Jer vera, kao što je znano, može biti religijska, ali i nereligijska po svom karakteru.

U ovom radu razmotriću tezu o revitalizaciji religije u svetlu procesa modernizacije (i uopšte, duha modernosti) s dva različita, ali komplementarna teorijska aspekta. S jedne strane, tu bih razmotrio pojam religije koji bi, možda, na jedan teorijski produktivniji način osvetlio promene u religijskoj sferi tipične za kraj 20. i početak 21. veka, imajući u vidu, dakako, i religijske aspekte globalizacije. Umesto pitanja šta religija jeste (supstantivne definicije), ili šta religija čini (funkcionalne definicije), ovde bih se detaljnije pozabavio pitanjem *šta religija danas sve podrazumeva*, imajući u vidu, pre svega, različite aspekte, odnosno konstitutivne elemente religije u politetičkoj i komparativnoj perspektivi. Drugim rečima, koji to tačno aspekti religije doživljavaju revitalizaciju, ako je o oživljavanju *religije*, a ne samo *religioznosti* (uključujući i javnomnjenjski odnos prema religiji) reč?

S druge strane, bilo bi, mislim, korisno pozabaviti se i samim pojmom modernosti i modernizacije u savremenom društvu (društvu na razmeđu stoleća), imajući pritom u vidu „mногоstrukost modernih kulturnih programa kao i njihovu stalnu dinamiku“ (Eisenstadt, 2004: 152), i to ne samo na Zapadu (Evropa i Severna Amerika), već i u društvima Azije, Latinske Amerike i Afrike, u kojima je u postkolonijalnom periodu, a naročito u poslednjih nekoliko decenija 20. veka, došlo do značajnije selekcije, reinterpretacije i preformulacije institucionalnih modela, kao i političkih i društvenih tema vezanih za modernu zapadnu civilizaciju. Tu tezu je originalno izložio Šmuel Ajzenštat u knjizi *Fundamentalizam, sektaštvo i revolucija* sledećim rečima:

„Ne radi se samo o tome, kako Huntington tačno pokazuje, da modernizacija ne podrazumijeva automatski pozapadnjenje. Od presudne važnosti je to da se na suvremenoj sceni dogodila kristalizacija modernih civilizacija koje jedna na drugu neprestano djeluju i na kojoj su čak inkluzivne partikularističke tendencije konstruirane na tipično moderne načine, načine koje modernost nastoji preuzimati na vlastiti način. Ali ne radi se samo o tome da je stalno nastajalo mnoštvo modernih civilizacija – zapravo, te su civilizacije, s mnogim zajedničkim komponentama stalno stvarale, razvijale i poticale nove problematike i stalne reinterpretacije osnovnih premisa modernosti. Svi ti čimbenici bili su potvrda rastuće diverzifikacije vizija i razumijevanja modernosti, osnovnih kulturnih tema različitih sektora modernih društava“ (ibid, 160).

Ajzenštat, naime, dovodi u pitanje pretpostavku o konvergentnosti procesa modernizacije u globalnom kontekstu, kao i shvatanje da su evropska i uopšte zapadna, društva glavni nosioci modernizacijskih procesa. Otuda i njegova teza o „mногоstrukim modernostima“, formulisana u spomenutoj knjizi, kao i u radu *Multiple modernities* iz istog perioda (Eisenstadt, 2000).

II

U knjizi *Homo viator: religija i novo doba* (Vukomanović, 2008: 22-23) ukazao sam na teorijske i metodološke probleme koji se javljaju kao posledica divergentnosti pojmova religija, vera i verovanje u uporednoj perspektivi. Ukoliko želi da izbegne etnocentričnost i redukcionizam, savremena sociologija religije mora imati jasan i podroban uvid u komparativnu religiologiju (istoriju religija), antropologiju religije i njihove rezultate u proučavanju religijskog diverziteta. Pa ipak, uprkos vidljivim razlikama između zapadnih, islamskih ili dalekoistočnih poimanja religije, moglo bi se, mislim, zastupati stanovište po kome bi jedna dovoljno fleksibilna, politetička definicija religije trebalo da sadrži bar četiri konstitutivna elementa religijskog, koja bismo sažeto formulisali na sledeći način: religijski diskurs, religijska praksa, religijska zajednica i religijska institucija.

Zašto diskurs, a ne verovanje? Prvo, sami religiozolozi nemaju direktan pristup subjektivnim verovanjima svojih ispitanika, kao, uostalom, ni bilo kom drugom aspektu njihove interiornosti. Ta „verovanja“ se u sociološkim i antropološkim istraživanjima ispoljavaju samo u svom spoljašnjem vidu, posredstvom *diskursa o verovanjima* ili, pak, praktičnog ispoljavanja religioznosti u ritualu ili na neki drugi način. Verovanja su, dakle, u tom kontekstu, uvek posredovana nekim oblikom diskursa, pa istraživači ne mogu steći nikakav neposredan uvid u njihov karakter. Drugo, verovanja se vrlo retko javljaju u nekakvom originalnom, neposrednom obliku. Ona se i sama bitno naslanjaju na ranije diskurse, formulisane unutar prihvaćene religijske tradicije (npr. svete spise ili njihova tumačenja od strane religijskih autoriteta), kao i na zajednicu diskursa onih vernika koji pripadaju datoj tradiciji (porodica, prijatelji, sveštenstvo, šira religijska zajednica). Moglo bi se stoga reći da diskurs logički, ali i hronološki prethodi verovanju.

A zašto, opet, praksa, a ne obred, ritual? Iz jednostavnog razloga što nisu sve religijske delatnosti ritualne po svom karakteru. Na primer, prilikom izbora pravoslavnog patrijarha ili rimskog pape, primenjuje se niz religijskih (i nereligijskih) praksi, od kojih samo neke spadaju u obrede u pravom smislu reči (npr. prizivanje svetog Duha na zajednicu arhijereja koji pripadaju izborom saboru ili kolegijumu). Ostale, neritualne aktivnosti mogu čak biti pozajmljene iz političke sfere (npr. zaokruživanje imena kandidata, ubacivanje glasačkih cedulja i sl.).

Odnos između religijskog diskursa, prakse, zajednice i institucije je, kao što bi se i moglo očekivati, dosta složen, naročito ako se uzme u

obzir bogatstvo i raznovrsnost religijskog života u sinhronijskoj („žive religije“), ali još više u dijahronijskoj perspektivi („istorijske religije“). Religijska praksa može, recimo, imati osnova u diskursu (mitu ili doktrini), ali može biti i istorijski dosta udaljena od te svoje osnove, tako da učesnici u ritualu, poštujući ortopraksiju, nemaju baš nikakva saznanja o ortodoksiji koja toj praksi prethodi. Ili, opet, zajednica i institucija mogu imati harmoničan odnos, ali može se, isto tako, dogoditi da institucija sebe zatvori u hermetičke okvire vlastitih struktura moći i donekle, ili čak sasvim, izgubi kontakt s matičnom zajednicom. Može se, na primer, dogoditi da institucija naglašava, favorizuje ortodoksiju (diskurs), a zajednica ortopraksiju (delatnost), ili obrnuto. Ako tome dodamo i složenost religijskih varijeteta u istorijskoj perspektivi, njihovu fragmentaciju kao rezultat različitih raskola, sukoba i denominacijskih razdvajanja (pri čemu svaka od tih zasebnih „crkava“, „frakcija“ i „denominacija“ istorijski prolazi kroz svoje osobene i složene transformacije i evolucije), postaje jasno koliko je svaki teorijski pokušaj da se nekakvom opštijom definicijom religije obuhvate sva ta odstupanja, kao i kompleksnost konstituisanja i razvoja religija na istorijskom, ali i sinhronijskom planu, suočen s gotovo nepremostivim teškoćama.

Opravdano bi, stoga, bilo zapitati se i na koje aspekte ili konstitutivne elemente religije (u uporednoj perspektivi) mislimo kada govorimo o njenoj revitalizaciji. Da li je tu, na primer, reč o revitalizaciji religijskog *diskursa* (npr. teologije) u svetskim religijama, ili pak o oživljavanju religijske, pa i ritualne *prakse*? Da li se, opet, revitalizuju *institucije* ili dolazi do oživljavanja religijskih *zajednica*?² I koliko nam u svemu tome mogu pomoći empirijska istraživanja religioznosti?

Problemi koji nastaju prilikom analize pojma religija u kulturnoistorijskom kontekstu, s ciljem da se dođe do nekakvog preciznijeg naučnog određenja ovoga pojma, jesu, dakle, višestruki. Tu najpre treba imati u vidu divergentnost različitih shvatanja „religije“, „vere“, „verovanja“, u uporednoj perspektivi (na istorijskom *objekt-nivou*), a onda i promenu značenja koju uslovljavaju različiti tipovi definicija religije, kao i različite religiološke discipline (na teorijskom, *meta-nivou*).

2 Istorijske crkve (institucije) u Zapadnoj Evropi imaju, na primer, sve manje uticaja na samo stanovništvo, odnosno (religijske) zajednice. Pa ipak, religija je tu i dalje vrlo živa u svojim neinstitucionalnim oblicima (New Age, individualna religioznost i sl.), kao i među netradicionalnim zajednicama imigranata. U Istočnoj Evropi su, s druge strane, u usponu tradicionalne religije, i tu nema veće diskrepancije između religijskih institucija i zajednica.

Razmotrimo, na primer, kritiku veoma popularne, Gercove definicije religije (Gerc, 1998) koja deli sve prednosti i mane funkcionalističkih određenja ovoga pojma. Gercovi kritičari, poput Talala Asada (Asad, 1993), zamerili su mu upravo to da je njegovo shvatanje religije esencijalističko³, da on preneglašava „unutrašnje“ aspekte religije (simboli, raspoloženja, motivacije, pojmovi), pri čemu jedan određeni koncept religije, dominantan, pre svega, u protestantizmu, postaje model za religiju uopšte. S druge strane, katoličko hrišćanstvo, islam, judaizam i neke druge religijske tradicije su mnogo manje zaokupljene „verovanjem“, nego religijskom praksom i zajednicom. Prema Asadu, Gercova definicija naprosto ignoriše te jednako važne, „spoljašnje“ aspekte religioznosti. Ali to nije samo problem s Gercovim opisom religije. Evropsko iskustvo prosvete vodilo je, najpre, institucionalnom odvajanju religije od države, a onda i procesu sekularizacije, kao jedne od posledica te diferencijacije. U skladu s tim, religija se tu više određuje u minimalističkim, kantovskim terminima, pre svega kao verovanje, ali ne i kao nešto što duboko prožima život zajednice, tj. samo društvo. Problem je, dakle, tu dvojak: ne samo da su konstitutivni elementi religije istorijski specifični, nego i definicija religije predstavlja posledicu diskurzivnih procesa koji su i sami istorijski uslovljeni. Filozofskim rečnikom, problem se, dakle, javlja i na objekt-nivou religije i na meta-nivou definicije.

Evo šta o tome kaže Asad u svom intervjuu s Nerminom Šeikom: „Ljudi koji koriste apstraktne definicije religije promašuju vrlo značajnu stvar: naime, to da je religija društvena i istorijska činjenica, koja ima pravne dimenzije, privatne i političke dimenzije, ekonomske dimenzije, itd. Dakle, drugim rečima, ono za čim se mora tragati jesu načini na koji se okolnosti menjaju, ljudi stalno pokušavaju da, prikupe elemente za koje oni misle da pripadaju, ili da treba da pripadaju, pojmu religije. Ljudi upotrebljavaju određene koncepcije religije u društvenom životu. To je ono što me je zaista zanimalo“ (Asad, 2008: 295).

Religija je, svakako, bila jedna od centralnih tema u delima klasika sociologije (Dirkem, Veber, Marks, Zimel). „Sekularizacijska paradigma“ pedesetih i šezdesetih godina prošlog veka dala je izvestan zamah sociologiji religije kao naučnoj subdisciplini. Pa ipak, u drugoj polovini stoleća došlo je i do ubrzane „izolacije“ sociologije religije unutar svoje matične nauke (Beckford, 2003). S jedne strane, savremena sociologija je počela da pomalo ignoriše religijska pitanja, dok se, s druge strane, religiologija počela sve više da povlači iz opštijih socioloških rasprava i razmatranja. Religiološka orijentacija unutar

3 Videti Gercov odgovor na ovaj prigovor u Mihelsen, 2007: 190-194.

sociologije danas, međutim, dobija novu šansu u okviru tzv. „kulturnog zakreta“ (Martin, 2004: 341), ali i svoja nova teorijska i metodološka polazišta unutar interdisciplinarnog polja naučnih oblasti (istorija religija, antropologija religije, studije kulture i roda, itd.), koje su imale dosta dinamičan razvoj u proteklih 30-40 godina.

Religija, najzad, ponovo stupa u različite, vrlo složene, interakcije s ideološkim, političkim, kulturnim i ekonomskim sistemima. Ona je, štaviše, sastavni deo globalizacijskih procesa. S druge strane, ona još uvek pruža sigurno utočište za „odbranu kulture“, nacionalnog, lokalnog, partikularnog. Reč je tu, u stvari, o zaštiti religijskog interpretativnog nasleđa. U svetu koji karakteriše velika dislociranost, izmeštanje etničkih, religijskih i uopšte, kulturnih manjina, religije su moćni čuvari grupnih, kolektivnih identiteta. To jednako važi i za društva u procesu transformacije, kao što je, na primer, društvo u Srbiji. Na izazove modernizacije i sekularizacije religije danas neretko odgovaraju *religizacijom modernosti*. Jasno je da u tim novim okolnostima ni religija ne može ostati nepromenjena, a karakter te promene iziskuje i nove pristupe i metode u istraživanju.

Asadova kritika Gerca dobro, mislim, ilustruje koliko religiju nije nimalo lako definisati u teorijskoj literaturi. Danas je, recimo, granica između religijskog i *kvazireligijskog* veoma mala. Na primer, na sajtu www.adherents.com, koji religiozolozi često koriste kao relevantan sajt za sticanje informacija o broju vernika u svetu, kao i drugih statističkih podataka, redovno se kao religije spominju sajentologija i „religija“ *džuče* u Severnoj Koreji, tj. „kimilsungizam“ koji je više jedna ideologija (i to ateistička ideologija), nego religija. Ako su mitovi, dogme i rituali neodvojivi elementi svake religije, onda bi se, s pravom, moglo ustvrditi da i kvazireligijski sistemi, poput komunizma i nacionalizma, sadrže baš te elemente kao bitne, centralne za obe ideologije. Na nivou mita i dogme, tu prepoznamo utopijsko-eshatološki obrazac koji, u stvari, predstavlja religijsko nasleđe avramovskih religija - judaizma, hrišćanstva i islama. U domenu obreda, tu se, opet, prepoznaje, bar na sintaksičkom planu, paralelizam između verskih i političkih rituala, tj. prepoznatljivi obrasci inicijastičkih obreda, obreda prelaza ili glorifikacije religijskog, odnosno vojnog i političkog vođe u njegovoj zemaljskoj, ali i posthumnoj egzistenciji. Sve je, dakle, tu prisutno: kvazireligijski diskurs, praksa, zajednica i institucija; jedino što nedostaje je *transcendencija*.

Pored kvazireligioznosti, pa i pseudoreligioznosti, izvesni problemi nastaju i prilikom teorijskog pokušaja da se preciznije odredi jedan pojam koji se, bar od iranske revolucije 1979. godine, često vezuje uz religiju. Reč je tu,

dakako, o fundamentalizmu. Ovaj pojam se dosta neznačajki i nekritički koristi u javnom diskursu i medijima, pa čak i u nauci, iako oni koji ga upotrebljavaju retko osećaju potrebu i da ga definišu, preciznije odrede. Prema rečima savremenog filozofa politike, lorda Bhikhu Parekh-a, fundamentalizam je danas višeznačan i ambivalentan termin kojim se označavaju različiti fenomeni: „Štaviše, on je opterećen razumljivim pristrasnostima i predrasudama, pa pošto fundamentalizam ozbiljno pretil našem načinu života i našim interesima, opterećen je i dubokim strahovima i grubim političkim konotacijama“ (Parekh, 1994: 106).

Iako je reč o donekle srodnim pojmovima, fundamentalizam nije, na primer, isto što i tradicionalizam ili konzervativizam (Vukomanović, 2006-2010). U savremenoj religioznoj literaturi taj pojam se, zapravo, sve više vezuje uz modernost i razmatra kao posledica svojevrsnog sudara tradicionalističkih kultura s duhom moderniteta, a osobito sekularizacijom. Fundamentalizam bi, u tom smislu, predstavljao dosta burnu reakciju na izazove modernizacije i sekularizacije. Problem tu nije, međutim, modernizacija religije, već religiozacija modernosti. Evo šta o tome veli Lorens Kaplan: „Fundamentalizam može da se opiše kao pogled na svet u kome se ističu specifične supstancijalne 'istine' tradicionalnih vera koje se primenjuju, odlučno i predano, na realnosti dvadesetog veka“ (Kaplan, 1992: 5).

Martin Marti, jedan od rukovodilaca Projekta o fundamentalizmu, pokrenutog krajem osamdesetih godina na Univerzitetu u Čikagu, ovako opisuje glavne odlike fundamentalizma: „Termin 'fundamentalizam' se najpre koristi kada lideri ili sledbenici preduzmu mere kako bi svesno reagovali, obnovili, branili, ili pak našli nove načine da se suprotstave onome što vide kao pretnje tradiciji koju bi želeli da konzerviraju. Reakcija, kontra-akcija, revanšistička akcija- to su karakteristike. Ukoliko one nisu prisutne, posmatrači nastavljaju da te pokrete ili kulture nazivaju jednostavno 'tradicionalnim' ili 'konzervativnim'“ (Kaplan, 1992: 19).

Slično gledište zastupa i Šmuel Ajzenštat u delu *Fundamentalizam, sektaštvo i revolucija* (Eisenstadt, 2004). Jedna od njegovih glavnih teza je da su savremeni fundamentalistički pokreti u osnovi *moderni* pokreti 20. veka, uprkos svojim protivmodernim i antiprosveteljskim ideologijama:

„Moderni fundamentalistički pokreti, unatoč njihovoj tradicionalnoj aromi i sličnosti s profundamentalističkim pokretima, mogu se – paradoksalno možda – najbolje razumeti u kontekstu razvoja modernosti i u okviru toga razvoja. Oni su jedan mogući razvoj događaja unutar kulturnog i političkog programa i diskursa moderne kakav se iskristalizirao ponajprije s prosvjetiteljstvom

i s velikim revolucijama, proširio se svijetom i sa svojim se različitim potencijalima, proturječjima i antinomijama dalje razvijao“ (ibid, 37).

Ajzenštat zastupa i originalnu tezu po kojoj fundamentalizam predstavlja, u isti mah, jednu antimodernu utopiju, kao i skup pokreta s izrazitim jakobinskim, pa i totalističkim tendencijama (ibid, 77). Štaviše, ovaj autor uspostavlja značajnu vezu između totalističkih ideologija i pokreta dvadesetih i tridesetih godina prošlog stolecja i savremenih oblika fundamentalizma.

Fundamentalizam se, kao tehnički termin, počeo upotrebljavati u vezi s religijom još krajem 19. veka, a u širu upotrebu je ušao tek u poslednjoj četvrtini 20. stolecja. U kontekstu političkog islama, danas se u religiološkoj literaturi sve češće upotrebljava i izraz *neofundamentalizam* kojim se objašnjava ishod susreta različitih islamističkih doktrina i pokreta sa Zapadom, sekularizacijom i uopšte drukčijim konceptom vladavine prava.

III

Pod *modernom* se u društvenim naukama obično podrazumeva skup ekonomskih, političkih, društvenih i kulturnih procesa koji su istorijski započeli na Zapadu, s periodom renesanse, a najkasnije do reformacije u 16. veku. Te procese u ekonomskoj sferi odlikuje kapitalistički način proizvodnje, industrijalizacija, privatno vlasništvo i tržište, u društvenoj i kulturnoj - urbanizacija, ideja razvoja (progres), racionalizam i individualizam, a u političkoj nastanak nacije-države.

Sociološke teorije modernizacije iz 1950-ih i 1960-ih godina težile su ka tome da ove različite, ali i jedinstvene, aspekte modernosti i moderniteta posmatraju skupa, kao suštinske i neodvojive dimenzije zapadnog političkog, ekonomskog i kulturnog „projekta“. Štaviše, u tom periodu se, kao što je znano, u sociologiji religije javljaju i dominantne teorije sekularizacije kao društvene pojave inherentno vezane uz proces modernizacije. S druge strane, autori poput Baumana (1993) ili Habermasa (1989) modernu vide kao jedan, u osnovi, nedovršeni projekat.

Šmuel Ajzenštat razmatra modernost na jedan bitno drukčiji način. On, najpre, osporava shvatanje modernizacije kao „vesternizacije“ koja bi obuhvatala i nezapadna društva na način na koji je to istorijski bilo karakteristično za Zapadnu Evropu i Ameriku. On veli da je „stvarni napredak u zemljama u razvoju odbacio homogenizirajuću i hegemonsku pretpostavku o takvom zapadnjačkom programu moderne“ (Eisenstadt, 2000: 1). Mnoštvo različitih društvenih kretanja nakon Drugog svetskog rata i perioda kolonijalizma ima

nezapadni, pa i antizapadni smer, ali se istodobno za te pokrete ne bi moglo reći da su i antimoderni. Ajzenštat, dakle, ne veruje ni u uniformnost moderne, već je posmatra kao skup heterogenih, dinamičnih i pluralnih, mnogostrukih procesa i kulturnih programa što bitno preispituju simboličke i institucionalne pretpostavke glavnih industrijskih kapitalističkih društava. On potom naglašava „važnost i nužnost sukoba i konfrontacija kao neizbežnog aspekta samog tog procesa: umjesto na optimističnu viziju o teleološkom napretku trebali bismo se... usredotočiti na razumijevanje moderne kao bojnog polja unutar kojeg se zbivaju sukobi i prepirke, jer upravo su mnogostrukost vizija i pluralnost ciljeva ono što sačinjava samu srž moderne“ (Valentić, 2006: 11).

Modernizacija se, dakle, proširila na veći deo sveta, ali nije vodila nastanku samo jedne civilizacije, ili jednog institucionalnog obrasca, nego nastanku nekoliko modernih civilizacija (ili bar civilizacijskih obrazaca) koje se, uprkos sličnoj ideološkoj i institucionalnoj dinamici, različito razvijaju (Eisenstadt, 2004: 154). Raznolikost se javila, štaviše, i unutar same zapadne civilizacije: između Evrope i Amerike ili, pak, između Kanade i Latinske Amerike. S druge strane, Ajzenštat ističe kako je tu stalno na delu bila selekcija, reinterpretacija i preformulacija osnovnih i polaznih modela i obrazaca u društvima izvan Zapadne Evrope i Amerike. To je bilo moguće, ali i prirodno, zbog osobenog istorijskog iskustva nezapadnih društava, njihovih različitih kulturnih tradicija i drukčijeg smera ekonomskih, strukturno-demografskih i političkih promena.

U tom kontekstu bismo, svakako, mogli posmatrati i sekularizacijsku paradigmu, kao jednu od pretpostavki zapadnih vidova modernizacije, ali i jedno nasleđe koje nije uhvatilo dubljeg korena u većini azijskih, afričkih, a posebno muslimanskih društava. Savremeni trend desekularizacije manifestuje se, pak, i sâm u različitim formama, obrascima i pojavnim oblicima: kao povratak klasičnoj religioznosti u Istočnoj Evropi, ali i kao (neo)fundamentalizam i komunalno-nacionalni pokreti u Severnoj Africi, Južnoj Aziji i na Bliskom i Srednjem Istoku; kao evanđeoski ili kvazireligijski „preporod“ u SAD-u, Latinskoj Americi, i Južnoj Koreji, ali i kvazireligijski kult ličnosti u Severnoj Koreji; najzad, kao ultrakonzervativni lokalni revivalizam, s eshatološko-apokaliptičkim tonovima u Izraelu i Iranu, i religijsko-ideološki fundamentalizam s globalnim, misionarskim pretenzijama u Saudijskoj Arabiji.

Zbog svih ovih promena koje su zahvatile društveni, kulturni, ali i religijski prostor različitih civilizacija na prelasku naših vekova, prirodno bi, mislim, bilo preispitati kako sam pojam religije, tako i pojmove moderne, modernosti i modernizacije. Nove simboličke realnosti savremenog sveta rađaju potrebu ne samo za novim definicijama, teorijskim konceptima i generalizacijama,

nego i za ponovnim vrednovanjem samih osnova na kojima počivaju zapadna i nezapadna društva u eri globalizacije, tom holografskom polju sličnosti i razlika u kome još uvek opstaje naš „ravni svet“: sve ravniji za komunikaciju, ali sve hrapaviji za susrete mnogostrukih, divergentnih simboličkih sistema, uključujući tu, dakako, i religiju.

LITERATURA:

1. Asad, Talal (1993): *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins U.P.
2. Asad Talal (2008): *Formacije sekularnog: Hrišćanstvo, islam, modernost*, Beograd: Beogradski krug
3. Bauman, Zygmunt (1993): *Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity Press
4. Beckford, James (2003): *Social Theory and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press
5. Berger, Peter (2005): „The Desecularization of the World: A Global Overview“, u: Peter Berger, ur., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Mi.: William Eerdmans
6. Davie, Grace (2005): „Europe: The Exception that Proves the Rule?“, u: Peter Berger, ur., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Mi.: William Eerdmans
7. Davie, Grace (2007): *The Sociology of Religion*, London: Sage
8. Eisenstadt, Shmuel (2000): „Multiple modernities“, *Daedalus* 129: 1-29
9. Eisenstadt, Shmuel (2004): *Fundamentalizam, sektaštvo i revolucija*, Zagreb: Politička kultura
10. Gerc, Kliford (1998): *Tumačenje kultura*, knj. 1, Beograd: XX vek
11. Habermas, Jürgen (1989): *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus
12. Kaplan, Lawrence, ur. (1992): *Fundamentalism in Comparative Perspective*, Amherst, MA: University of Massachusetts Press
13. Martin, David (2004): „The Christian, the Political and the Academic“, *Sociology of Religion* 65, str. 341-356
14. Mihelsen, Arun (2007): „’Ne stvaram sisteme’: Intervju s Klifordom Gercom“, *Kultura*, 118-119, str. 183-203
15. Parekh, Bhikhu (1994): „The Concept of Fundamentalism“, u: Aleksandras Shtromas ur., *The End of isms? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism’s Collapse*, Oxford: Blackwell, str. 105-126

16. Valentić, Tonči (2006): *Mnogostruke moderne: od antropologije do pornografije*, Zagreb: Jesenski i Turk
17. Vukomanović, Milan (2006): „Srpska pravoslavna crkva između tradicionalizma, konzervativizma i fundamentalizma“, u *Istorija i sećanje: studije istorijske svesti*, Institut za noviju istoriju Srbije, Beograd, str. 175-190
18. Vukomanović, Milan (2008): *Homo viator: religija i novo doba*, Beograd: Čigoja štampa
19. Vukomanović, Milan (2010): „Serbian Orthodox Church Between Traditionalism and Fundamentalism“, u Ulrika Mårtensson et al, ur., *Fundamentalism in the Modern World*, vol. 1: Fundamentalism, Politics and History: The State, Globalization and Political Ideologies, London and New York: I. B. Tauris
20. Yinger, Milton (1970): *The Scientific Study of Religion*, London: Macmillan

Dr Mato Zovkić,
Vrhbosanska katolička teologija u Sarajevu

UČITI O VJERI DRUGIH RADI KONSTRUKTIVNOG DJELOVANJA U PLURALNOM DRUŠTVU

Izlaganje na panelu „Monoteističko troglasje: religije i vjerske zajednice Zapadnog Balkana“ 13. 10. 2009. u Sarajevu

Pozdravljam organizatore i sudionike ove škole za odrasle. Pročitao sam podatke o sudionicima i radujem se da se mladi ljudi, koji su uglavnom završili studij humanističkih znanosti, zanimaju za vjerske zajednice u našoj regiji. U skladu s odabranom temom i ograničenim vremenom, želim iznijeti svoje iskustvo zanimanja za drugačije, upozoriti na neke knjige i potaknuti teologe i sociologe na pisanje radova kojima bismo svoju vjeru predstavili drugima bez prozelitizma i čitanjem takvih radova, sebe odgojili da „druge“ gledamo onako kako oni sami sebe vide.

Moje katoličko iskustvo drugovanja s vjernicima drugih identiteta

U vrijeme moga studija teologije odvijao se Drugi vatikanski sabor (1962-1965) u Rimu i to je bio povod da Zagrebačka nadbiskupija pokrene list „Glas Koncila“ za praćenje saborskih gibanja i kasnije animiranje saborske obnove među katolicima hrvatskog govornog područja u bivšoj zajedničkoj državi. Glas koncila izlazi i danas kao katolički tjednik. Kad sam na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu bio pred izborom teme za doktorsku disertaciju u svibnju 1966.godine, mentor dr Tomislav Šagi-Bunić me je pitao kojim se stranim jezicima mogu služiti i predložio analizu tekstova o obnovi Crkve u dokumentima Sabora. Bila je to veličanstvena prigoda ući u teološko gibanje sredine 20. stoljeća koje je dovelo do saborskih dokumenata. Za nas katolike, dokumenti sveopćeg sabora su obvezatni nauk svečanog crkvenog učiteljstva i neopozivi su. Ustanovio sam da se stavom katolika prema drugima bave četiri saborska dokumenta: Dekret o ekumenizmu (UR), Deklaracija o odnosu

Crkve prema nekršćanskim religijama (NAE), Deklaracija o slobodi religije (DH) i Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu (GS). Završivši disertaciju, ostao sam na intelektualnoj razini poznavanja triju grana kršćana koji nisu u punom zajedništvu s nama katolicima (anglikanci, pravoslavci, protestanti) te Židova i muslimana.

Kada je novi sarajevski nadbiskup, Vinko Puljić preuzeo službu 19. siječnja 1991, zamolio me da održavam osobne kontakte s pojedincima koji drugačije vjeruju i njihovim religijskim institucijama radi dijaloga u našem okruženju i ozračju. To sam počeo činiti svom snagom srca i pameti. Nešto od svojih iskustava s toga područja objavio sam u poglavlju „Katoličko iskustvo međureligijskog dijaloga u Sarajevu“ svoje knjige *Međureligijski dijalog iz katoličke perspektive u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo 1998, str. 206-218). Kad je uz moralnu i financijsku podršku Svjetske konferencije religija za mir (WRCP) sa sjedištem u New Yorku u listopadu 1996. otvoren ured čiji djelatnici su željeli pomoći poglavarima dviju tradicionalnih vjerskih zajednica (Islamska i Jevrejska) te dviju tradicionalnih Crkava (Katolička i Pravoslavna), po odredbi kardinala Puljića odmah sam se uključio u rad. Trebalo nam je osam mjeseci rada da složimo Izjavu o zajedničkim moralnim obvezama koja je temelj Međureligijskog vijeća u BiH. Nije ovo mjesto za prikazivanje svega što smo načinili kroz dvanaest godina skromnog ali upornog rada. I o tome sam načinio jedno poglavlje u svojoj knjizi *Iskustvo ekumenskih i religijskih susreta* koja je u tisku i trebala bi se pojaviti u izdanju Kršćanske sadašnjosti u Zagrebu početkom 2010. Radom u MRV-u ustanovio sam da se najviše razilazimo u poimanju države BiH: kakva jest i kakva bi trebala biti, tko je i koliko za nešto kriv u dalekoj i najbližoj prošlosti te što bi trebalo promijeniti da država bude funkcionalnija. Toliko se razilazimo da to nikada ne govorimo na svojim sjednicama, ali brižno imamo na umu kada govorimo i mislimo. Na našim sjednicama i projektima studirao sam mentalitet mojih sugovornika, njihovu duhovnost i tradiciju. Naučio sam što pravoslavci misle kada se ljute da su „Srbi dežurni krivci za sve“. Još uvijek učim što muslimani misle kada zagovaraju državu s jakom centralnom vlašću i zašto Hrvati nisu zadovoljni sa samo dva entiteta u ovoj državi. Učim čestitati i radovati se s drugima kada slave vjerske blagdane istražujući duhovni sadržaj vjerske istine ili događaja koji se tada slavi. Kao i drugi pobornici vjerskog dijaloga i suradnje različitih radi općeg dobra, ustanovio sam da me kontakti s muslimanima, pravoslavcima i Židovima ovdje i po svijetu nisu razvodnili u mom katoličkom identitetu. Pomogli su mi da druge bolje razumijem.

Neke knjige

Mogu pratiti vrijedna izdanja knjiga s teološkog i sociološkog područja samo u BiH, te u Republici Hrvatskoj. Zato ovdje nazočne građane Crne Gore, Makedonije i Srbije molim da oprostite što ne spominjem vrijedne knjige dijaloškog i leksikonskog obilježja objavljene kod njih.

U Zagrebu je 1982. godine priređeno drugo, prošireno izdanje knjige *Religije svijeta*, prijevod s engleskog, koju su pisali dobro informirani autori, ali *ne sa stajališta „naučnog marksizma“*. „Tumač imena i pojmova“ (str. 410-462) znatno olakšava služenje knjigom. U Zagrebu je 2002. godine na 1062 stranice objavljen *Opći religijski leksikon*, u kojem su pojedine natuknice obradili stručnjaci za različita područja unutar iste religije. Zbog izvjesnog broja propuštenih natuknica, ovaj leksikon nije reklamiran, ali ono što jest stavljeno, dobro je (barem što se tiče kršćanstva o kojem znam nešto više). U Zagrebu je 2005. godine izdat prijevod s njemačkog knjige *Leksikon temeljnih religijskih pojmova: židovstvo, kršćanstvo, islam*. Glavni urednik je kršćanin iz Libanona Adel Th. Khoury, koji kao znanstvenik djeluje u Njemačkoj, napisao komentar Kur'ana u jednom svesku i prošireno izdanje u deset svezaka. Priloge o islamu u ovom leksikonu napisao je Bošnjak Smail Balić (1920-2002) koji je nakon drugog svjetskog rata živio u Austriji i u svojim pisanim radovima na njemačkom zalagao se za europski islam. Izbor iz njegovih spisa preveli su prijatelji s njemačkog i objavili u Beču 2000. pod naslovom *Zaboravljeni islam*.

Kad smo kod islama, evo još nekih knjiga koje pomažu razumjeti islam. *Leksikon islama* od Nerkeza Smailagića objavila je Svjetlost u Sarajevu 1990. *Atlas islamskog svijeta* objavljen je 2004. u Sarajevu (813 stranica, s mnoštvom ilustracija u boji). Iste godine objavljena je *Poruka Kur'ana. Prijevod i komentar*, prijevod s engleskog, od Muhameda Asada koji se prije obraćenja zvao Leopold Weiss (svjetski muslimani odrasle obraćenike nazivaju *returnees* – povratnici). Imam još dva komentara Kur'ana, koji su prevedeni s arapskog, ali je ovaj pisan za čitatelje zapadne kulture i zato nama, nemuslimanima razumljiv. Adnan Silajdžić izdao je 2004. *Kršćanstvo- Objava, vjera, teologija*. To je odabir priloga o kršćanstvu koji su pisali kršćanski autori, a knjiga je namijenjena studentima Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu. Sličnu hrestomatiju priredio je Luka Markešić 2006. godine za kršćanske studente koji žele upoznati suvremeni islam, *Islam- Objava i predaja, vjera, klasično i moderno muslimansko mišljenje*. To je 16 priloga od 12 muslimanskih autora (domaćih i stranih) a na kraju je donesen pregled njihova života i rada (387-388).

Od kršćanskih leksikona vrijednom smatram *Suvremenu katoličku enciklopediju*, prijevod s engleskog, izdata u Splitu 1998. godine u jednom svesku (1987 str.), te jedno kasnije izdanje u tri sveska. *Leksikon evanđeoskog kršćanstva* od St. Jambreka, izdat u Zagrebu 2007. godine, *Enciklopedijski teološki rječnik*, prijevod s talijanskog, izdala Kršćanska sadašnjost u Zagrebu 2009. O judaizmu postoji knjiga zagrebačkog rabina Kotela Da-Dona, *Židovstvo* (Zagreb 2004.), pisana vlastitim vjernicima, ali jedina novija knjiga na hrvatskom o tome. Ankica Marinović-Bobinac i Dinka Marinović -Jerolimov redigirale su *Vjerske zajednice u Hrvatskoj* (Prometej, Zagreb 2008, 429 str.). Tu je predstavljeno 36 registriranih Crkava i vjerskih zajednica u Hrvatskoj s njihovom naukom, kratkom poviješću, blagdanima, obredima i adresama središnjica.

Djela leksikonskog obilježja (*reference books*) sadrže sigurne podatke o glavnim religijskim temama. Služe kao izvor informacija i provjere vlastitog znanja, ili za razjašnjenje pojmova na koje nailazimo čitajući neku knjigu. Moramo se njima služiti da bismo razumjeli vjeru drugih. Na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu održan je, 15. svibnja 2009. godine, međureligijski susret povodom dolaska Hansa Künga u naš grad. On je na engleskom predstavio svjetsku etiku za koju se zalaže već dvadesetak godina. Od domaćih predavača, dr Nedžad Grabus govorio je o „Osnovama za dijalog između muslimana i kršćana“ na temelju svoga iskustva kako je to biti relativna većina u BiH i nemoćna manjina u Sloveniji. Istaknuo je kako je sposobnost ulaziti u tolerantni i respektirajući dijalog od vitalne važnosti za nacije, zajednice i pojedince. Između ostaloga, rekao je: „Nažalost, nije se moguće u potpunosti otrgnuti naslijeđenim obrascima po kojima se gleda na kršćanstvo iz perspektive tumačenja islama, kao ni pogledima na islam iz perspektive kršćanstva. Usuđujem se ustvrditi da prosječni građani, vjernici koji za sebe tvrde da su kršćani ili muslimani, imaju vrlo oskudno znanje o drugom. To je razumljivo. Jer čovjek koji ne poznaje dovoljno vlastitu religiju nema sigurnosti ukoliko se upozna s drugom religioznošću. Problem nastaje kada utvrdimo činjenicu da obrazovani teolozi nemaju često osnovna znanja o drugim religijama“. Može li plodno djelovati intelektualac u pluralnom društvu ako ne poznaje osnove vjere svojih sugrađana koji su drugačiji od njega po vjeri, etničnosti i kulturi?

Konfesionalni vjeronauk uveden je u državne škole većine novih država koje su nastale raspadom Jugoslavije. Tu vjeroučitelji dobivaju kanonsko poslanje od vjerskog starješine i uklapaju se u školski program pod vodstvom direktora. U knjigama za polaznike takvog vjeronauka postoje osnovne informacije o vjeri drugih ovdje prisutnih, ali to nije dovoljno za kasnije izgrađivanje

tolerantnog građanskog društva. Svi bismo morali učiti o vjeri drugih da bismo ih bolje razumjeli gradeći mostove povjerenja, jer nepoznatog bližnjega lagano možemo karikirati i proglašavati opasnošću. Može li u srednjim školama nekonfesionalni predmet „povijest religija“ ili „kultura religija“ dopunjavati te praznine?

Kako predstavljati judaizam i islam kršćanima i obratno?

U muslimanskim člancima i knjigama, kod nas i u svijetu, postoji pejorativni pojam „orijentalista“. To su znanstvenici ili polemičari, uglavnom iz zapadnih zemalja, koji su naučili arapski, te proučavaju muslimansku povijest, vjeru i duhovnost sa stajališta napadanja. Kod nas, katolika posljednjih pedesetak godina postoje kršćanski islamolozi koji islam proučavaju da bi ga predstavili kršćanima kao vjeru bližnjih koji imaju pravo biti drugačiji. Takav je bio Egipćanin George Anawati, katolički svećenik, po narodnosti Arap, koji je u vrijeme Drugog vatikanskog sabora pomogao formulirati odsjek o stavu Crkve prema današnjim muslimanima u deklaraciji „Nostra aetate“. Takav je Ira Zepp, autor priloga „Islam“ u spomenutoj *Suvremenoj katoličkoj enciklopediji* (str. 377-382). Takav je Maurice Borrmans, dugogodišnji profesor na Papinskom institutu za proučavanje arabistike i islama u Rimu (PISAI) koji je redaktor službenog vatikanskog dokumenta *Smjernice za dijalog između kršćana i muslimana* iz 1969. (kod nas prevedeno 1978.). On je 2007. izdao knjižicu „*Za razumijevanje muslimana*“ (*Per capire i musulmani*, Ed. San Paolo). Jedan od njih je i Jacques Jomier (*Pour connaître l'Islam*, Paris 1989, prijevod na španjolski *Para conocer el islam*, Estella, Navarra, 1994). Ovakvih dobronamjernih kršćana, koji se trude dijaloški predstaviti islam i muslimane, ima također među anglikancima, pravoslavicima i protestantima.

Ima i muslimana koji nastoje prijateljski predstaviti svoju vjeru kršćanima, bez polemike i prozelitizma. Takva je bivša anglikanka Rosalyn Rushbrook koja je prešavši na islam u dobi od 44 godine uzela ime Ruqaiyyah Waris Maqsood te napisala knjigu *What Every Christian Should Know About Islam* (Leicester 2005).

Moja bliža teološka specijalnost uz nauku o Crkvi je *Novi zavjet*. Pročitao sam, ili pregledao desetak knjiga objavljenih u BiH od 1994. do 2009. godine, u kojima muslimani izruguju kršćanstvo i posebno tvrde da Isus jest bio prorok kojemu je Bog objavio evanđelje, ali da je Novi zavjet iskvario Isusovu nauku. Kako se susrećem s muslimanima, pravoslavicima i Židovima sve više osjećam potrebu informirati i biti informiran. Trebaju nam brošure i knjige

u kojima bismo sami sebe predstavili jedni drugima onako kako vidimo vlastiti vjerski identitet. Možemo li svoju vjeru braniti, a da druge ne izrugujemo? U vremenu dijaloga važno je drugačijega ne karikirati, ili umišljeno nastupati kao da već znamo sve o njemu. Teolozi i vjerski službenici trebalo bi da vlastite vjernike odgajaju da dobro upoznaju svoju vjeru i ostanu otvoreni za informacije o drugima. Sanjam o vremenu kada će muslimani predstaviti ovdje islam nama drugima, kršćani svoju vjeru muslimanima i Židovima, te Židovi današnji judaizam kršćanima i muslimanima. Kad kažem „ovdje“ mislim u našim prilikama, s osnovama povijesti dotičnih zajednica koje bi, tako govorile o sebi da ih drugi požele čuti i razumjeti. Mi smo u Međureligijskom vijeću spremili za tisak knjigu *Religije u BiH* gdje smo na ova pitanja pokušali djelomično odgovoriti i sada tražimo donatora za troškove tiskanja.

U zaključku bih želio još jednom naglasiti da moramo učiti vjeru drugih, ako želimo s njima tolerantno živjeti i konstruktivno pridonositi zajedničkom dobru u pluralnom društvu.

TEKSTOVI POLAZNIKA I POLAZNICA
REGIONALNIH ŠKOLA

POLITIČKE STRANKE I RELIGIJA U BIH (ODNOS SDP, HDZ, SDS i SDA PREMA RELIGIJI)

Cilj rada jeste osvrt na odnos dominantnih političkih stranaka iz novije bosanskohercegovačke historije, prema različitim religijskim zajednicama u BiH¹, odnosno prema pripadnicima različitih vjerskih zajednica koje postoje u BiH. Religija koja postaje polje javnog djelovanja, odnosno “*fenomen koji u cjelosti premrežuje cjelokupno društveno područje*”² i na taj način utječe na društvo i mijenja ga, predmet je analize temeljnih dokumenata stranaka koji definišu njihove osnovne ciljeve i rad, te ćemo na taj način pokušati odrediti njihove stavove spram religije i vjerskih zajednica. Ovdje se nećemo baviti aktivnostima stranaka, tj. nećemo pratiti primjenu odredaba koje stoje u Programima i Statutima, već ćemo se poslužiti načinom na koji se religija/e spominje/u u njihovim dokumentima.

Odnos između države i religijske zajednice možemo posmatrati i preko odnosa stranke na vlasti prema religijskim zajednicama. Spomenut ćemo odnos političkih stranaka prema religiji i vjerskim zajednicama, odnosno u tekstovima stranačkih dokumenata ćemo obratiti pažnju na to kakvu ulogu religijske zajednice imaju u političkom organizovanju i promovisanju nacionalnih interesa u BiH. Primjetan je utjecaj religijskih zajednica na glasanje koji se na neki način pojavljuje kao represija, odnosno kao kontrola nad pripadnicima različitih etničkih nacionalnih grupa u BiH. “*Religijska zajednica će u izborima prije dati podršku stranci i kandidatu koji slijedi njeno naučavanje u odnosu na pripadnika druge religijske zajednice ili onoga tko ne vjeru-*

1 Ovdje ćemo se baviti korelacijom između tri političke, nacionalno profilirane i jedne multinacionalne političke stranke i tri dominantne religijske zajednice u BiH (islamska, katolička i pravoslavna).

2 Ivan Markešić: *Političke stranke i religija – hrvatski slučaj*, u: *Kriza i transformacija političkih stranaka*, Centar za politološka istraživanja, Zagreb, 2007., str.39.

je”, što dovodi do zaključka da religijske zajednice na direktan ili indirektan način mogu utjecati na političko opredjeljenje glasača.

„Ako se u multireligijskoj zajednici, na primjer u Bosni i Hercegovini, na izbornoj listi za isto mjesto (na primjer, za člana Predsjedništva BiH) suprotstave kandidati različite religijske pripadnosti, može doći do toga da pripadnici svake religijske zajednice dadnu glas za svog kandidata.⁴ Religija je važan faktor prilikom glasanja za nacionalnu partiju upravo zbog podudarnosti religijskog i nacionalnog identiteta u BiH „pri čemu dominira „anti“ raspoloženje, prema ostalima, kako navodi prof. Cvitković u knjizi *Sociologija religije*.“ *To se ilustrativno pokazalo i u višestranačkim izborima u BiH 1990. godine, u kojima su uvjerljivu pobjedu odnijele nacionalne stranke. Moglo bi se reći da je razdoblje od 1990. do 2000. godine u BiH bilo razdoblje radikalne političke mobilizacije religijskih zajednica, religijskih vjerovanja i simbola u svrhu politike*”.⁵

Prof. Cvitković takođe navodi jednu od bitnih karakteristika odnosa političkog života i pripadanja nacionalnoj i religijskoj grupi a to je da “u BiH poznati religijsku pripadnost znači odmah imati niz drugih značajnih pokazatelja. Ako u poslijeratnoj BiH znate koje je tko religijske i konfesionalne pripadnosti, znadete i koje je nacionalnosti (Židov, Bošnjak, Hrvat, Srbin), koje dnevne novine prati, u kojim kvartovima žive (ili bi htjeli živjeti), za koju stranku bi (većina) glasovali (SDA, HDZ, SDS) i sl. Srbi, Hrvati i Bošnjaci u BiH koriste svoju religiju i konfesiju za samoidentifikaciju”.⁶

Politizacija religijskih zajednica može da se vrši preko pritiska koji se stvara na javno mnijenje tokom predizborne kampanje. Pridavanje religijskog značaja političkim strankama je naročito izraženo u kriznim vremenima (rat u BiH i poslijeratna situacija). Upotrebom religije i religijske zajednice, odnosno vršenjem pritiska na javno mnijenje pogotovo u predizbornim kampanjama u političke svrhe i zbog ostvarivanja vlastitih ciljeva može dovesti do konflikta u društvu. Odnos između države i religijske zajednice određen je i odnosom stranke na vlasti prema religijskim zajednicama. Početkom 90-tih formiraju se nacionalne stranke u BiH te se počinje stvarati veza između religijske pripadnosti i političke opredijeljenosti. Postavlja se pitanje identiteta koji je određen nacionalnom i njoj odgovarajućom religijskom pripadnošću.

S obzirom da nacionalni i ideološki tip političke stranke u velikom dijelu ima jasan odnos sa određenom religijskom zajednicom u bh. društvu, tako i

3 Ivan Cvitković: *Sociologija religije*, DES, Sarajevo, str.251

4 Ibid, str.252

5 Ibid, str.253

6 Ibid, str.254

stranke možemo podijeliti na dominantne prateći dominantne religijske zajednice u BiH. To su: SDA (Stranka demokratske akcije čiji su većinski članovi iz reda bošnjačkoga naroda, odnosno pripadnici islamske vjeroispovijesti), HDZ (Hrvatska demokratska zajednica čiji su većinski članovi iz reda hrvatskoga naroda, odnosno pripadnici katoličke vjeroispovijesti), SDS (Srpska demokratska stranka čiji su većinski članovi iz reda srpskoga naroda, odnosno pripadnici pravoslavne vjeroispovijesti) i SDP (Socijaldemokratska partija koja svojim statutom podrazumijeva multikonfesionalnu BiH gdje bi se većina njenih članova definisala kao „ostali“, odnosno oni koji tako jasno ne izražavaju pripadnost određenoj naciji, narodu već izražavaju pripadnost Bosni i Hercegovini). U nazivima spomenutih stranaka stoji odrednica demokratije koja implicira pružanje jednakih prava svima i uređenje društva uz kojem se poštuju osnovna ljudska prava među kojima je i pravo na religijske slobode, odnosno pravo slobodno izražavanje vjeroispovijesti.

Socijaldemokratska partija

Poštujući ljudsko dostojanstvo, slobodu i jednakost, u skladu sa standardima demokratskog uređenja društva te jačajući toleranciju, međusobno poštovanje i uvažavanje drugih unutar multietničkog i multikonfesionalnog bosanskohercegovačkog društva, stranka sa predznakom demokratska u svoje središte stavlja građanina i razvoj civilnog društva. SDP BiH je predložio prijedlog Ustava BiH u kojem se naglasak, između ostalog, stavlja na osiguranje poštivanja načela Povelje Ujedinjenih naroda, Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima, Evropske konvencije za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda, Deklaracije o pravima osoba koje pripadaju nacionalnim, etničkim, vjerskim i jezičkim manjinama, kao i drugih instrumenata za zaštitu ljudskih prava.⁷ U konstitutivne narode BiH ubrajaju se Bošnjaci, Hrvati i Srbi, što u slučaju sve češće podjednake nacionalne i religijske identifikacije građana u BiH dovodi do situacije da se i tri dominantne religijske zajednice u BiH stavljaju u prvi plan, zanemarujući ostale (nacionalne manjine i druge religijske zajednice).

U osnovna prava građanina se ubraja i sloboda mišljenja, savjesti, vjere ili uvjerenja. Na ovaj način je u prijedlogu Ustava koji je nastao u martu 2009. godine u članu 13. Ljudska prava i slobode definisan odnos prema religiji i izražavanju vjeroispovijesti. Takođe, u članu 19. Prijedloga Ustava govori se o nediskriminaciji te uživanju prava i sloboda koji su osigurani svim osobama u

⁷ http://www.sdp.ba/Repository/Files/Slike/PDF/Prijedlog_Ustava_Republike_Bosne_i_Hercegovine_mart_2009.pdf

Republici bez diskriminacije po bilo kojem osnovu, kao što je spol, rasa, boja, jezik, vjera, političko i drugo mišljenje, nacionalno ili socijalno porijeklo, povezanost s nacionalnom manjinom, i sl. U vezi sa ovim možemo govoriti o specifičnosti bh. društva u kojem nalazimo paralelu između nacionalne opredijeljenosti i pripadanja određenoj religijskoj zajednici.

Analizirajući statut Sosijaldemokratske partije Bosne i Hercegovine, polazeći od Programa SDP BiH, pod općim odredbama u članu 4. osnovni ciljevi SDP BiH su između ostalog izgradnja bh. društva na osnovnim vrijednostima evropske socijaldemokratije: slobode, jednakosti, pravde i solidarnosti; te uvažavanje, poštovanje i ostvarivanje temeljnih ljudskih prava i sloboda čovjeka i građanina, u skladu sa međunarodnim konvencijama, neovisno o njegovom pogledu na svijet, vjerskoj, nacionalnoj i spolnoj pripadnosti, te političkom uvjerenju. Važno je napomenuti ovdje i tačku koja definiše sekularni karakter BiH (izgradnja Bosne i Hercegovine kao socijalne, pravne i sekularne države sa punim vjerskim slobodama). Pod stavkom o članstvu i priključivanju SDP-u BiH u članu 17. stoji da članovi SDP-a BiH uživaju punu slobodu vjerskih uvjerenja, uključujući i slobodu vjere, kao i slobodu iskazivanja vjerskog i nacionalnog identiteta. Što se tiče isključenja iz partije do njega dolazi u slučaju da članovi krše Statut, programska načela i ciljeve. SDP kao jedinstvena multietnička politička organizacija obuhvata cjelokupno članstvo i sve organizacijske oblike SDP BiH na području BiH (Sosijaldemokratska partija BiH, član. 44.). U stavku koji se bavi pitanjem predsjedništva SDP-a BiH u članu 64. stoji da se odlukom Glavnog odbora, predsjedništvo može proširiti za 3 člana ukoliko se izborom članova Predsjedništva SDP-a BiH ne osigura odgovarajuća teritorijalna, nacionalna, socijalna, starosna i spolna zastupljenost. Ovdje se ne spominje raznovrsna pripadnost religijskim zajednicama, a s obzirom na izražavanje identiteta istovremeno preko nacionalne i religijske pripadnosti možemo dakle pod odgovarajućom nacionalnom pripadnošću posmatrati i pripadnost određenim religijskim zajednicama. Stranka u svom programu predviđa slobodno iskazivanje vjere i jednakost vjerskih zajednica. SDP se zalaže za slobodu mišljenja, savjesti i vjeroispovijesti i slobodno ispoljavanje vjerskih nazora, kao i za slobodno obavljanje vjerskih obreda i poslova, a religiju i izbor religije smatra dijelom privatnosti i pravom svakog pojedinca. SDP BiH je po svom statutu i programu rada multikonfesionalna i multinacionalna stranka, s tim što se u njenim redovima jednakopravno nalaze i djeluju i teisti, ateisti i agnostici, a njihovo vrednovanje mjeri se njihovom praktičnom djelatnošću i doprinosom razvoju demokratije, ljudskih prava i sloboda, ekonomskom i društvenom prosperitetu države, naroda i građana koji žive

u BiH. Programom ove stranke definisano je da će izgrađivati demokratsku i sekularnu BiH, te se zalagati za civilizacijski model razdvojenosti države i vjerskih zajednica, koji će osigurati punu autonomiju i države i vjerskih zajednica. “Prihvatamo univerzalni, civilizacijski princip razdvojenosti, i to obostrane. Unutar automonije građanskog društva vjerske zajednice trebaju uživati punu slobodu. Političke zloupotrebe religije i vjerskih zajednica direktno štete interesima vjerskih zajednica i interesima društva, čineći od njih sluge dnevne politike, a oduzimajući im duhovnost i moralnu snagu”, navodi se u Programu SDP BiH.⁸

Hrvatska demokratska zajednica

HDZ BiH svoj odnos prema religiji i prihvatanju religijske raznovrsnosti ne izjašnjava jasno preko statuta, odnosno preko osnovnih ciljeva i rada stranke. U članu 2. Statuta stoji da je HDZBiH narodna stranka koja okuplja sve slojeve hrvatskog naroda i drugih građana Bosne i Hercegovine, čiji se program temelji na načelima demokracije i kršćanske civilizacije, te drugim vrijednostima koje su u tradiciji hrvatskoga naroda. Ipak, kasnije u istom članu stoji da je HDZBiH i socijalna stranka, jer zastupa interese svih društvenih slojeva te da je otvorena za pripadnike svih naroda i nacionalnih manjina koji prihvaćaju njezin Program i Statut.⁹ Naglašen je nacionalni interes koji se odnosi na pripadnike jednog od tri konstitutivna naroda u BiH te se dalje u članu 2. kaže da je HDZBiH državotvorna stranka, jer promiče hrvatski nacionalni interes, čuva tradiciju i identitet hrvatskoga naroda i vrijednosti Domovinskog rata.¹⁰ Što se tiče programa stranke u Temeljnim načelima stoji da je u središtu političkog promišljanja i djelovanja HDZBiH čovjek sa svim svojim neotuđivim pravima, odnosno čovjek kao politički subjekt, ravnopravan i jednakovrijedan neovisno o rasi, naciji, vjeri, spolu ili dobi.¹¹ HDZBiH se definiše kao demokršćanska i socijalna stranka čije je središnje načelo sloboda, te ravnopravnost kao jedno od temeljnih ljudskih dobara te uključuje ravnopravnost građana, naroda, spolova, različitih socijalnih i regionalnih skupina.¹² Kao posebna stavka Programa HDZBiH stoji i stavka o Crkvama i vjerskim zajednicama kojom se naglašava da stranka kao jedan od

8 <http://www.sdp.ba/Default.aspx?categoryId=27&sub=5&contentId=62>

9 http://www.hdzbih.org/webroot/js/uploaded/xx_statut_finalno.pdf

10 http://www.hdzbih.org/webroot/js/uploaded/xx_statut_finalno.pdf

11 http://www.hdzbih.org/webroot/js/uploaded/xx_program.pdf

12 http://www.hdzbih.org/webroot/js/uploaded/xx_program.pdf

svoji prioriteta smatra regulisanje prava i položaja crkava i vjerskih zajednica kojima se mora omogućiti slobodno i neovisno djelovanje. Takođe, dalje se spominje druga perspektiva tih odnosa a to su pitanje regulisanja odnosa države s Katoličkom crkvom, drugim crkvama i vjerskim zajednicama po pitanju povrata imovine. Kao jedan od ciljeva stranke jeste osiguravanje dijaloga i međusobnog uvažavanja.¹³

Srpska demokratska stranka

SDS se na osnovu Statuta definiše kao politička organizacija koja se svojim političkim djelovanjem zalaže za uspostavljanje i očuvanje demokratskog političkog poretka u Republici Srpskoj i BiH te je otvorena za sve građane koji se slobodno i dobrovoljno organizuju radi ispoljavanja svojih političkih ciljeva i ostvarivanja političkih aktivnosti, a koji prihvataju Program i Statut SDS-a.¹⁴ U Statutu stranke u članu 8. Određuje se Krsna slava SDS-a, Petrovdan, što direktno implicira povezanost jedne političke stranke, socijalnog i demokratskog karaktera, sa jednom religijskom tradicijom, u ovom slučaju pravoslavnom. Takođe, dalje stoji da se na dan krsne slave obilježava i godišnjica osnivanja SDS-a. Sljedeći aspekt povezanosti stranke sa određenom nacionalnom i religijskom grupom jeste obilježavanje 13/14. januara, odnosno Nove godine po julijanskom kalendaru, kada se simbolično odaje priznanje otporu koji je srpski narod pružao jednoumlju i totalitarizmu.¹⁵

U članu 13. govori se o ostvarivanju političkih, ekonomskih, kulturnih, vjerskih, obrazovnih i drugih interesa naroda u Republici Srpskoj i šire. Ovdje se naglasak stavlja prvo na jedan dio BiH, te na jednu grupu naroda koji živi u BiH, pa onda na ostale narode, jer je jedan od ciljeva stranke da čuva kulturu i tradiciju srpskog naroda i njegovu duhovnost, da afirmiše i štiti srpski jezik, čuva i razvija političko jedinstvo i nacionalnu slogu, te između ostalog da štiti i obezbjeđuje prava manjina. Sve do sada navedeno jasno ne definiše odnos prema različitim vjerskim zajednicama koje postoje u BiH, već se, kao i u slučaju HDZBiH odnos političke stranke svodi na tijesan odnos između pripadnika jednog naroda, koji kao što je to slučaj u BiH, pripadaju jednoj religijskoj zajednici.

13 http://www.hdzbih.org/webroot/js/uploaded/xx_statut_finalno.pdf

14 http://www.sdrs.com/sajt/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=7

15 http://www.sdrs.com/sajt/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=7

Što se tiče Programa SDS-a primjećujemo da je za razliku od Programa ostalih stranaka deskriptivan i da počinje sa pričom o tradiciji srpskog naroda i pravoslavnog hrišćanskog predanja i očuvanju nacionalnog jedinstva, te jedna posebna stavka Programa nosi naziv *Srpska pravoslavna crkva kao temelj duhovne obnove*. Takođe, jasno je izražena politika nacionalnog jedinstva koja se povezuje sa pravoslavnom tradicijom i srpskom pravoslavnom crkvom. Takođe, za razliku od ostalih stranaka u Programu se spominje i vjersko obrazovanje koje treba da se razvija iz liturgijskog obrazovanja. Dalje stoji: Ljubav, vjera i nada koje smo kao pravoslavni hrišćani preuzeli iz sabornog predanja crkve, od svetoga Save preko Svetog Vasilija Ostroškog do Justina Popovića – vizija su budućnosti u kojoj se danas, zajedno sa našim narodom i našom crkvom, nalazi i naša Republika Srpska.¹⁶ Upravo ovaj dio programa koji se odnosi na Srpsku pravoslavnu crkvu kao temelj duhovne obnove govori o tijesnoj vezi ne samo pripadnika jedne nacije sa određenom religijskom tradicijom, već se govori i o teritorijalnom poklapanju sa religijskom zajednicom.

Stranka demokratske akcije

Preplitanje nacionalnog i religijskog identiteta sagledat ćemo na primjeru upotrebe termina Muslimani kao u smislu nacionalnog identiteta koji će se kasnije zamijeniti za oznaku konfesionalnosti, a termin Bošnjaci će određivati nacionalnu pripadnost. “*Upotreba termina Muslimani u smislu nacionalnosti, i nacionalnog identiteta, dakle bilo je sekularizovano značenje kao etnonim za muslimanske stanovnike u BiH sve do 1993. godine, kada je na Svebošnjačkom saboru u Sarajevu donesena odluka o prihvatanju imena Bošnjaci kao nacionalnog imena, a termin muslimani ostavljen je u domeni konfesionalne oznake.*”¹⁷ Formiranjem Stranke demokratske akcije, “*među njenim osnivačima određena kao stranka „muslimanskog kulturno-povijesnog kruga“, imala je u planu da predstavlja muslimane iz cijele SFRJ, ali disolucijom te države, fokus je u potpunosti pomjeren na Bosnu i Hercegovinu.*”¹⁸ Na prvim višestranačkim izborima u BiH SDA je dobila najviše glasova te je njen vođa Alija Izetbegović izabran za predsjednika Predsjedništva Bosne i Hercegovine. Tokom i nakon rata primjetna je reislamizacija nacionalnog, političkog i kulturnog identita u različitim društvenim aspektima.

16 http://www.sdsrs.com/sajt/dokumenti/Program_SDS.pdf

17 Dino Abazović: *Za naciju i Boga: Sociološko određenje religijskog nacionalizma*, Magistrat, CIPS, Sarajevo, 2006., str.97.

18 Ibid, str. 97.

U Statutu Stranke demokratske akcije, u članu 14., među ciljevima stranke koji su obuhvaćeni Programom stoji između ostalih i zagarantovana slobodna aktivnost vjerskih zajednica zasnovana na autonomiji i vjerskim slobodama građana. Polazeći od ciljeva i načela utvrđenih ranijim programskim deklaracijama, Peti kongres SDA je 26. maja 2009. godine u Sarajevu usvojio Programsku deklaraciju koja počinje riječima: *Sa vjerom u Boga i željom da se pridržavamo moralnih vrijednosti koje proizlaze iz temeljnih vjerskih i etičkih načela, polazeći od našeg glavnog cilja – izgradnje suverene i cjelovite, demokratske, sekularne i prosperitetne Bosne i Hercegovine države ravnopravnih naroda i građana na cijelom njenom teritoriju te zaštite teritorijalnog integriteta i suvereniteta Bosne i Hercegovine, svjesni da je Bosna i Hercegovina naša zajednička država i da mora biti uređena po mjeri svih njenih građana i naroda – Bošnjaka, Srba, Hrvata, nacionalnih manjina i ostalih građana.*¹⁹ Dalje se navodi obrazloženje o zajedništvu koje bi trebalo da bude osnova demokratskog bh. društva. Posebna stavka Programske deklaracije se odnosi na bosanskohercegovački i etnički identitet, na vjerska prava i slobode te na tradicionalne vrijednosti koja se takođe osvrće na suživot i toleranciju naroda i različitih kultura i religija. Naglašen je stav da bi bh. identitet trebao razvijati osjećaj pripadnosti državi Bosni i Hercegovini.²⁰ Kao i program HDZBiH, i Programska deklaracija SDA naglašava uređivanje odnosa između države i vjerske zajednice u smislu povrata oduzete imovine vjerskim zajednicama / crkvama, obnovu porušenih i oštećenih vjerskih objekata. Spominje se i prijedlog koji se tiče položaja vjerskih službenika koji bi trebao biti regulisan tako što bi osiguravao zdravstveno i penziono osiguranje.²¹

Kao što smo primijetili analizirajući tekstove dokumenata stranaka postoji tijesna veza u odnosima stranka koje su nacionalnog karaktera a koje su nastale raspadom bivšeg sistema, za koji se smatralo da je sputavao vjerske slobode i oduzeo imovinu vjerskih zajednica, tako da upravo i borba oko povrata imovine vjerskih zajednica postaje jedan od ciljeva stranaka te ulazi u same programske okvire njihovog djelovanja. Proces društvenih promjena devedesetih godina u BiH obilježen je nastankom novog društveno-političkog uređenja u kojem je evidentno često istupanje religijskih elemenata u javnom i političkom životu. Danas se govori o povratku religija između ostalog i zahvaljujući činjenici da su religije postale snažan društveni i politički

19 <http://www.kosdahnk.ba/ba/stranica/view/program-rada>

20 <http://www.kosdahnk.ba/ba/stranica/view/program-rada>

21 <http://www.kosdahnk.ba/ba/stranica/view/program-rada>

faktor. Povratak ne mora da se izražava kao povratak vjere u Boga, već više kao učvršćivanje institucionalne moći vjerske zajednice kao čvrste strukture koja obuhvata različita polja društvenog djelovanja. Pri analizi političkog uređenja BiH neophodno je baviti se i pitanjem nacije i nacionalne pripadnosti kojoj se dodaje religijski prefiks. Podudaranje nacionalnog i religijskog identiteta postaje moćno političko sredstvo koje ostavlja dosta prostora za manipulaciju te za stranačku propagandu kojom se vjerski elementi eksploatišu. Religijske zajednice nastoje što više biti zastupljene u političkom životu a stranke sa nacionalnim predznakom uspijevaju da se zadrže na vlasti upravo zbog podrške koju im vjerske zajednice pružaju. Na svim nivoima dejtonske strukture Bosne i Hercegovine, očigledan je uticaj religijskih zajednica na politički život, a izjave vjerskih lidera često su jednake izjavama političkih lidera. Političke stranke kojima dominira jedna etnička grupa izražavaju svoju moć preko religijske pripadnosti te grupe i na taj način često zloupotrebljavaju upravo religiju, njene simbole, običaje i dr. te omogućavaju vjerskim vođama jaku političku ulogu.

IZVORI:

1. Abazović, Dino: *Za naciju i Boga: Sociološko određenje religijskog nacionalizma*, Magistrat, CIPS, Sarajevo, 2006.
2. Cvitković, Ivan: *Sociologija religije*, DES, Sarajevo,
3. Markešić, Ivan: *Političke stranke i religija – hrvatski slučaj*, u: *Kriza i transformacija političkih stranaka*, Centar za politološka istraživanja, Zagreb, 2007.
4. *Prijedlog Ustava Republike Bosne i Hercegovine*,
5. http://www.sdp.ba/Repository/Files/Slike/PDF/Prijedlog_Ustava_Republike_Bosne_i_Hercegovine_mart_2009.pdf
6. *Statut partije, Socijaldemokratska partija*,
<http://www.sdp.ba/Default.aspx?categoryid=26&sub1=5>
7. *Statut, Poslovnik o X saboru HDZBiH* ,
http://www.hdzbih.org/webroot/js/uploaded/xx_statut_finalno.pdf
8. *Program hrvatske demokratske zajednice BiH*,
http://www.hdzbih.org/webroot/js/uploaded/xx_program.pdf
9. *Srpska demokratska stranka*, http://www.sdsrs.com/sajt/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=7
10. *Program srpske demokratske stranke*, http://www.sdsrs.com/sajt/dokumenti/Program_SDS.pdf

11. *Programska deklaracija 5. Kongresa SDA*, <http://www.kosdahnk.ba/ba/stranica/view/program-rada>
12. *Poslije komunizma: Umjesto vjere u Boga, vratila se manipulacija*, http://www.dnevnik.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=4110:poslije-komunizma-umjesto-vjere-u-boga-vratila-se-manipulacija&catid=81:bih&Itemid=458
13. *State Department Reports, Bosnia and Herzegovina, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor. International Religious Freedom Report 2009, October 26, 2009*, <http://sarajevo.usembassy.gov/irf-2009.html>

ISLAM I DEMORATIJA Između kompatibilnosti i nekompatibilnosti

Krajem XVIII veka bitka islamske i evropske civilizacije počela je da se razrešava u korist sve superiornijeg Zapada. Taj viševekovni sukob nije predstavljao samo borbu za teritorijalno-vojno-političku i versku dominaciju, već je bio i sudar dva različita viđenja sveta, dve vizije njegovog uređenja. Poraz u ovoj sveobuhvatnoj civilizacijskoj utakmici nametnuće islamu imperativ modernizacije. Potreba za modernizovanjem javiće se kao izraz težnje da se uklone uzroci poraza i što efikasnije saniraju posledice. Međutim, pitanje modernizacije, u početku posmatrano kao ključ za suzbijanje zapadne suprematije, vremenom će u očima mnogih muslimana, suočenih sa baukom kolonijalizma, prerasti u ključno pitanje opstanka. Glavni izazov koji će modernizacija uputiti islamskom svetu biće usklađivanje islama sa onim "receptom" koji se na zapadnom primeru pokazao kao preduslov opšteg društvenog progressa. Taj recept uspešnosti u početku je propisivao zahtev za striktnom sekularizacijom društva, da bi potom u njega (posle konačnog kraha evropskog apsolutizma), kao ključni sastojak bila dodata i nužnost demokratizacije. Od tog trenutka, pa sve do danas, problem sekularizacije i demokratizacije ostaće goruća tema gotovo svih islamskih društava.

Šta je toliko sporno u vezi sa demokratizacijom islama, što je dovelo do tako duge i često jalove civilizacijske polemike? Šta u vezi sa sjedinjavanjem demokratskih vrednosti i islamske tradicije izaziva podozrenje ne samo liberalno nastrojenog zapada, već i mnogih fundamentalistički orijentisanih muslimana?

U potrazi za odgovorom na ova pitanja možemo krenuti u dva pravca, od kojih jedan, vođen putokazom teze o organskom jedinstvu islamske vere i politike, zadiru u oblast religije i dogme, dok drugi, vođen aktuelnim dešavanjima u islamskom svetu, analizira *praxis* pojedinih islamskih država u poslednjih stotinak godina¹.

¹ Važno je napomenuti da ove diskurse autor striktno razdvaja isključivo zarad lakše analize predmeta. Međutim, u polemikama između protivnika i pobornika demokratizacije, oni

Prvi diskurs nas vraća izvornim učenjima islamske vere, na koje se najčešće pozivaju skeptici kada odbacuju i sam pomen demokratizacije islama. Međutim, na ovom kursu neretko se sreću i brojne apologete, koje tvrde da demokratija nije samo komplementarna islamu, već je integralna komponenta Kur'anskog nauka. Prvi se pozivaju na islamsko shvatanje suverenosti i šerijat, zidajući od njih nepremostiv bedem procesu demokratizacije, dok drugi prizivaju principe *Šure* i *Bej'*, kao znak Alahovog blagoslova istom tom procesu.

Ova kontradiktornost zahteva da se поближе pozabavimo i jednim i drugim argumentima. U prilog skepticizmu govori činjenica da nas već prvi koraci na putu razmatranja izvornog učenja islama dovode pred, na prvi pogled, nepremostivu prepreku koja anulira samu ideju demokratizacije. Reč je o islamskom poimanju suverene vlasti. Naime, shvatanje suvereniteta u islamu se značajno razlikuje od onog poimanja koje dominira evropskom, odnosno zapadnom političkom tradicijom. Posmatrano u istorijskom kontekstu, oba koncepta (hrišćanski i muslimanski), u svome začetku polaze od istog korena, a to je shvatanje da ovozemaljska vlast dolazi direktno od Boga. Prema tom učenju, karakterističnom za srednjevekovnu političku filozofiju, svetovni vlastodršci svoju vlast vrše milošću božijom, igrajući ulogu njegovih namesnika na zemlji. U ovom periodu hrišćansko i islamsko shvatanje suverenosti kreće se, dakle, u istim okvirima.

Međutim, primetna je i jedna veoma bitna razlika koja će kasnije presudno uticati na međusobno udaljavanje ova dva koncepta. Osnovna razlika, kako to primećuje dr Miroljub Jeftić u svojoj knjizi *Religija i Politika: Uvod u politikologiju religije*, sadržana je u činjenici da u hrišćanskom konceptu, vlast dolazi od Boga, dok u islamu postoji direktna Božija vlast. "Tu se smatra da Bog direktno vlada islamskom državom preko zakona koji je objavio ljudima u Kur'anu i ova knjiga je ustav i osnovni izvor prava u muslimanskoj državi"². Jeftić ukazuje na činjenicu da je ovakvo rezonovanje znatno drugačije od hrišćanskog, u kome suveren (kralj) iako vlada sa Božijim blagoslovom, ipak samostalno donosi zakone, izvlačeći iz toga zaključak da je "islamska teokratija mnogo direktnija od hrišćanske"³. Suverenost, kao svojstvo koje označava vrhovnu vlast, u

se najčešće prepliću, jer obe "zavađene" strane šakom i kapom grabe sve moguće argumente (i svete i profane) kako bi dokazali utemeljenost i nepogrešivost svojih tvrdnji.

2 Jeftić Miroljub *Religija i Politika: Uvod u politikologiju religije* „Institut za političke studije Fakulteta političkih nauka“, Beograd, 2002., st.186.

3 Ibid. st.186. (Upravo iz tog razloga je zapadnom svetu i bilo omogućeno da napravi veliki evolutivni pomak od jednog, u suštini, teološkog utemeljenja suverenosti, ka danas opšteprihvaćenom modelu narodnog suvereniteta, dok je islamski koncept, usled jače teokratske stege, ostao, uz izvesne modifikacije, determinisan teološkim shvatanjem o Bogu kao nosiocu vrhovne vlasti)

islamu pripada isključivo Bogu. Ovo svojstvo, muslimanski mislioci označavaju pojmom *al hukumija*, koji vodi poreklo od arapske reči *hukum*, što u prevodu znači *vladati* ili *upravljati* (u saglasnosti sa Kur'anom i Sunom) . Tekst Kur'ana, već samim opisima Boga, jasno stavlja do znanja u čijim je rukama vrhovna vlast.

“U muslimanskoj svetoj knjizi, Kur'anu, Bog se eksplicitno opisuje kao *Al Malik*, u značenju *vladar* (suveren), odnosno kao *Al Malik al Mulk* , u smislu *nosilac večne vlasti*. (suvereniteta) “⁴ Analogno tome, islamska politička i pravna teorija smatra Boga nosiocem najviše vlasti, vrhovnim i jedinim zakonodavcem.

Ovakvo poimanje Boga je opšte prihvaćeno u celokupnoj islamskoj političkoj teoriji i ono prevazilazi sve podele u muslimanskoj zajednici. Oliver Potežica u svom članku *Koncept suverenosti Imama Homeinija* primećuje sledeće: “Mora biti ukazano da među islamskim misliocima i islamskim sveštenstvom postoji konsenzus, po tradiciji, da je *Alah* jedini nosilac suverenosti, da je *Alah* isključivi nosilac vrhovne vlasti”.⁵ Taj konsenzus je na snazi u čitavom islamskom svetu, bez obzira da li je reč o sunitima, šiitima ili nekom drugom islamskom pravcu. Potežica dalje naglašava kako se i samo značenje reči *Islam* odnosi na „potčinjavanje“ Bogu, dok reč *musliman* označava osobu koja se pokorava Bogu i prevodi se kao *onaj koji se potčinjava*. Iz toga evidentno proizilazi da svaki pojedinac koji se izjašnjava kao musliman, samim deklarisanjem apsolutno i neopozivo priznaje Alahov suverenitet, što u ovom kontekstu podržava teoriju o nespojivosti islama sa konceptom narodnog suvereniteta kao ključnog obeležja demokratije.

Po islamskom učenju, Alah svoju apsolutnu suverenost iskazuje preko Božijeg zakona sadržanog u Kur'anu i Suni verovesnika Muhameda. Zato islamska država mora biti zasnovana na Božijem zakonu tj. *šariji* (šerijatu) i Božiji predstavnici na zemlji mogu upravljati muslimanskom državom samo na osnovu ovoga zakona. U tom smislu, “islamska država je vrsta namesništva, oblik delegiranog predstavljanja Alaha kao suverena, jer je na njegove predstavnike na zemlji, odnosno vladare, prenet deo Božje vlasti (suverenosti). Ali čak i u ovom vidu zastupanja (regentstva), suverenost pripada isključivo i samo Bogu”⁶ , te se takav vid namesništva može smatrati marginalnom autonomijom u sprovođenju Božije vlasti.

4 Oliver Potežica *Islamska republika Imama Homeinija: Pojam suverenosti u delima Imama Homeinija* „Filip Višnjić“, Beograd, 2006. st.20.

5 Potežica Oliver *Koncept Suverenosti Imama Homeinija* „Nova srpska politička misaočasopis za političku teoriju i društvena istraživanja“, elektronsko izdanje, rublika „Debate“, tema „Crkva i država“, datum postavljanja 11.07.2006.

6 Potežica Oliver *Islamska republika Imama Homeinija: Pojam suverenosti u delima Imama Homeinija* „Filip Višnjić“, Beograd, 2006. st.21.

Pomenuti deo Božije suverenosti prvi je, Kur'anskim blagoslovom, uživao poslanik Muhamed, da bi nakon njegove smrti funkcija namesnika bila regulisana institucijom halifata⁷. Kako Kur'an nije precizirao mehanizam izbora vlasti, ovo pitanje je bilo prepušteno samim muslimanima. I upravo u toj činjenici tj. u praksi izbora halife, zagovornici urođene demokratičnosti islama vide nukleus islamske demokratije. Naime, sam Muhamed, pored toga što je od Boga izabran da bude Poslanik, bio je i izabran za vođu muslimana kroz postupak koji je u islamu poznat kao *Bej'ah* tj. *Bej'a*. Princip *bej'e* podrazumeva da određena osoba zauzima leadersku poziciju u zajednici tj. postaje vođa onda kada mu većina članova te zajednice iskaže svoju podršku. Azizah Y. Al-Hibri u radu *Islamski konstitucionalizam i pojam demokratije*, skreće pažnju da su, u doba Muhameda i žene poslale Poslaniku svoju delegaciju da ga obaveste o svojoj podršci i odanosti⁸. Praksa ovakvog izbora vođe muslimanske zajednice nastavljena je i nakon Poslanikove smrti. Evo šta Al-Hibri kaže o samom postupku *bej'e*: "proces *bej'e halifi* se odvijao u dve faze. U prvoj fazi određene ličnosti zvane *ahl al-hall wa'l-žaqd*'ž (oni koji mogu sklopiti ili razvrgnuti/poništiti ugovor), upuštale bi se u široke konsultacije kako bi postigle (iznudile) konsenzus i onda izrazile svoju podršku-dale *bej'u* potencijalnom halifi oko koga su se složili. Ovaj izbor je bio jednak nominaciji i imao je veliku težinu. U drugoj fazi narod bi generalno davao *bej'u* odabranom kandidatu."⁹

Ipak, iako princip *bej'e* često služi kao konkretan primer demokratičnosti ranog islama (povlači se paralela sa izbornom praksom zapadnih demokratija), sama institucija *halifata* je svojim prerogativima bila teško spojiva sa jednim drugim temeljnim principom moderne demokratije, a to je princip podele vlasti. S obzirom da je Muhamed istovremeno bio verski poglavar, šef države i vrhovni vojni zapovednik, njegovi naslednici-halifi takođe su, kao predstavnici *Alaha* i čuvari njegovog zakona na zemlji, zadržali sve ove funkcije¹⁰. Dakle,

7 Oblik vladavine u kome je vladar (halif) Muhamedov zakoniti naslednik, koji se bira među najpobožnijim i najistaknutijim članovima muslimanske zajednice. Titula halifa nije nasledna već izborna, i po tome se razlikuje od šiitskog koncepta Imamata.

8 Ovaj detalj, zabeležen i u Kur'anu (60:12), dosta govori o značaju koji je ženi posvetilo izvorno islamsko učenje, i oštro protivreči zapadnom stereotipu o položaju žena u islamu.

9 Al-Hibri Y. Azizah *Islamski konstitucionalizam i pojam demokratije* (rad je u celosti dostupan na internet stranici: www.bosanskialim.com)

10 Bitno je napomenuti da je halifat, nakon prve četvorice halifa, ostao dominantan oblik vlasti u sunitском delu islama, dok su šiitski muslimani, nakon prve i najveće šizme, prihvatili imamat kao versko i političko uređenje.

oni su u svojim rukama *de facto* koncentrisali sve tri vlasti: izvršnu, zakonodavnu i sudsku. Ova "genetska" autokratska crta, koja će u budućim vremenima u islamskom svetu poprimiti različita lica, u početku je bila ublažavana principom savetovanja tj. *Šure*. Koncept *Šure* predstavlja sastavni deo *Sune* i praksa je kojom se pri donošenju važnih odluka rukovodio i sam Muhamed. U pitanjima političkog rukovođenja, Poslanik se konsultovao sa svojim sledbenicima i slušao savete stručnjaka za ovozemaljske probleme. "U pitanjima u kojima nije stigla naredba od Alaha dž. š. savetovao se sa ashabima, ceneći njihovo mišljenje, čime im je pridavao važnost. Na Bedru je dogovornom veću prepustio pitanje početka borbe, kao i određivanje mesta za logorovanje, te način postupanja prema ratnim zarobljenicima."¹¹ Koncept *Šure* ostao je do današnjeg dana važan deo islamske političke tradicije i u različitim oblicima prisutan je u mnogim političkim sistemima islamskog sveta, pa čak i u onim koji su po svojoj karakteru izrazito autoritarni. Teško je osporiti stav da upravo ovaj princip predstavlja najplodnije tle za razvoj demokratskih ideja u islamu.

No, pre nego što pređemo na drugu liniju analize, onu koja se zasniva na aktuelnom političkom *praxisu* islamskog sveta, moramo se još jednom osvrnuti na islamsko shvatanje suverenosti i prava, ovoga puta sa "realpolitičkog" stanovišta. Važno je predočiti da, iako je islamski koncept suverenosti, u svojoj osnovi, do današnjeg dana ostao dosledan sadržaju Kur'anske objave, to ipak ne znači da se on u potpunosti zadržao na srednjevekovnim teorijskim pozicijama. Naime, težnja da se kompletan život vernika reguliše Kur'anom i Sunom pokazala je vremenom sve slabosti ovakvog, po svojoj suštini, teološkog i transcendentnog poimanja suvereniteta. Sa širenjem islamske države, došlo je i do usloznjavanja društvenih odnosa i uskoro Kur'an i Suna nisu bili dovoljna regulativa. Novi društveni odnosi neprekidno su proizvodili nove situacije koje Kur'anom i Sunom nisu bile "obrađene".

Ovi izazovi doveli su do donošenja novih normi, ali su one interpretirane kao primena tj. prilagođavanje već postojećih regulativa na novonastale odnose. Drugim rečima, veoma se vodilo računa da učenje o Bogu kao jedinom zakonodavcu ne bude narušeno, što će do današnjih dana ostati jedna od glavnih karakteristika islamske jurisprudencije. U daljem razvoju islama halife će, kao vrhovni tumači šerijata, pravo tumačenja i primene islamskih zakona preneti dalje na svoje predstavnike, što će dovesti do nastanka prakse *mudžtehida* (versko-pravnih autoriteta) i *mezheba* (versko-pravnih škola) i

11 Motahari Motreza, Ajatolah Moderasi *Muhamed (s.a.v.s.)- uzvišeni moral Božjeg poslanika: Izbor iz biografije*, „Kulturni centar I. R. Irana u Beogradu“, 2006., st.50.

formiranja koncepta *idžtihada*¹². Na taj način Božiji suverenitet je, makar u teoriji, ostao prividno neokrnjen. Ipak, u praksi, on se *de facto* osipao i prelazio u ruke njegovih ovozemaljskih predstavnika.

Iako je islam još od Poslanikove smrti negovao i razvijao praksu posredničkog tumačenja i primene šerijata, on je uvek ostajao sistem normi i zakona zasnovan na Kur'anu i Suni i kao takav postao drugi nepremostiv problem modernizaciji islama. Jasno je da je šerijat predstavljao dogmatski temelj islamske države i samim tim jedino legitimno "kormilo" kojim se njome može upravljati. Drugačije nije moglo biti jer "prava islamska zajednica mora biti ustrojena prema božijim zakonima, a svaki akt javnih vlasti mora biti zasnovan na šerijatu."¹³ S druge strane, modernistički "trendovi" koji su pomogli uspon Zapada, već su odavno legislativnu vlast podarili isprva evropskim monarsima, da bi je potom, sa krahom apsolutizma i prevladavanjem koncepta narodne suverenosti, preneli u ruke izabраниh narodnih predstavnika. Time su na Zapadu, ruku pod ruku, istina u dužem i na momente prekidanom evolutivnom toku, izvršena dva ključna modernizacijska procesa- sekularizacija i demokratizacija. I oba su imali isti preduslov - prenošenje legislativne vlasti sa verskog (božijeg) autoriteta na čoveka.

"Zapadni" sekularizam će zakonodavnu vlast najpre prepustiti jednom čoveku (monarhu), da bi je potom proces demokratizacije preneo na čitav narod tj. njegove ovlašćene predstavnike. U islamu i jedno i drugo bilo je nezamislivo. Istina je da su praksa *mudžtehida* i *idžtihada* pružale ljudima mogućnost da tumače (delimično i po sopstvenom nahođenju) božiji zakon, ali to nije bilo ni približno isto ideji da čovek sam donosi zakone kojima uređuje sopstvenu državu i društvo. Ta ideja je mnogima delovala ne samo kao suprotna duhu islamskih normi, već i kao potpuna negacija same vere jer je upravo "pokoravanje šerijatu i odricanje od sopstvene slobode u zamenu za njega u Kuranu nazvano islamom."¹⁴

Ipak, novija istorija je postavila svoje izazove islamskom konceptu suvereniteta. Tokom borbe za oslobođenje od kolonijalne vlasti, došlo je do prodora modernističkih ideja, što je za posledicu imalo prihvatanje evropskih političko-pravnih modela od strane sve većeg broja islamskih država. Ove države napuštaju tradicionalnu formu zakonodavstva, utemeljenu na verskim autoritetima i usvajaju Ustav kao najviši pravno-politički akt, a sa njime i institucije

12 Radi se o veoma složenoj disciplini islamske pravne nauke (*Fikh*), i predstavlja proces u kome islamski stručnjaci nastoje da na konkretna pitanja primene Božije pravo.

13 Jeftić, *ibid.*, st. 313.

14 *ibid.*

vlasti zasnovane na evropskom političkom modelu. Usvajanjem Ustava, otvoren je prostor za transfer suvereniteta i mnoge islamske države proglasile su narod glavnim nosiocem suverene vlasti. Međutim, to i dalje nije značilo potpuno prihvatanje evropskog koncepta suverenosti.

Jeftić, u pomenutoj knjizi, vrši komparativnu analizu onih odredbi kojima se, u ustavima islamskih država, definiše nosilac suverene vlasti i na osnovu te analize izvodi podelu na tri grupe država. "Prva je ona u kojoj je Ustavom jasno određeno da je Bog tj. Alah, nosilac suverene vlasti. Druga, u kojoj je suverenom određen narod ili država, ali gde je već samim ustavnim tekstom jasno naznačeno da svoja suverena prava narod može vršiti samo u skladu sa zakonima koje je dao jedini stvarni nosilac suvereniteta, Bog. I treća grupa, nosioca određuje najbliže načinu na koji se to čini u Evropi i Americi, ali gde se ustavnim odredbom o islamu kao državnoj religiji može zaključiti mnogo šta o suverenitetu naroda i granicama u kojima se on može kretati."¹⁵ No, ovaj problem već prelazi u domen drugog diskursa i njime ćemo se detaljnije pozabaviti kada budemo govorili o *praxisu* savremenih islamskih država.

Iz svega navedenog evidentno je da je islamski koncept suverenosti, od svojih Kur'anskih početaka do danas, pretrpeo izvesne modifikacije. Ipak, dublja analiza i procena prave prirode tih promena prevazilazi okvire ovoga rada. Sigurno je da ustavna praksa i koncept narodnog suvereniteta islamskog sveta se u mnogim slučajevima bitno razlikuje od evropskog shvatanja pomenutih principa. Osnova tih razlika jeste uvek prisutno priznavanje suprematije islama, makar samo kao državne vere, što za sobom povlači moguće zahteve za bespogovornim poštovanjem Kuran'skih normi, čime se stvara jedno „vrzino kolo“. Taj začarani krug možda najbolje oslikava Homeinijeva teza o islamskoj državi kao političkom predstavništvu, stvorenom na osnovu narodne volje, radi sprovođenja Božijih zakona¹⁶. Njome se krug zatvara upravo tamo gde je i počeo.

Drugi diskurs u razmatranju odnosa islama i demokratije udaljava nas (u onoj meri u kojoj je to moguće) od "sholastičkog" pretresanja osnova vere i pozivanja na dogmatizam. Ovaj, znatno fleksibilniji pristup temelji se na posmatranju praktičnih politika modernih islamskih država i analizira način na koji su te države razrešile tenziju između dogmatizma i modernizma. Ovaj pristup je na samom startu suočen sa, pomalo haotičnom lepezom šarenolikosti, jer su se različite države nosile sa pomenutim problemom na različite načine. Turska je, na primer, u doba Kemala Atatürka, u nastojanju da se što

15 Ibid., st.190.

16 Ova teza čini suštinu Homeinijevog koncepta narodnog suvereniteta.

više približi evropskoj civilizacijskoj matrici i time anulira pretrpljeni istorijski poraz, povukla radikalne rezove u pravcu totalne sekularizacije, ne samo islamskog društva i države, već i u pravcu same svesti muslimana. S druge strane, novonastale arapske države su, u većini slučajeva, nastojale da ostanu na "srednjem kursu", deklarativno uvažavajući islam, ali obilatno preuzimajući elemente zapadnog političkog praxisa. Džon Espozito ovaj proces opisuje na sledeći način:

"Iako odvajanje vere od politike nije bilo totalno (kao što ustvari nije ni u mnogim sekularnim zemljama na Zapadu), uloga islama u državi i društvu kao izvora legitimiranja vladara, država i vladinih institucija je bila značajno umanjena. Većina vlada je zadržala umerenu islamsku fasadu, ugrađujući poneko pozivanje na islam u svoje ustave kao, na primer, da vladar mora biti musliman ili da je šerijat jedan od izvora zakona, čak i kada to u stvarnosti nije bio."¹⁷ Interesantno je da su ove države tokom borbe za sticanje nezavisnosti obilato koristile upravo islamsku "scenografiju" (islamske simbole, slogane, stranke i subjekte) kako bi jače legitimirale otpor kolonijalizmu. Ali kada je kolonijalna vlast jednom uklonjena, period izgradnje modernih arapskih država obeležen je upravo presudnim uticajem zapadnog sekularnog modela.

Izuzetak od ovog trenda bila je novoformirana Kraljevina Saudijska Arabija u kojoj će šerijat biti zadržan kao potporni stub apsolutizma, nači-
nivši tako od kralja vrhovni svetovni i duhovni autoritet, koji svoju vlast realizuje i kroz šerijat i kroz kraljevske dekrete¹⁸. Ipak, u većini arapskih država zakonodavna praksa postala je više evropski orijentisana. "Za razliku od islamske tradicije, u kojoj je pravo bilo u nadležstvu uleme (verskih stručnjaka), moderne reforme bile su proizvod vlada i parlamenata. U mnogim slučajevima, ulema nije igrala nikakvu ulogu, ili je, u najboljem slučaju, igrala onu marginalnu."¹⁹ Države u kojima će ovakva modernizacija najviše uzeti maha bile su Egipat, Liban, Tunis i Alžir, dok je u nearapskim muslimanskim zemljama takav slučaj bio sa Iranom (do 1979.).

No, za razliku od Kemal Paše, koji je bio rešen da sprovede jednu sveobuhvatnu reformu, koja će od Turske načiniti modernu republiku po uzoru na velike evropske demokratije, arapski svet će mahom sekularizaciju izvršiti u

17 Espozito L. Džon *Islam i sekularizam u XX veku* (tekst je u celosti dostupan na internet stranici: www.bosanskialim.com)

18 Kako su saudijski kraljevski dekreti retko kada donošeni uz stvarnu saglasnost sa šerijatom, može se zaključiti da čak i u ovoj muslimanskoj državi na snazi neka vrsta krnje ili "kvazi sekularizacije".

19 Espozito *ibid.*

pravcu jačanja autokratije novonastalih monarhija i revolucionarnih nacionalističko-socijalističkih režima. Na tom primeru će postati jasno da šerijat nikako nije jedina prepreka istinskoj modernizaciji islamskog sveta, već da je to u podjednakoj meri (a ako ne i više), tradiciono autokratsko nasleđe arapskog sveta. I ne samo arapskog. Isti razvoj situacije se odvijao i u najmnogoljudnijoj muslimanskoj zemlji sveta - Indoneziji, gde je Sukarno zaveo laički autoritarni režim.

Ispostavilo se, dakle, da ukidanje (ili prećutno zanemarivanje) šerijata, ni izbliza nije bilo dovoljno da islam učini "konkurentim" razvijenim evropskim silama. Sekularizam je predstavljao samo prvu žrtvu koju je modernizacija islama iziskivala. Drugi korak koji je bilo nužno načiniti da bi se islamski svet uveo u novo doba, bio je demokratizacija i liberalizacija. Taj korak većina islamskih država nije bila spremna da učini. Čak i kada su neke od njih ukinule svoje monarhije, novi revolucionarni režimi su se zadovoljili time da uvedu potemkinovske demokratije. Espozito primećuje sledeće: "U većini muslimanskih zemalja na vlasti su autoritarni režimi, koje podržavaju vojska i snage bezbednosti. Mali je broj valdara koji su na taj položaj došli izbornim postupkom - većina njih su kraljevi odnosno vojni ili bivši vojni oficiri. Tamo gde postoje parlamenti i političke stranke oni su uglavnom potčinjeni aktuelnoj vladi ili vladajućoj stranci."²⁰ Sličnog mišljenja je i profesor Ahmet Alibašić. "U muslimanskom svijetu zastupljeni su gotovo svi tipovi političkih sistema, mada najmanje onaj koji je danas najpoželjniji: ustavna demokratija koja garantira najviše političkih sloboda i prava svojim građanima."²¹ Dakle, novoformirane demokratske institucije uglavnom će ostati bez stvarne vlasti dok će narod ostati uskraćen za osnovne demokratske vrednosti - lične slobode i jednakosti. Jedan od eksteremnijih primera takvog "zastranjivanja" bio je režim iračkog predsednika Sadama Huseina, ali prepoznatljivu autokratsku crtu imali su i tzv. umereniji arapski lideri poput egipatskih vođa Nasera, Sadata i Mubaraka.

Neke islamske države će problem modernizacije pokušati da razreše na drugi način. One će pitanje demokratizacije odvojiti od problema sekularizacije i pokušaće da pomire naizgled nepomirljivo - šerijat i demokratiju. Najkonkretniji primer ovakvog "pomirenja" jeste Iran u kome je, nakon ukidnja monarhije 1979 godine, formirana Islamska Republika. Ovaj kompleksni politički sistem, koji će ostatak sveta skeptično nazvati "iranskim

20 Espozito L. Džon *Oksfordska istorija Islama*, „Clio“, Beograd, 2002., st.726.

21 Alibašić Ahmet *Političke prilike u muslimanskim zemljama* Atlas islamskoga svijeta, Sarajevo, Udruženje Ilmije IZ u BiH, 2004, st. 782.

političkim eksperimentom” i pored očigledne prevage teokratskih institucija, vremenom je pokazao da ipak ima nezanemarljivi i nemali demokratski kapacitet.

Među pomenute države mogla bi se uvrstiti i Islamska Republika Pakistan, u periodu diktature generala Muhameda Zije ul-Haka²². Za vreme njegove vladavine izvršena je islamizacija pakistanske republike, koja je do tada samo deklarativno bila “islamska”, i uveden je šerijatski zakonik. Takođe, potrebno je pomenuti i Libiju tj. Veliku Socijalističku Narodnu Libijsku Arapsku Džamahiriju u kojoj je na snazi mešavina italijanskog i francuskog civilnog zakonodavstva i šerijata²³. Ipak Pakistan i Libija, predstavljaju više neuspeli pokušaj kombinovanja demokratije i šerijata nego što su reprezentativni primer “fuzije” suštinskih osobenosti zapadne kulture i islama. Islamizacija je, za vreme Muhameda Zija ul-Hak, bez sumnje aktuelizovala do tada redovno zapostavljani prefiks državnog imena *Islamska*, ali je ukidanje demokratskih institucija koje je potom usledilo svelo sufiks *Republika* na puku deklarativnu formu. S druge strane, svakom objektivnom posmatraču jasno je da je Libija demokratija jedino u glavi njenog autokratski nastrojenog lidera. Stoga je potpuno opravdano označiti iranski “politički eksperiment” kao jedini konkretni primer istinskog “kalemljenja” demokratije i islama.

Priča o modernizaciji (tj. sekularizaciji i demokratizaciji) islama ne može se zaključiti, a da se ne pomene i najnoviji “trend” koji sve više zahvata islamski svet. Reč je o talasu islamizacije koji od kraja 70-tih, pa do danas, stiče sve više pristalica među muslimanima širom planete. Ovaj proces koji, čini se, sve više uzima maha, iznikao je na izneverenim očekivanjima i gorkom razočaranju muslimana u ideološke zablude XX veka, pre svega one nacionalističke i socijalističke.²⁴ Aktuelni režimi, poput Naserovog, obećavali su uzdizanje “arapskog

22 General Muhamed Zije ul-Hak je u nenasilnom državnom udaru 1977. svrgnuo tadašnjeg premijera Zulfikar Ali Buta i uveo treću vojnu diktaturu. Njegovu valadavinu će, pored islamizacije, obeležiti ukidanje demokratskih institucija ali i veliki privredni rast...

23 Libijski politički sistem takođe zasluži da se nazove “eksperimentom”. Naime, libijski nacionalistički lider Moamer Gadafi zasnovao je svoj režim na mešavini arapskog nacionalizma, islama i onoga što je opisao kao “direktna, popularna demokratija”. U “Zelenoj knjizi” Gadafi je izložio svoju viziju idealnog društva, utemeljenog na neposrednoj demokratiji, koje je on nazvao “islamskim socijalizmom”. Ipak, treba imati na umu da je Libija demokratija samo u formalnom deklarisanju, a da je u svojoj biti, po svim karakteristikama, ovaj sistem izrazito autoritaran.

24 Na ovom mestu treba istaći da su se čak i “Muslimanska braća”, jedna od najznačajnijih i najuticajnijih islamističkih organizacija, tokom vrhunca arapskog nacionalizma (koji se

feniksa” iz sopstvenog pepela, da bi na kraju dugo očekivana katarza gotovo u potpunosti izostala. Tako se iščekivanje preporoda pretvorilo u čekanje Godoa: “Sa protokom vremena ideje islamskog socijalizma doživele su krah u većini zemalja. Sve to povezano sa porazima u ratu sa Izraelom, razbilo je veru u ispravnost puta kojim se do tada išlo. Religiozne i do tada razočarane mase jedini izlaz videli su u propovedima imama. Za njih je uzrok svemu bila bezbožna politika vladajućih grupa.”²⁵ Na taj način je islam započeo svoje ponovno buđenje u muslimanskoj politici, osvajajući iznova ne samo prostore siromašnih i ratovima unesrećenih muslimanskih zemalja (Avganistan, Irak, Palestina), već i onih stabilnijih i modernijih (Egipat, Liban, Alžir, Tunis i Turska) što je, kako to primećuje Alibašić, predstavljalo rukavicu bačenu u lice onih koji su verovali da vera treba biti na margini, a ne u centru javnog života.²⁶

Važno je istaći da se novi talas islamizacije bitno razlikuje od onoga iz perioda borbe za nacionalno oslobođenje. Ta razlika nije samo u intenzitetu koji je danas, nesumnjivo, znatno silovitiji. Ona se, pre svega, ogleda u činjenici da je aktuelna islamizacija iskrenija i da se odvija u već formiranim nacionalnim državama. Nasuprot nje više ne stoje omraženi evropski kolonizatori već dogmatski raspoloženi sekularisti. To je dovele do pojave svojevrsnog “islamističkog paradoksa” koji od potonjih sve više čini antidemokratsku i represivnu silu. Naime, širom islamskog sveta, islamisti nastoje (a ponegde im to i polazi za rukom) da osvoje vlast legalnim demokratskim putem. Oni se kandiduju i ostvaruju zavidne rezultate na lokalnim i parlamentarnim izborima. Espozito skreće pažnju da islamisti sebe danas doživljavaju više kao progresivne i razvojne snage muslimanskog društva nego kao reakcionare i fundamentaliste. “Islamisti dovode u pitanje program države i iznose alternativne vizije društveno političkih promena, za koje tvrde da istovremeno uključuju islam i dovode do razvoja, tako što državnu politiku uklapaju u islamske društvene vrednosti.”²⁷ Espozito primećuje da se na taj način “islamizam oslobodio etikete protivnika razvoja i postavio se kao pomiritelj državne vizije društva i njegovog razvoja i načina na koji samo društvo sagledava sebe i svoje ciljeve.”²⁸

Nasuprot tome, čuvari sekularnosti (otelo tvoreni najčešće u vojnom tj. oficirskom koru) sve češće posežu za nedemokratskim tj. nasilnim sredstvima

podudara sa periodom najveće popularnosti egipatskog lidera Gamala Abdela Nasera) primirila i svela svoje aktivnosti na minimum.

25 Jeftić, *ibid.*, st.316.

26 Alibašić, *ibid.*

27 Espozito, *ibid.* st.597.

28 *ibid.*

kako bi sprečili islamiste da dođu na vlast²⁹. Paradoks je očigledan - islamisti na taj način postaju veće demokrate od sekularista!!! Postavlja se pitanje da li je tako nešto zaista moguće? Da li je moguće biti i islamista i demokrata? Islamski svet je pun kontradiktornosti i lako se može ispostaviti da je odgovor na ovo pitanje ujedno i ključ za na ono drugo, suštinsko pitanje: "Mogu li islam i demokratija uopšte ići zajedno?"

Ukoliko u obzir uzmemo predhodno navedeno, uvažavajući argumentaciju oba diskursa, i onog verskog i potonjeg praktičnog tj. realpolitičkog, evidentno je da u islamskom svetu, kao i u samom islamu (kao verskoj, kulturnoj i civilizacijskoj matrici) postoji, uprkos svim kontradiktornostima, više nego dovoljan kapacitet za pokretanje i uspešno sprovođenje istinskih demokratskih promena. Ono što je potrebno jeste isključivo dobra volja. Pre svega verskih i političkih lidera, od kojih zavisi ne samo demokratizacija islamskih država već i forma te demokratizacije. Kako smo videli, u zadnjih pola veka, deo islamskog sveta ulaže znatne napore ne samo da oponaša, već i da iznađe oblik demokratičnosti koji bi izmirio modernost i tradiciju, vrednosti Zapada i vrline islama. Demokratija koja se iz tih napora bude rodila možda neće biti slika i prilika svoje starije evro-američke sestre, ali uz malo truda ugradiće u sebe njene najbolje kvalitete, pridodajući im svoje osobenosti. Na taj način, profitirao bi ne samo islam, već i čitav svet. Ali to je pre svega, kako smo već rekli, pitanje dobre volje. Samo ona može preobratiti skeptike oba civilizacijska kruga i uveriti ih da je demokratska metamorfoza moguća i bez gubitka vere, identiteta, i vrednosti. A ukoliko ipak prevlada skepticizam ostaje i dalje nada da će običan narod svojim primerom pružiti nepobitan argument u kom smeru želi da ide. Upravo nam jedan takav primer navodi čuveni pisac Amin Maluf: "Svaki put kada su Iráčani imali priliku da glasaju, milioni su ih izlazili na izbore, izlažući svoj život opasnosti. Je li poznat i jedan drugi narod koji bi pristao da stoji redovima ispred glasačkih mesta znajući sa sigurnošću da će tamo biti automobila-bombi? I onda kažu da taj narod nije hteo demokratiju?"³⁰ Da li je potrebno reći nešto više od toga?

29 Jedan od najbrutalnijih primera ovakve prakse je slučaj Fronta islamskog spasa (FIS), koji je u Alžiru, jednopartijskoj arapskoj socijalističkoj državi sa sekularnom elitom na čelu, odneo ubedljivu pobjedu na lokalnim i parlamentarnim izborima. Nakon ove pobjede, usledilo je poništavanje izbora, intervencija vojske i gušenje FIS-a.

30 Maluf Amin *Poremećenost sveta* Laguna, Beograd 2009. st.51.

Ključne reči: islam, demokratija, dogma, sekularizam, suverenitet, Kur'an, šerijat, Suna, Muhamed, bej'a, Šura, real-politika, autoritarizam, arapski nacionalizam, islamski socijalizam, islamizam

LITERATURA:

1. Azizah Y. Al-Hibri *Islamski konstitucionalizam i pojam demokratije* (rad je u celosti dostupan na internet stranici: www.bosanskialim.com)
2. Alibašić Ahmet *Političke prilike u muslimanskim zemljama* Atlas islamskoga svijeta, Sarajevo, Udruženje Ilmije IZ u BiH, 2004.
3. Esposito L. *Džon Islam i sekularizam u XX veku* (tekst je u celosti dostupan na internet stranici: www.bosanskialim.com)
4. Esposito L. *Džon Oksfordska istorija Islama*, „Clio“, Beograd, 2002
5. Jeftić Miroljub *Religija i Politika: Uvod u politikologiju religije* „Institut za političke studije Fakulteta političkih nauka“, Beograd, 2002.
6. Maluf Amin *Poremećenost sveta* Laguna, Beograd 2009.
7. Motahari Motreza, Ajatolah Moderasi *Muhamed (s.a.v.s.)- uzvišeni moral Božjeg poslanika: Izbor iz biografije*, „Kulturni centar I. R. Irana u Beogradu“, 2006.
8. Oliver Potežica *Islamska republika Imama Homeinija: Pojam suverenosti u delima Imama Homeinija* „Filip Višnjić“, Beograd, 2006.
9. Oliver Potežica *Koncept Suverenosti Imama Homeinija* (tekst je u celosti dostupan na internet stranici: www.starisajt.nspm.rs/Debate/2006_CP_poteyica_homeini.htm)

ČOVEK DEKLARACIJE I ČOVEK PREDANJA

Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima je nastala kao vapaj i potraživanje ljudskih prava i sloboda, uslovljene istorijom neizrecivog bola i patnje miliona ljudi širom sveta.¹ Deklaracija je jedna od stanki u istorijskom progresu, progresu koji je čovečanstvo doveo do katastrofalnih posledica Drugog svetskog rata. Ideja humanizma i renesanse, gajena i nadograđivana kroz prosvetiteljstvo i modernu, doživela je svoj slom upravo svetskim ratom. Vera da će nauka i Razum izgraditi *humano* čovečanstvo a ovaj svet *rajem na zemlji*, izgorela je sa mnogobrojnim žrtvama holokausta. Posle Drugog svetskog rata postavljeno je pitanje kuda ide čovečanstvo i da li se ono može izgraditi na boljim temeljima? Izraz nove vere i nade da je ipak moguće izgraditi mir i društvo jednakih mogućnosti za razvoj i napredak svake ličnosti je upravo bila Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima.

Koren i ideal ljudskih prava je mnogo stariji od svih dokumenata u kojima se ona pominju. Seme ljudskih prava možemo naći u svim religijskim sistemima. Osnovne crte ljudskih prava srećemo u Bibliji i u predanju otaca crkve. Naročito Zapad duguje mnogo toga Jevanđelju, čije je seme, razvijajući se, olakšalo atmosferu traganja koju je izazvala grčka misao u renesansi.² Samo poimanje prirodnog prava kao prava darovanog od Boga ima duboko hrišćansko nasleđe. Tako se može pokazati da američka verzija ljudskih prava ima poreklo u hrišćanskom načinu tumačenja prirodnog prava, dok francuska verzija proizilazi iz racionalističkog antiklerikalizma, prema kome su ljudska prava suprotstavljena pravima vladara i papa za koje su oni predstavljali da su *božanska*.³ Razvojem ideje i širenjem koncepta ljudskih prava

1 Radovan Bigović, *Ljudska prava*, zbornik: *Ljudska prava u hrišćanskoj tradiciji*, 73. str.

2 Anastasije, Arhiepiskop Tirane i cele Albanije, *Globalizam i pravoslavlje*, 59. str.

3 Vladan Perišić, *Tumačenje ljudskih prava u svetlu otaca crkve*, zbornik: *Ljudska prava u hrišćanskoj tradiciji*, 65. str.

napušta se ideja da ona potiču od nekog nadprirodnog načela, čovek i njegov razum se postavljaju u centar, prirodno pravo postaje nešto što čoveku pripada samim rođenjem a garant posedovanja prava je sama njegova priroda.

Iz ovako obezboženog koncepta ljudskih (prirodnog) prava razvila su se dva sistema isticanja i zaštite ljudskih prava. Prvi sistem prenaplašava individuu, čoveka kao jedinku koja se afirmiše upravo izdvajanjem od drugih. Drugi sistem pri shvatanju čoveka prenaplašava zajednicu, na račun jedinke i ličnosti, u prvi plan ističe masu koja pred sobom ne vidi jedinku, zanemaruje njene potrebe, osećanja, gradi *bolje čovečanstvo, srećnog čoveka*, gazeći po konkretnim ličnostima. Mi, pravoslavci se nalazimo između ove dve krajnosti: između jednostranog individualizma, koji naglašava i ističe značaj pojedinca, ali zapostavlja ulogu i značaj zajednice i one druge krajnosti, koja naglašava samo opšte, društveno, kolektivno kod ljudi, a pri tom zapostavlja neprikosnovenu vrednost svake pojedinačne ličnosti. Spasonosno rešenje problema ljudske ličnosti i zajedništva ostvareno je jedino u Crkvi Hristovoj. Bog je naznačio da Ljubav bude sadržaj bića i život svake ličnosti u njenoj nezamenljivosti i isto tako i sadržaj međusobnog odnosa i zajedništva svih ljudskih ličnosti.⁴

Hrišćanski pogled na prava čoveka je bio i svagda će biti hristološki ili hristonosni. Govoreći o međuljudskim odnosima oci u prvi plan ističu *hristoetiku* koja se temelji na zapovesti *ljubi bližnjeg svoga kao samog sebe*. Grigorije Nisijski ističe prirodno pravo na slobodu, Vasilije Veliki gromoglasno nas upozorava da hleb koji ne jedemo pripada gladnima, cipele koje ne nosimo pripadaju bosima, haljine koje ne nosimo pripadaju golima, zlato koje smo sakrili pripada potebitima, na šta se Jovan Zlatousti nadovezuje govoreći da se milost prema potebitima pokazuje ne zbog njihovih vrlina, već zbog potreba koje imaju.

I dok Deklaracija o ljudskim pravima, kao i one pre nje, ističu prava pojedinca, hrišćanka crkva prava pojedinca sagledava kroz prizmu zajednice, kroz prizmu Crkve koja je Telo Hristovo. Samo u zajednici pojedinac ima i može da ostvari svoja prava, kao što pojedinac tek u zajednici dobija svoju ličnost, svoje Ja. U zajednici sa drugim ličnostima svaka pojedinačna individua realizuje svoju ličnost i *sopstvo*, u zajednici sa drugima individuama može da izgovori Ja, a prava koja poseduje izviru iz te zajednice koju konstituise Hristos.

U Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima možemo da izdvojimo tri sukcesivna sloja: 1. prvobitni fundamentalni sloj postoji u svim deklaracijama ovog tipa i nosi temeljna ljudska prava ili veru u slobodu pojedinca, jednakost svih ljudi, dostojanstvo svih ljudi, i pravo na život, bez izuzetka; 2. sloj koji

4 Atanasije Jevtić, *O Crkvi i Liturgiji*, 154. str.

predstavlja analizu konkretnih građanskih i političkih prava, pravo na slobodu govora, misli, štampe, pravo svih građana na sticanje javnih funkcija, pravo na ličnu bezbednost, neprikosnovenost ličnosti, pravo na podelu vlasti i vladavinu prava; 3. sloj koji je najmlađi i koji daje definicije ekonomskih, društvenih i kulturnih prava čoveka.

Uočava se da pravoslavna svest nema isti nivo shvatanja ljudskih prava kao što su ona opisana u Deklaraciji. Nečelno gledano, Deklaracija i pravoslavna svest se poklapaju kada su u pitanju temeljna prava čoveka, prava koja se odnose na njegovu slobodu, pravo na život, dostojanstvo, ali kada se govori o njegovim političkim pravima pravoslavna crkva ne zauzima kategorički stav, već ih ostavlja otvorenim za individualno, slobodno i samostalno, prosuđivanje i razmišljanje. Pokušaćemo da objasnimo i protumačimo osnovna načela i vrednosti Deklaracije o ljudskim pravima ali sa aspekta pravoslavne antropologije.

Pravoslavna antropologija i fundamentalna ljudska prava

Sva ljudska bića rađaju se slobodna i jednaka u dostojanstvu i pravima. Ona su obdarena razumom i svešću i treba jedni prema drugima da postupaju u duhu bratstva.⁵ Dostojanstvo se u pravoslavnoj antropologiji ne doživljava kao nešto apstraktno, kao neki građanski ponos, dostojanstvo je pravo čoveka da postane bog, ne po suštini, već po blagodati. Čovek može da postane bog samo nadilaženjem svoje prirode, to je moguće zato što Bog prevazilazi svoju prirodu i zato što je čovek slika Božja.

Šta uopšte znači to da Bog prevazilazi svoju suštinu? Odgovor na ovo pitanje se nalazi u veri crkve da je Bog jedan a ipak trojičan. Problem je rešen tek u IV veku od strane kapadokijskih otaca. Naime, učenje otaca o trojičnosti Boga može se svesti na formulaciju „Bog je jedan po suštini a trojičan po ipostasi“, pri čemu bi suštinu trebalo da shvatimo kao prirodu a ipostas kao ličnost. Suština je jedna, božanska, i zajednička za sve tri Ipostasi, pri čemu su Ipostasi ontološki nosioci postojanja, božanska suština postoji samo zahvaljujući Ipostasima. Ipostas Boga Oca je nosilac ideje jednosti, On je uzrok postojanja prirode, On je početak rađanja Sina, i ishodećeg Duha.⁶ Dakle, Bog nije ograničen svojom prirodom, jer uzrok Njegovog postojanja nije priroda već Njegova ličnost, koja je izvor postojanja i drugih dveju božanskih ličnosti, i zbog toga je On može prevazići, izaći iz nje i postati čovek, Bogočovek, Hristos.

5 Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima, član 1.

6 Georgije Florovski, *Istočni oci IV veka*, 104. str.

Mogućnost da čovek postane Bog leži u tome da čovek može da nadiđe svoju prirodu jer je stvoren po slici Božjoj. Čovek je Bogu sličan po svojoj ličnosti, on postoji na isti način kao što postoji Bog. Tako čovekovo postojanje kao ličnosti daje mogućnost da prevaziđe ograničenja koja mu nameće priroda. Iako čovekova priroda prethodi ličnosti, za razliku od Božje, nije osuđen da ostane samo priroda, da bude propadljiv, već mu je Bog dao mogućnost *upodobljenja*, mogućnost da od ikone Božje postane podobije Božje. Podvigom, kojim se čovek oslobađa sebe i blagodaću Božjom čovek prevazilazi nužnost prvenstva prirode nad ličnošću. Tako u skladu sa ovom mišlju, ni država ni društvo, ni crkva ni kultura, ni vlast ni sila, niti šta na ovom svetu niti daje niti može da oduzme čovekovo dostojanstvo. Ono svima njima prethodi. Ono je čoveku imanentno i neotuđivo. Zato je i svako nasilje nad likom Božjim i zločin protiv Boga samog.⁷

Sloboda je jedna od temeljnih hrišćanskih ideja, osnova Svetog Pisma i bogoslovsko polazište svih svetih otaca. Sveto Pismo donosi veliku novinu u poimanju čoveka. Čovek starog istoka je bio rob, rob bogova. Bogovi su stvorili čoveka od krvi zlog božanstva⁸ koje kao takvo u sebi nosi zlo krvi boga od koga je i napravljeno. Da bi osigurao svoje postojanje čovek je morao da umilostivi bogove, čija je narav bila nepredvidiva, svojom pokornošću i odanošću. Starosavezni Bog stvara čoveka vladara, čovekova uloga u svetu je da bude car, sveštenik i prorok. Ipak o toj ulozi sam čovek odlučuje, a time se pokazuje sve dostojanstvo stvari stvorene po liku Tvorca.⁹ Čovek je i pre svog stvaranja bio konsultovan, i reče Bog: da načinimo čoveka po liku i podobiju svom (Post 1,26).¹⁰ U ovome se ogleda kolika je veličina i veličanstvenost tvorevine, ne samo što Bog stvara čoveka, već Bog pita samog onog koga treba da stvori za mišljenje. Dakle, Bog se odnosi prema svakom čoveku kao prema sebi ravnom, što obavezuje i nas da u drugima vidimo sebe, kao što u nama Bog vidi Sebe. U Novom Savezu ova ideja se ponavlja u rečima apostola. Jovan Bogoslov nas podseća da će nas Istina osloboditi ako je spoznamo

7 Tomo Vukšić, *transcedentan temelj ljudskog dostojanstva i eshatološki smisao ljudskih prava i dužnosti*, zbornik: *Ljudska prava u hrišćanskoj tradiciji*, 44. str.

8 Ovde bismo se osvrnuli na teoriju koja govori da je prvi izveštaj o postanju (Post1,1-2,4) nastao u vavilonskom ropstvu, a kao literarni uzor je uzet akadski kosmogonijski ep Enuma Eliš, koji je čitan na praznik Nova Godina. Ep govori kako pre nastanka zemlje i čoveka nije bilo ničeg, postojali su samo bogovi koje su rodili Apsu i Tijamat, koji predstavljaju personifikovane prirodne stihije. Mlađi bogovi su se pobunili protiv Apsu i Tijamat, Apsu je ubijen magijom, dok je bog Marduk prepolovio Tijamat i od jedne njene polovine stvorio nebo i zemlju, a od krvi čoveka.

9 Rodoljub Kubat, *Osnove Starosavezne antropologije*, 21. str.

10 Mada, postoji teorija koja govori da se to *mi* odnosi na Svetu Trojicu, ili pak na manir u pisanju koji je bio veoma čest na istoku.

(Jn 8, 32), ako vas, dakle, Sin oslobodi, zaista ćete biti slobodni (Jn 8, 36). A Duh je Gospod; a gde je Duh Gospodnji onde je sloboda (2 Kor. 3, 17).

Svako ima pravo na život, slobodu i bezbednost ličnosti.¹¹ O pravu na život se ne polemiše. To je osnovno pravo svakog čoveka. Život daje Bog, On je i jedini gospodar nad životom, jer je on Život. Kao što je već rečeno, svaki zločin nad čovekom bi bio i zločin nad Bogom, jer je čovek nosilac ikone Božije. Ubiti čoveka moglo bi se poistovetiti sa ubistvom Boga.

Osnovno pravo čoveka, koje se ne nalazi ni u jednoj povelji, niti deklaraciji o ljudskim pravima, je pravo ljubavi - pravo da volimo i da budemo voljeni, na šta hrišćanska misao neprestano ukazuje. Ovo pravo je sam Bog dao ljudima na najpotresniji način, jer je zavoleo čoveka do takvih granica da je čovekovom umu teško i shvatiti. Svi ljudi su pozvani da učestvuju u zajednici Ljubavi Božije. Bog je stvorio čoveka iz ljubavi, dao mu svoj lik i nije prestao da ga voli i onda kada je čovek, zahvaljujući svojoj bogomdanoj slobodi, okrenuo svoje lice od Boga i usmerio ga ka sebi. Iz ljubavi Bog sklapa savez prvo sa Avramom, a zatim i sa decom Avramovom na Sinaju. Ljubav se pojavljuje u starosaveznoj crkvi, a dolaskom Hrista pokazuje se sama ipostas Ljubavi. Hristos nas poziva da ljubimo jedni druge, kao što On ljubi Oca i Otac Njega. Novosavezna crkva je zajednica ljubavi i u Ljubavi. Možemo slobodno reći da je i cilj ljudskog postojanja ljubav, odnosno aktiviranje potencijala za upodobljenje Bogu. Da se nesebičnom ljubavlju uzdignu iz biološkog sapostojanja u bitijnu zajednicu ličnosti, u saglasju sa svim stvorenjima i sa celom tvorevinom, po ugledu na postojanje Svete Trojice, ove najviše *zajednice ljubavi*.¹²

Pravoslavni apsurd ljudskih prava

Hrišćani su celim svojim bićem pripadali crkvi, iako su živeli u konkretnim državama i gradskim zajednicama. Ipak, sebe su smatrali strancima u njima, njihova otadžbina nije bila na zemlji, već na nebesima. Rim je bio carstvo u kome versko i državno nisu bili odvojeni, država je sebe smatrala relevantnom ne samo za državna već i za verska pitanja; bilo je besmisleno da neko ne učestvuje i ne podržava verske svetkovine rimske države. Hrišćani su upravo bili takvi; ne samo što nisu učestvovali u državnim poslovima nego su ih i potcenjivali, a o paganskim obredima nije bilo ni reči, već su kategorički odbijani, zbog čega je rimska država na hrišćane gledala kao na strano telo.

11 Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima, član 3.

12 Anastasije, Arhiepiskop Tirane i cele Albanije, *globalizam i pravoslavlje*, 66. str.

Ali opet, hrišćani nisu bili protiv države, iako nisu bili zainteresovani za nju. Smatrali su da ona ima božansko poreklo; oni su se molili za nju, za mir i blagostanje u njoj, tako da nisu bili njeni politički neprijatelji. Zato su i mogli, sa punim pravom da izjave u rimskim sudovima da su politički nevini.

Hrišćani nisu bili politički protivnici, (šta više, oni su bili lojalni državni), ali nisu bili spremni da poštuju odluke države koje su zadirale u veru i bile protivne veri crkve, zbog čega je crkva bila optuživana i gonjena kao državni neprijatelj. Ne samo u periodu rimskog carstva već i kasnije, za vreme careva koji su gajili simpatije prema hrišćanstvu dolazilo je do mešanja države u crkvena pitanja, što će kroz dugu istoriju Vizantije biti veliki problem i izazov za crkvu. Čak i danas, dvadeset vekova kasnije, postoje državni sistemi koji sebe smatraju nadležnim ne samo za državna, već i za verska pitanja.

Kako su hrišćani u očima države bili stranci, država ih je progonila, osuđivala, zatvarala i ubijala. Ali u tim progonima, u tamnicama, na lomačama ili vešalima, hrišćani su sebe smatrali slobodnima. Njihova sloboda se nije sastojala u slobodnom hodanju gradovima ili slobodnom plovljenju morima. Za njih je sloboda bila da postanu bogovi; to je bio najviši cilj koji su mogli da ispune i bez takozvanih *ljudskih prava*. Ljudska prava imaju veliki značaj, ali ona ipak nisu ni dovoljni ni nužni uslovi bez kojih se čovek ne može ostvariti kao ljudsko biće, bez kojih ne može postići svoj najviši cilj. Ostvariti svoje istinsko Ja moguće je i u situacijama u kojima čovek nema tzv. ljudska prava.¹³ Za pravoslavnu svest prototip čoveka i zaokružene ličnosti nije dobro situiran građanin koji je bedemom zaštitio svoja lična prava i živi u jednom ispeglanom društvenom dostojanstvu, već svetitelj, mučenik, podvižnik, slobodan od strasti za novcem, za vlasništvom, za slavom, za priznanjem; onaj koji živi radost i punoću unutrašnje slobode.¹⁴ Unutrašnja sloboda može da se ostvari u sredinama u kojima nema ljudskih prava ili gde su ona ograničena. Mučenici su bili mučenici upravo zato što nisu imali prava, ali su oni u svom mučeništvu projavili svoju slobodu da postanu bogovi. Tako je Arhidakon Stefan kada je bio kamenovan, u svom samrtničkom bolu i patnji video Hrista, zapravo postao Hristos, postao sin Božji u čemu je projavio svoju slobodu, svoje dostojanstvo boga. Naravno, svet bez ljudskih prava je užasan, ali i u takvom svetu kroz odnos pun žrtvene ljubavi i razumevanja čovek može da dokaže da je zaista Čovek.

13 Vladan Perišić, *Ličnosi i priroda*, raskršća, 113. str.

14 Anastasije, Arhiepiskop Tirane i cele Albanije, *Globalizam i pravoslavlje*, 80-81. str.

MONO VS MULTI: KULTURALIZMI U ZNANOSTI I POLITICI

Sažetak

Terorističkim napadima na New York, Washington, Madrid i London završilo se zlatno razdoblje multikulturalizma u SAD-u i Europi. Kritike upućene onima koji su grupna prava (manjina) stavljali ispred prava pojedinaca postale su sve oštrije, pa je i sam „multikulti“ tabor ublažio i revidirao svoje pozicije okrenuvši se tzv. liberalnom ili „mekanom“ multikulturalizmu. Istovremeno je stvorena nova inačica – interkulturalizam, koja umjesto različitosti, naglašava sličnosti. Interkulturalizam je usmjeren ka dijalogu i suradnji, te kao takav postupno, ali sigurno nadomješta stariji model.

Ključne riječi: kulturalizam, manjinska prava, ljudska prava, asimilacija, integracija, Islam, feminizam, sekularizam.

Uvod

Govoreći o suprotstavljenim pojmovima mono- i multikulturalizma, prečesto stavljamo naglasak na prefikse *mono* (lat. za jedan) i *multi* (lat. za mnogo), zapostavljajući pritom samu bit problema koja se nalazi u osnovnoj riječi, kulturalizam. Kulturalizam je ideja koja postulira da su pojedinci determinirani svojom kulturom, da te kulture čine zatvorene, organske cjeline, te da pojedinac nije u stanju napustiti svoju kulturu već, naprotiv, svoje ostvarenje kao osoba može doživjeti samo unutar nje. Kulturalizam smatra da kulture mogu i moraju potraživati posebna grupna prava i zaštite, čak i onda kada krše individualna prava (Eriksen i Stjernfelt 2009.).

Kulturalizam je, kao i svaki drugi *-izam*, prerastao iz znanstvene teorije u političku ideologiju, a danas uspijeva i na lijevom i na desnom spektru europske politike. Jedan dio ljevice zastupa multikulturalne stavove, dok se desnica zauzima za očuvanje monokulturalnog obilježja europske nacionalne države.

No, unatoč ovom razilaženju oko prefiksa, obe strane polaze od krajnje konzervativnog stava da je sudbina pojedinca usko povezana s kulturom kojoj „pripada“, što sasvim dobro pristaje desnoj političkoj misli, ali je nespojivo s postavkama liberalizma ili marksizma (Eriksen i Stjernfelt 2009.).

Francuski filozof Alain Finkielkraut, već je krajem 80-tih godina prošloga stoljeća kritizirao novi smjer Ujedinjenih naroda, optuživši ih da su popustili pod pritiskom onih koji smatraju da narodi, nacije i kulture imaju prava koja nadilaze prava čovjeka, te odustali od propagiranja univerzalnih ideala prosvjetljene Europe. Finkielkraut je multikulturalni lobi okrivio i za podržavanje uskogrudnog šovinizma svake manjinske kulture (Finkielkraut 1989: 90-111). Iz ovog proizlazi da je sukob mono- i multikulturalista fiktivan, dok se stvarni rascjep nalazi između pozicija kulturalizma s jedne i prosvjetiteljskog univerzalizma s druge strane.

Tvrđi i mekani multikulturalizam

Uvažavajući ove i slične argumente, većina multikulturalista napustila je rigidni ili „tvrđi“ stav o jednakosti svih kultura okrenuvši se tzv. „mekanom“ ili liberalnom multikulturalizmu koji tvrdi da se prava kulturnih ili manjinskih grupa mogu usaglasiti s univerzalnim ljudskim pravima, tj. s civilizacijskim dostignućima Zapadnoga svijeta (što je jedino moguće u kontekstu demokratski uređenog društva). Isto tako, ključne međunarodne organizacije poput UN-a i OEES-a svoje su dokumente o kulturnoj raznolikosti nadopunile stavkama koje „garantiraju“ da prava grupa ne smiju biti tumačena tako da idu nauštrb prava pojedinaca (Kymlicka 2009.: 46-47).

Važno je naglasiti kako ova rasprava faktički nije postojala sve do kraja 80-tih godina prošloga stoljeća, te da se razbukkala tek s raspadom Istočnog bloka i paralelnim izbijanjem brojnih etnički i vjerski inspiriranih sukoba diljem post-komunističkog prostora. Nakon II svjetskog rata, a poučena iskustvom agresivne politike III Reicha prema susjednim zemljama s njemačkim manjinama, međunarodna je zajednica okupljena u novostvorenim Ujedinjenim narodima odustala od Versailleskog koncepta zaštite manjinskih, tj. grupnih prava, posvetivši se pritom protekciji univerzalnih ljudskih prava, tj. prava pojedinaca. Niti Povelja UN-a iz 1945. godine, niti Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima iz 1948. godine, niti Europska konvencija o ljudskim pravima iz 1950. godine ne spominju kolektivna prava manjina zamjenjujući ih garancijom osnovnih građanskih i političkih prava za sve pojedince bez obzira na njihovu grupnu pripadnost (Kymlicka 2009.: 29-30).

Tek je strah od etničkog čišćenja i genocida, do kojih je nakon kraha komunističke ideologije i nastanka političkog vakuuma došlo na Balkanu i Kavkazu (dakle, na samoj periferiji Europe), doveo do revitalizacije pojma manjinskih prava. Ovdje moramo istaknuti kako manjinska prava nisu monolitna nego se razlikuju za stare (etničke manjine i domorodački narodi) i nove (izbjeglice i ekonomski imigranti) manjine. Pri tom je važno dodati kako u pogledu prava starih manjina postoji određeni konsenzus, kako među znanstvenicima tako i među samim političarima. Problemi se očituju na kolektivnim pravima novih manjina, pogotovo kada je riječ o imigrantima. Razlozi za to su dvojaki: kao prvo, od imigranata se (kao novih pridošlica) očekuje da se integriraju u kulturu zemlje domaćina, dok se za pripadnike starih etničkih manjina smatra da su već (koliko-toliko) integrirani. Osim toga, imigranti (opet za razliku od pripadnika starih manjina) najčešće dolaze s drugih kontinenata i vrlo često ispovijedaju druge vjere pa su razlike, između njih i domicilnog stanovništva, sasvim logično, veće.

Monokulturalisti, ukoliko su uopće spremni prihvatiti ih kao građane svoje države, od imigranata zahtijevaju asimilaciju, tj. potpunu apsorpciju pojedinca i grupe kojoj pripada u većinsku/dominantnu kulturu. Multikulturalisti, s druge strane, odbacuju ovaj pristup opisujući ga kao imperijalistički, šovinistički i rasistički, tražeći od države i društva kulturni pluralizam koji se može definirati na različite načine. Najradikalniji među multikulturalistima smatraju da pripadnici novih manjina, ukoliko to ne žele, ne moraju naučiti službeni jezik države koja ih je prihvatila. Isto tako, za djecu imigranata zahtijevaju nastavu na maternjem jeziku, a za njihove roditelje izuzeće iz pravnog sustava države kada se radi o pitanjima obiteljskog (pa čak i kaznenog) prava.

Multikulturalizam i žene

Ovakvo ekstremno poimanje multikulturalizma posebno je problematično za feministkinje i za borbe za ženska prava općenito. Feministkinja Susan Moller Okin, u svom kulturnom eseju *Je li multikulturalizam loš za žene? (Is Multiculturalism Bad for Women?)*, upozorava na činjenicu da zagovornici očuvanja i promocije kulturnih identiteta u demokratsko-liberalnim društvima, kulturne grupe poimaju kao monolite, pridajući previše pozornosti razlikama između grupa, a premalo onim unutar njih samih. Drugim riječima, pobornici kulturalizma namjerno ili nenamjerno zanemaruju drugorazredni položaj žena u mnogim svjetskim kulturama. Za razliku od kulturalista koji

tvrde da je za razvoj samopoštovanja najvažnije članstvo u određenoj kulturnoj grupi, Moller Okin smatra da je barem jednako važan i status koji ta osoba ima unutar grupe. U svom zaključku Moller Okin piše: “S feminističke točke gledišta nije nipošto jasno da manjinska prava predstavljaju dio rješenja. Ona bi naprotiv mogla pogoršati problem. U slučaju patrijarhalnije manjinske kulture u kontekstu manje patrijarhalne većinske kulture ne može vrijediti argument da ženske pripadnice manjinske kulture imaju interesa u njenom očuvanju. Doista, one bi mogle puno bolje proći ukoliko kultura u kojoj su rođene nestane ili bude ohrabrena da se reformira tako što će učvrstiti jednakost žena” (Moller Okin 1999.).

Iako nipošto nije rezerviran za Islam, ovaj se problem, zbog globalne raširenosti muslimanske vjere i zbog fenomena zvanog hidžab,¹ najčešće analizira u kontekstu druge najveće religije na svijetu. I doista, u 4. poglavlju svete knjige Kur’an nedvosmisleno piše: “Muškarci upravljaju (i vode brigu o) ženama, jer je Allah odlikovao (i uzdigao) jedne iznad drugih i jer oni (muškarci) troše svoje imetke (za izdržavanje žena). Dobre žene su pokorne (Bogu). A one (žene) za koje se bojite da će biti nepokorne, savjetujte ih, ostavite ih u posteljama (ne prilazite im) i istucite ih; a ako vam se pokore, ne iznalazite protiv njih nikakva načina (da im učinite nasilje). Zaista je Bog uzvišen (i velik)” (Kur’an Časni 1974.: 109). Slične stavke upitnog rodnog sadržaja nalazimo i u svetim knjigama drugih svjetskih religija iz čega proizlazi da vjerske doktrine, vrlo često u samim osnovama kultura, nisu bezuvjetno kompatibilne s vrijednostima ili, jasnije rečeno s ustavom i zakonima, demokratsko-liberalnih (i sekularnih) društava koja jednakost spolova doživljavaju kao jednu od ključnih civilizacijskih dostignuća.

Jedno od mjesta gdje se sve češće zanemaruju ova dostignuća jesu sudovi diljem Europe, koji kao već ustaljenu praksu uzimaju u obzir tzv. *kulturalnu odbranu*. “Ubojicama iz časti”, dakle, ubojicama svojih supruga, sestre i kćeri, kao olakotna okolnost uzima se njihovo kulturno nasljeđe pa umjesto za teško ubojstvo bivaju osuđeni za ubojstvo na mah i samim tim na kraću zatvorsku kaznu. Ova, vjerojatno najmorbidnija manifestacija multikulturalizma u izravnoj je suprotnosti s univerzalnom idejom da su svi ljudi jednaki pred zakonom, a ženske pripadnice manjinskih grupa dovodi u direktnu opasnost da postanu žrtve obiteljskog nasilja (West 2005.: 42-44).

¹ Propisno oblačenje žena koje podrazumijeva pokrivanje cijelog tijela osim lica i šaka.

Između sukoba i stapanja

Neki znanstvenici i političari, koji se nikako ne mogu svrstati u kamp ksenofoba ili rasista, idu i korak dalje dovodeći multikulturalne politike u vezu s još jednim zlom 21. stoljeća – terorizmom. Govoreći u jeku bombaških napada u Londonu, predsjednik Komisije za jednakost i ljudska prava (tada Komisija za rasnu jednakost), tamnoputi laburist, Trevor Phillips je istaknuo: “U proteklih nekoliko godina previše smo se fokusirali na ‚multi‘ a premalo na zajedničku kulturu. Naglašavali smo ono što nas razdvaja umjesto onog što nas spaja. Dopustili smo da tolerancija prema raznolikosti preraste u izolaciju pojedinih zajednica, u kojima neki smatraju da treba primjenjivati zasebne vrijednosti. Fragmentacija našeg društva na osnovi rase i etniciteta predstavlja katastrofu za sve nas. Upravo je zato najvažniji ishod ovoljetnih događaja nova odlučnost da spojimo naše ljude i da ih podsjetimo što to znači biti Britanac” (Phillips 2005.).

Phillips pojam *Britishness* (britanstvo) opisuje kroz tri elementa:

1. privrženost demokraciji, slobodi govora i jednakosti;
2. zajednički jezik, pristojno ponašanje i briga za djecu²
3. očuvanje individualnih, ponekad ekscentričnih životnih stilova.

Rekavši ovo, Phillips razrađuje tri osnovna značajka integriranog društva, a to su:

1. jednakost: svi imaju pravo na jednaki tretman i nitko ne smije očekivati privilegije zbog svog porijekla³;

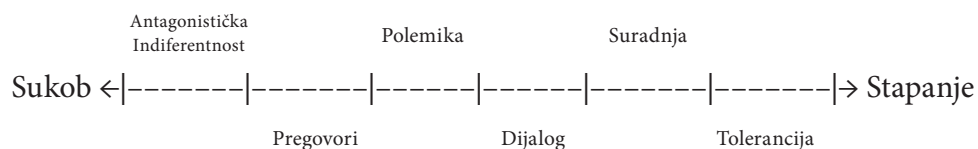
2. sudjelovanje: sve grupe sudjeluju u donošenju odluka ali i nose odgovornost za funkcioniranje društva

3. interakcija: nitko ne smije biti zarobljen unutar vlastite zajednice, a rasa i etnicitet ne smiju biti prepreka pri ostvarivanju poslovnih kontakata ili prijateljstava (Phillips 2005.).

Upravo je treća Phillipsova točka o interakciji ključna za iznalaženje zajedničkog, uz istovremeno očuvanje raznolikosti. Srpski sociolog religije, Milan Vukomanović izradio je u tom pogledu vrlo korisnu shemu koja uzima u obzir sve oblike interakcije između dvije kulturne grupe.

2 Naglasak na zajedničkom jeziku nikako se ne bi svidio multikulturalistima koji inzistiraju na višejezičnosti, pogotovo u državnim institucijama

3 Ova je točka dijametralno oprečna zahtjevima multikulturalista koji traže afirmativnu akciju za pripadnike manjina



U ovoj shemi, krajnosti sukoba i stapanja predstavljaju nepoželjne odnose, jer oba kao ishod imaju nestajanje jedne kulture (u sukobu na nasilan način jedna kultura „briše“ drugu, dok u stapanju od dvije kulture nastaje jedna, što također znači gubitak). No, najpoželjniji odnos svakako je onaj bliži stapanju, a sastoji se od dijaloga i suradnje (Vukomanović u Đorđević, ur., 2008.: 131-138).

Dijalog i suradnja, u posljednjih nekoliko godina, postale su ključne riječi u pristupu Europske unije tematici kulturnog pluralizma. Interkulturalizam kao pojam, ali i kao politika, polako, ali sigurno istiskuje multikulturalizam iz javne sfere. Interkulturalizam, za razliku od svog prethodnika naglašava zajedničke momente raznih kultura i angažiran je u izgradnji građanskog društva baziranog na vrijednostima individualne slobode i ljudskih prava. Ukratko, interkulturalizam je manje kulturalistički nastrojen od multikulturalizma, te je u stanju akomodirati argumente i zahtjeve univerzalista. Ako ove pojmove dovedemo u kontekst s Vukomanovićevom shemom, dolazimo do zaključka da multikulturalizam ostaje zarobljen u polovici bližoj sukobu, dok je interkulturalizam, zasnovan na dijalogu i suradnji, puno bliži stapanju.

Zaključak

Iz današnje perspektive možemo reći da je „tvrđi“ multikulturalizam kao politički projekt doživio poraz. Teroristički napadi u Londonu pokazali su koliko je lako radikalizirati muslimansku mladež, rođenu i odgojenu u Europi, u uvjetima segregacije kakvu zastupa rigidni multikulturalizam. S druge strane, francuski slučaj krvavih nereda u useljeničkim predgrađima velikih gradova 2005. godine, pokazao je kako istinske integracije ne može biti sve dok postoje golemi ekonomski dispariteti između domicilnog i doseljenog stanovništva.

U našem neposrednom susjedstvu, ovaj se problem manifestira na drugačiji način. Bosna i Hercegovina, ratom osakaćena zemlja podijeljena između tri konstitutivna naroda, na dva entiteta (i jedan distrikt), te na bezbroj kantona, nastoji biti Švicarska na Balkanu, ali za razliku od alpske federacije, ne posjeduje zajednički set vrijednosti, niti jasnu viziju zajedničke budućnosti.

Ideološki Berlinski zid davno je srušen, ali su od njegovih cigli sagrađeni nebrojeni novi zidovi koji ljude dijele po njihovoj rasnoj, etničkoj, jezičnoj i

vjerskoj pripadnosti. Ti zidovi mogu biti stvarni poput onog između Izraelaca i Palestinaca ili birokratski i psihološki poput onog u BiH, ali učinak im je isti: oni sprječavaju izgradnju zajedničkog civilnog društva temeljenog na vrijednostima kao što su individualne slobode, ljudska prava i jednakost svih pred zakonom.

Multikulturalizam se u ovom kontekstu više pokazao kao dio problema, nego kao dio rješenja, a njegova pred-moderna komponenta prečesto je zasjenila njegovu deklariranu post-modernističku orijentaciju.

Pouka minulog desetljeća je da integracija nema alternativu. Velika većina društvenih znanstvenika koji proučavaju ovu tematiku jedinstvena je u ocjeni da ona ne smije imati predznak asimilacije i gubitka kulturnog identiteta, ali da mora biti prepreka putu u getoizaciju i stvaranju odvojenih zajednica koje su u najbolju ruku antagonistički tolerantne ili indiferentne jedna prema drugoj, a u najgorem slučaju ulaze u sukob. Ključan pojam mora postati adaptacija, a ona istovremeno podrazumijeva zadržavanje specifičnog kulturnog identiteta, kao i spremnost na prihvaćanje zajedničkog jezika i zajedničkih vrijednosti bez kojih ne može biti ni dijaloga ni građanskog društva.

Summary

The terrorist attacks of New York, Washington, Madrid and London heralded the end of the golden age of multiculturalism in the United States and Europe. Criticism directed at those who favored (minority) group rights to universal human rights intensified, forcing the „multiculti“, camp to mitigate and modify its positions turning to a more liberal or „soft“ version of multiculturalism. Concurrently, a new version – interculturalism – was created with the goal of emphasizing similarities instead of differences, and directed toward dialogue and cooperation. This new variety of culturalism is gradually but surely replacing the older model.

Keywords: culturalism, minority rights, human rights, assimilation, integration, Islam, feminism, secularism

LITERATURA:

1. Eriksen, Jens-Martin/Stjernfelt, Frederik, *Culturalism: Culture as political ideology*, preuzeto 1. studenog 2009. s: <http://www.eurozine.com/articles/2009-01-09-eriksenstjernfelt-en.html>.
2. Finkielkraut, Alain, 1989.: *D éfaite de la pensée*, Gallimard, Pariz.
3. Kymlicka, Will, 2009.: *Multicultural Odysseys*, Oxford University Press, Oxford.
4. Moller Okin, Susan, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, preuzeto 15. listopada 2009. s: <http://www.bostonreview.net/BR22.5/okin.html>.
5. Phillips, Trevor, *After 7/7: Sleepwalking to segregation*, preuzeto 20. listopada 2009. s: <http://www.humanities.manchester.ac.uk/socialchange/research/social-change/summer-workshops/documents/sleepwalking.pdf>.
6. Vukomanović, Milan, 2008.: *How to Understand and Study Religious Diversity Today?*, u: Đorđević, Dragoljub (ur.), *The Sociology of Religion in the Former Yugoslav Republics*, JUNIR, Niš.
7. West, Patrick, 2005.: *The Poverty of Multiculturalism*, Civitas Institute, London.
8. *Kur'an Časni*, 1974., Stvarnost, Zagreb.

РЕЛИГИЈАТА ПОМОШНИК ИЛИ ПРОТИВНИК НА МУЛТИКУЛТУРАЛИЗМОТ

Ние, жителите на ова тркалезно живеалиште, се вртиме со години и години. Со векови преживуваме и се бориме да ги подобриме условите на нашите кружења. Тие кружења можат да бидат залудно вртење во една оска, или мистични движења по совршените патеки кон вечноста.

Секој од нас бара начин да си го објасни своето постоење, да се пронајде себе си во светот кој повеќе или помалку е дел од него. И така во таа не секогаш пријатна потрага, решаваме да бидеме дел од нешто што ќе ги одговори нашите егзистенцијални прашања. Некој успева да ја задоволи својата потреба за смислата уште од раната младост, и среќен е што се пронашол себе си. Некој трага цел живот, скока од еден камен на друг... пропаѓа во водата, се дави, но испливува на следниот камен, па прескокнува на следен и така го дочекува смртниот час.

Потребата за духовно надградување е потполно иста како онаа за телесно укрепување. Ние сме битија кои имаат дух и тело. Често духот го занемаруваме, го оставаме да лебди настрана, па грижите за телото ја потполнуваат потребата за духовниот раст, и така осакатени пловиме кон пропаста. Но сепак можноста за промена на таа трулежна состојба постои. Малото семе ќе изрти, ќе порасне и ќе се издигне високо во тебе. Ќе направи криза во твоето размислување, ќе те поттикне да се запрашаш: која е смислата на моето постоење? Тоа ќе те наведе да се бараш себе си преку другите, да живееш за една насмевка, да копнееш по прегратка, да даваш а да не бараш за возврат.

Сите познати религии зборуваат за една иста работа. Сите потврдуваат дека љубовта е она што треба да го има секој човек. Но кога сето тоа треба да се претстави во реалноста, добиваме нешто запрепастувачки спротивно.

Моето размислување ќе се насочи кон контрадикторностите на многу ситуации во историјата па и во денешното, поново време. Контрадикторности кои покажуваат дека теоријата скоро никогаш не се совпаѓа со праксата. Дека религијата во своето изворно значење проповеда едно, а во пракса, во многу случаи се случува спротивното.

Моето скромно познавање на православната вера ми дава право да тврдам дека ниту еднаш Христос не повикал на војна, ниту еднаш не на-нел зло на некој. Неговата мирна проповед и животен пример сведочат за силината на љубовта, за нејзината преобразувачка моќ. Ако само мал дел од тоа го имаме во нашите срца, тогаш ова тркалезно живеалиште треба да биде рајска градина. Во овој контекст уште повеќе зачудуваат историските факти во кои гледаме дека скоро сите војни се предизвикани на религиозна основа. Кој се дрзнува да ги искористи мирољубивите проповеди на божјите луѓе, да ги преврти, оскверни и пренасочи кон сеопшто уништување? Од еден таков агол религијата навистина би се гледала како „опиум за народот“. Но од аголот на чистото срце, еден искрен човек кој се бара себе си во тркалезната џунгла од безброј соблазни, не може да преживее без здивот на Духот Свети. Еден таков вљубеник во вечноста копнее по поубав свет, посакува луѓето да имаат толеранција, да бидат добри, да се љубат... но таа утопија во денешен контекст може само да го промени неговото добронамерство или да го фрли во очај, да го осакати, обездуши, да го обезличи.

За една таква состојба ќе зборувам во овој мој текст. За тоа дека некои искрени и добронамерни луѓе страдаат поради својата определба на нешто што некој друг не го почитува. Еден лош склоп на околности во кои се пронашле тие добронамерници прават од нив патници на разбранувано море.

Зборувам за луѓето што веруваат во нешто, со цело свое срце. Се пронашле себе си во тој идентитет. Го живеат тоа, секој според силите. Но континуирано се спречени да го практикуваат слободно бидејќи некои историски и политички околности сè уште не се поволни.

И да биде уште поголема трагедијата, тие луѓе се дел од ова така наречено современо општество, тие живеат во дваесет и првиот век, времето кога човековите права се загарантирани, или барем на хартија се испишани.

Значи од една страна постои група на луѓе што страдаат поради својата одлука да се дел од нешто и луѓе кои по низа случајности, како традиција, несвесност, процентуална полезност, се претставници на силна група со која и „планини се преместуваат.“

Во еден ваков склоп на околности влегува и политиката, која е неразделен дел од религијата. Ајде да се обидеме да ја оправдаме таа констатација. Сепак клиентелата и на едните и на другите е иста. Ниту политичарите ниту религиозните претставници не би постоеле ако нема народ. Нивното постоење и смислата на нивното делување се остварува само преку народот. Затоа религијата може многу да влијае во мултикултуралните политики.

Сведоци сме на многу честа комуникација на религиозните претставници и политичарите. Често едните на другите си влијаат. Што е потполно логично и донекаде и исправно. Дијалогот треба секогаш да постои. Но проблемот е што се има изгубено границата на почитување. Или политиката влијае врз религиозната група и ја притиска да постапува според нејзините норми и начела, или религиозните претставници со својата харизматичност провлекуваат свои интереси и влијанија. Работата немаше да биде толку страшна ако кој и да било од нив го правеше тоа поради својот народ. Нема ништо лошо да влијаеш на некој за негово добро (сепак во доменот на неговата слобода, да не биде тоа наметнување и против неговата волја). Ако така стојат работите, многу поубаво ќе се живее.

Проблемот во целата ситуација е што тие религиозни претставници многу ретко се претставуваат како вистински пастири на стадото кое го добиле под свое раководство. Многу често опиени од благодетите што ги добиле со положбата, забораваат на својот позив. Често го злоупотребуваат па во име на Бога го носат своето стадо на клање.

Духовното раководство е една огромна одговорност. Таа должност треба да ја имаат совесни, побожни луѓе, луѓе кои се свесни за своите одговорности, кои знаат како да станат од својот пад, па да подадат рака на другиот што се валка во калта. Затоа што не е страшно да паднеш, страшно е да не сакаш да станеш и како свиња да се валкаш во калта, кога ќе бидат дораснати за својот позив и кога во својот ближен ќе го гледаат своето спасение, тогаш ќе може да се наречат со често незаслужената титула: високодостојници.

Моќта на овие луѓе е огромна (владици, муфтии, рабини). Тие можат многу да влијаат на својот верен народ. А оној мал процент на „неверен“ народ ќе биде оставен на политичко влијание, а знаеме денес колку се религиозни политичарите. Така кругот се затвора, сите се озрачени со влијание. Но тука се поставува прашањето: Какво е тоа влијание?

Имајќи го предвид Балканот, особено поранешнојугословенските републики, нивните историски околности, можеме да заклучиме дека

религијата во голема мера се употребува за злоупотреба. Последните воени конфликти уште лебдат над нашите глави, религиозната и националната поделеност нè демне на секој чекор. Токму тука произлегува и втората противречност: изедначувањето на етницитетот и религиозната определеност. Ако си Македонец или Србин, ти си православен, ако си Хрват ти си католик, ако си Албанец или Босанец, ти си муслиман. Тешко само на тој што не е ниту едно од овие или уште потешко на тој што има од сè по малку.

Религијата треба да се дистанцира од националната определеност

Што се однесува до православните христијани, тие особено се повикани на тоа. Ако не го сторат тоа, тогаш стануваат контрадикторни во своето учење. Нема повеќе Елин и Евреин - вика Евангелието – сите сте Христови. Идентитетот е Христос, тоа отвора простор сите националности да бидат потполно рамноправни.

Еден таков концепт, многу сличен на овој, се наметнува преку Европската Унија (европскиот идентитет). Тој може да биде корисен за спречување на националните конфликти.

Загрижува фактот дека иако ова е и дел од Евангелието, во Православната Црква национализмот котира на високо место. Навистина нема ништо лошо во тоа да си припадник на една група и да се чувствуваш гордо и пријатно во неа. Но сè до оној момент додека не загрозуваш некоја друга група со тоа. Значи јас не зборувам дека националната припадност треба целосно да се исклучи, напротив – човекот го потврдува своето постоење преку земањето дел од некој идентитет, како националниот на пример. Тоа право не треба да се одземе. Но своето постоење да го искористи, а да го поништи постоењето на другиот кој има поинаков идентитет од неговиот е навистина безобразно и недозволиво.

Денес не е проблем само националната припадност, проблем е и религиозната, дискриминацијата и потиснувањето на помалите религиозни групи различни од „владајачката“ се сè поизразени.

И во целата оваа хаосна ситуација Европа се обидува да истурка некоја утопија за мултикултурно преживување. Колку е тоа возможно ќе покаже времето. Мојот скроман став е дека овој наш Балкан еднаш наречен „јаболко на раздорот“, не е спремен да понесе таков висок степен на човечност.

NACIONALNI IDENTITET – ILUZIJA I PROCES POMIRENJA

Jedan filozof je davno rekao : “Nalazeći se sam svuda i u svemu, mudrac grli svijet u osjećanju duboke i bezgranične ljubavi”. Shodno tome, pridružujemo kontekstualiziranje nacionalnog identiteta kao iluzije. Da li je nacionalni identitet, pitanje tradicije i historije, ili pak, nacionalni identitet može posmatrati kao projekt konstantnosti političke ideje?

Pokušati reflektirati dvije sukobljene teze, značilo bi pokušaj objašnjenja aktualiziranja moderne slike svijeta sa neizostavnim elementom nacionalnog identiteta. Dakle, ako gledamo stvari primordijalno, od samih početaka , čovjek je oduvijek bio privržen određenoj teritoriji, grupi, zajednici. Odatle teče rađanje mnogobrojnih teorija nacija i pojave pitanja nacionalizma kao fenomena nečega tradicijski i historijski utemeljenog . Pripadati, koristiti, doprinostiti, participirati u okvirima grupe, čuvajući neprikosnoveni ponos, značilo je samo mali set pravila funkcioniranja nacije kao nacije. Deformacije i diferencijacije različitih nacija i odrastanje nacionalizma s predznakom negativne konotacije, značilo je satisfakciju za projekt konstantnosti političke ideje čijih smo rezultata i danas svjedoci.

Nacionalizam danas, je sigurni i neuništivi katalizator antogonizama i neprestani izazivač neharmoničnosti međuljudskih odnosa. Braniti svoje, a pri tom narušavati tuđe u samim okvirima nacije i fenomena nacionalizma, bori se s pitanjem prava, moći i jednakosti svakog čovjeka na zemlji. Ako svako ima svoje, kako onda stvari činiti i objašnjavati kolektivistički? Automatski , tu umire ideja jedinstva i zajedništva, tako da početne iluzije, ovdje dobijaju na zasluženosti vrijednosti. Čovjek ima onoliko prava koliko ima i moći. Teoretski moguće, praktično neizvodljivo. U svijetu nacionalizma “ moje “ zauzima glavnu vrijednost i postaje primarno. “ Tuđe “ je strano i bezvrijedno, odbačeno od potencijalnog razmatranja opstojnosti ideje i realizacije iste u okvirima postavljenog.

Ko dijeli moć, ko oslovljava nekog s nacionalističkom bojom, ko kreira politiku antagonizama, u čijim rukama su konci pri koncentraciji moći? Ko to sve prihvata, nameće? Ko sprovodi, ko lobira i kome u ovoj velikoj priči nacionalizma odgovara i uvod i početak i zaplet i vrhunac radnje? Ko je prodao kraj priče o nacionalizmu i ko ne dozvoljava da izvor presuši? Političke ideje su živjele i živjeće; krize identiteta, nacionalistički osuđenom bojom su evidentne, pa učestali napadi i devijacije ljudske svijesti ne pojme neku određenu racionalizaciju niti se žudi za onim što bi nešto trebalo učiniti boljim.

Pojam promjena odavno ne živi među ljudima. Netrepeljivost, neharmoničnost i politiziranje (kao glavni proces življenja), gušenje i skrnavljenje procesa demokratizacije su one stvari koje čovjek i da poželi da prespava, zatiče svakim novim danom i svakim buđenjem. Pasivnost i nehtijenje za promjenama koje su odavno već isprovocirane i izrevoltirane, ostaju lijepo upakovane i skrivene na mjestu gdje ih niko ne može pronaći. Ponos s početaka ostaje da egzistira kao izgovor za nacionalizam i ovdje se on pravda kao ispravan, ali sve dok se ne suoče različitosti, bez mogućnosti pomirenja.

Iluzija i dalje živi kao čovjek kojem je nacionalistička slika hrana za život. Kraj priče, zadovoljavanje i harmonija međuljudskih odnosa ne vidi sretan epilog. Iluzija gradi iluziju, čovjek čovjeka ništi, a nacionalizam još uvijek nije na izdisaju. Kako realno očekivati smrt nacionalnog elementa, kad se isti svakodnevno hrani i produžava u svakoj zajednici i od strane svakog pojedinca? Kompleksnost je očita, a potreba nužna za interesne grupe, kako građana, tako i aktera čiji su ciljevi isključivo nacionalističkog tipa i koji, ne birajući sredstva potvrđujući onu poznatu da cilj, ipak, opravdava sredstvo. Radi tih viših ciljeva, ljudska jedinstvenost u sklopu jednakosti i ravnopravnosti ne može nikad profunkcionirati, jer kome bi se danas isplatila međuljudska uređenost i harmoničnost? Vrat ćemo se na drugu stranu ove teze.

Nacionalni identitet, politički projekt budućnosti.

Gledajući ovaj dio teze, svakako da u njegovu opstojnost ne možemo da sumnjamo, koliko god nekom pasalo istu tezu negirati. Dok je god bilo priče o nacionalizmu, uvijek je bilo i podloge za afirmiranjem i kreiranjem novih političkih opcija i novih političkih "lidera heroja". Imati različite destruktivno-agresivne, neodgovarajuće programe ne bi za zemlju trebalo značiti unos novog kvantiteta nemira, već napredak u onom što nama odgovara. Ako ne poželimo dodati jačinu svemu tome, neodgodivo pozivamo religiju da da svoj doprinos. Reći danas da religija nije dio politike i kao takva politikanska, da

nije obojena nacionalističkim bojama, značilo bi izreći netačnu konstataciju koja je i pored svega ambiciozna i nerealna. Biti Bošnjak, Hrvat ili Srbin značilo bi odrediti sebe, ne samo po nacionalnosti, već bi to odmah povuklo religijsko određenje, koje je skoro identično. Musliman, Katolik, Pravoslavac, Jevrej znači deklarirati se onako kako ne biraš, već kako bivaš rođen. Prihvatajući ova određenja, ne treba povoditi za sobom prirodne antagonizme i ne treba dopustiti proces prihvatanja antisemitizma. U pokušaju da se dokuči genetska urođenost i pažnja ljudskog bića za drugim ljudskim bićem, po uzoru na model životinjskog svijeta, postavlja se pitanje kako onda objasniti današnju nepažnju i nebrigu ne samo za druge već i za čovjeka kao pojedinca? Zar se individualitet danas sam prodao od čovjeka?

Individualitet osobe polako pada u plan koji nikad nije imao snagu kontinuiteta u društvenim zbivanjima. Tako ni njegov nestanak ne bi bitno uticao na generalne aktivnosti, koje se nelogično, ali ipak procesuiraju u društvenoj kolotečini. Svijet još mora naučiti da živi u različitostima .

Specifičnost Bosne i Hercegovine prvenstveno leži u suštini fenomena “ jedna država- tri naroda”. Takva simbioza, s drugim elementima dodatno otežava koordinaciju i suživot. Pokušaj elaboriranja ovakve sinteze, značilo bi raskantno ući u začaran krug koji često rezultira sopstvenim razočarenjem ili utopističkom mišlju. Prva asocijacija u Bosni i Hercegovini na riječ “pomirenje”, bila bi svakako utopija i iluzija koja se ne da prevazići u realitet koji svakako u cilju napretka treba ostvariti.

Ključni identificirani problem leži u činjenici onoga što je Umberto Eko rekao: „Treba poći od stava da je “drugi” u nama, da smo i mi “ drugi “ za nekog drugog: tek tad ćemo moralno ispravnije postupiti “. Ono što potenciram je da, tek kada na scenu stupa “drugi”, rađa se moral. Stanovnik Bosne i Hercegovine i regije mora uvijek biti spreman postati onaj “drugi”, mora razmišljati sa stajališta onog “drugog “. Ovo možemo definirati modelom za odnos prema drugim konfesionalnim identitetima. Jer svakako ovaj model sadrži konstataciju da u sopstvenom identitetu leži i dio tuđeg identiteta i da to zahtijeva umjeren, tolerantan i pravičan tretman, bez obzira na konfesije koje žive u Bosni i Hercegovini.

U Bosni i Heregovini živi mnogo različiti konfesija, ali bez neke apsolutne opravdanosti izdvajamo Muslimane, Jevreje, Katolike i Pravoslavce. Kada posmatramo svaku konfesiju iz diferentnih pozicija i segmenata, svakako uočavamo dvije premise koje koncipiraju jedinstven stav. Prva je da svaka od konfesija sadrži vrijednosti, a druga je fenomen upoznavanja drugih, koja apsolutno rađa rizik i nehtijenje, što je preraslo u kontinuiran proces koji je

odobren od društvenog miljea i pripadnika i pripadnica različitih konfesija u Bosni i Hercegovini.

Također, ono što izdvajamo kada pokušavamo objasniti i izložiti realitet Bosne i Hercegovine, je pitanje nacija i neprikosnovenog elementa nacionalizma. Ako je šta danas bliže konfesiji onda je to svakako pitanje nacionalizma. Nacija i konfesija u Bosni i Hercegovini važne su za pitanje religijskog nacionalizma (legitimiziranje mnogih akcija i postupaka pa bilo to i nasilje). Ovdje govorimo i o onom što je zadesilo Bosnu i Hercegovinu-sistemska nasilje, za koje su izgovori traženi u konfesiji. Imperativ konfesionalnog nacionalizma je univerzalan koncept, specifičan skoro za sve Abrahamske religije. Također, ono što je u Bosni i Hercegovini i u zemljama regiona evidentno jeste kvalitet, volja i želja religijskih zajednica koje iniciraju i participiraju u procesu pomirenja u Bosni i Hercegovini, ali se mora razbiti ta intelektualna barijera koja je očigledna i koja se godinama ustoličila na ovim prostorima. Ono što također ističemo kao nužno je i elementarna modifikacija društvenih i kulturnih obrazaca u regiji. Iz perspektive mladih ljudi u Bosni i Hercegovini primjetna je blaga nezainteresiranost u pogledu religije i međureligijskog dijaloga tako da je priča o procesu pomirenja getizirana.

Mi prolazimo kroz različite faze, ali bitno u tome svemu utječemo jedni na druge. Odnos pripadnika i pripadnica različitih konfesija trpi najviše u sistemu pregrupisanja. Ubrzan proces urbanizacija (urbani čovjek, tehnologija, veći stepen novih religijskih zajednica koje su jako agresivne, propagandni materijali, nove tehnologije komunikacija), govori da ne postoji bojazan od odricanja svojih religijskih uvjerenja. Primjeri za to su: vjerske televizije, uvođenje vjeronauke, unos humanizacije u školu. Zaključak je svakako nužni proces pomirenja u Bosni i Hercegovini, jer sve je to dio globalizacije koja može da iznjedri Balkan.

Kada govorimo o procesu globalizacije, onda definitivno treba uključiti i proces regionalizacije. Dotaći se kosmopolitske kulture značilo bi automatski postaviti pitanje egzistiranja istoga u Bosni i Hercegovini i zemljama regiona. Posmatrati ljudsku psihologiju, i krenuti u istraživanje koliko je danas čovjek podložan kosmopolitizmu i da li je uopšte dio iste značilo bi vratiti se ponovno na onaj ispravni sistem vrijednosti koji je nužan za prihvatanje različitosti. Šta se dešava pa danas imamo borbu nacionalnog identiteta protiv nacionalnog identiteta? Ljudi ustaju jedni protiv drugih braneći svoje i ne želeći prihvatiti tuđe. Upravo u ovom dijelu pozivamo u pomoć kosmopolitsku kulturu, koja bi svakome priznala njegovo, ne ulazeći pritom u sadržaj. I svakako da je spremna da vidi i drugačije, bez želje za ikakvom dominacijom. Jer, ko je to danas u pravu i čiji nacionalni identitet je primaran?“ Jer, ko odlučuje o

tome ko posjeduje istinu? Ne legitimiraju li se time upravo oni samoprolašeni proroci koji polažu pravo na apsolutnu istinu, a u ime svoje istine nameću diktature drugima?” (Zgodić, 2008: 128-130)

Ne možemo istinu ili odbranu nacionalnog identiteta uvijek braniti ideološkim rješenjima, već eksplicitnim striktnim dijalogom koji ćemo argumentovati i putem njega ostvariti demokratizaciju personalnog prava. Koliko se danas priča u ime identiteta, a nosioci identiteta ne participiraju u istom? Identitet prevodimo, kao istovjetnost sebi, a postavlja se pitanje koliko smo istovjetni prema samima sebi, i koliko smo zaista ljudi? Identitet, kao projekat političke ideje i njezine kontinuiranosti, je instrumentarij političke manipulacije, pa pitanje identiteta, zavrijeđuje najviše pažnje u svim političkim pričama otkako je politike uopšte. I tu se ponovno javlja kriza identiteta i rađa se pitanje: “zar zaista ne znamo ko smo i šta smo?” Neprestano se nalazimo na putovanju traženja sopstvenog identiteta. Nacionalni identitet i nosioci istog očajnički trebaju proces pomirenja. Treba pokušati ući u proces, jer on nije sam po sebi magičan, imamo različite identitete, ali moramo se vratiti na onaj identitet ljudski, koji je i personalni identitet i identitet svih nas. Moramo čuti i vidjeti da smo svi jednaki, svi se trebamo čuti, jer mjerilo nije u knjizi već u srcu istinskog prihvatanja različitosti. Različitost identiteta treba prihvatiti kao ponosnu privilegiju, nikako kao dominantni element seciranja “mene” od “drugog”. Ovdje vraćamo model “ja sam drugi”, “drugi je ja” (jedinstvo u različitosti). “Moj neprijatelj je moj najbolji učitelj“, rekao je Dalaj Lama.

Zbog ekonomske krize, forsirane globalizacije, ksenofobije i nedostatka mogućnosti u nekim europskim zemljama, mnogi mladi ljudi su se suočili s rastom indiferentnosti, strahovima i osjećajem nesigurnosti. U mnogim situacijama, oni ne vide šanse za izgradnju mirnog i smislenog života. U toku sukoba, mladi ljudi su često prvi koji su involvirani, ali oni ne sudjeluju u procesima koji vode do sukoba. Nakon sukoba, oni su ljudi koji nose najveći teret frustracija i razaranja nastalih u takvim sukobima. U nekim slučajevima, to uzrokuje da mladi ljudi nisu zainteresirani za naslijeđeni koncept religije i međureligijski dijalog.

Dakle, ”priča” o procesu pomirenja je zatvorena. Isto tako, kada mladi ljudi dobijaju priliku da sudjeluju u izgradnji mira i pomirenja, procesu može doprinijeti znatno njihova spremnost za slušanje i otvorenost u vezi različitih aspekata koji su prisutni u multikulturalnom i međureligijskom kontekstu. Mladi ljudi imaju tendenciju da su idealisti i predstavljaju nade i snove o zajednici ili društvu. U tom kontekstu, za sljedeća pitanja su potrebna dalja razmišljanja među mladima i unutar cijelog društva.

Svaki narod ima pravo da podržava svoj vlastiti identitet, svoj jezik, svoju kulturu, svoju duhovnost, svoju vjeru, svoju muziku, itd. To ne bi trebalo biti učinjeno u opoziciji ili protiv drugih identiteta. Mi smo građani vlastitog grada, kao i građani jednog svijeta i planete koju dijelimo. Treba doći do drugih koji, poput nas, žele da prepoznaju svoje sličnosti, međuovisnosti i zajednička iskustva. Mi moramo ponovo razmisliti i smjestiti naše identitete u kontekst multikulturalnog i međureligijskog dijaloga. Liječenje kod pamćenja. Mladi ljudi općenito primaju priče iz prošlosti na pasivni način. To znači da im nedostaje prilika za ulazak u aktivni dijalog tih pripovijedanja. Vidimo potrebu da mladi ljudi uđu u prostore za dekonstrukcije naracije, kao i kritičko istraživanje koncepta mira i demokracije.

Sve religije dijele skup vrijednosti koje su važne za naš zajednički život. Vidimo potrebu za stvaranjem sistemskog napora da se živi prema tim vrijednostima, stavljajući dostojanstva svih ljudskih bića u središte naše zajedničke vizije za budućnost. Vođeni tim vrijednostima, moramo njegovati novi osjećaj zajednice, koji je utjelovljen po konceptu međusobnog prihvaćanja i poštovanja različitosti, poštovanjem prirode i svih živih bića. Također nam je potrebno da preispitamo naše kulturno-specifične simbole i da imamo hrabrosti biti otvoreni za druge. Sve naše zajednice imaju povijest i tradiciju pozitivnih priča mirnog suživota. Čak i tokom sukoba možemo pronaći sjeme nade kroz priče solidarnosti i dijeljenje preko granica. Vidimo potrebu za povećanjem vidljivosti tih pozitivnih priča koje mogu doprinijeti našoj potrazi za dostojanstvom i razumijevanjem. Sa vizijom doista mirne i pravedne budućnosti za sve stanovnike ovih krajeva, želim izraziti sopstvenu želju da i dalje sudjelujemo u tom procesu ozdravljena sjećanja. To možemo postići kroz konstruktivni dijalog i saradnju sa svima.

RELIGIJE NA BALKANU

Uvod

Za Srbiju se može reći da je multikulturalna država. U Vojvodini žive različiti narodi kao što Srbi, Mađari, Rusini, Nemci, Bunjevci itd. Ova činjenica povlači sa sobom postojanje različitih religija. U najvećem broju slučajeva radi se o Katolicima, Pravoslavicima i različitim hrišćanskim religijskim zajednicama. Kako bi se bolje uspostavili odnosi između različitih naroda, potrebno je da naučimo običaje, kulturu i tradiciju. Bitno je da se uspostavi komunikacija među različitim narodima.

Zbog obimnosti oblasti koju sam odabrala, opredelila sam se da u ovom radu opišem Rimokatoličku versku zajednicu. Biće reči o njihovim običajima, o Bibliji kao osnovnoj knjizi ove zajednice, Franjevcima i njihovim najznačajnijim karakteristikama.

Rimokatolička verska zajednica

Hrišćanstvo

Hrišćanstvo ili kršćanstvo je monoteistička, abrahamska religija, koja je zasnovana na učenju Isusa iz Nazareta. Hrišćanstvo je nastalo u Palestini, u okviru Judaizma. Ova religija pripada tipu istorijske, proročke, objavljene religije, etične – mistične strukture. Vremenom, hrišćanstvo se raščlanilo na više konfesija: rimokatoličku, pravoslavlje, protestantizam, nestorijanstvo i monofizitstvo. Hrišćanstvo zajedno sa ostalim malim verskih zajednicama ima oko 2,1 milijardi vernika što čini jednu trećinu svetskog stanovništva.

Katoličanstvo (na latinskom jeziku catholicismus, a na grčkom jeziku καθολικός) potiče iz Judaizma. U okviru hrišćanstva najbrojniji vernici su katolici. Glavni grad odnosno sedište katolika je Rim, odnosno Vatikan. U Vatikanu živi papa, koji je glavni poglavar katolika. Rimokatoličke zajednice

se teritorijalno organizuju u eparhije na čijem čelu je biskup. U okviru eparhije postoje i manje grupe parohija kao što su okrug ili vikarijat.

Rimokatolička crkva je među najstarijim verskim zajednicama koje postoje u svetu. Najveći zadatak ove crkve je da Hristovu poruku dostavlja svima na svetu i da pokaže kako treba da volimo i prijatelje i neprijatelje.

Zemlje i oblasti na Balkanu, koji su rimokatoličke vere su: Hrvatska, Mađarska, u Srbiji Vojvodina, razni delovi Bosne i Hercegovine.

Isus Hrist

Isus Krist (na latnskom *Iesus Christus*) je živeo pre 2010 godina. Rođen je od device Marije. On je najznačajnija osoba celog Hrišćanstva. Potrebno je napomenuti da je Isus rođen u Nazaretu i da je živeo običan život do svoje 12 godine, kad je ostao u crkvi i počeo da uči ljude. Pošto je bio mali, majka je tražila i morao da se vrati kod majke i kod oca. Kasnije je opet počeo da uči ljude i puno je pomagao bolesnima, tako što pomoću njega nestajala je bolest. Potrebno je napomenuti da je putovao po celoj teritoriji Judeje. On je imao dvanest učitelja, koji su stalno išli sa njim. Posle smrti Isusa oni su postali glavni nosioci Hrišćanstva i bio im je zadatak da se na celom svetu proširi hrišćanstvo. Bitno je napomenuti da je bio jedan učenik koji je izdao Isusa Hrista. On je posle shvatio šta je uradio i hteo je da sve promeni, ali bilo je već sve kasno. Od tuge je izvršio samoubistvo.

Takođe i njegova majka mu je puno puta pomogla i pratila ga i uvek je mogao Isus da se osloni na svoju majku. Ona je bila uvek sa strane, ali kad je bilo potrebno onda se pojavila.

Potrebno je pomenuti da je svaki dan pričao sa njegovim Ocem (Bogom), imao je određeno mesto gde je bio zajedno sa Bogom.

Međutim, stalno je morao da se bori protiv đavola, koji je uvek bio oko njega, ali znao je kako da se odbrani.

Isus je došao na zemlju da nas spasi od greha i da pobedi đavola. Da bi nas oslobodio od greha potrebno je bilo da umire od bolova na krstu.

Da bi On bio stalno uz nas dao nam je Sveti duh, koji pomaže ljudima da pravilno donesu odluku, pomaže u teškim situacijama. Sveti duh je poslao posle njegove smrti, da se oni koji žele da budu sa njim večno ne izgube.

Biblija

Osnovna knjiga je Biblija, koja se sastoji od dva dela: Novog zaveta i Starog zaveta. Stari zavet se bavi dešavanjima koja su se dešavala pre rođenja Isusa Krista. Stari zavet koriste i Jevreji. Stari zavet obuhvata 39 protokanonskih (istovetne s

hebrejskim kanonom) i sedam deuterokanonskih knjiga (protestanti ih zovu apokrifima). Delimo ih u knjige zakona, istorijske, mudrosne knjige, poeziju i proroke. Jedina razlika između protestantske i hebrejske verzije je podela knjiga, naime hebrejski *Tanakh* sastoji se od 24 knjige: knjige u parovima (o Samuelu, Kraljevima te Letopise) smeštene su u jednu knjigu (6 knjiga u 3 = -3); 12 proroka stavljeno je u jednu knjigu (-11); te su Ezra i Nehemija takođe u jednoj knjizi (-1).

Novi zavet je zapisan posle Hristove smrti. Novi zavet se sastoji od 27 knjiga, koje sadrže jevanđelja, poslanice ili poruke, i otkrivenja (odnosno proročansko otkrivenje, Apokalipsa), koje su napisali različiti autori u različito vreme. Za razliku od Starog zaveta, koji pokriva dugogodišnju hronologiju stvaranja sveta i ranu istoriju Jevreja, Novi zavet se zasniva na relativno uskom vremenskom periodu, možda nešto više od pola vijeka, između 50. n. e. i 125 n. e. Novi zavet se sastoji od dvadeset sedam različitih delova: to su četiri pripovesti o životu Isusa Hrista zvani „Jevanđelja”, pripovest o delu apostola, koja se smatra nastavkom trećeg Jevanđelja; dvadeset jedno rano pismo, koje su u biblijskom kontekstu nazivaju „poslanicama”, te koje su napisali razni autori te se sastoje od saveta i poduke za rane hrišćane; apokaliptičko proročanstvo koje je tehnički dvadesetdruga poslanica.

Pošto je došlo do raznih nesporazuma, neke crkve su se izdvojile od katoličke i osnovale manje verske zajednice. U Vojvodini ima raznih malih verskih zajednica kao što su: evangelistička, adventistička, reformatska itd., koje su slične sa katoličkom verskom zajednicom, ali u liturgijama i običajima se razlikuju.

Crkve

U rimokatoličkoj zajednici najbitnije mesto je crkva. Skoro u svim naseljima nalaze se crkve i parohije gde živi sveštenik, a u većim gradovima postoji više crkava i parohija. Crkve su namenjene za liturgije, koje se svaki dan obavljaju, a nedeljom čak dva puta. Crkve su napravljene u obliku krsta.

Molitva

Pomoću molitve komuniciramo sa Bogom. Ne mora da se ode u crkvu da bi se komuniciralo sa Bogom, može se to obaviti bilo gde. Najbolje mesto za obavljanje molitve je crkva ili neki prostor, gde niko ne ometa. Najčešće osoba koja se moli mora da sastavi ruke i spusti glavu dole. Mada u današnjem svetu često vidimo da se mole sa ispruženom rukom, koju podignu prema nebu. Postoje razne vrste molitve, na primer: formalno (unapred napisano), spontano, individualno ili kolektivno, glasno ili tiho. Za vršenje molitve nije određeno vreme ni dan, najčešće zavisi od osobe koja vrši molitvu.

Franjevci

Franjevci potiču od Svetog Franje, koji je imao želju da pomaže siromašnima i sve što je imao dao je njima. Voleo je prirodu, životinje, takođe imao je volju da osnuje jednu versku zajednicu u okviru rimokatoličke crkve. Ova želja mu se ostvarila kad je 1209. godine papa odobrio da nastane ova zajednica. Za ovu zajednicu je karakteristično da živi u siromaštvu, ali da pomaže siromašnima i bolesnima. Često on nije ni imao kaput ni cipele, hranu kad je dobio od nekoga odmah je dao drugoj osobi kojoj je bilo potrebnije. Franjo je voleo prirodu, životinje i sva živa bića, jer u svakom biću video je Boga, koji je ovo sve dao ljudima da koriste. Ljudi su primetili šta on radi i želeli su da postanu kao on. Prvo se ova verska zajednica proširila u Italiji, ali kasnije u celom svetu. Franjo je uvek koristio ove reči: mir i dobro, odnosno Pax et Bonum. Red manje braće se skraćuje OFM.

Kao što smo videli u Sarajevu, franjevačka verska zajednica pomaže svim građanima. Tako su napravili studentski dom, bolnice, pomažu siromašnima da dobiju hranu itd. U velikim gradovima postoji ova verska zajednica, u Vojvodini ih ima u Subotici i u Novom Sadu. Skoro u svim gradovima gde žive franjevci postoji izdavačka kuća, koja izdaje knjige, časopise i razne duhovne materijale.

Muzika

Postoje razne vrste muzike od one koja se koristi na misama, do onih koje koriste gitaru (harizmatске). Ali muzika je pre bila dostupna samo u misama, kao deo liturgije, postoji određen deo mise koji treba pevati. Ovde mogu da učestvuju oni koji ne pevaju u horu.

Puno katoličkih muzičkih grupa postoji širom sveta, koje pomoću muzike žele da slave Boga. Postoje razne vrste muzičkih stilova kod ovih grupa, ali najbitnije je da slave Boga i da budu dostupne vernicima. Ove muzičke grupe često nastupaju na raznim festivalima i na sopstvenim koncertima i takođe nekad nastupaju i na misama.

Takođe potrebno je spomenuti da u okviru verske zajednice postoji i hor, koji isto nastupa na raznim susretima i peva na misama. Skoro svaka crkva ima sopstveni hor.

Praznici

Najveći verski praznici su: Božić (rođenje Isusa Hrista), koji se slavi 25-tog decembra i Uskrs (koji svake godine menja datum, dan kad je Isus Krist umro), koji se slavi u proleće u nedelju, koja varira iz godine u godinu (od

kraja marta do kraja aprila), a svake treće godine Uskrs slavimo zajedno sa pravoslavnom crkvom.

Humanitarne akcije u rimokatoličkim verskim zajednicama

Rimokatolička crkva ima veliku ulogu u humanitarnim akcijama. U okviru ovih humanitarnih akcija se otvara mogućnost da se otvore bolnice, narodne kuhinje, biblioteke, studentski domovi, starački domovi.

Najznačajnija humanitarna organizacija u ovim verskim zajednicama je Caritas, koja pomaže siromašnima, starima, bolesnima. Organizuje razne akcije za pomaganje starima. U ovoj organizaciji radi puno volontera, koji pomažu da ona ostvari svoju viziju i misiju. U Vojvodini isto postoji Caritas (glavno sedište je u Subotici).

Takođe, bitno je napomenuti da postoje razne organizacije koji pružaju pomoć zavisnim licima (droga, alkohol). Najznačajnija karakteristika je da su ove organizacije van grada i da pružaju i psihološku pomoć osobama, ali i daj fizičke radove. Ovi radovi se prodaju na raznim susretima i u crkvi i time se omogućuju opstanak i razvoj organizacije. Najčešće ova zavisna lica ostaju dve godine u ovakvim organizacijama i skoro kod svih su postigli izvanredni rezultat.

Knjige, časopisi, radio stanice i tv emisije

Katolička zajednica bavi se i informisanjem vernika. Postoje brojne radio stanice i emisije na tv-u, koje pružaju pomoć ljudima. Na radio i tv stanicama postoje razni programi, kako za mlade tako i za starije osobe. Ove emisije bave se raznim temama, koje su interesantne slušaocima i gledaocima. Pored radio i tv stanica postoje razne novine, koje dnevno, nedeljno ili mesečno izlaze na raznim jezicima širom sveta. Puno vrsta knjiga postoji koje se bave ovom temom i koje su veoma dostupne svim zainteresovanima.

Festivali i razni susreti

Takođe su veoma otvorene katoličke zajednice za duhovnu podršku građanima. Razne festivale i susrete organizuju širom sveta. Bitno je napomenuti da puno susreta ima za mlade, koji su napravljeni da budu interesantni, da bi privukli pažnju mladima, ali da program bude prilagođen tako da unapređuje duhovni život mladima.

Zaključak

Da bi razne religije mogle da komuniciraju zajedno, da se tolerišu, potrebno je znati pogotovo svoju versku zajednicu, ali i ostale verske zajednice. Postoje razne organizacije koje žele privući jednu religijsku zajednicu ka drugoj religijskoj zajednici da bi smanjivale sukobe između verskih zajednica i takođe sukobe između različitih naroda. Na Balkanu ovo je veoma potrebno, jer još se osećaju sukobi između Hrvata i Srba, Bosanaca sa Hrvatima i Srba sa Mađarima. Ali ako se sa ljubavlju obratimo jednim ili drugim narodima, odmah će se promeniti način ponašanja ljudi. Takođe potrebno je tolerisati različite narode ili verske zajednice, prihvatiti njihove običaje, kulturu, jer tako se može uspostaviti bolji odnos između njih. Ovo će postati ključ uspeha.

LJUDSKA PRAVA: KONCEPT, RAZVOJ I PROBLEMI

Uvod

Kao sto naslov kazuje, ovaj rad biće posvećen ljudskim pravima. Njegov prvi deo nastojaće da artikuliše ideju ljudskih prava, anticipiraće neke probleme i nedoumice koje će nadalje biti detaljnije razrađene i nagovestiće ulogu i značaj koji ona imaju u savremenom svetu. Kako budemo napredovali, pažnja će biti usmerena na sve specifičnije aspekte ovog kompleksnog pojma: pratićemo njegovu transformaciju kroz istoriju, od antike pa do danas, da bismo se onda fokusirali na razvoj i implementaciju jednom utvrđenih specifičnih vidova ovog, sa filozofske strane, još uvek nevešto koncipiranog pojma.

Iako, srazmerno obimu rada, njegov poslednji deo zauzima najmanje prostora, već ovde želimo da istaknemo njegovu bitnost (bez želje da ostale delove „diskriminišemo“). Skretanje paznje na problem opravdanja ljudskih prava proizilazi, naravno, iz našeg primarnog filozofskog interesa. Neupitnost ovog pojma u široj javnosti je posledica jednog „prirodnog stava“, što bi rekao Huserl, koji se tek u filozofskom ispitivanju pokazuje problematičnim. Nastojaćemo da, bar negativno, osvetlimo često dogmatičan i gotovo magijski prizvuk koji ova prava poprimaju u široj političkoj javnosti, ukazujući na probleme koji iskrsavaju u svakom pokušaju pronalaženja nekog fundamentalnog svojstva ili principa u kome bi njegovo opravdanje našlo uporište.

Želimo, međutim, da naglasimo da će ovaj rad, za sada, ipak morati u najvećoj meri da ostane na eksplikaciji pojma i problema, zatim rešenja koja su ponuđena i kritika koje su ta rešenja sledile. Treba istaći da svaka od filozofskih teorija opravdanja ljudskih prava koje će biti skicirane (a i mnoge koje ovde nisu našle mesta), zaslužuju da se temeljno problematizuju i ispituju sa raznih stanovišta. Obim rada i zadatak naznačen u naslovu, nažalost, ovaj posao odlažu za drugu priliku. Budući da se radi o jednoj živoj stvari koja se neprestano usložnjava, čiji

se delovi uvek iznova artikulišu, a filozofska pitanja ne nalaze zadovoljenje, posao, bar kako sad stoje stvari, „teži beskonačnosti“. Naš će se sud provlačiti kroz čitav rad, ali će konačna i definitivna presuda ipak izostati. Nadamo se da će bar problemski deo ove teme u budućnosti biti podložan stalnoj reviziji.

Koncept ljudskih prava

Slobodno možemo reći da je danas jedan od načina procene stanja društva i nivoa političke svesti upravo stanje ljudskih prava u toj zemlji. Ljudska prava su pojam koji bez teškoća koriste, ne samo pravници i političari, već i široka javnost, a gledišta o tome šta su ona i šta pod njima podrazumevamo mogu se prilično razlikovati.

Sama ideja ljudskih prava pretpostavlja određeno shvatanje ljudskog bića. Time što je priznala pravna ovlašćenja svakoj osobi, međunarodna zajednica prihvata da sva ljudska bića imaju nešto zajedničko. Ona se sva priznaju kao lica čije se dostojanstvo mora poštovati, bez obzira da li pojedinac koji je u pitanju može sam odlučiti o svom životu. Upravo ovo se naglašava u preambuli Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima, koja počinje rečima: “Pošto je priznavanje urođenog dostojanstva i jednakih i neotuđivih prava svih članova ljudske porodice temelj slobode, pravde i mira u svetu...”

Najugroženiji članovi društva imaju ljudsko dostojanstvo – od najmlađe dece do osoba koje su izgubile mentalne sposobnosti zbog starosti ili iz nekog drugog razloga. Niko se ne može isključiti iz zajednice ljudskih bića. Ljudska prava svaki čovek uživa *zato* što je ljudsko biće, bez ikakvih dopunskih uslova.

“Ljudska prava su civilizacijski normativni standardi; ona izražavaju zahteve u pogledu toga kako treba da se ophodimo prema ljudskim bićima. Najapstraktnije gledano, ljudska prava predstavljaju skupinu zahteva koji izražavaju vrednosti koje pridajemo ljudskim bićima kao slobodnim i delatnim subjektima odnosno kao moralnim osobama.”¹

Na putu od idealnog koncepta ljudskih prava ka legalnom pozitivizmu, najpre se moraju prepoznati kandidati za ljudska prava – filozofsko “treba” mora se razlikovati od pravnih normi. Ovakvo razlikovanje kandidata neobično je važno u oblasti ljudskih prava, jer se ponekad iz najčasnijih i najuzornijih pobuda puste želje mogu predstaviti kao pozitivno pravo². Ne može

1 Dr. Milorad Stupar, Ljudska prava i pitanje njihovog opravdanja, Institut za filozofiju i društvenu teoriju Beograd, str.1.

2 Postoje zahtevi da se kao ljudsko pravo označi i “pravo na razoružavanje” i mnoga druga,

se sve ono što bi moglo poboljšati položaj pojedinca prihvatiti i proglasiti za ljudsko pravo.

Posle prepoznavanja dolazi korak kojim se opisano pravo pretvara u obavezu, u pravnom smislu reči. Dok je na svetskom planu prvi korak bio učinjen prihvatanjem Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima 1948. godine, drugi se korak desio 1966. godine, usvajanjem dva ugovorna instrumenta za zaštitu ljudskih prava – Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima i Međunarodnog pakta o ekonomskim, socijalnim i kulturnim pravima. Ova dva ugovora, sada široko prihvaćena, predstavljaju okvir za koji se može reći da obavezuje čak i države koje ih nisu potpisale, bar što se tiče materijalne sadržine.

Obavezujuća priroda Povelje o ljudskim pravima deluje u dva pravca. Ona se može shvatiti ne samo kao niz pravila kojima se stvaraju obaveze i dužnosti (naročito obaveze država i vlada, a možda i privatnih lica), već i kao niz pravila koja stvaraju autentična prava na koja njihovi nosioci mogu da se pozovu pred svakom institucijom koja je ovlašćena da o njima odlučuje. Mehanizam kojim se nastoji osigurati dobrobit društva i pojedinaca predstavlja naročit proces pozivanja na ljudska prava, a ne samo postupak za ispunjavanje obaveza ili dužnosti. Prema tome, pojedinac (ili grupa ljudi) koji smatra da je oštećen nekim aktom države, te se poziva na svoja prava i zahteva njihovo uvažavanje, danas igra mnogo veću ulogu nego kad je zakonodavstvo kojim se štite ljudska bića od samovolje i zloupotrebe, ostajalo na tome da proglašava dužnosti koje moraju da ispunjavaju nosioci takvih obaveza.

Gotovo kao nužna posledica opredeljivanja za prava u smislu pravnih normi, iskrsava pitanje da li ljudska prava, pored toga što obavezuju vlade, treba da budu ostvariva prinudom. Kada se jednom načini sporazum oko definisanja autentičnih prava, iz njega proizilazi nužna posledica unošenja takvih prava u sistem koji im obezbeđuje efikasnost ostvarivanja putem odgovarajućih postupaka i procedura – gde postoji pravo, tu postoji i pravni lek.

U unutrašnjim pravnim sistemima je odnos između materijalnih prava i njihovog ostvarivanja sasvim jasan i nedvosmislen, dok u međunarodnom pravu veza nije tako čvrsta, a nekad i ne postoji. Međunarodnim pravom rukuju same države, koje najčešće više vole da svoje sporove rešavaju diplomatskim putem, pa tako izbegnu formalne postupke pred međunarodnim sudovima i drugim sličnim telima. Veliki korak napred načinjen je odlukom da se

načelno poželjna ali teško u praksi ostvariva, "prava" – pogledati u: "Conjuring up new human rights: A proposal for quality control", Philip Alston, scholar.google.com

u oblasti ljudskih prava odstupi od uobičajenog modela rešavanja međunarodnog spora time što se ustanovljavaju postupci koje može da pokrene pojedinac i to, očigledno, najčešće protiv sopstvene države.³

Ljudska prava, osigurana ustavom i zakonima jedne države, predstavljaju implementaciju međunarodnih dokumenata koja ih štite. Međutim, ona nisu jedino pozitivnopravnog već i moralnog porekla, što znači da čovek kao autonomno i racionalno biće poseduje kvalitete koje država mora poštovati, štiti i promovisati, bez obzira da li je na to izričito pristala. Budući da ljudska prava danas predstavljaju politički i socijalni standard društava, da ona svakako postoje kao normativni poredak koji je nezavistan i iznad volje pojedine države, predstavljaju kompleksan fenomen koji zahteva dublju analizu.

“Skepticizam u pogledu postojanja nezavisnih moralnih prava (pravni pozitivizam), nesigurnost u pogledu postojanja kulturne opravdanosti univerzalnog karaktera ljudskih prava (kulturni relativizam), kao i sumnje u mogućnost postojanja pouzdanog moralnog znanja (moralni skepticizam), čine najveći deo teorijskih izazova za koncept ljudskih prava kao prirodnih ili moralnih prava. Potreba za filozofskim zasnivanjem ljudskih prava postaje očigledna.”⁴

Nešto kasnije pokušaćemo da prikazemo ove i slične probleme koji se javljaju prilikom raznovrsnih pokušaja stvaranja filozofske osnove i opravdanja ljudskih prava.

Poreklo savremenog koncepta ljudskih prava

Savremeni pojam ljudskih prava je produkt filozofskih i političkih debata koje su trajale preko dvesta godina u Evropi. Nezadovoljni konceptom da ono što je ispravno i dobro za neko društvo zavisi od volje vladajuće elite jednog društva u datom vremenu, mislioci su pokušavali da pronađu moralne osnove dobrog vođenja države, nezavisno od vremena, mesta i okolnosti. Sa druge strane, svesna potrebe da se štite u neprijateljskom okruženju, ljudska bića su uvek uspostavljala strukture vlasti, u nadi da će oni kojima poveravaju vodeću

3 Jedna od najuspešnijih novina u ovom pogledu – posle stupanja na snagu Protokola 11 Evropske konvencije o ljudskim pravima (EK) 1. novembra 1998. god., je mogućnost da se lica u nadležnosti bilo koje od 47 država ugovornica EK obrate Evropskom sudu za ljudska prava u Strazburu; tužena strana je država čiji organi ne poštuju obaveze preuzete ratifikovanjem Konvencije. Međutim, u Americi pojedinac nema pravo da se neposredno obraća Američkom sudu za ljudska prava – on svoje predstavljanje može da podnosi samo Američkoj komisiji za ljudska prava.

4 Alice Pinheiro Walla, Justifying human rights: A Kantian approach, scolar.google.com, str.2.

ulogu uzimati u zaštitu svoje podanike. Ovo je bila stalna tema filozofije politike, koja je uvek iznova izazivala napetost. Kako opravdati funkcije vladara i u kom smislu je vladar ovlašćen da zahteva ispunjenje svojih naređenja?

Tvorevina moderne države omogućila je nastanak ljudskih prava: s jedne strane, država se prihvata kao organizacija sposobna da štiti interese svojih pripadnika u borbi između raznih zajednica za prirodne resurse, dok se, sa druge strane, prepoznavala kao pretnja životu i dobrobiti svojih članova. Upravo ljudska prava igraju dijalektičku, posredničku ulogu u prevazilaženju ove napetosti. Ona treba da pomire efikasnost državne vlasti sa odbranom državljana od iste te vlasti. S jedne strane, država bi trebalo da bude jemac ljudskih prava - institucionalni okvir za zaštitu egzistencije, slobode i imovine pojedinca, a s druge strane pak, istorijsko iskustvo pokazuje da su ličnosti ili vladajuće elite, koje su raspolagale suverenom moći, prečesto ugrožavale autonomiju građana.

Međunarodna zaštita ljudskih prava je poglavlje pravne istorije koje je stvoreno na srazmerno kasnom stupnju ljudske istorije. Za ovo zakašnjenje razlozi su višestruki. Vekovima se smatralo da je očigledna istina da svaki vladar ume i može da se stara o svojim podanicima na najpogodniji način. U Evropi se za monarhe i druge vladare tvrdilo da su odani vrednostima hrišćanstva, te se nije uočavala potreba da se štite prava ljudi u nekoj drugoj državi. Nisu postojali uverljivi razlozi da se stranom (tzv. humanitarnom) intervencijom otklanjaju nedostaci u funkcionisanju nekog sistema vladanja. Na borbu za vlast uglavnom se gledalo kao na životnu činjenicu, žalosnu, ali neizbežnu. Međutim, zajedničke vrednosne osnove različitih religija nisu, na žalost, stvorile klimu tolerancije u odnosu na ljude koji su ispovedali drugačiju veru od preovlađujuće državne religije. Vlade su izbegavale da se bave sudbinom ljudskih bića pod stranom vlašću. Susedi zemalja u kojima vladaju nepravda i nasilje slutili su da će morati da snose posledice ovakvih zbivanja (jer se obično ovi sukobi nisu mogli zadržati samo u granicama te države), ali su se svi zahtevi da se poboljša sudbina žrtava smatrali neumesnim i bezuspešnim. Konačno, jasno je da se međunarodna zaštita ljudskih prava ne može odvojiti od zaštite tih prava unutar jedne države.

“Ovakav stav nemešanja i ravnodušnosti preokrenuo se između Prvog i Drugog svetskog rata. Mirno posmatranje sistematskog obespravljanja i istrebljenja ljudi u nacističkoj Nemačkoj nije se moglo tolerisati. Pored razloga humanosti i stava da svi ljudi imaju urođena prava koja nijedna vlast ne sme gaziti, stvoreno je i uverenje da režimi koji krše prava svojih podanika postaju i međunarodno agresivni i opasni po mir i svoje susede. Hitlerovo zlostavljanje

političkih neistomišljenika i istrebljenje Jevreja tako je počelo da izgleda kao uvod i priprema za osvajanje Evrope i sveta.”⁵

Ljudska prava su se tako razvila kao protivteža državnoj vlasti. Tek se u kasnijoj fazi pojavila zamisao da se na međunarodnom planu uspostave mehanizmi koji će se baviti situacijama u kojima je nacionalni sistem zaštite onemogućen diktaturom ili anarhijom. Tek je, dakle, posle strahota Prvog svet-skog rata, šire prihvaćena potreba da se tačnije odredi uloga vlada time što će im se nametnuti zadatak da poštuju i osiguraju izvesna osnovna prava pojedinaca. Ljudska prava su, pre svega, morala da se implementiraju u svaki nacionalni ustavni poredak, a na ovoj osnovi su se onda mogla podići na međunarodni nivo.

Istorijski pregled razvoja koncepta ljudskih prava i neki problemi u njegovom zasnivanju

Najraniji izvor ideje ljudskih prava može se naći još kod Cicerona, u njegovom delu “*O republici*”. Ciceron govori o postojanju izvesnog prava i zakona koji je izvan pozitivnih propisa, države i volje zakonodavstva - *prirodno pravo*. Ono je zakon prirode na osnovu koga svaki čovek poseduje neotuđivo i univerzalno pravo isključivo zato što je čovek, zato što poseduje razum. Ovo pravo se nikakvim drugim pozitivnim zakonima ne može uskratiti ili izmeniti, ono važi na svakom mestu i u svakom vremenu, bez obzira na sve moguće razlike.

Zasnivanje prirodnog prava na razumu (u teorijama koje u razumu, kao specifično ljudskom svojstvu, vide osnovu univerzalnosti ljudskih prava), često je kritikovano kao neopravdano jer počiva na svojstvu koje ne dele svi (maloumnici, komatozni i sl.). Pod uticajem ovakvih kritika neki autori se ipak vraćaju na pozivanje na većinu ili politički konsenzus i prosto zaobilaze pitanje porekla tj. pitanje njihove filozofske zasnovanosti.

Ideju prirodnog prava potpuniije razvija sv. Toma Akvinski u svom delu “*Summa Theologica*”. Prema njemu, poredak prirodnog prava (prirodni zakon) jeste božanskog, transcendentnog porekla, on je uvek već dat, a ljudi treba samo da ga spoznaju. Ovaj nam zakon nameće dužnosti, ali nam takođe pokazuje kako da vodimo ispravan život. Nijedan pozitivno pravni akt ne može da mu protivreči.

Iako koncept prirodnog zakona kod Akvinskog akcenat najviše stavlja na dužnosti, a ne na prava, ono što je bitno za našu temu jeste ideja autonomije

5 Vojin Dimitrijević, Dragoljub Popović, Tatjana Papić, Vesna Petrović, Međunarodno pravo ljudskih prava, str. 47, Beogradski centar za ljudska prava, Beograd 2007.

ljudskog bića, autonomije od bilo koje vlasti, države ili pojedinca, stav da su svi ljudi jednaki jer su svi od Boga stvoreni⁶ i da svaki čovek ima svoj identitet i integritet (naravno, ne u smislu savremenog shvatanja ljudskih prava – ropstvo, mučenje i slični vidovi torture su tada bili dozvoljeni).

Slabost teističkog zasnivanja prirodnog prava jeste što svaki takav koncept pretpostavlja postojanje Boga koji stvara i uređuje svet i poredak stvari u svetu, da bi se taj poredak onda čovekovom razumu prikazao kao očigledan i razložan. Za ateiste ovakvo opravdanje je neutemeljeno. Takođe, pripadnici različitih religija imaju sasvim drugačije shvatanje Boga ili transcendencije, pa su tako i dužnosti i prava koja, u skladu sa svojom religijom, poseduju, sasvim drugačija (nekad ih čak i nemaju), što ozbiljno ugrožava njihovu suštinsku osobinu - univerzalnost.

U prvim vekovima razvoja teorija koje su doprinele našem savremenom poimanju države i njene legitimne misije, mogu se razlikovati dva glavna toka. Jedan je zaštita ljudskih bića odricanjem njihovih prava, a drugi njihova zaštita priznavanjem i osiguravanjem individualnih prava.

Ova prva doktrina pokušava da ostvari mir i osigura bezbednost, a time zaštititi građanina, tako što mu je odričala svako pravo u odnosu na vladara. Osnovni zadatak vladara se shvata kao sprečavanje oružanih sukoba između različitih društvenih grupa, ili različitih država. Međutim, krucijalna mana ovakvog shvatanja je što ono pretpostavlja veliko, može se reći preterano poverenje u ličnost vladara, od koga se očekuje da će uvek raditi ono što je najbolje za dobrobit njegovih podanika. Ako se desi da se neko rđav domogne vlasti, podanik ostaje bez institucionalne podrške u državnom aparatu, a u nekim teorijama ne može ni da se pozove na svoje pravo na otpor tlačiteljskoj, tiranskoj vlasti.

Prva uticajna ličnost koja je branila ovaj doktrinarni stav bio je francuski pisac Žan Bodin. Suočen sa opasnostima koje su francuskim kraljevima pretile od rimskih papa zbog verskih sukoba između katolika i protestanata, Bodin je tražio načina da obrazloži neograničenu kraljevsku vlast, pa je tvrdio da vladar - francuski kralj, ima pravo na suverenost koje niko ne može da ospori. Ona se temelji na ugovoru među podanicima, kojim oni suverenitet prenose na vladara. Suverenitet i moć vladara su neograničeni – suveren ima pravo

6 Zanimljivu raspravu o (ne)opravdanosti samoubistva mozemo naći jos kod Akvinskog. Od tri centralna argumenta, glavni je, naravno, da su ljudi Božja stvorenja te da bi samoubistvo na neki način prekršilo „pravo“ koje Bog ima nad nama (kao sto bi ubistvo nečijeg roba prekršilo imovinsko pravo njegovog gospodara). Sličan argument je i danas vrlo aktuelan u debatama koje se vode oko abortusa i eutanazije.

da donošenjem zakona uređuje državnu zajednicu kako mu se prohte, a da čak nije ni dužan da poštuje sopstvene zakone. Jedina njegova obaveza bila je da se drži Božjih zapovesti, prirodnog prava i opštih pravnih načela – ljudskih zakona zajedničkih svim narodima. Bodin je smatrao da svaki poredak nastaje silom, a pojedinci se ne mogu pozvati ni na kakvo pravo na otpor.

Dok je Bodin u prvom redu naglašavao nezavisnost francuskih kraljeva od svake strane vlasti, engleski mislilac Tomas Hobs stavljao je težiste na prava suverene državne vlasti nad svim pripadnicima državne zajednice. Imajući loše lično iskustvo sa ratovima koji su harali Engleskom (tridesetogodišnji rat), Hobs se užasavao rata, te je želeo da državnu vlast oslobodi od svih pretnji koje bi je potencijalno mogle ugroziti. Hobs je smatrao da je rat prirodno stanje čovekovo i da je život u prirodnom stanju bez države određen čovekovom prirodom koju determiniše nagon za samoodržanjem, želje i strasti. Ako čovek sledi svoje instinkte, napadaće svoje susede ukoliko ga u tome ne spreči jači, jer u ovakvom stanju vlada načelo da je čovek čoveku vuk (*homo homini lupus*), a glavno prirodno pravo koje čovek ima je pravo samoočuvanja.

“Da bi se obuzdala čovekova sebična priroda, treba, po Hobsu, iskoristiti njegov strah od smrti, potrebu za dobrima koja mu omogućavaju život i nadu da će ih ostvariti svojim radom.”⁷

Jedino racionalno rešenje bi bilo da svaki pripadnik prvobitne zajednice na suverena prenese sva svoja prava društvenim ugovorom, jer bi se tada sve različite individualne volje svele na jednu volju koja mora biti oslobođena svih pravnih stega. Iako treba da čuva život i imovinu svojih podanika, suverena pravo na to ne obavezuje. Samo ako država ne pruža zaštitu – mir i bezbednost, na osnovu ugovora kojim je uspostavljena suverena vlast, građani imaju pravo da se pobune. Nošen najplemenitijim namerama i željan da ospori svako ideološko opravdanje građanskog rata, Hobs nije video drugi način nego da se zalaže za pravo suverene vlasti da donosi autoritativne odluke.

Drugi način zaštite ljudskih prava je, kao što smo rekli, njihovo priznavanje i garantovanje. Ovaj stav se razvija upravo na kritici Hobsa koju je poduzeo Džon Lok. Njegovo tumačenje društvenog ugovora imalo je veliki uticaj na kasniji razvoj ideje ljudskih prava. U delu “*Dve rasprave o vladi*” Lok polazi od pretpostavke da su ljudi u prirodnom stanju jednaki, slobodni i nezavisni. Sledeći ovu ideju, racionalne jedinice nikada ne bi društvenim ugovorom otuđile svoje urođene vrednosti. Autonomiju svakog građanina,

7 Vojin Dimitrijević, Dragoljub Popović, Tatjana Papić, Vesna Petrović, Međunarodno pravo ljudskih prava, str. 53, Beogradski centar za ljudska prava, Beograd 2007. god.

njihov život, slobodu i imovinu, vlast nipošto ne sme ugroziti – ta su prava neotuđiva. Iako je delio osnovnu ideju da je politička zajednica zasnovana saglasnošću svih članova, odbijao je Hobsovu tvrdnju da se uspostavljanjem političkog tela čovek odrekao svojih prava. Međutim, u prirodnom stanju ove vrednosti nisu bile nedvosmisleno osigurane, prvo - zato što nije bilo suda da rešava sporove među ljudima, te su oni pravdu uzimali u svoje ruke, a drugo – što nije postojao neko ko bi odluke kojima su sporovi rešavani sprovodio u delo. Ovo su glavni razlozi zbog kojih su se ljudi udružili i osnovali državu. Svrha države je da štiti osnovna prava svojih građana, ako to ne čini ona je izneverila svoje obaveze i pogazila ugovor, a građani imaju pravo da se ne obaziru na njene naloge i da se pobune. Društvena interakcija je tako moguća jedino ako je sfera slobode pojedinca sačuvana – bilo od drugog čoveka, političkog autoriteta ili crkve. Ovaj stav označava početak artikulacije modernog pojma pravde.

“Lok je izvršio trajan uticaj na politički diskurs koji se ogleda i u Američkoj Deklaraciji o nezavisnosti i u Francuskoj Deklaraciji o pravima čoveka i građanina. Francuska Deklaracija je proglasila 17 prava kao “prirodna, neotuđiva i sveta” prava čoveka”.⁸

Naredni, za našu priču važan mislilac koji zastupa teoriju društvenog ugovora je Žan Žak Ruso. Prema Rusou ljudi se takođe odriču svojih prava, ali ne u korist suverena, već u korist zajednice koja je shvaćena kao jedna kolektivna nadležnost, koja treba da se stara o opštem dobru, a ne dobru većine. U ovoj zajednici svi građani su ravnopravni i imaju podjednako pravo glasa. Ruso je verovao da je osnovno dobro svakog društva sloboda, a da je čovek slobodan samo ukoliko se pokorava opštoj volji. Opšta volja nepogrešivo izražava interese svakog čoveka, pa iako ponekad ljudi ne vide šta je za njih dobro, jer pripadaju nekoj partikularnoj interesnoj grupi – kada se moraju “naterati da budu slobodni”, ona predstavlja stvarne želje svakog građanina.

Rusoov koncept društvenog ugovora ipak ugrožava individualna prava čoveka jer u ime opšte volje, nečeg što je principijelno neodredivo, prinudom tera ljude da rade nešto što privilegovani tumač opšte volje smatra dobrim i to, u najboljem slučaju, dobrim za društvo. Takvo stanovište je suviše relativističko, zavisi od polazne ideologije i može akumulirati izuzetno veliki stepen moći u rukama jednog čoveka ili malog broja ljudi. Često je ovakav stav služio totalitarnim režimima da opravdaju svoju torturu, da prava i dobrobit društva stave iznad prava čoveka.

8 Andrew Heard, Human rights: Chimeras in sheep's clothing?, 1997., scolar.google.com

Ipak je, pod snažnim, odlučujućim uticajem Rusoovog dela „*Društveni ugovor*“, načinjena Francuska Deklaracija - dokument koji nedvosmisleno štiti i promovise prirodna i neotuđiva prava čoveka. Ona je izazvala dosta burnih reakcija. Francuska Revolucija, koja je čitavom svetu prikazala strašne posledice pogrešnih shvatanja opšte volje, proizvela je enormni porast intelektualnog otpora koncepcijama prirodnog prava (bilo da se temelje na Božanskoj volji ili razumu), jer se one ničim ne mogu dokazati, a pogodne su za razna iskrivljena, proizvoljna tumačenja pojedinaca ili pokreta koji ih propagiraju. Tako pravni pozitivizam i utilitarizam postaju vladajući teorijski pravci bitni za našu temu.

U prvom redu tu je bio engleski pravnik i filozof Džeremi Bentam koji je odlučno negirao postojanje prirodnih prava, tvrdeći da ne postoji nijedno pravo van onih propisanih zakonima određenog društva, u konkretnim istorijskim okvirima.

“Pravo je dete zakona: iz pravih zakona potiču istinska prava; a iz prirodnih zakona, podržavanih i izmišljenih od strane pesnika, retoričara i trgovaca moralnim i intelektualnim otrovima dolaze imaginarna prava.”⁹

Nasuprot shvatanju prirodnih prava, koja nam se intuitivno čine moralno prihvatljivijim, on formuliše princip korisnosti koji treba da je osnovna vodilja vlasti. Prema Bentamu dobrobit, blagostanje i prosperitet društva treba da je glavni ljudski cilj, koji se sastoji u maksimizaciji zadovoljstva i uživanja građana, a izbegavanju bola i neprijatnosti. Bentam je išao dotle da je predlagao i matematička izračunavanja (hedonistička kalkulacija) odnosa zadovoljstva i bola.

Pored Bentama, ideji prirodnih prava žestoko se usprotivio i Edmund Berk tvrdeći da je koren svih revolucionarnih nasilja upravo u ideji ljudskih prava koju je zagovarala Francuska Deklaracija o pravima čoveka i građanina. Prava su isključivo beneficije koje nastaju unutar svakog pojedinačnog društva i njegove istorije, te su prava koja imaju Englezi i Francuzi sasvim drugačija jer su posledica različitih političkih i društvenih borbi kroz istoriju – univezalna ljudska prava su štetna, opasna fikcija.

Iako su utilitarizam i pravni pozitivizam imali pozitivnog uticaja na zakonodavne reforme, glavna primedba ovakvom konceptu prava čoveka je moralne prirode – svaki je čovek poseban i jedinstven, zato se ne može pravo nekog broja ljudi zanemariti zarad dobrobiti ili zadovoljstva drugih tj. društva kao bezlične celine; tako se ni neke nepravde ne mogu braniti pozivanjem na

9 Jeremy Bentham, "Anarchical Fallacies; being an examination of the Declaration of Rights issues during the French Revolution", in Jeremy Waldron (ed.), *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, New York: Methuen, 1987, p.69. u Andrew Heard, *Human rights: Chimeras in sheep's clothing?*, 1997., scolar.google.com

tradiciju, na istoriju nekog naroda. U utilitarističkim vizijama države, individua je samo instrument koji služi opštem cilju. Zanimarivanje okolnosti da ljudska prava poseduju svi ljudi (zato sto su ljudi), bez obzira na pozitivno zakonodavstvo, ne zadovoljava osnovne moralne obzire i poriče specifično ljudske kvalitete. Pored toga, može biti i opasno jer dozvoljava vlasti suviše – implicira mogućnost da se jednostavnom promenom pravnih normi određenog režima, negiraju osnovna prava individue, a da se za dopušteno, poželjno i prihvatljivo proglase razni oblici moralno krajnje nedopustenog ponašanja. Ukoliko prava čoveka leže jedino u promenljivom pozitivnom pravu, gubi se svaka zaštita od samovolje i tiranije, a naši moralni nazori nemaju nikakvo realno uporište u odnosu na moguću hirovitost vladara.

Kasniji utilitaristi, od kojih je najpoznatiji Džon Stjuart Mil, pokušavaju da uvažavaju ove moralne zahteve. Mil formuliše utilitarizam pravila – treba se voditi pravilom koje u načelu dovodi do najveće sreće najvećeg broja ljudi. U delu “*O slobodi*” Mil nastoji da opiše pravila i ustanove koje najbolje štite slobodu, pa time garantuju ljudska prava svakom čoveku kao neotuđiva svojstva njegove ljudske prirode.

Na ljudska prava savremeni utilitaristi gledaju kao na pravilo koje je pokazalo da donosi najveću sreću najvećem broju ljudi i pruža im sigurnost koju bez njih ne bi imali, a da se istovremeno ne može pokazati kako bi ona mogla biti štetna. Ipak, čak i ovakvo opravdanje ljudskih prava je relativističko jer se temelji na činjenici da su ona korisna i poželjna, a samim tim i dobra, samo zato što takvo mišljenje preovlađuje. Potrebno je status ljudskih prava utemeljiti na sigurnijoj osnovi koja bi mogla osigurati da će ona biti sačuvana čak i ako se politički konsenzus po ovom pitanju promeni pa ona postanu nepoželjna.

I Marks je dao svoju ocenu ljudskih prava. Prirodna prava čoveka on je označio kao izmišljotinu buržoaskog društva, u kome je pojedinac otuđen od svog društva, a čiji je jedini cilj da promovira privilegovani položaj građanske klase koja kontroliše sredstva za rad. Neproverive ideje kao što je prirodno pravo su, kao i ostali trajni, nepromenljivi i neistorijski pojmovi nemogući. Čovek je društveno biće, tako da je njegova esencija suštinski vezana za društvene, istorijske promene i proizvodne odnose koji u društvu vladaju. Marks je smatrao da čovek treba da teži da se vrati u prirodno stanje, a ne da iz njega izađe, da mora da se vrati svojoj autentičnoj prirodi i svojim pravim potrebama koje može zadovoljiti tek u besklasnom društvu, u kome nema privatne svojine. U ovom besklasnom, komunističkom društvu neće ni biti potrebe za neakvim ljudskim pravima, jer će svi ljudi biti slobodni i ravnopravni, država će

odumreti, a sa njom i ljudska prava koja služe samo da se pojedinac zaštiti od države. U ovoj koncepciji pojedinac je proizvod društva sa kojim ne može biti u antagonističkom odnosu, pa mu tako građanska i politička prava ni ne trebaju. Proleterska država imaće samo ona prava koja su potrebna za dovršavanje prelaza u besklasno društvo, a to su ekonomska i socijalna prava, koja služe otklanjanju socijalnih nejednakosti nasleđenih iz rđavih društvenih uređenja. Prava će biti formulisana zakonom socijalističke države.

Ovakva koncepcija prava takođe je pozitivistička i utilitaristička, pa nosi rđava obeležja ovog tipa teorija. Individua je potpuno podređena potrebama i dobrobiti celog društva, o čemu odlučuje partija ili proleterijat. Pored teorijskih nedostataka, sa istorijske distance možemo lako proceniti obim terora koji je ova koncepcija izazvala.

Iako se Marks, kao ni Ruso, ne mogu okriviti za ono što su kasnije inspirisali, svest o neophodnosti prava koja zakonodavac ne može po svom nahođenju ukinuti, koja su univerzalna, nenarušiva i neotuđiva, postala je očigledna.

Ljudska prava u nacionalnim ustavima i međunarodnim dokumentima

Prvi akti koji utemeljuju ljudska prava potiču iz 18. veka. Iako se ne odnosi na moderni koncept ljudskih prava (kao univerzalnih, nenarušivih i neotuđivih prava svih ljudi), obično se prvim dokumentom koji garantuje određena prava i slobode smatra Velika povelja o slobodama (*Magna carta libertatum*) iz 1215. godine. Ovaj dokument predstavlja kompromis između engleskog kralja Džona i pobunjenog plemstva, kojim im kralj priznaje izvesne privilegije i sputava svoju samovolju. Podanici imaju dužnost prema kralju jedino ako on poštuje njihova prava i slobode. Tako, u stavu 39 povelje stoji: "Nijedan slobodan čovek neće biti ubijen i zatvoren, ili stavljen van zakona ili prognan, ili na bilo koji drugi način lišen svog položaja, niti ćemo mi protiv njega upotrebiti silu ili uputiti druge da to učine, osim na osnovu zakonite presude njemu jednakih ili prava zemlje."¹⁰

Ovde je pre svega reč o ograničavanju svemoći monarha, želji da se vlada prosvećeno i pravično. Ipak, ovakvi dokumenti (kao sto je i Zakonik srpskog cara Dušana iz 1349. god.) predstavljaju pozitivni izvor prava ograničen na jednu državu u određenom istorijskom razdoblju, tako da ih ne možemo priznati kao dokumente koji garantuju prava svih ljudi nezavisno od vremena, mesta i državne volje. Okolnost da se ovakav način vladanja uvek mogao napustiti, kao

10 Prevod u D. Mrđenović, Temelji moderne demokratije, Nova knjiga, Beograd 1989., str. 40-41.

što su se mogle ukinuti privilegije koje je neki društveni sloj imao, ne odgovara savremenom karakteru ljudskih prava. U ovom smislu se kao preteča savremenih izvora ljudskih prava pominje i engleski Zakon o pravima (*Bill of Rights*) iz 1689. godine, mada ni on ne garantuje prava ljudi u današnjem smislu.

Prvi dokumenti koji zaista priznaju ljudska prava pojavljuju se sa Francuskom i Američkom Revolucijom. U Deklaraciji države Virdžinije o pravima od 12. juna 1776. godine, prvom dokumentu o ustavnoj politici nastalom u Severnoj Americi, Lokove ideje gotovo se doslovno izražavaju. Tu se tvrdi: “da su svi ljudi po prirodi podjednako slobodni i nezavisni i da poseduju neka urođena prava, kojih se, kada uđu u stanje društva, ne mogu nikakvim sporazumom lišiti oni i kojih ne mogu lišiti svoje potomstvo; naime, uživanje života i slobode sa sredstvima za sticanje i posedovanje imovine i traženja i postizanja sreće i bezbednosti.”¹¹

Među konkretnim pravima ova Deklaracija navodi i slobodu štampe, slobodu veroispovesti i zabranu lišenja slobode, sem na osnovu zakona i odluke porote. Ova filozofska gledišta koja su bila dominantna dva veka po usvajanju ovog dokumenta, dva meseca kasnije našla su se i u Američkoj Deklaraciji o nezavisnosti od 4. jula 1776. godine.

“Smatramo očiglednim istinama da su ljudi stvoreni jednaki i da ih je njihov Tvorac obdario neotuđivim pravima, među koja spadaju život, sloboda i traženje sreće (pursuit of happiness).”¹²

Isto tako, u Francuskoj Deklaraciji o pravima čoveka i građanina od 26. avgusta 1789. godine, takođe se naglašava da su prava ljudskog bića prirodna i neotuđiva.¹³

Usvajanje amandmana na Ustav Sjedinjenih Američkih Država od 1787. godine, označava početak unošenja ljudskih prava u ustave. Iz formulacija ovih amandmana jasno se vidi da to nisu prava koja ustavotvorac garantuje građanima, već da su ona tu nezavisno od ustava. Prvim amandmanom se Kongresu zabranjuje da donosi bilo kakve zakone koji diraju u ljudske slobode koje su neotuđiva prava svakog pojedinca.

Već u 19. veku načinjeni su prvi koraci ka stvaranju odgovarajućeg međunarodnog pravnog okvira. Prekretnicu predstavlja Deklaracija o ukidanju trgovine robljem, prihvaćena na Konferenciji mira u Beču 8. februara 1815. godine. Ipak, status ove Deklaracije se često dovodi u pitanje, jer se njom ne

11 Ljudske slobode i prava, Beograd, Službeni glasnik, 2003., str.26.

12 Prevod u D. Mrđenović, Temelji moderne demokratije, Nova knjiga, Beograd 1989., str. 107.

13 Cl. 2 Francuske deklaracije o pravima čoveka i građanina

zabranjuje ropstvo kao takvo, već samo trgovina robljem. Ropstvo je u SAD postojalo sve do građanskog rata (1861 – 1865.). Međutim, objektivno gledano, prihvatanje Deklaracije predstavljalo je odlučan iskorak. Deklaracija je bila prvi međunarodni instrument kojim su zabranjeni neki postupci duboko suprotni pojmu ljudskog dostojanstva. Na nju se može gledati kao na prvu tačku razvoja načela jednakosti, koje implicira zabranu diskriminacije. Trgovina robljem je formalno ukinuta tek Briselskom konvencijom 1890. godine, a ropstvo postaje nezakonito tek 1926. godine.

Sredinom 19. veka započeo je razvoj humanitarnog prava. Iako su se neka pravila o vođenju neprijateljstava već bila razvila, dugo se nije shvatalo da se mora uspostaviti nekakav sistem koji bi se starao o životnim potrebama ranjenika u oružanom sukobu. Žan Anri Dinan je, pošto je bio svedok bitke kod Solferina u toku italijanskog rata za nacionalno ujedinjenje, pokrenuo inicijativu da se u Ženevi 1863. godine sazove konferencija o tom pitanju. Po uspešnom završetku prve konferencije, drugi Kongres je održan 1864. godine u Ženevi i na njemu je prihvaćena Konvencija o poboljšanju položaja ranjenika u suvozemnom ratu. Od tog vremena šire se prihvata potreba da se zakoni rata potvrde u međunarodnim ugovorima. Napravljena je i terminološka razlika između “Ženevskog prava” – pravila koja se tiču žrtava rata i “Haškog prava” – pravila koja se odnose na vođenje neprijateljstva, koja su dosta godina kasnije spojena u dva dopunska protokola od 1977. godine, uz četiri Ženevske konvencije Crvenog krsta od 1949. godine.

Osim u oblasti humanitarnog prava, u toku 19. veka ljudska prava nisu postojala kao poseban deo međunarodnog prava. Sumirajući stanje do izbivanja Prvog svetskog rata, može se reći da su u 19. veku nastali prvi ugovori koji su se neposredno starali o pojedincima, ali da se nijedan od njih nije bavio odnosom između države i njenih građana. Za posebna ljudska prava se smatralo da su u unutrašnjoj nadležnosti država, a međunarodni odnosi su počivali na striktnom poštovanju državne suverenosti. Države su se starale o pravima i interesima svojih građana u inostranstvu putem tradicionalnih puteva diplomatske zaštite. Na unutrašnjem planu zaštita se povremeno ostvarivala tako što su se građanima davala osnovna prava putem ustavnih dokumenata i omogućavanjem šireg pristupa sudovima.

Situacija se dramatično promenila posle Prvog svetskog rata, jer se pokazalo kako grubo države mogu da prekorače svoja ovlašćenja. Liga naroda je prva organizacija kojoj je povereno održavanje međunarodnog mira, bezbednosti i sprečavanje nastanka rata, kao najveće pretnje ljudskom životu - fizičkom i duhovnom integritetu. Jedan od retkih iskoraka iz deprimirajućeg stanja inercije na

polju zaštite ljudskih prava u periodu između dva svetska rata, bila je Deklaracija o međunarodnim pravima čoveka koju je Institut za međunarodno pravo prihvatio na svom zasedanju u Njujorku 12. oktobra 1929. godine. Ona je označila odlučan raskid sa tradicionalnim stavom, prema kome je odnos između države i njenih državljana stvar unutrašnjeg prava u koju se niko sa strane ne može mešati - bila to treća država ili neka ustanova međunarodne zajednice. Međutim, insistiranje na dužnostima država u ovom dokumentu izražava sumnju da li je Institut zaista imao u vidu individualna prava, koja se mogu ostvariti na inicijativu zainteresovanog lica ili je ostao sputan tradicionalnim modelom javnih dužnosti. Ovde se, međutim, ništa ne kaže o pravnim lekovima. U suštini ipak izgleda da ovaj dokument gleda na državu kao na jedinog stvarnog zaštitnika ljudskih prava.

1945. godine, Ujedinjene nacije nastaju kao nova međunarodna organizacija, koja u svojoj povelji nedvosmisleno navodi unapređivanje i podsticanje razvoja ljudskih prava kao jedan od svojih najvažnijih ciljeva. Na osnovu ove odluke, novoosnovanoj Komisiji za ljudska prava poverena je izrada odgovarajućeg nacrt Deklaracije koja je trebalo da sadrži potpuni spisak ljudskih prava. Na trećem zasedanju Komisije od 24. maja do 18. juna 1948. godine, ona prihvata nacrt Deklaracije. Preko Ekonomskog i socijalnog saveta on je upućen Generalnoj skupštini UN, koja ga je usvojila 10. decembra 1948. god. Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima (UDP) predstavlja prvi međunarodni pokušaj da se pobroje osnovna ljudska prava koja sve države priznaju, dokument koji je definisao prava svakog ljudskog bića.

Komisija za ljudska prava završila je rad 1954. godine. Njeni nacrti poslali su Generalnoj skupštini da se izjasni o prihvatanju dva Pakta o ljudskim pravima koja je trebalo da formulišu čvrsto pravo.¹⁴ Decembra 1966. godine, ona su izglasana. Prvi regionalni napor međunarodnog ozakonjivanja i zaštite ljudskih prava predstavlja potpisivanje Evropske konvencije o ljudskim pravima 1950. godine. Tako počinje nepovratni proces izuzimanja ljudskih prava iz isključive unutrašnje nadležnosti država, koja se ne može žaliti da se njen suverenitet osporava kada međunarodna zajednica ukaže na nepoštovanje ljudskih prava građana njene teritorije.

Pored Međunarodne povelje o ljudskim pravima, koju čine UDP i dva pakta, postoji mnoštvo drugih ugovora i neobaveznih instrumenata. Na prvom mestu treba pomenuti ugovore koji zabranjuju diskriminaciju, kao sto su Međunarodna konvencija o ukidanju svih oblika rasne diskriminacije (1965. god.) i Konvencija o eliminisanju svih oblika diskriminacije žena (1979. god.). Drugi ugovorni

14 Za razliku od UDP – a koji je predstavljao samo politički instrument.

instrumenti od ogromne važnosti su Konvencija protiv mučenja i drugih svirepih, nečovečnih ili ponižavajućih kazni ili postupaka (1984. god.) i Konvencija o pravima deteta (1989. god.). Pored njih i konvencije koje pokušavaju da zabrane i ukinu ropstvo i slične pojave zaslužuju da se uvrste u najuži krug instrumenata o ljudskim pravima. Zajedno sa dva pakta, ove konvencije predstavljaju jezgra pravnih sredstava za zaštitu ljudskih prava na svetskom nivou.¹⁵

Na Američkom kontinentu najvažnije mesto zauzima Američka Deklaracija o pravima i obavezama čoveka, prihvaćena aprila i maja 1948. godine na devetoj međunarodnoj konferenciji američkih država u Bogoti, nekoliko meseci pre usvajanja UDP – a. Američka konvencija o ljudskim pravima je, kao obavezan instrument za zaštitu ljudskih prava, nastala mnogo godina kasnije, 1969. godine. Treba pomenuti i Afričku povelju o ljudskim i pravima naroda iz 1981. godine, tzv. Bandžulsku povelju. Ona je originalna po tome što se istovremeno odnosi i na individualna prava ljudi i na kolektivna prava naroda. Sto se tiče samih ljudskih prava, ona ne proklamuje samo klasična liberalna prava već i neka ekonomska i socijalna prava, kao što su pravo na rad, pravo na zdravlje i pravo na obrazovanje.

Krajem 20. veka realnost postaje i dotada nezamisliva mogućnost da se po jedinac žali međunarodnim organima na postupke svoje države i da u sporu istupa protiv nje kao ravnopravna stranka. Prema Međunarodnom sudu pravde, ugovor o ljudskim pravima deluje i van kruga zemalja obavezanih ugovorima, uspostavljajući obaveze prema svakome, a za njega su legitimno zainteresovane sve države. Međunarodno pravo obavezuje običajnim pravom sve države da štite ljudska prava, što je posebno važno u svetlu činjenice da postoje države koje još uvek nisu ratifikovale razne međunarodne ugovore koje štite ljudska prava. Važenje međunarodnih običaja u jednoj državi ne zavisi od volje te države, od činjenice da li su ta prava institucionalno ili moralno prepoznata. Ovo je takođe posebno važna, za neke i problematična posledica razvoja ljudskih prava, koja podrazumeva da se nijedna država u svetlu bilo kakvih argumenata (kultura, vera, običaj) ne može isključiti iz svetskog pravnog poretka. Mada Međunarodni sud pravde u priličnoj meri uzima u obzir specifičnosti svake kulture¹⁶, neke norme se ipak moraju poštovati kao univezalni civilizacijski standardi.

15 Pregled svih ugovora o ljudskim pravima može se naći na veb stranici Office of the High Commissioner for Human Rights, International Human Rights Instruments

16 U presudama Evropskog suda za ljudska prava jasno se vidi praksa da se sud, kada su u pitanju tumačenja "moralnih standarda" neke zemlje, često drži po strani i potvrđuje primat nacionalnog zakonodavstva da tumači ove standarde. Videti: Presude i odluke Evropskog suda za ljudska prava, Beogradski centar za ljudska prava, www.bgcentar.org.rs

Klasifikacija ljudskih prava

Postoje razni načini klasifikacije ljudskih prava. Paktovi o ljudskim pravima ukazuju na jedan način njihovog razvrstavanja, koji u principu počiva na podeli prema njihovoj društvenoj prirodi i vrsti njihovih nosilaca. Tako se ona dele na građanska, politička, ekonomska, socijalna i kulturna. Danas se, međutim, ona najčešće klasifikuju u “generacije” ljudskih prava, čime se naglašava istorijski redosled njihovog uvažavanja i priznavanja.

U prvu generaciju spadaju građanska i politička prava nabrojana u značajnim dokumentima građanskih revolucija s kraja 18. i početka 19. veka. Prema savremenoj terminologiji, ova ljudska prava se označavaju kao “negativna” ljudska prava ili građanske slobode, čime se implicitno naglašava da je njihova svrha zapravo nalog državam da se uzdrže od mešanja u lične slobode građana. Time se želi naglasiti autonomija čoveka u odnosu na državu, koja se u njegove slobode može uplitati samo do one mere koju zahteva uređenje života u društvu. Ona su, dakle, prvenstveno zasnovana na načelu slobode. Tipična građanska prava su pravo na život, pravo na privatnost i prava vezana za krivični postupak. Politička prava obuhvataju sva ona prava čoveka koja mu omogućavaju aktivno učešće u upravljanju državom. Postoje i prava koja se ne mogu precizno svrstati u građanska ili politička, koja se nalaze između njih i omogućavaju ostvarivanje užih političkih prava, kao što su sloboda izražavanja, okupljanja i udruživanja. Prava prve generacije obavezno se uključuju u ustavni tekst svake države. Ona se opravdano smatraju jezgrom odbrambene strategije protiv samovoljnog i neopravdanog korišćenja sile od strane vlasti.

Ljudska prava druge generacije predstavljaju “pozitivna” ljudska prava, čime se naglašava da se u odnosu na ova prava zahteva od države da bude aktivna – da stvori preduslove potrebne za ostvarivanje drugih prava. Ona su nastala na osnovu socijalističke kritike prava prve generacije, izvršene u ime radničke klase tokom 19. i 20. veka. Ova prava prvenstveno počivaju na načelu ravnopravnosti i solidarnosti, a odražavaju težnju da se svi ljudi dovedu u sličan, pravedan društveni položaj kako bi zaista bili punopravni članovi društva.

“Ispraznost građanskih i političkih prava bez odgovarajuće potpore u ekonomskim, socijalnim i kulturnim pravima pokazivala se u upečatljivim primerima: Šta je sloboda štampe za nepismene? Šta je pasivno biračko pravo za siromašne? Šta je aktivno biračko pravo za neobrazovane i neobaveštene? Šta je sloboda kretanja za ljude bez sredstava? Šta je nepristrasan sud za onoga ko ne može da priušti pravnu pomoć?”¹⁷

17 Vojin Dimitrijević, Dragoljub Popović, Tatjana Papić, Vesna Petrović, Međunarodno pravo ljudskih prava, str. 19, Beogradski centar za ljudska prava, Beograd 2007.

Postoji sve jača svest da nije dovoljno da se država samo uzdržava od mešanja u ovlašćenja individue. U pravnom smislu ova tendencija se odrazila u naglašavanju jednake važnosti političkih i građanskih prava sa jedne strane, ekonomskih i socijalnih, sa druge.¹⁸ Ipak, ne postoji saglasnost o načinu osiguravanja ekonomskih i socijalnih prava, jer ona mnogo više zavise od društvenog konteksta nego što je to slučaj sa građanskim i političkim pravima. Zato se neke države ustežu da ih ustavno zajemče. SAD verovatno najodlučnije okleva da ekonomska i socijalna dobra zajemči ustavom, insistirajući na tome da su ljudska prava prvenstveno ona koja traže da se država uzdržava i ne meša. Takva dobra i takvu pomoć ona odobrava na nivou običnog zakonodavstva, tvrdeći da to nisu ljudska prava već samo mogući deo socijalne politike.

Trećom generacijom ljudskih prava obuhvataju se mahom ona nastala nakon Drugog svetskog rata. Ovo su dosta složena prava, koja se odnose na prava naroda, grupa i zajednica i ona nastala kao rezultat tehnološkog progresa - kao što su pravo na razvoj, pravo na zdravu životnu sredinu, pravo na slobodno raspolaganje resursima itd. Dok su prava prve dve generacije izražena u mnogim ugovorima koji stvarno obavezuju međunarodnim pravom, pitanje je da li prava treće generacije obavezuju kao pravne norme, a ne samo kao izraz političke želje. Ova prava imaju krajnje širok opseg. U njima se ne govori o konkretnim postupcima koje treba da preduzmu vlade ili države, već se samo proglašavaju opšti ciljevi.¹⁹ Tako se može reći da ova "prava" zapravo ne predstavljaju prava u doslovnom smislu, već pre ciljeve oko kojih je postignut međunarodni konsenzus, poput putokaza koje međunarodna zajednica treba da sledi kada bude stvarala i sprovodila politiku dobrobiti čovečanstva kao celine. Jasno je da se ovi opšti uslovi o kojima govore prava treće generacije ne mogu obezbediti iz mikro perspektive individualnih prava, pa čak ni iz perspektve grupnih prava.

18 Što je naglašeno u Univezalnoj deklaraciji o ljudskim pravima i proglašeno mnogim rezolucijama Generalne skupštine UN.

19 U Deklaraciji prava na razvoj stoji da razvoj znači stanje stvari koje omogućava "svima" da uživaju u svojim pravima i slobodama. Na taj način razvoj je kompleksna idealna situacija koja počiva na mnoštvu činjeničkih i pravnih elemenata, od kojih mnoge ne kontroliše isključivo vlada.

Problem opravdanja ljudskih prava

Kao što smo videli, koncept ljudskih prava je produkt vekovnih debata u političkoj filozofiji, potekao iz ideje prirodnog prava i društvenog ugovora. U savremenom političkom diskursu, ovaj koncept zauzima vrlo bitno mesto, takvo da gotovo poprima formu „sekularne religije“ – svaka moralno legitimna vlada se treba pokloniti pred ovim oltarom.

Međutim, današnji status ovog normativnog standarda nije rešio brojne nedoumice koje su u prošlosti imali mnogi mislioci – da li su ljudska prava produkt civilizacijskih i istorijskih borbi pojedinačnih društava, pa kao takva predstavljaju samo korpus pozitivnih pravnih normi i zakona ili ona odražavaju neka gotovo metafizička svojstva inherentna ljudskom biću.

Videli smo mane raznih pristupa i jednostranih odgovora na ova pitanja. Ono što je maksima svakog udžbenika o ljudskim pravima je da ona izražavaju neke „moralne standarde“ i to ne bilo kakve, već one koji se odnose na državu ili se u njoj ostvaruju – ili se njima država ograničava ili se od nje traže konkretna delovanja. Ona tako imaju dvostruku prirodu – moralnu i legalnu. Ovakav stav je potpuno opravdan, no filozofsko pitanje osnove ovih normativnih standarda ostaje polje bučnih i strastvenih rasprava. Filozofi žele da ispituju probleme koje ovaj kompleksan pojam skriva, da utvrde da li se i na koji način retorika ljudskih prava može utemeljiti na nekom čvrstom tlu, ili se mora priznati da počiva na močvarnom zemljištu odakle se dalja potraga za izvoristom vrednosti ovih prava dogmatički zabranjuje.

Možda je, u ovom smislu, pak najkontroverznija karakteristika ljudskih prava njihova univerzalnost – kao što smo više puta naglasili, ona postoje izvan određene države, kulture, naroda i njegovog sistema vrednosti, a kao takva važe za sve ljude bez razlike. Ovo svojstvo ih čini standardom za procenu pravednosti bilo kog društva. Osobina univerzalnosti ljudskih prava, koja se opravdava na razne načine, sa sobom povlači i njihovu neotuđivost. Zato smo ljudska bića imamo prava koja niko ne može da nam oduzme, a da time ne ugrozi samu našu egzistenciju. I na kraju, problematičan se pokazuje i sam koncept „ljudskog“ u njima – ko je zapravo nosilac ljudskih prava? Cilj ovog poslednjeg dela rada je da detaljnije ispita ove probleme.

Da podsetimo, Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima (UDP) odlučno proglašava da se sva ljudska bića rađaju slobodna i jednaka u dostojanstvu i pravima. U tom maniru svaki član proglašava ili da „svako“ ima određena prava ili da se „niko“ neće podvrgnuti određenom postupanju nespojivim sa idejom ljudskih prava. UDP tako predstavlja manifest univerzalnosti

ljudskih prava, jer samo ovo svojstvo - „biti ljudsko biće“ - bez ikakvog dodatnog uslova, daruje svakom čoveku prava koja se smatraju preduslovom (dostojanstvenog) života.

Uzimajući u obzir ove činjenice, postavlja se fundamentalno pitanje: može li zaista postojati univerzalni standard za čitavo čovečanstvo? Da li se postojeće kulturne razlike među narodima, etničkim, verskim i jezičkim grupama na svetu jednostavno mogu pomiriti sa uniformnošću koja je logička posledica stvaranja univerzalnih načela? Da li sve ovo skupa znači da, polazeći od ovih načela, bilo koji pojedinac ili država mogu potpuno opravdano kritikovati ili cenzurisati bilo koju vladu na drugom kraju sveta zbog kulturnih, verskih i sličnih shvatanja koja diktiraju drugačije moralne standarde, norme i propise?

Pokušaji opravdanja i utemeljenja univezalnosti ljudskih prava kao moralnih vrednosti načelno se mogu razvrstati u dve grupe - u zavisnosti od toga da li polaze od premise da su ljudska prava univerzalna zato što se temelje na nekom svojstvu koje svaki čovek bez razlike poseduje (ovo stanovište zastupaju tzv. moralni univerzalisti) ili zato što su civilizacijski produkt društvenog i istorijskog uvažavanja nekih moralnih standarda, kasnije priznatih i osiguranih pozitivnim zakonodavstvom (koje zastupaju tzv. moralni relativisti). Prvi pristup može se činiti bolje utemeljenim, jer se veza između morala i ljudskih prava smatra nužnom, ali je teže opravdati ga - naći neko fundamentalno zajedničko svojstvo koje poseduju svi ljudi, iz koga će slediti obavezujući karakter ovih prava; dok je drugi pristup možda lakše opravdati (nema univerzalnosti, veza između morala i prava je kontingentna - zavisi od društva i tradicije), ali postaje vrlo teško tvrditi da takva prava onda moraju biti obavezujuća za svako društvo.

U korpus teorija prve grupe spadaju i tzv. teorije volje (the will theory approach)²⁰. Ove teorije pokušavaju da opravdanje ljudskih prava zasnuju na jednom fundamentalnom principu za koji se smatra da je univerzalan za sve ljude i koji prethodi svim tvorevinama društva - na slobodi. Sloboda, kao pretpostavka svakog voljnog delanja, jeste suština individualnih prava koje čovek neotuđivo poseduje - nezavisno od pozitivnog zakonodavstva i određenog društva. H.L.A.Hart zastupa jednu redukcionističku teoriju ovog tipa, te tvrdi da se sva ljudska prava mogu utemeljiti na (ili mogu biti izvedena iz) jedno pravo koje naziva "podjednako pravo svih ljudi da budu slobodni" (equal right of all men to be free). Ovu teoriju kritikuje Henri Su (Henry Shue) tvrdeći da samo sloboda ne može biti princip dovoljan da se iz njega izvedu ostala

20 Andrew Fagan, Human Rights, The Internet Encyclopedia of Philosophy

prava koja Hart navodi. Ona podrazumevaju bar još osiguranu bezbednost (od strane države) i posedovanje osnovnih materijalnih dobara neophodnih za život. Tek iz ova tri „prava“ se, po njemu, mogu izvesti sva ostala – ovo su fundamentalna (univerzalna i neotuđiva) ljudska prava.

Sledeći ovaj tok argumentacije, Alan Gewirth (Allan Gewirth)²¹ razvija teoriju koja opravdava naše zahteve za ispunjenjem određenih prava, oslanjajući se na jednu određujuću karakteristiku svih ljudi: „sposobnost za racionalno svrhovito delanje“ (the capacity for rationally purposive agency). Postojanje (i opravdanost) ljudskih prava je logička posledica priznavanja ljudi kao bića koja u svom delanju uvek poseduju cilj ili svrhu koja određuje to delanje, a koja se može racionalno rekonstruisati ili objasniti. Nije bitno da li je taj cilj dobar ili loš, on je svakako determinisan nekim razlogom. Prihvatajući cilj, mi moramo prihvatiti i sredstva koja do njega vode. Sredstva koja određuju, koja su uslovi mogućnosti bilo kakvog racionalnog delanja, su sloboda izbora i posedovanje (uživanje) dobara nužnih za ostvarenje ciljeva. Ovo su ujedno nužni preduslovi za ljudski život, te na njima počiva osobina univerzalnosti i neotuđivosti ovih prava. Međutim, ovo pravo svaki čovek može uživati samo ako isto to pravo zagaranjuje svim drugim ljudima: samim tim što je univerzalno ono me logički obavezuje da, polažući pravo na njega, ja priznam to pravo svim drugim ljudima. Ovaj princip Gewirt naziva „princip generičke konzistentnosti“ (principle of generic consistency). Pravo svakog čoveka na život on vidi kao apsolutno pravo, koje ne može biti derogirano pod bilo kakvim okolnostima.

“Nelegitiman pomak u Gewirtovom argumentu je korak od uočavanja da su sloboda i blagostanje nužni za konceptualizaciju ciljnog delanja, ka tvrdnji da subjekt delanja ima pravo na slobodu i blagostanje. Iz uviđanja da je nemoguće konceptualizovati delanje ljudskih bića bez slobode i blagostanja, ne sledi da ona imaju pravo na te kategorije.”²²

U Gewirtovom argumentu postoji još jedno upitno mesto, koje će, kao što ćemo ubrzo videti, osloboditi prostor za oštru kritiku. Naime, on ljudska prava razvrstava u tri grupe koje odgovaraju različitim nivoima dobiti ljudi. Prva grupa, tzv. bazična prava, čuvaju život i omogućavaju samo puku

21 Više ovoj teoriji: Robert A. Montaña, *The Gewirthian Principle of Generic Consistency as a Foundation for Human Fulfillment: Unveiling a Rational Path for Moral and Political Hope*, www.kritike.org

22 Dr. Milorad Stupar, *Ljudska prava i pitanje njihovog opravdanja*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju Beograd, str.9. Dalja argumentacija u ovom pravcu izražava stanovište moralnih relativista, koje će nešto kasnije biti izloženo.

egzistenciju. Tek ostale dve grupe, tzv. „nesupstantivna“ prava, omogućavaju ono do čega je Gevirtu stalo – svrhovito delanje. Tako bi tek u treću grupu prava spadalo pravo na obrazovanje i ostala prava koja omogućavaju razvijanje svih ljudskih kapaciteta. Ovu neobičnu podelu on čini želeći da istakne i uvaži očigledne razlike koje među ljudima postoje u pogledu „sposobnosti za racionalno svrhovito delanje“. Putem onoga što naziva „principom proporcionalnosti“ (principle of proportionality) ljudi imaju prava proporcionalna njihovoj sposobnosti da delaju racionalno i svrhovito.

Pokušaj zasnivanja ljudskih prava na osnovu racionalnog ciljnog delanja ljudi koje je Gevirt razvio, ima jedan bitan tip protiv-argumenta. Fokus kritike je ovde upravljen na centralni momenat teorija volje – na slobodnog, racionalnog delatnika tj. na činjenicu da su sva prava u ovim teorijama nužno vezana za (i izvedena iz) opšte osobine ljudskog delanja, iz čega će kasnije zaključiti da su tako zasnovana prava relativistička.

Ovakvu kritiku preduzima Daglas Husak (Douglas Husak)²³, koji je uporište za svoje argumente našao u onome što zove „granični slučajevi“. Tvrdeći da postoji bitna distinkcija između „ljudi“ i „osoba“, gde bi samo osobe potpadale pod ljude koji poseduju autonomiju i koji su sposobni za svrhovito delanje, on je pokušao da ospori ovakvu osnovu univerzalnog karaktera ljudskih prava. Naime, mnogi ljudi koji su onemogućeni da delaju, ili bar da racionalno delaju (bilo zbog neke bolesti ili nekog urođenog defekta), ne bi se po datom standardu mogli kvalifikovati kao nosioci bilo kakvog ljudskog prava. Takav argument je Husaku bio osnova za pobijanje Gevirtovog koncepta urođenih, neotuđivih prava čoveka, na koja bi svaki pojedinac i što je u ovom slučaju bitnije, u istom stepenu, imao pravo. Ako su ljudska prava univerzalna na osnovu nekog svojstva koje svi imamo, onda ovakvo neopravdno razlikovanje ne sme postojati.

Distinkcija između ljudi i osoba vodi direktno teoretičarima koji univerzalnost ljudskih prava fundiraju na dostojanstvu. Oslanjajući se na UDP Džek Doneli (Jack Donnelly)²⁴ kaže: „Ljudska prava su potrebna ne za život već za dostojanstven život. Postoji ljudsko pravo na X što implicira da će ljudi koji uživaju pravo na X živeti bogatiji i potpuniji ljudski život. Suprotno tome, oni koji su onemogućeni da uživaju (objekt) njihovih ljudskih prava će u tom obimu biti otuđeni od svoje moralne prirode.“²⁵

23 Andrew Heard, Human rights: Chimeras in sheep's clothing?, 1997., scholar.google.com

24 Jack Donnelly, Universal Human Rights in Theory and Practice, books.google.com

25 Ibid, str.14.

Ovakvo gledište je možda jedno od najzastupljenijih među zagovornicima ideje ljudska prava, jer ljudskom životu daje specifičnu vrednost u odnosu na sva ostala živa bića. Ako priznamo da ideal ljudskog dostojanstva može pružiti izvesno uporište u filozofskom opravdanju ljudskih prava i priznamo da ono odgovara našoj intuiciji o tome šta je moralno ispravno, ostaje bar još jedno problematično pitanje – kako definisati pojam dostojanstva?²⁶ Dostojanstvo je vrlo elastičan pojam u čije tumačenje je uključen moralni sud svakog pojedinca. Da bi mogao predstavljati fundamentalni pojam iz kojeg će jasno slediti univerzalnost ljudskih prava, on mora biti jednoznačno, precizno i iscrpno definisan. Nevolja je u tome što ljudi imaju vrlo različite i često sasvim neuporedive vizije dostojanstva, pa je ovakvu konačnu definiciju nemoguće dati. Problem takođe predstavlja i činjenica da dostojanstvo ne mora igrati nikakvu ulogu u nečijem životu, te da neko sasvim lepo može ceniti nedostojanstven život, puku činjenicu da egzistira.

Ilustrujmo ovo na primeru eutanazije. Debata o legalizaciji eutanazije najčešće se svodi na spor oko dva suprotstavljena načela – načela o neprikosnovenosti (svetinji) ljudskog života i načela autonomije tj. prava na samoodređenje, dakle na kontradiktornost „prava na život“ i „prava na smrt“, gde bi prvo bilo suprotno dostojanstvu kao vrhovnoj vrednosti. Da je dostojanstvo načelo teorije ljudskih prava, fundamentalni pojam moralne teorije, jasni „treba“ iskazi bi se morali podrazumevati kada se neko pozove na njega. To bi značilo da bi svaki oblik eutanazije bio dozvoljen ukoliko on proizilazi iz „dostojanstvenog života“ (što je jedna vrlo nezgodna posledica sa kojom bi se malo ko složio). Ko ima pravo da presudi koje od dve vrednosti – život ili dostojanstvo ja smatram esencijalnim svojstvom čoveka? Ova dva suprotstavljena stava pokazuju da su vrednosti života i dostojanstva sasvim raznovrsne i da dostojanstvo ne može biti primarno univerzalno načelo teorije ljudskih prava.²⁷

Eutanazija je poprište sukoba i pravnika i teoretičara koje je pred Međunarodnim sudom za ljudska prava danas artikulisalo pravnu stranu problema²⁸. Iako se

26 Sličan problem postoji u teoriji Dzoela Fajnberga (Joel Feinberg). On prava vidi kao opravdane zahteve koje pojedinac može da uputi drugima. Problem ovako definisanih prava je u nemogućnosti jednoznačnog, iscrpnog preciziranja kriterijuma opravdanosti. Kada bismo mogli dobro definisati opravdanost, imali bismo “princip prava”, pa tako i celokupnu teoriju morala.

27 Tako i maksima “bolje grob nego rob, bolje rat nego pakt” koja je imala mnogo zagovornika, a takođe promovise dostojanstvo bez koga je sam život bezvredan, direktno ukazuje na nemogućnost poistovećivanja pojmova “život” i “dostojanstven život”.

28 Između ostalog, rezultat debate o potrebi afirmisanja „prava na smrt“ je legalizacija pojedinih oblika eutanazije – tzv. pasivne eutanazije. Više o filozofskom problemu eutanazije

ovde nećemo podrobnije baviti konkretnim raspravama i zanimljivim argumentima koji u njima iskrsavaju, važno je istaći da se eutanazija i abortus pojavljuju kao glavni problemi i kada se pitamo o nosiocima prava ljudskih prava. Kada je čovek u punom smislu čovek?²⁹

Argumenti moralnih relativista polaze od toga da ne postoje nikakvi transistorijski i transkulturni moralni sudovi, univerzalni za sve ljude. Moralnost je socijalni i istorijski fenomen, a kao takav kontingentan – vazi samo u onim društvima i kulturama iz kojih potiče i unutar kojih je on naširoko prihvaćen. Kao potporu svojoj teoriji, relativisti navode brojne primere očiglednih razlika u shvatanjima morala koje postoje u svetu, pa čak i unutar jednog društva. Ova empirijska činjenica je po njima dovoljna da zaključimo da je validnost ljudskih prava bitno vezana i zavisna od njihove artikulacije u pozitivnom pravu. Smatra se da čak može biti i opasno da se civilizacijske vrednosti nekog društva i kulture zamene tzv. univerzalnim vrednostima, jer se tako stvara vrsta kulturnog i moralnog imperijalizma koja nikako ne može biti dobra.

U ovom smislu, jak argument pobornicima kulturnog relativizma pružaju društva u kojima religija, kultura ili ideologija propisuju specifično pravno – političko ustrojstvo (islam, hinduizam, budizam, tradicionalne kineske i japanske religije, komunizam). Ovakvih primera u nezapadnim tradicijama ima dosta, a religija, kultura i ideologija su ono što ta društva najpre određuje. Tako hinduizam uspostavlja jednu specifičnu društvenu hijerarhiju u kojoj svaki pojedinac ima svoju ulogu, koja je većinom sasvim nespojiva sa jednakošću kao centralnim pojmom ljudskih prava zapadnog sveta. U kastinskom sistemu svaka grupa u rigidnom vertikalnom društvenom uređenju ima svoje shvatanje dostojanstva, a život ili sloboda ovde uopšte ne moraju imati nikakvu vrednost po sebi – kakvu smo mi skloni da im pripišemo. Ove drevne civilizacije naprosto imaju različita shvatanja ljudskog bića i njegove esencije, pa svi pojmovi koji predstavljaju ključnu ulogu u retorici ljudskih prava, u kontekstu ovih društava potpuno menjaju svoje značenje.

Međutim, prečesto smo bili svedoci kako se ovi argumenti relativista, koji se oslanjaju na posebne nacionalne ili religiozne vrednosti, vise služe kao političko

u: Joel Feinberg, Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life, www.tannerlectures.utah.edu

29 Tako je jedan od glavnih argumenata onih koji se zalažu za ukidanje ili zabranu abortusa da je fetus u ženinom telu živo biće, te da se u tom smislu ne razlikuje od bilo koga od nas. Sledstveno, ako ubistvo bilo koga od nas *prima facie* nije dozvoljeno, onda isto tako i abortus nije dozvoljen. Iscrpnije o ovom problemu u: Joel Feinberg, Abortion, www.ditext.com

oruđe nego sto potiču od straha od gubljenja nacionalnog identiteta pod pritiskom imperijalističkih zapadnih vrednosti.³⁰ Obično su vođe naroda oni koji se žale na univerzalnost ljudskih prava, a ne sam narod. Upravo u društvima čiji je kulturni, verski ili nacionalni identitet navodno suprotan mnogim ljudskim pravima, organizacije za zaštitu ovih prava neprestano se umnožavaju i apeluju da se ta prava zagarantuju i čuvaju. Uostalom, u modernom svetu elektronskih medija sa nesputanom međunarodnom komunikacijom, nijedan sistem civilizacije nije pošteđen spoljnih uticaja. Iako se filozofska opravdanja moralnog karaktera ljudskih prava kreću u ravni individualnih prava i tu tragaju za čvrstim uporištem, u svetlu činjenice da prava treće generacije štite različite kulturne, etničke i verske identitete, ljudska prava se teško mogu optužiti za zanemarivanje realnih razlika koje postoje među ovim grupama.

Postoje i autori koji potpuno poriču bilo kakvu moralnu osnovu ljudskih prava koja bi se mogla racionalno rekonstruisati, tvrdeći da su moralni principi sasvim subjektivnog karaktera i da odražavaju isključivo subjektivne preference. Ovo stanovište – moralni skepticizam, univerzalnost ljudskih prava pobija iz epistemološke ravni: principijelno je nedokazivo da postoje ikakva racionalna ili apriorna moralna načela koja mogu legitimisati ljudska prava kao prava koja imaju moralni karakter. Prema Rortiju (Richard Rorty)³¹, ona su produkt “emocionalnog obrazovanja” koje stičemo sposobnošću da saosećamo sa drugima, a ne produkt razumskog uviđanja nekog suštinskog svojstva ljudi. Umesto da se pitamo *zašto* imamo prava ili da se trudimo da ih razumski objasnimo, treba se ograničiti na njihov striktno pragmatički karakter – treba razmišljati kako da stvorimo kulturu ljudskih prava. Uopšte ne moramo racionalno da objasnimo *zašto* je dobro imati prava, potrebno je samo zamisliti sebe kao žrtvu kršenja ljudskih prava da bismo shvatili njihovu neophodnost. Ovako možemo “moralno napredovati” bez ikakvog pozivanja na univerzalna prava. Da bismo se svi zalagali za kulturu ljudskih prava dovoljno je samo setiti se Holokausta i terora nacističke ideologije. Moralnost “postoji” samo u srcu, a ne u glavi.³²

Međutim, ovakvi argumenti brkaju motivaciju za razvoj kulture ljudskih prava i sa njihovim opravdanjem. Saosećanje je emocija, a opravdanost neke akcije koju preduzimamo na osnovu nje, zavisi od razloga koji to delanje

30 Argumente koji govore protiv teze da su ljudska prava proizvod Zapadne kulture, mogu se naći u: Dr. Milorad Stupar, Ljudska prava i pitanje njihovog opravdanja, Institut za filozofiju i društvenu teoriju Beograd.

31 Alice Pinheiro Walla, Justifying human rights: A Kantian approach, scolar.google.com

32 Andrew Fagan, Human Rights, The Internet Encyclopedia of Philosophy

određuje. Kada nemamo racionalni kriterijum kojim se rukovodimo, kako znamo šta je ispravno, a šta ne? Ako se ljudska prava zasnivaju samo na saosećanju, kako ću da procenim prema kome treba da osećam empatiju? Čak i u situaciji u kojoj neko *de facto* ne saoseća sa onim čija su ljudska prava prekršena, on mora znati zašto ova prava mora uvažiti. Ako se ova „kultura“ racionalno ne zasnjuje, gubi se njen esencijalni smisao prava, a ne samo dužnosti ili savesti. Prava su opravdani zahtevi individua u jednom društvu koji postoje nezavisno od naših osećanja. Međutim, čak i ova koncepcija podrazumeva da su neki moralni standardi – oni koji čuvaju prava ljudi, racionalno bolji od drugih - koji to ne čine. Takođe, ako ne možemo racionalno da opravdamo valjanost ljudskih prava, kako onda možemo tvrditi da su ta prava uopšte poželjna? Ova teorija, sama za sebe, naprosto nema nikakvo čvrsto uporište, ona bi mogla eventualno igrati neku značajniju ulogu kao deo obuhvatnije teorije koja bi ipak uvažila objektivnost moralnih normi.

Kao što se da primetiti, svaki od izloženih pokušaja razvijanja teorije morala koja je primenljiva na ideju ljudskih prava, dovodi do zaključka koji umanjuju ili ograničavaju obim i implikacije koje ova prava imaju. Možda je jedini mogući način da dobijemo neki konkluzivan i zadovoljavajući zaključak taj da kombinujemo različite filozofske pristupe pri opravdanju ljudskih prava. Pluralistički pristup treba da bude nova strategija u rešavanju nedoumica koje ovaj koncept pred nas postavlja.

Zaključak

Filozofsko opravdanje ljudskih prava i dalje ostaje poprište intelektualnih sukoba i teorijskih konfuzija. Izvesno je da ljudska prava jesu „civilizacijski normativni standardi“ kojima se legitimise savremena država. Ona imaju svoju istoriju koja odražava dugu, mukotrpnu intelektualnu i političku borbu za uvažavanje normi koje će odrediti kako svi ljudi moraju da budu tretirani. Ljudska prava govore da svaki čovek ima apsolutnu vrednost na osnovu toga što je ljudsko biće. Međutim, svest da postoji univerzalni moralni standard ipak nije dovoljna da bi se osiguralo poštovanje ovih prava. Legalni pozitivizam koji će stvoriti obaveze u pravnom smislu je neophodan da bi se prava svakog pojedinca osigurala. Kao moralni standardi, ona se moraju pretvoriti u obavezujuće pravne norme koje bi mogle biti ostvarive prinudom. Ova ideja ne treba da ostane puko političko oruđe na koje se poziva samo kada je to u nečijem interesu, a koje se zanemaruje kada zahteva aktivnu ulogu države, pa možda i na njenu štetu.

Pored toga, važno je ispitati činjenicu da ljudska prava imaju prevashodno moralni karakter. Ako ne objasnimo ovaj njihov aspekt, postoji opasnost da se ona pretvore u novo ideološko oruđe³³, u puku retoričku figuru koja će proizvesti prezasićenje i odbojnost prema ovom važnom i plemenitom konceptu. Činjenica je da u savremenoj političkoj teoriji retko koji pojam ima toliki emotivni naboj, što nas još više obavezuje da njegovo značenje ne ostane samo na ovoj ravni, već da se što bolje fundira na razumskim osnovama. Manipulativna zloupotreba ovako jakih pojmova, može se sprečiti jedino putem otklanjanja teorijskih nedoumica koje postoje u njegovom kognitivnom sadržaju. Takođe, filozofsko ispitivanje ovog koncepta, omogućići će da se, kad se jednom ustanovi poreklo i formuliše njihov princip, odredi koji su realni kandidati za ova prava. Idealizam u ovom pogledu proizvodi skepticizam prema njima, umanjuje njihovu primarnu i izvornu ulogu – prava koja su brana od bilo kakve i bilo čije tiranije, hirovitosti i samovolje, koja su veza između etike i politike – sredstvo potčinjavanja društva moralnom zakonu. Iz ovih razloga njihova prividna samooočiglednost i intuitivna jasnoća treba da postane problematična.

LITERATURA:

1. Alice Pinheiro Walla, Justifying human rights: A Kantian approach, solar.google.com
2. Vojin Dimitrijević, Dragoljub Popović, Tatjana Papić, Vesna Petrović, Međunarodno pravo ljudskih prava, Beogradski centar za ljudska prava, Beograd 2007.
3. Andrew Heard, Human rights: Chimeras in sheep's clothing?, 1997., solar.google.com
4. Dr. Milorad Stupar, Ljudska prava i pitanje njihovog opravdanja, Institut za filozofiju i društvenu teoriju Beograd
5. D. Mrđenović, Temelji moderne demokratije, Nova knjiga Beograd 1989. god.
6. Ljudske slobode i prava, Beograd, Službeni glasnik, 2003. god.

33 „Pojam ideologije koristimo u najslabijem smislu: „ideologija“ je svaka politička teorija koja postulira cilj, bez obzira na posledice. Drugim rečima, čim je cilj toliko jak da opravdava svako sredstvo, onda imamo posla sa ideologijom.“ Nenad Cekić, Država između anarhije i utopije, Službeni glasnik, Beograd, 2007. god., str. 217. Videti: „Ljudska prava kao anti-ideološka ideologija“.

7. Office of the High Commissioner for Human Rights, International Human Rights Instruments, [google.com](https://www.google.com)
8. Andrew Fagan, Human Rights, The Internet Encyclopedia of Philosophy
9. Jack Donnelly, Universal Human Rights in Theory and Practice, books.google.com
10. Joel Feinberg, Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life, www.tannerlectures.utah.edu
11. Joel Feinberg, Abortion, www.ditext.com
12. Ajnesh Prasad, Jack Donnelly's Universal Human Rights in Theory and Practice, scholar.google.com
13. Robert A. Montaña, The Gewirthian Principle of Generic Consistency as a Foundation for Human Fulfillment: Unveiling a Rational Path for Moral and Political Hope, www.kritike.org
14. James W. Nickel, Justifying Human Rights, scholar.google.com
15. Philip Alston, Conjuring up new human rights: A Proposal for quality control, scholar.google.com
16. Nenad Cekić, Država između anarhije i utopije, Službeni glasnik, Beograd, 2007. god.
17. Presude i odluke Evropskog suda za ljudska prava, Beogradski centar za ljudska prava, www.bgcentar.org.rs

“LUDA” LJUBAV BOŽIJA KAO OSNOV MEĐURELIGIJSKOG DIJALOGA I SUŽIVOTA

Uvodna napomena

Bog Stvoritelj stvori čoveka i *čovečicu* (1. Moj 2: 23). U duhu ovog ontološkog naznačenja dvojnosti pola, kasnije sa evolucijom jezika i gramatičkog roda, smatram da tome dosledno danas imamo hrišćane i hrišćanke, vernike i vernice i drugo, jednakopravno kako u muškom tako i u ženskom (gramatičkom) rodu. Slava Bogu te nam je jezik u mogućnosti ostati dosledan njegovoj večnoj mudrosti u ovom smislu.

Umesto uvoda

Blaženi su mirotvorci, jer će se oni sinovi Božiji nazvati (Mt 5: 9)

Ljubav Božija je postala toliko otrcano izvikana fraza da i kod najbolje upućenih u pitanja “praktične” teologije, često izaziva smejuljak, što se u odnosu na očekivano, odnosno željeno osećanje o ovoj temi, može smatrati čak negativnom reakcijom. Prečesto, nažalost, ima za posledicu sasvim suprotan efekat od željenog, odnosno ima za posledicu (intelektualno) udaljavanje Boga od čoveka.

Ljubav. Čak i u odnosima “u malom”, između dvoje ljudi, ova reč često ima mizerno značenje u odnosu na ono koje joj je pridavano kroz vekove u “romantičnoj” literaturi. Ljubav. Šta više od nje danas očekivati, kada je sasvim jasno da od žabe ne postaje princ, da staklena cipela ne čini princezu, da draga neće epski čekati desetogodišnji povratak svog dragog i obratno? Današnji svet nije svet samo brze hrane, instant supe, kafe, pirea i tome sličnog, nego je i svet mnogih obaveza, brze vere i instant molitve. Ipostasni odnos čoveka i Boga, u konvencionalnom smislu isihastičke tradicije ostao je samo na nivou religijsko-romantične literature. U crkvama se pale sveće, na

papiriću dostavljaju imena za molitvu (ili čak sms porukom ili e-poštom), rade brza venčanja i instant krštenja. Mesto saborništva crkva¹ je u velikoj meri izgubila. Namesto njega, postala je mesto periodičnog ritualnog pijetizma. I sve je to legitimno; crkva je zgrada, a Crkva je zajednica vernih. U rukama crkvenih "velikodostojnika" leži najmanji od svih darova crkve, jer u osvećenju vode ne krije se punota Hristova. Ne krije se ni u jednom sveštenodejstvu bez vernika. Najveći dar Duha Svetoga krije se u samoj ličnosti vernika („Ali će mnogi prvi biti poslednji i poslednji prvi“ (Mt, 19: 30)). Ali vernik, i persona, nije isto. Vernik je saučesnik ljubavi Božije; on, odnosno ona, je sastavni njen deo. A persona koja u Bogu ne "učestvuje", odnosno u ljubavi Božijoj, ljubavi Boga i čoveka i ljubavi čoveka i čoveka je samo nemi posmatrač večnog događaja vere, ljubavi Božije.

Ne biti hrišćanin, *par excellence*, svakako nije nešto što bi se smelo okarakterisati grehom. Neka se svako spasava po svojoj meri, u skladu sa svojim mogućnostima. Ali biti hrišćanin nije izraz forme, nego suštine. Verujem u spasenje svih dobrih ljudi. Verujem da nisam ja taj koji će prosuđivati šta je dobrota, a šta ne, niti da ću ikad (Bogu hvala!) biti. Međutim, verujem i u put hrišćanski, kao put dobrobiti ljudi oko nas, koji je put dobrobiti i nas samih, kroz druge oko nas.

Ne mogu se smešiti dok komšija moj plače. Iskra vere u meni, vere u čoveka i vere u bogočoveka ne dozvoljava mi to. Ne mogu nemo posmatrati. Najmanje što mogu učiniti jeste ponuditi ruku prijateljstva, ruku podrške i uho empatije. Dakle, u suprotstavljenosti forme i suštine, postavlja se pitanje: gde se "krije" ljubav?

Šta je hrišćanstvo?

Umesto davanja ili reprodukovanja još jedne u plejadi definicija religije uopšte i hrišćanstva posebno, ovde ću samo ukratko odrediti hrišćanstvo kao živu veru i aktivno učešće u svetu i životu, nasuprot pasivnom posmatranju religijskih rituala bez doživljaja vere.

Kao što je Otac ljubio mene, i ja sam ljubio vas; ostanite u mojoj ljubavi. Ako ušćuvate moje naredbe, ostaćete u mojoj ljubavi, kao što sam ja sačuvao naredbe svoga Oca, pa ostajem u njegovoj ljubavi. Ovo sam vam govorio da

¹ U čitavom radu vodim se bogoslovskom tradicijom koja mi je najbliža, dakle vizantijskim bogoslovskim nasleđem, pri čemu i pod crkvom, iako uopšteno govoreći podrazumevam univerzalni eklesiološki momenat, ipak radi jasnoće ograničavam se na crkvu vizantijskog bogoslovskeg i liturgijskog poretka, poznatiju pod nazivom Pravoslavna crkva.

moja radost bude u vama i da se vaša ispuni. Ovo je moja naredba: da ljubite jedan drugog kao što sam ja vas ljubio. (Jn 15: 9-12).

Hrišćanstvo, kao religija, počiva na rečima Isusovim i njegovim zapovestima (radije bih ih nazvao – uputstvima, za život po Hristu i u Hristu). Mogu li reči Isusove biti jasnije od ovih gore navedenih? Za razliku od starosaveznih deset zapovesti, odnosa Boga nad vojskama nebeskim i naroda izabranog u njegovoj službi na zemlji, sa ispunjenjem starosaveznog vremena u Isusovom ovaploćenju i vaskrsenju, odnos gospodar-rob (po sili znanja - *gnosis*, a ne odnosu snage ili moći) preobrazuje se u odnos prijatelja u ljubavi. “Vi ste moji prijatelji – ako činite što vam ja nalažem. Ne nazivam vas više slugama, jer sluga ne zna šta njegov gospodar čini; a vas sam nazvao prijateljima, jer sam vam obznanio sve što čuh od svoga Oca” (Jn 15: 14-15).

Hrišćanstvo je dakle, odnos prijatelja, a odnos postoji jedino u opštenju sa drugim. Kao takvo, hrišćanstvo je saborna religija (religija zajedništva), na temelju reči Gospodnjih, “gde su dvojica ili trojica sabrani u moje ime, onde sam i ja među njima”. (Mt 18: 20). Ovim rečima Isus jasno naglašava da hrišćanstvo nije samo religija horizontalne ravni, odnosno među ljudima, istomišljenicima, već istovremeno i vertikalnog odnosa: čovek, odnosno narod, i Bog. Štaviše, implicitno je i da priziv na „hrišćanstvovanje“, odnosno aktivno bivanje vernikom, potiče od Boga, jer priziv na sabranje je u ime Gospodnje. Dakle, ličnost Iskupiteljeva je počelo onoga što nazvasmo hrišćanstvovanje.

Hrišćanstvovanje u sebi i međ' sobom

U sabranju Hrist je prisutan, tako da hrišćani nisu samo članovi religijske grupe među sobom, nego među sobom, sa sobom i sa Bogom. Međutim, šta je osnova ovog sabranja? Istakli smo da su to reči Isusove, jamačno, no na koji to način Reč² suštinski povezuje zajednicu?

U ovoj povezujućoj suštini se ogleda „život“ Crkve, nasuprot kamenosti crkve. Reč nije mrtvo slovo na papiru, puki predmet erminevtičkog³ bavljenja,

2 Podsetimo se da Jevanđelje po Jovanu u prevodu dr Emilijana M. Čarnića, po kojemu su svi navodi iz Novog Zaveta za potrebe ovo rada, počinje rečima: U početku beše Reč Božija, i Reč beše u Boga, i Bog beše Reč (Jevanđelje po Jovanu, 1: 1). Slično ovome je i u prevodu Vuka Stefanovića Karadžića. S tim u vidu, u daljem tekstu kada god aludiramo na upravo ovo značenje pojma, Reč pišemo velikim slovom, radi naznačenja.

3 Erminevtika (Hermeneutika), od grčkog glagola ἐρμηνεύω, isprva veština, odnosno teorija načina tumačenja značenja i/ili poruke teksta; u našem kontekstu – biblijska erminevtika, odnosno teorija tumačenja biblijskih tekstova.

već večno prisustvo (imanencija) Boga u sabornosti, vaskršli Pomazanik Božiji (Hristos) čijim vaskrsenjem njegove reči postaju večno prisutna istina. Rečima „ja sam put, istina i život”, Isus objavljuje večni smisao svog rođenja na zemlji, a to je da svojim životom posvedoči istinitost svojih reči i da primer života po i u istini. On jeste istina za hrišćane i hrišćanke. Dakle, biti hrišćaninom, odnosno hrišćankom, znači prepoznati Reč kao istinu i njome se voditi. Prvenstveno se ovaj preobražaj odvija na individualnom planu, u smislu preumljenja u duhu prepoznate istine kroz prihvatanje Reči kao puta životne spasonosne sile.

Samo iščitavanje svetih spisa ili kakve druge religijsko-romantične literature,⁴ po sebi ne predstavlja istinsko hrišćanstvovanje. Hrišćanstvovanje u sebi počinje od onog trenutka kada dolazi do preumljenja u istini, odnosno verom prihvatanje Reči kao puta, istine i života, kada se snagom vere misli “Oče naš, neka bude volja tvoja” i pri tom ovo razumeva- jer moja volja je jednaka tvojoj volji, a ne kako bi se pogrešno moglo pretpostaviti da volja moja je nebitna. U tom preumljenju stvara se osnov za razlikovanje između “dedamrazovskog” boga⁵ i Boga Logosa,⁶ kao večnog učitelja i spasitelja. Upravo preumljenje je suština onoga što se u otačkoj literaturi naziva „usinovljenjem” ili „uhristovljenjem”, odnosno postajanje Hristosom podražavajući, ali ne i ograničavajući se na Hrista. Jer Logos je rekao „ko veruje u mene činiće dela koja ja činim, činiće i veća od ovih, jer ja idem k Ocu” (Jn 14: 12) prožet zajednicom sa Ocem i Sinom (vidi Jn 14: 19.21).

Hrišćanstvovanje međ’ sobom ogleđa se u vrhuncu večnog naznačenja sve tvorevine u božanskom domostroju spasenja – u liturgijskom sabranju⁷. Na ovaj način, hrišćanstvovanje iz individualnog plana prelazi u eklisijalistički (crkveni, odnosno saborni) i tajna vere od vlastitog verskog

4 Besede, pouke, žitija svetih i ostalu literaturu tih i sličnog tipa u duhu verske tradicije ovde nazivamo religijsko-romantičnom literaturom, time jasno praveći razliku između večnog karaktera Reči u odnosu na privremeni karakter svih ostalih oblika kontemplacije na temu vere.

5 „Dedamrazovskog”, u smislu svođenja boga na opšterasprotranjeno dečije verovanje u dobroćudnog, sedog, debeljuškastog dekicu sa Severnog Pola koji u svojim sankama koje vuku irvasi na Badnje večje, odnosno u novogodišnjoj noći dobroj deci donosi poklone a nevaljalu „izobražava” u njihovom nevaljastvu izostavljanjem iz ovog sveopšteg darivanja

6 Ovde uvodimo termin Logos (gr. Λόγος - um, reč, govor, smisao, načelo, slovesnost, nauka i drugo), kao dubljeznačajni termin korišćen u prevodu istog dela sa početka Jevanđelja po Jovanu namesto termina Reč, u prevodu komisije Arhijerejskog Sinoda Srpske Pravoslavne Crkve. Termin Logos, po svom smislu, ima značajno šire značenje koje prilično doprinosi teološkoj postavci „preumljenja”

7 U ovom smislu pod „sobom” podrazumevamo zajednicu istoverujućih

iskustva u zajednici, kroz osvećenje Duhom Svetim u Evharistiji, postaje tajna doživljaja liturgijskog *večnog sada*, odnosno tajnovito jedinstvo malih hristosa sa Bogom. Jasno je u ovom pogledu da je liturgija zajednički događaj koji je prožet hrišćanstvovanjem i na taj način, umesto mnoštva individua, postaje događaj malih hristosa čineći Crkvu jedinstvenim telom i na taj način zajedno, u saboru, jedinstvo sa Hristom.

Hrišćanstvovanje u svetu

Hrišćanstvovanje ne bi trebalo da bude umrtvljena religijska ritualna praksa, već živa vera. To znači da biti hrišćaninom, odnosno hrišćankom, ne znači periodično odlaziti pod krovni svod kakvog hrama i zdušno metanisiati do iznemoglosti kako bi se kroz simboličko ponižavanje pred vaskrsim Gospodom uvećalo sebeljublje u kvazi-vrlini. Svakako da ne sporim ovde vrline smernosti i krotosti, već želim napraviti razliku između stvarnih vrlina i lažnomoralističkog podražavanja spoljnih karakteristika u Gospodu osveštenih ljudi kroz mnogovekovnu istoriju Crkve.

Crkva Hristova nije zatvoreni krug, zazidana kapija niti nedostižni čardak ni na nebu, ni na zemlji. Hrišćanstvovanje nije završeno pričešćem na liturgijskom sabranju. Događaj Poslednje večere Isusove sa učenicima nije bio završni događaj osnivanja Crkve, već događaj koji kruniše epohu poučnog uzdizanja u veri (do tog trenutka Isus je učio narod okupljen oko njega) i početna tačka stvarnog učešća u životu, hrišćanstvovanja izvan sebe, odnosno u svetu. Po Poslednjoj večeri Isus biva uhapšen, osuđen, izrugivan i mučen, razapet i pogreben. Ali posle svega ovoga on vaskrsava spasonosnom silom i pedesetodnevno ustoličava Crkvu, krunišući taj čin poslanstvom apostolima da idu i šire blagovest svim narodima (uporedi Mt 28: 19-20 – ovim činom se, zanimljivo je, čini mi se, primetiti, svršava Jevanđelje po Mateju kao poslednjim činom koji je Jevanđelist smatrao da treba pomenuti u Isusovom životopisu. Takođe Mk 16: 15 i Lk 24: 46-47).

Ovo poslanstvo apostolima nije poslanstvo samo određenoj *dvanaestorici*. Ono je poslanstvo svim učenicima i učenicama Hristovim, a učenici/e njegovi su svi/e oni/e koji/e “primiše reč Božiju”. Dakle, poslanstvo je *svim hrišćanima i hrišćankama*. Nadalje, ovo poslanstvo nije poslanstvo pokoravanja “mačem i ognjem”, već je poslanstvo učenja, širenja nauka Hristovog, imenom (ličnošću) njegovim (Lk. 24: 47). “U životu Pravoslavne crkve i pravoslavne teologije jevanđelje je pre svega naveštaj, radosna vest spasenja kroz ličnost Hristovu”.

Međutim, “događaj Hrista je beskrajno više od naveštaja reči (poruke), budući da Hristos traži ne samo da verujemo, nego da budemo kao On” (Teologija i jezik, 13.str). Hrišćanstvovanje, dakle, u svetu ne sme imati oblik koji je Marks nazvao “opijumom za narod”, što svakako nije nemoguće da se hrišćanstvu dogodi, ukoliko izgubi svoj hristoliki čovekoljubivi karakter. U suprotnom, postoji opasnost da se dogodi ono što je Pavle Evdokimo opisao rečima: “pred naučnim shvatanjem, čak i u krugovima verujućih, Bog je proteran na nebo. On se prikazuje kao dosadni vrhovni moralizator, nalik na prosečnog čoveka. Drugo rođenje u svetlosti Vasrksloga Hrista, pojava nove stvari s obzirom je svedena na odnose poslušnosti i potčinjavanja. To je gore od ‘zatvorenog sveta’, o kome govori Bergson. To je zatvoreno nebo hrišćanskog mediokriteta (“Luda“ ljubav Božija, 14. str). Slično, učmalost u veri, zatvorenost u isprazno ponavljanje religijske rutine, Džon Drejn vrlo interesantno naziva “mekdonaldizacijom crkve” u svojoj istoimenoj knjizi (vidi: John W. Drane). Dakle, upravo ono što smo iznad naveli, imperativ života u veri nasuprot ispraznom ponavljanju inače besmislenih rituala, je taj da je mač hrišćanski *Reč*, a oganj *sila vere* koja iz vernika, odnosno vernice, prosijava *ljubavlju Božijom* prema Čoveku.

Hrišćanska ljubav

U samoj suštini hrišćanstva leži hrišćanska ljubav, definisana ličnošću Hristovom kao davaocem primera *života po ljubavi*. Ljubav nije kakva metafizička ideja, samopostojeća stvarnost nezavisno od sveta, od ljudi i odnosa. Ljubav je savršena punoća svih vrlina (uporedi: Bogoviđenje, 77. str). Kao takva, ljubav je sila (dinamis). Sila je nemoguća u mirovanju; za postojanje sile potrebno je kretanje, dejstvo. Ljubav je sila, savršena punoća svih vrlina, koja se pojavljuje *prema drugome*. Ne sme se ovo zabuniti sa sebeljubljem, jer ljubav prema sebi je samo poredbena osnova za stvarnu, dejstvujuću ljubav. U suprotnom, “svaka askeza bez ljubavi, koja nije *sveta tajna bratoljublja*, u stvari predstavlja taštitnu” (“Luda“ ljubav Božija, 16. str). Ljubav prema sebi je polazište, a ne konačište hrišćanske ljubavi. Rečima apostola Pavla, “ljubav dugo trpi, ljubav je dobra, ona ne zavidi, ljubav se ne hvali, ne nadima se, ne ponaša se nepristojno, ne traži svoje, ne ljuti se, ne uračunava zlo, ne raduje se nepravdi, ali se raduje sa istinom; ona sve snosi, sve veruje, svemu se nada, sve trpi” (1 Kor. 13: 4-7 – reči apostola Pavla iz takozvane *Himne Ljubavi*).

Umesto deklarativnog navođenja beskonačnog spiska pojedinačnih vrlina, koje nikada ne mogu biti iscrpljene, poziv hrišćanstvovanju je poziv praktikovanju (delanju) ljubavi, kao osnovi, ali i savršenosti svih vrlina. Zakon

saveza Boga i čoveka sav je sažet u samo dvema zapovestima, zapovestima ljubavi, koje je Isus podvukao pored svih ostalih: “Ljubi Gospoda Boga svoga svim srcem svojim i svom dušom svojom i svom mišlju svojom” i “Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe” (Mt 22: 37 i 39, takođe uporedi 5. Moj 6: 5 i 3. Moj 19: 18). Hrišćanska ljubav je ljubav Boga i Čoveka, kao i čoveka i čoveka.

Bližnji ne znači rodbina, prijatelji, jednomišljenici... Bližnji u kontekstu hrišćanstva znači bližnji u Božijoj “ludoj” ljubavi, a ne po rodbinskoj vezi. Bližnji je, zapravo, Čovek (odnosno, svi ljudi). Jer Bog čini da sunce izlazi i zalazi i “dobri ma i zlima” (uporedi: Mt 5: 43-48). Naravno, ne misli se ovde na naše kategorisanje dobrote, pravednosti i slično, jer nije nijednom čoveku dato da o tome može da sudi, već najverovatnije je ova pouka data u kontekstu onovremene podele na izabrani narod i ostale (pripadnici izabranog naroda kao bližnji).

Drugi/e, odnosno bližnji/e

Ovim dvema „zapovestima“ (uputstvima) definiše se u najsuštinskijem smislu način hrišćanskog postojanja (delanja) u svetu. Jedna stara izreka kaže: “Ne može se carstvo zadobiti na divanu sve duvan pušeci“. Mislim da ona vrlo slikovito prikazuje upravo suštinu hrišćanstvovanja u svetu – biti hrišćaninom, odnosno hrišćankom, nemoguće je bez odnosa sa drugim.

Religijsko Drugo je u javnom mnenju žitelja i žiteljki prostora Zapadnog Balkana prilično kontroverzno pitanje, u najvećoj meri usled politizacije religije i nedostatka praktične (delajuće) teologije. Ovo se potpiruje u mnogome i kroz zvanične izvore obrazovanja i informisanosti, kroz školske udžbenike i udžbenike iz veronauke do javnih obraćanja uticajnih ličnosti iz religijskih institucija (vidi opširnije u: Christian Moe; takođe i brojna obraćanja javnosti putem sredstava javnog informisanja ili drugačije brojnih uticajnih ličnosti iz verskih institucija). Mudro primećuje Pavle Evdokimov da savremenim vernicima i vernicama nije potrebno “kamenje ideoloških sistema, niti teološko kamenje katihizisa, nego hleb anđela i srce brata pruženo kao čista hrana” („Luda“ ljubav Božija, 17. str). Mora se uzeti u obzir i stav vernika prema Bogu, jer usled različitog stupnja emotivne zrelosti, informisanosti, iskustva i uopšte različitih svetonazora, drugačije će se Bog percipirati (vidi opširnije u: Zorica Kuburić, 2009). Usled toga, obrazovanje u veri mora podrazumevati obrazovanje u praksi, odnosno u opitnom Bogoviđenju, a ne kroz distancirane visoke teološke sisteme koji u očima laika ne predstavljaju ništa drugo, do elokventno blebetanje, a u stručnoj javnosti, neretko intelektualni snobizam. U takvom jednom nepotrebno prekomplikovanom sistemu nemoguće je odnos

prijatelja, koji je ranije spomenut. Bog je u tom sistemu pogrešno nametnut kao neka udaljena sila, nedostupni sedi starac koji pluta na belim oblacima na nedostižnim visinama i periodično na nepoznat način interveniše u svetu, svaki je grad Sodoma i Gomora i od takvog Boga "svetina uvek traži znake i čudesa". U takvom sistemu „neophodni su 'sveti'⁸ koji umeju da uznemire duhove, koji u sebi ovaploćuju „ludost“ Božiju, kojom bi učinili očiglednom glupost savremenih kozmonauta koji, na primer, Boga i anđele traže među galaksijama“ („Luda“ ljubav Božija, 46. str). U istom Evdokimov primećuje da se „debelog neznanja o Bogu najviše nalepi u jednoj učmaloj sredini. Stoga ... je ateizam so koja sprečava da vera u Boga ne obljutavi“ (isto, 15), ističući na taj način pozitivnu stranu pluralizma misli i svetonazora.

Drugo i drugačije, nije ludi kamen spoticanja za vernike i vernice, već nepresušno nadahnuće. U jednoobraznom svetu bilo bi lako biti hrišćaninom, odnosno hrišćankom. U nedostatku izazova⁹ ne bi bilo moguće praktikovati (odnosno delati, živeti) vrline, a time ni ljubav posedovati kao zaista silu. "Prihvatiti drugoga drugačijim i drugim nije lako. Skloni smo uokviravanju, pojednostavljanju, grupisanju, selekciji, pa onda i odbacivanju drugih i drugačijih, po nekim unapred pripremljenim kategorijama. Međutim, baš ta činjenica i ta opasnost čoveka današnjice mora podstaći na razmišljanje da je drugi, zato što je drugačiji, za njega izvor obogaćenja, a ne osiromašenja". (Andrija Kopilović, 2008).

Dijalog sa drugim i drugačijim

Uz ovakav ugao posmatranja sveta i hrišćanina, odnosno hrišćanke u njemu, sasvim je jasan imperativ međureligijskog dijaloga i tolerancije, ništa manje i suživota. *Drugi i drugačiji* nisu stranci i strankinje negde daleko, iza sedam mora, ili s one strane duge. U ovovremenom svetu nekad nije potrebno napraviti više od korak ili dva do *drugog*. Međureligijski dijalog nije nekakvo putovanje od hiljadu milja zarad upoznavanja dalekih prostora i ljudi, već svakodnevnih susreti sa komšijama i komšinicama, sa ljudima na pijaci, u prodavnici, na bazenu, u frizerskom salonu.

"Dijalog podrazumeva različitost, iskrenost i poštovanje (i drugih i sebe). U viševerskim zajednicama dijalog pruža šansu da se grade, održavaju i praktikuju dobri odnosi i da se na taj način iznalaze zajedničke odluke. Dijalogom

8 Navođenje P. J.

9 Ovom rečju zamenjujemo tradicionalniju reč u teološkom rečniku - *iskušenje*

se umanjuju ili potpuno otklanjaju nelagodnosti, strahovi i strepnje ljudi u zajedničkom životu” (Čedomir Čupić, 2008).

Preduslov kvalitetnog i konstruktivnog dijaloga je, svakako, tolerancija, odnosno svest o postojanju razlika i prihvatanje istih. Ni međureligijski dijalog, niti tolerancija (odnosno prihvatanje različitosti) po sebi ne podrazumevaju poistovećivanje sa drugačijim uverenjem, svetonazorom i drugo. Naprotiv, međureligijski dijalog i suživot su upravo živo svedočenje vlastite vere. Poput Božjeg svedočenja o sebi, pozvan je i Čovek da svedoči o Bogu. Bog kuca na vrata duše i čuteći čeka. Silom svojom božanskom svakako da mu nije nemoguće da bude čut u srcu svakog pojedinca i pojedinke koji su ikada hodali tlom zemaljskim. Međutim, u svojoj “ludoj” ljubavi Bog nikada neće ugroziti čovekovu slobodu. “On je govorio kroz proroke, On je govorio za vreme Hristovog zemaljskog života. Međutim, posle Pedesetnice On govori samo nailaskom Duha Svetoga. Upravo kroz ćutanje Bog projavljuje svoju “ludu ljubav” prema čoveku i Njegovo nepojmljivo poštovanje čovekove slobode” („Luda“ ljubav Božija, 20 str.). Čovek je slobodan da Bogu kaže *ne*. Čovekovo *da* Bogu, dakle, nije nužno već slobodno *da*, koje kao takvo ima jednak, ako ne i glasniji odjek od odbijanja, jer je izbor koji raduje Izabranog.

Zaključak

Važno je razumeti da u hrišćanstvu “ljudska sloboda uopšte ne znači da je čovek uzrok svoga spasenja, nego da sam Bog ne može da nametne svoju ljubav” (isto, 21. str.). Dakle, nema mesta sebeveličanju. Sam čovek je Bogu *dru- gi*, ali Bog ne okreće glavu nego spremno (tolerantno) čeka na početak dijaloga. Čitav život vernika i Crkve jeste upravo dijalog sa Bogom. I time čovek, odnosno Crkva, ne postaje Bogom (dakle, ne menja svoju formu), ne prestaje da postoji pored Boga, već ovim dijalogom biva obogaćen za upravo ono što je njemu *drugo*, za znanje (Istinu) i iskustvo, sapostoji sa Bogom i *nadopunju- je* svoju suštinu. U ovome se ogleda upravo razlika između formalnosti u veri i suštinske vere, kao i ikoničnost sinergizma Boga i Čoveka i „lude“ ljubavi Božije kao osnove za međureligijski dijalog i suživot.

BIBLIOGRAFIJA:

1. Čupić, Čedomir. „Interreligijski dijalog i tolerancija.“ *Religije Srbije - Mreža dijaloga i saradnje* (BOŠ), 2008: 81-85.
2. Drane, John W. *The McDonaldization of the Church: Consumer Culture and the Church's Future*. Smyth & Helwys Pub., 2008.
3. Evdokimov, Pavle. „Luda“ ljubav Božija. Drugo izdanje. Sveta Gora Atonska: Manastir Hilandar, 2001.
4. Kopilović, Andrija. „Teologija ekumenizma kao put zajedno.“ *Religije Srbije - mreža dijaloga i saradnje* (BOŠ), 2008: 25-31.
5. Kuburić, Zorica. „Slika o bogu u stavovima opšte populacije na balkanu.“ *Religija & tolerancija*, Januar - Jun 2009: 25-44.
6. Loski, Vladimir. *Bogoviđenje*. Prevod: Bogdan M. Lubardić. Sveta Gora Atonska: Manastir Hilandar, 2006.
7. Moe, Chistian, ed. *Images of the Religious Other*. Novi Sad: CEIR, 2008.
8. Papadopulos, Stilijan. *Teologija i Jezik*. Beograd, 1998.

HRISTOVO UČENJE – „TREĆI NAČIN“

Bukvalno tumačenje kao pasivno potčinjavanje nasuprot tumačenju u isto-rijskom kontekstu kao Hristovu pouku kako se suprotstaviti tlačenju.

“Čuli ste da je rečeno: oko za oko i zub za zub. A ja vam kažem da se ne protivite zlu; nego, ako te ko udari po desnom obrazu, okreni mu i drugi i onome koji hoće da se parniči sa tobom i da ti uzme košulju, podaj i haljinu i ko te potera jednu milju, idi sa njim dve.”

(Mt 5: 38-41)

U ovom veku u kome živimo imamo priliku posvedočiti najrazličitijim pojavama. Nažalost, često priliku i da vidimo oživljene i otelotvorene najmračnije mogućnosti čovekovog uma. Strah i nasilje nisu jedini prisutni činioci života; često su neizbežan i vrlo neprijatan, ali ipak karakterističan njegov deo i uticaj. Svako se, verujem makar jednom u životu zadesio/la u situaciji kada je bio/la u vrlo nelagodnom, ničim zasluženom, položaju. Ako nije, surovost statistike smatra da će bezmalo zasigurno biti. Taj položaj u kome se osoba može naći, okarakterisan terminima *diskriminacija* i *tlačenje*, je zasigurno jedan od najgorih trenutaka u vlastitom životu. Između ostalih stvari koje su obeležile dvadeseti vek, doba ekonomskog i industrijskog napretka, obeležilo ga je i nekoliko najgorih: dva užasna svetska rata, građanski ratovi, tlačenje naroda i užasni dokumentovani primeri diskriminacije na osnovu raznih različitosti. Ovo se nije dešavalo jedino u to doba, ali je doba koje je nama najbliže i kojeg su televizijski prilozima prepuni. Ne možemo, a da se ne zapitamo – da li je to normalno i ljudski? Da li je to hrišćanski? Konačno, na koji način hrišćanin/ka može da se bori protiv toga?

Naša hrišćanska dužnost je, pre svega, da širimo *dobru reč*. Pod ovim ne podrazumevamo nametanje hrišćanstva kao religijskog puta, već širenje dobrih i

afirmativnih hrišćanskih vrednosti. A njih je mnogo na papiru. Željeni cilj bi trebalo da nam bude da ih vidimo i u praksi. Ono o čemu ovde želimo da iznesemo mišljenje jeste upravo poruka navedena na početku ovog teksta iz Jevanđelja po Mateju. Šta nam Isus, kao naš učitelj, ovom porukom želi saopštiti?

Da li nas on to uči da se ćutke potčinimo tiraninu i „okrenemo drugi obraz“? Da, umesto da ustanemo i usprotivimo se nepravdi i zatražimo da se poštuju naša prava, pognemo glavu i samo slegnemo ramenima nad sudbinom? Da li je u ovom svetu svaka šansa bez nade i treba prosto da sedimo i da čekamo *carstvo budućega veka* gde će i za nas biti milosti i pravde jer „*blaženi su gladni i žedni pravednosti, jer će se nasititi*“ (Mt 5: 6)? Hrišćanski li je sedeti skrštenih ruku i tužna pogleda gledati tlačenje nejakih i nadati se da će ih Hristos *jednog dana* obradovati u Carstvu Svome? Hristos, naš *učitelj*, nam je ostavio pouku da iz nje učimo, a ne da je pasivno čitamo dok on ponovo ne dođe da nas presliša. Život koji nam je ostavio, preobraženi život njegovim vaskrsenjem, je naš ispit.

Dakle, kakvu nam je poruku, zapravo, Hristos ostavio? Savremeni egzegeta i borac za ljudska prava Volter Vink (Walter Wink) smatra da ova poruka nije poziv na pasivnost pred tlačenjem, već upravo suprotno – poziv na suprotstavljanje, dostojno hrišćanina/ke, odnosno suprotstavljanje na *hrišćanski način*. Ovo je Vink nazvao *trećim načinom*. On u svojoj knjizi *Isus i nenasilje-treći način*, razlikuje tri odgovora na zlo (kako naziva tlačenje): pasivnost, nasilno suprotstavljanje i treći način – način borbenog nenasilja. Primera za prva dva verujem da se svako od nas može setiti u trenutku. Pasivnost već sama po sebi predstavlja svoj primer; ne pružati nikakav otpor i u potpunosti se povinovati tlačitelju i trpeti nasilje. Put nasilnog suprotstavljanja je otelotvoren kroz istoriju u brojnim revolucijama i državnim udarima protiv tiranskih sistema. Međutim, najpoznatiji primeri suprotstavljanja tlačenju i ponižavanju su upravo primeri *trećeg načina*. Setimo se velikana istorije mirotvoračke scene, Mahatme Gandija i njegovog pokreta protiv opresorskog režima i tiranije. Setimo se takođe i velikana pokreta za ljudska prava, imena koje je ušlo u legendu, američkog borca za ljudska prava, Martina Lutera Kinga i njegovog pokreta. I mnogih drugih primera.

Odgovor nasiljem na nasilje ne pravi veliku promenu; nasilje ostaje, menja se samo nasilnik. Pasivnost, nesuprotstavljanje nasilju, ne menja ništa osim možda psihe potčinjenog/e, koji/a sve više utanja u sebe i gubi se u sopstvenoj pasivnosti. Međutim, treći način je način promena na bolje.

Osvrnimo se sada na to kako bismo u svetlu *borbene nenasilnosti* shvatili Hristovu poruku? Šta nam to Hristos govori kada nam kaže da „okrenemo

drugi obraz“? Pogledajmo, prvenstveno, činjenice. Naglasimo odmah da Hristos kaže izričito „udarite li te ko po *desnome* obrazu“. Zašto baš desni obraz? Vink ovde izuzetno dobro primećuje da je desnim dlanom zapravo nemoguće udariti šamar po desnom obrazu. Udarac otvorenim dlanom desne šake završio bi na levom obrazu protivnika. Dakle, da bi se naneo udarac po desnom obrazu nasilnik bi morao za to da upotrebi levu ruku, što je u ono vreme, poznato je, bilo tabu. Vink citira kumranski spis IQS7¹ i navodi da se, prema njemu, sam gest levom rukom kažnjavao isključivanjem i desetodnevnom pokorom. Jedini način na koji se može, prema ondašnjim pravilima, udariti neko po desnom obrazu bio bi spoljnim delom šake. A taj gest je bio opšteprihvaćeni gest diskriminacije, tlačiteljski gest, gest potčinjavanja, način na koji je gospodar udarao svoje robove, muževi žene, roditelji decu, Rimljani Jevreje itd. Učiniti to sebi jednakoj osobi bilo je kažnjivo delo, dok u slučaju kada se to učini podređenoj osobi nisu se snosile nikakve posledice.

Zapitajmo se ko su nameravani slušaoci ove Hristosove pouke? Svakako, nije onaj koji šamara, već onaj koji biva udaren. Dakle, Hristos ne uči tlačitelja da treba da izudara sa obe strane nekoga da bi mu jednako zvonilo u ušima. Ne, već uči potlačenog da okrene i drugi obraz. Ovime ga uči da se suprotstavi, a ne potčini. Ali kako? Da bi nekoga udario po levom obrazu, tlačitelj bi to morao da učini otvorenim dlanom desne šake. Već je ranije objašnjeno da levom rukom nije dolazilo u obzir. Dakle, otvorenom šakom desne ruke. Danas je to puko pitanje da li se udarac zadaje ovako ili onako i zakonski je kažnjivo delo nasilja, međutim u životnim okolnostima² o kojima govorimo simbolika bi bila veoma značajna? Tada je svaki gest imao svoje značenje, bio je deo nekog ritualnog poretka. Udariti nekoga otvorenim dlanom desne šake značilo bi da se *udareni smatra ravnim udaraču*. Takav način otpora, „okretanje drugog obraza“, tlačitelja *lišava moći* da ponizi potlačenog. Time se osoba nad kojom se pokušava ponižavanje suprotstavlja tom poniženju i u suštini, govori

1 Pomenimo značaj Kumranskih spisa. Kumran je oblast u blizini Crnog Mora gde su polovinom dvadesetog veka pronađeni arheološki nalazi od neprocenjive vrednosti za proučavanje istorije hrišćanstva. Među mnogobrojnim svicima koji su se krili po pećinama na priobalju Crnog Mora bili su i spisi iz vremena Hristosa koji su važno svedočanstvo o tom dobu i neprocenjiv izvor podataka. Za teologiju, najvažniji pronađeni spisi su prepisi biblijskih knjiga, koji i čine gotovo četvrtinu celokupnog otkrivenog materijala. Među biblijskim rukopisima zastupljene su knjige ili delovi knjiga kako iz Pentateuha, tako i iz Proročkih knjiga i Spisa.

2 *Sitz im Leben* - nemačka fraza koja se u biblijskom kriticizmu koristi da bi označila, uprošćeno govoreći, situaciju i okolnosti u kojima je određeni deo Svetog Pisma napisan ili ciljnu grupu kojoj je pouka namenjena

ne, ja neću biti ponižen/a. Ja nisam manje čovek od tebe, mi smo jednaki; ni tvoj šamar, ni ti nemate moć to promeniti. Vink podvlači da je na taj način tlačitelj prisiljen, protiv svoje volje, smatrati podređenu osobu jednakim ljudskim bićem. Na taj način nas Hristos uči kako da se sa *hrišćanskim dostojanstvom* ponašamo pred nasilnikom.

Pogledajmo dalje Hristosovu pouku iz navedenog odeljka Jevandjelja po Mateju. Drugi primer na kojem podučava potlačene kako da se bore za svoje dostojanstvo je problem vraćanja duga siromaha u ono vreme. Osvrnimo se prvenstveno ovde na starosaveznu knjigu Ponovljenih Zakona:

Kad ti je bližnji tvoj dužan šta mu drago, ne idi u kuću njegovu da mu uzmeš zalog; nego stoj napolju, a čovek koji ti je dužan neka ti iznese napolje zalog svoj. Ako je siromah, ne spavaj sa zalogom njegovim. Nego mu vrati zalog njegov do zahoda sunčanog, da bi ležeći na svojoj haljini blagosiljao te, a to će ti se primiti u pravdu pred Gospodom Bogom tvojim... (PonZ 24: 10-13, 17, podvlačenje P.J).

Međutim, Hristos uči dužnika da ako neko hoće da ga izvede na sud da se parniči sa njim za košulju, da ovaj skine sa sebe i haljinu i da mu je preda. A govori se u navedenom delu iz knjige Ponovljenih Zakona (i na drugim mestima u starosaveznom Zakonu) da samo najsiromašniji ne bi imao šta drugo dati od sebe, osim svoje haljine. Zašto, odnosno čemu to Hristos podučava? Hristos ovde podučava da se ne podleže tlačitelju, već da se takav javno izobličiti. Podarivši mu i svoju (donju) haljinu, dužnik bi pred očima javnosti ostao potpuno razgolićen. Kakvo mu dobro ovo može doneti? Prvo smo videli kako je nalagao Zakon Jevrejima u knjizi Ponovljenih Zakona. Setimo se sada ovde čija je sramota ako vidi golotinju *bližnjega svoga* – prisetimo se priče iz knjige Postanja kada se Noje napio i kako su postupili sinovi njegovi (Post 9: 20-27) i koja je, zapravo, poruka te priče. Vink tu potencijalnu situaciju slikovito dočarava, pozivajući se na gore navedeni odeljak iz Postanja. Iz ovog odeljka se uviđa da je nagost bila tabu kod Jevreja. Dakle, skidanje i „donje haljine“ izazvalo bi svakako reakciju i čuđenje prisutnih svedoka. Pometnja koju bi takav gest izazvao u javnosti koja živi u skladu sa pomenutim Zakonom, reakcija na takav čin nepravde i saosećanje u javnosti koja je i sama, u velikom broju bila u nezavidnoj materijalnoj situaciji, raskrinkali bi celi taj nepravidni sistem. Otkriva se da zajmodavac nije „ugledni građanin“, već da doprinosi srozavanju čitave građanske klase na bedu i totalno siromaštvo. Međutim, Vink na ovom mestu primećuje i to da ovakvo ponašanje nije naprosto čin koji kažnjava, već da je nada ovakvog čina u mogućnosti da tlačitelju iz ove situaciju „otvori oči“, da mu pruži priliku, možda po prvi put u životu, da uvidi kakva

je posledica njegovih dela, istovremeno pozivajući ga na pokajanje. Veštım potezom i mudrim postupanjem, siromah je iskoristio sam zakon koji ga tlači u svoju korist i time ga izvrnuo ruglu. Dakle, svlačenjem haljine sa sebe dužnik bi zapravo izobličio „pravdu“ svojeg tužitelja i sistema u kojem se ta „pravda“ sprovodi. Možda bi okupio i masu oko sebe. Znamo da je to Gandiju uspelo. Ovaj sistem i ova pravda bila je veoma dobro poznata tadašnjem Judejcu. Ova pouka je imala smisla. Ima ga i danas, u mnogim sistemima.

Razmotrimo sada i Hristovu pouku o „dve milje“. U judejskom svetu okupiranom od strane rimskih vlasti ovaj primer bio je dosta upečatljiv. Sistem koji su Rimljani nametnuli bio je primenjen čak i od judejskih vlasti, od strane samog Iroda Antipa. Oznake milja bile su propisno smeštene pokraj glavnih puteva. Vojnik je mogao nametnuti civilu nošenje svoga tereta samo jednu milju; oštre kazne su bile propisane za kršenje tog vojnog zakona. Na taj način Rim je pokušao ograničiti bes okupiranih naroda, a ipak održati svoju vojsku u pokretu. Uprkos tome, ovaj nametnuti zakon je Jevrejima bio gorki podsetnik da su potlačeni narod, iako su u *obećanoj zemlji*.

A šta Hristos daje kao savet ovom potlačenom narodu? „Ako te ko potera jednu, idi s njim i dve milje“. Ne predlaže napad na vojnika koji bi vršio opresiju nad Judejcem (ne fizički obračun niti pobunu). Hristos predlaže (ponovo) pamet pre snage i to opet tako da potlačeni upravo iskoristi sam sistem koji dozvoljava opresiju da bi joj se suprotstavio. Zabranjeno je bilo vojniku terati potlačenog stanovnika da nosi njegovu opremu duže od jedne milje. Međutim, kada bi on posegao za svojim prtljagom (koji je, uzgred budi rečeno, težio između trideset i četrdeset kilograma u punoj spremi), Jevrejin mu odgovori kako bi dragovoljno poneo njegov teret još koji deo puta. Zašto? Želi li mu zaista pomoći, ili pak, nauditi, jer po zakonu on to ne sme dozvoliti? Da li će mu i kako to stvoriti nevolju, hoće li ga neko, ili čak i sam taj Jevrejin prijaviti?

Ovim „ljubaznim“ činom potlačeni u tiranskom sistemu, preuzima moć u svoje ruke. On ne sme nositi teret duže od jedne milje. Vojniku je strogo zabranjeno, po cenu ozbiljne kazne, da vrši takvu prisilu. Potlačeni upravo koriste tu sistemsku „privilegiju“ i na taj način kroz „poslušnost“ zapravo postaje moćnik. Vojnik će biti kažnjen. Poslednji biće prvi, snaga će biti na njemu i to u pameti, a ne u pesnici.

Iznegli smo ovde jedan pogled na Hristosovu pouku iz Jevandelja. U tlačiteljskom sistemu potčinjenome/oj i tlačenome/oj može se lako desiti da padne u beznade i da smatra da nema nigde izlaza. Takav ishod ni najmanje nije nemoguć. Međutim, ono što nas Hristos podučava jeste da preuzmemo stvar u svoje ruke. Bilo da nasuprot nas stoji pojedinac koji nas tlači, bilo da je to u pitanju čitav

jedan sistem, Hristos kaže USTANI! Jedna od najvećih pouka Novog Zaveta je *ljubi bližnjega svoga*. Ali, ništa manje je važno i Hristosovo obećanje da pravda postoji. Ustati protiv tlačenja i nenasilno mu se suprostaviti, u Hristosovoj pouci, ne znači da tlačitelj nije bližnji, niti da takvog ne treba ljubiti. Naprotiv, dopuštanjem nekome da tlači i diskriminiše pasivnim potčinjavanjem dozvoljava mu se da vrši greh. Određenje greha istina jeste veoma komplikovano, ako je uopšte greh moguće i definisati. U ovom slučaju očigledno je šta je greška – tlačenje je suprotstavljenost pozivu na ljubav prema bližnjem. A nenasilni otpor prema bližnjem, osim što može dovesti do poboljšanja položaja potlačenog, istovremeno je i otpornikov poziv tlačitelju na pokajanje, na promenu. Izobličavanjem nečijeg zlodela tom nekome „otvaraju se oči“ za sopstvenu krivicu i poziva se da se od nje udalji i odrekne svog zlodela.

Isus Hristos, naš Spasitelj i Učitelj, nije nas učio samo kako da se molimo, što je neizostavni deo hrišćanskog života, već nas je upravo najviše učio o tome kako da živimo. Život u strahu i pod rukom nasilnika nije život dostojan življenja. Kroz suprotstavljanje tlačitelju čovek zapravo istovremeno šalje i poruku tlačitelju: moj život je od samoga Boga i ko si ti da ga učiniš išta manje vrednim?

Nije li to istovremeno blagodarenje i slavoslov Bogu na blagodeti života? Smatram da jeste i da s toga trebamo svakoga trenutka učiniti sve što je u našoj moći da tu blagodet opravdamo, to jest da učinimo sve da nam život bude vredan življenja. A u ovom nije samo zahvalnost za blagodet, već je i nama samima bolje da živimo vrednim i dostojnim životom.

КАЗНЕНО ПОПРАВНЕ УСТАНОВЕ, ЦРКВА И ПРИПАДНИЦИ РАЗЛИЧИТИХ ВЕРОИСПОВЕСТИ (Студија случаја - казнено-поправни завод у Сремској Митровици)

Увод

Навршава се прва деценија закаснеле транзиције у Републици Србији. Крај овом процесу се још увек не назире, а паралелно са њим тече и поступак прилагођавања европским стандардима у свим сегментима живота. Једна од области у којима су направљени одређени помаци, али који нису дали очекиване резултате, јесте систем извршења кривичних санкција. Актуелна организација овог система делује превазиђено, односно неадекватно тренутном стању у друштву и тешко се носи са променама насталим у самој осуђеничкој популацији. С обзиром на све тежу криминолошку структуру осуђеника, као и континуирано повећање стопе поврата, што се пре свега одражава на све већи проблем недовољних смештајних капацитета, као и услова за издржавање казни, стварање нове унутрашње организације Управе за извршење кривичних санкција јесте тема која заокупља све већу пажњу.

Реформа Управе подразумева доношење нових законских и одговарајућих подзаконских аката која ће ускладити српску са европском управном праксом, што подразумева увођење и алтернативних санкција (рад у јавном интересу, условних осуда са заштитним надзором), као нови облик извршења казни. Законодавна реформа подразумева и одређене промене у оквиру одредаба, а које се односе на права и обавезе осуђених лица.

Поред наведеног, реформски процес за последицу требало би да има и бољи положај припадника различитих националности тј. вероисповести у Управно-казненом, пенолошком систему Републике Србије. Потпуна

имплементација и примена европских правила и законских норми, а која се односе на права и положај свих лица која се налазе у поменутиим институцијама је сигурно императив Управе за извршење кривичних санкција.

ГЛАВА ПРВА: ИСТОРИЈСКИ ОСВРТ НА УСТАНОВЕ ЗА ИЗВРШЕЊЕ КАЗНИ ЗАТВОРА

1. ПОЈАВА И РАЗВОЈ УСТАНОВА ЗА ИЗВРШЕЊЕ КАЗНИ ЗАТВОРА

Развој затвора почиње са заточењем лица која су чекала суђење, те можемо рећи да је оно што је у данашњој терминологији познато као „притворска јединица“ претходило настанку институција у којима се извршавала казна затвора, односно лишења слободе у краћем или дужем временском трајању.

У Старом веку затвори нису били распрострањени, али већ код Платона у делу *Закони*, постоји њихова класификација, која обухвата три типа: један за поуздано чување лица која чекају на испитивање и пресуду; други за поправљање особа које су прекршиле закон и трећи, који би се налазио далеко од насељених места, где би се кажњавала лица која су починила тежа кривична дела¹. Међутим, карактеристично за античку Грчку је то што лишење слободе, поред смртне казне, није сматрано најстрожијим обликом кажњавања за прекршиоце закона. Врхунац казних мера представљало је протеривање из града- државе (полиса). Ова казна је подразумевала губитак статуса грађанина и политичких права, самим тим и слободе која се постизала једино учешћем у јавној Управи, јер је човек ван сфере политике препуштен суровим законима природе.

И кривична пракса у старовековној јеврејској држави познавала је такође, тростепену класификацију институција које, по свом карактеру имају одлике данашњих затвора, с тим што се у историјским изворима помиње и употреба средстава за спутавање, односно принуду као што су ланци и окови на рукама и ногама. Сличну праксу употребе средстава везивања налазимо и у старом Риму, где постоји нешто више разноврсности у избору објеката у којима се вршило лишавање слободе, па су у том смислу коришћене и подземне цистерне².

1 Радоман, Миленко, Пенологија и казнено извршно право, Нови Сад, 2009, стр. 55.

2 Исто, стр. 56.

Средњи век доноси значајно унапређење у области затворске архитектуре. Кажњеници се затварају у куле или казамате. Карактеристично за ове објекте је то што су отвори предвиђени у ту сврху, пропуштали минималну количину дневне светлости, као и то да су услови боравка у њима били изузетно нехигијенски. Дошло је и до развоја, у негативном смислу, мера принуде. Средњовековни казамати познати су, пре свега, по мучењима и намеће се закључак да смисао заточења није био у његовом временском трајању, него управо у изузетно свирепом телесном кажњавању. Историјски модел овог типа кажњавања јесте Инквизиција. Постоје назнаке да затвори у ово доба постају само довољне институције, па нпр. имају своја гробља а карактеристична је и појава приватних затвора, где су „моћници“ без ограничења могли кажњавати своје неистомишљенике³.

У XVI веку развија се нови тип затвора, као последица раста популације и појаве све већег броја скитница, просјака, односно беспосличара. По наређењу бискупа Редлија, у краљевској палати Брајдвелу 1557. године отворен је затвор који је имао циљ да у њему буду смештени они који долазе из тих маргинализованих група становништва са намером да буду упослена и усмерена у правцу друштвено корисног обрасца понашања. Значај новог такозваног Брајдвелског типа затвора је у томе што ове институције добијају значајну социјалну и у неком смислу васпитну функцију. Промена се огледала и у архитектонским решењима, имали су велике просторије и отворене спаваонице. Популарност овог типа затвора била је велика, те су се проширили на читав европски континент, преко Холандије, Белгије, Немачке до Скандинавије⁴.

До значајног погоршања услова у затворима долази почетком XVIII века. Лоша архитектонска решења, која су за последицу имала пренасељеност затворских објеката, као и све већа корумпираност затворског особља, били су основни чиниоци који су издржавање казне учинили неподношљивим. Оваква ситуација била је погодно тле за појаву првих идеја о реформи затворских система⁵.

Прво име међу потоњим реформаторима јесте Филип Франчи, који је 1650. године основао први поправни дом за скитнице и отпаднике⁶.

3 Fairweather, Lesli, Prison architecture, Burlington, 2000, str. 7.

4 Fairweather, Lesli, Prison architecture, Burlington, 2000, str. 16.

5 Johnston, Norman, A history of prison architecture, Illinois, 2000, str. 88.

6 Константиновић-Вилић, Слободанка, Костић, Миомир, Извршење кривичних санкција у Републици Србији, Ниш, 2005, стр 32.

Успех његовог пројекта инспирисао је папу Климента XI 1704. године да сагради затвор за малолетне преступнике у оквиру сиротишта “Сан Микеле” у Риму. Новитет који је тада уведен, представља први ћелијски систем раздвајања осуђеника, осмишљен како би сваки од њих могао да се посвети самопреиспитивању и као такав је задржан и у садашњој пракси, али пре свега са нешто практичнијом сврхом релативно лаког надзора и праћења осуђеничких активности.

Највећи помак у реформи затворских институција дело је знамени-тог Џона Хауарда (1726-1790). Обављајући неку врсту надзора као шериф обилазио је затворе и на тај начин добро се упознао са стањем у њима. Године 1777. објавио је дело *Сћање у затворима*⁷, на чијим страницама је дао један живописан опис ових институција, као прљавих, влажних и мрачних, које су насељавали неухрањени и болесни кажњеници, а они чији је задатак био да их чувају добили су епитет сурових и корумпираних. Хауард је решење видео како у избору локације (поред река, далеко од насељених места, како би се обезбедили одговарајући хигијенски услови), тако и у класификацији затвореника по критеријумима пола, старости, врсте кривичног дела и друго. Ово није прва идеја о класификацији затвореника, али први пут су дати јасни критеријуми, веома слични данашњим. Такође, био је присталица ћелијског система, радног ангажмана осуђених лица и буџетског финансирања затвора. Његове идеје уврштене су у неколико закона које је донео британски парламент. Заједничким деловањем Џона Хауарда, сер Виљема Блекстона и сер Виљема Идна, 1778. године донет је Блекстонов закон који је ударио темеље савременог затворског система. Закон се ослањао на начело одвојеног заточења са радом и потребу за моралним и верским преваспитањем. Прописана је величина ћелија и судијска контрола услова живота у затворима. Смисао и резултат ових реформи била је промоција затвора у институције за ресоцијализацију, а не деградацију личности осуђених.

2. ИСТОРИЈСКИ АСПЕКТИ КАЗНЕНО ИЗВРШНОГ ПРАВА

2.1. Развој казнено извршног права у Србији до ставарања Југославије
Извршавање кривичних санкција у југословенском систему, историјски посматрано, прошло је кроз неколико развојних фаза. Прва

⁷ Симовић, Љубомир, Ужице са вранама, Ужице, 1996, стр. 105.

фаза односи се на период до 1918. године, односно до стварања Прве Југославије. На територији Србије прва значајнија нормативна решења садржана су у Немањићким законима и Душановом законнику. Након ослободилачких ратова законодавство добија нове изворе као што су: Кривични законик проте Матеје Ненадовића (1804), Карађорђево криминално законик (1807), Казнителни законик за полицијске преступнике (1850), Криминално законик за кнежевину Србију (1860). Ови закони били су прожети суровошћу и репресијом (честе смртне казне, вешања, стрељања, протеривање из земље, конфискација имовине, губитак части и сл.). Од 1815. до 1840. године постепено се уводи нови облик лишења слободе – робија. Од 1840. године у казну лишења слободе уводе се: робија, заточење и затвор. Робија је могла бити доживотна („са тешким гвожђем“) и временска („са тешким гвожђем“ и „без гвожђа“). Заточење је такође могло бити доживотно или временско. Затвор је био јавни и домаћи и могле су бити уведене ригорозније мере као што су: батинање, јавни рад или смањење хране. У том периоду у Србији су постојала три казнена завода: београдски (основан 20. децембра 1851. године), пожаревачки (основан 21. септембра 1865. године) и нишки (основан 1878. године). Стање у затворима је било лоше и није постојала класификација⁸.

2.2. Казнено извршни систем у Краљевини Југославији

Кривични законик који је усвојен 1930. године, није се много разликовао од законика који је примењиван од 1918. године до његовог ступања на снагу. Карактеристичне за овај законик су репресивне мере. Починиоци кривичних дела могли су бити кажњени новчаним, казнама лишења слободе које су се могле примењивати у затвору и строгом затвору, смртном казном (вешањем). Такође, затвореници су могли бити упућени у затвор на рад, на лечење и чување а постојале су казне и попут забране посеђивања крчме, вршења позива или заната и одузимање предмета.

2.3. Казнени систем у народноослободилачком периоду

Овај период односи се на период од почетка Другог светског рата па све до стварања ФНРЈ 1946. године. Оно што је обележило ово историјско раздобље јесте то што је област извршења санкција била уређена читавом лепезом прописа. Доминантни документи овог периода су: Фочански прописи, Крајински документ, Уредба о војним судовима,

⁸ Радман, Миленко, Пенологија и казнено извршно право, Нови Сад, 2009, стр. 164.

Закон о сузбијању недопуштене шпекулације и привредне саботаже, Закон о заштити народних добара и њиховом управљању⁹. Први после-ратни Закон о врстама казни из 1945. године разликује лишење слободе и лишење слободе са принудним радом. Начин издржавања казне лишења слободе прецизиран је доношењем Привременог упуства о извршењу казни 27. септембра 1945. године¹⁰. По први пут у терминологију улази назив казнено-поправни завод. Циљ издржавања казне “није само кажњавање кривца, него и преваспитавање осуђеног и његово оспособљавање за услове заједничког живота”¹¹. Осуђена лица су класификована на основу субјективних и објективних критеријума, а власт тадашње југословенске државе одлучила се за групни, уместо ћелијског система издржавања казне.

2.4. Казнени систем од 1946. године

Следећи ступањ у развоју домаћег казног система представља Кривични законик од 12. фебруара 1948. године који је увео поделу санкција на: смртну казну, лишење слободе, лишење слободе са принудним радом, поправни рад, губитак држављанства, конфискација имовине, губитак грађанских права, губитак чина, забрана бављења одређеним занимањем, протеривање, новчана казна, поправљање штете¹². Врсте казне лишења слободе биле су: казна затвора (која је могла бити са принудним радом), васпитно-поправна мера и здравствено-заштитна мера¹³.

Исте године када је усвојен Кривични законик, донет је и Закон о извршењу казни, који је утврдио основне принципе новоствореног управно-казног система: заједничко издржававање казне, хуманизација, класификација осуђених лица¹⁴. Као основни циљ казнене политике утврђена је ресоцијализација осуђених лица у сврху њиховог преваспитања у правцу прихватања друштвено корисних ставова и одбацивања асоцијалних модела понашања. Правилник о казнено-поправним заводима прецизирао је правила и процедуре пријема осуђених лица, организацију осуђеничког рада, њихова права и дужности, методе преваспитања, институт условног отпуста и слично.

9 Радоман, Миленко, Пенологија и казнено извршно право, Нови Сад, 2009, стр. 169.

10 Исто, стр. 169.

11 Исто, стр. 170.

12 Исто, стр. 170.

13 Исто, стр. 170.

14 Исто, стр. 171.

Жива законодавна активност везана за ову област настављена је 1951. године, када су донети Кривични законик и Закон о извршењу кривичних санкција. Најбитније измене односиле су се на врсте лишења слободе и предвиђена су два облика: затвор и строги затвор. У казненом систему још увек је као најтежи облик санкционисања кривичних дела задржана смртна казна. Ово је битно због тога што су лица осуђена на смрт била смештена у посебним одељењима такозваној изолацији и није им дозвољаван контакт са другим осуђеним лицима. По први пут јасно су дефинисане мере безбедности које су подразумевале упућивање у завод ради чувања и лечења, одузимање предмета и протеривање из земље. Малолетним преступницима изрицане су васпитно-поправне мере: укор, предаја родитељима или стараоцу, упућивање у васпитну установу и упућивање у васпитно-поправни дом¹⁵.

Међутим, систем извршења кривичних санкција још увек није стабилан; траже се решења, па тако 1959. године усваја се још један Кривични законик који уводи институцију малолетничког затвора, а мере безбедности су допуњене мерама обавезног лечења алкохоличара и наркомана, одузимање возачке дозволе и одузимање имовинске користи, а у њих је увршћена и забрана бављења одређеним занимањем¹⁶.

Организација Уједињених нација, усвојила је 1956. године Минимална правила за поступање са осуђеним лицима¹⁷, која су Законом о извршењу кривичних санкција из 1961. године увршћена у домаће казнено законодавство. Значај ових правила односи се на: потпуније изучавање личности у пријемном одељењу и класификацију осуђених лица на основу тих резултата, погодности за осуђена лица, радну терапију, оснивање отворених одељења за издржавање казни и сл¹⁸. Још један Закон усвојен је 1968. године, а битан је због прерасподеле надлежности између савезне државе и федералних јединица. Устав СФРЈ из 1974. године преусмерио је надлежност за организацију и уређење система извршења казни лишења слободе на Републике и Покрајине, на основу чега су федералне јединице донеле појединачне законе којима су уредиле ову област. Кривичним законом из 1976. године врши се нова категоризација казни на: смртну казну, затвор, новчану казну и конфискацију имовине (која је укинута изменом савезног закона 1990. године)¹⁹.

15 Радоман, Миленко, Пенологија и казнено извршно право, Нови Сад, 2009, стр. 171.

16 Исто. Стр. 171.

17 Исто. Стр. 171.

18 Исто. Стр. 172.

19 Исто. Стр. 172.

2.5. Кривично законодавство Србије од 2002. године

Промена државног система и настанак Савезне Републике Југославије није донео значајније промене у областима које се тичу извршења санкција. Закон о извршењу кривичних санкција донет је 1998. године, а измене и допуне Казненог закона 2001. године (ступиле су на снагу 2002. године) и њима је смртна казна замењена казном затвора у трајању од 40 година. Пракса из претходних периода је настављена, па је тако, после свега неколико година примене, 2006. године усвојен нови Закон о извршењу кривичних санкција а 2009. године Закон о његовим изменама и допунама. Измене су уследиле због превазиђености тадашњих решења, односно њихове неподударности са одредбама новог Кривичног закона. Такође, после скоро 60 година из употребе се избацује термин ресоцијализација и замењује се „третманом“. Измена која може изгледати као само терминолошка, односно козметичка, има суштински значај. Њоме се, у неку руку, указује да није постигнут један од основних циљева претходног казненог система чији је смисао био у васпитно-корективном раду са осуђеним лицима, што потврђују и статистички подаци о стопи рецидивизма починиоца кривичних дела.

Последњи Закон о извршењу кривичних санкција усклађен је са ратификованим међународним уговорима и у њега су, у значајној мери, имплементирана решења и искуства из европског кривичног законодавства. Актуелним законодавством предвиђене су четири врсте санкција: казне, мере упозорења, мере безбедности и васпитне мере. Према одредбама Закона о извршењу кривичних санкција Републике Србије, Управа за извршење кривичних санкција организује, спроводи и надзире извршење казне затвора, малолетничког затвора, казне рада у јавном интересу, условне осуде са заштитним надзором, мера безбедности обавезног психијатријског лечења и чувања у здравственој установи, обавезног лечења наркомана и обавезног лечења алкохоличара, као и васпитне мере упућивања у казнено-поправни и васпитно-поправни дом²⁰.

Управна пракса и законодавство у Србији заснива се на следећем:

- Повеља Уједињених Нација као општи извор;
- Стандардна минимална правила о поступању са затвореницима, коју је предложила Међународна комисија за кривично право и казнене заводе, а која је усвојена у Женеви 1955. године и садржи општа и посебна правила за одређене категорије осуђеника;

²⁰ Закон о извршењу кривичних санкција, Министарство правде Републике Србије, Управа за извршење кривичних санкција, Београд, 2009, чл. 12.

- Конвенција Уједињених Нација против мучења и других облика окрутног, нехуманог и понижавајућег поступања, казни или поступака (1984);
- Правила за понашање лица у служби закона (1979);
- Мере за заштиту лица осуђених на смртну казну (1984);
- Начела медицинске етике за здравствено особље (1982);
- Стандардна минимална правила Уједињених Нација за малолетничко правосуђе (1985);
- Правила Уједињених Нација о заштити малолетних лица лишених слободе (1990);
- Стандардна минимална правила Уједињених Нација о алтернативним мерама, тј. Токијска правила (1990);
- Смернице Уједињених Нација за превенцију малолетничке деликвенције, тзв. Ријадска правила (1990);
- Европска правила о затварању, која чине европску верзију примене минималних правила Уједињених Нација (1987), усвојена од стране Комитета министара Европског савета²¹.

2.6. Европска затворска правила

У складу са сталним стремљењем ка продубљивању европских интеграција, путем уједначавања националних законодавстава, Комитет министара Савета Европе је 1987. године усвојио Европска затворска правила, која представљају допуну Стандардних минималних правила. Преваспитање је истакнуто као основни циљ казне, у смислу да извршење санкције мора имати за исход оспособљавање осуђеног за живот на слободи. Основа на којој се овај процес спроводи јесте поштовање личности и достојанства осуђеног, који се постепено прилагођава условима који владају на слободи. Ту није крај ангажмана затворског система, пошто осуђеном по истеку казне треба пружити помоћ при укључивању у друштвену заједницу, а затвори су прва станица на том путу.

Основна Европска затворска правила огледају се у следећем: затварање ће се вршити у материјалним и моралним условима које ће осигурати поштовање људског достојанства и бити у складу са овим правилима; правила треба примењивати непристрасно и не сме бити никакве дискриминације на основу расе, боје коже, пола, језика, вере, политичких или других уверења, националног или социјалног порекла, сродства,

²¹ Радоман, Миленко, Пенологија и казнено извршно право, Нови Сад, 2009, стр. 175.

економског или неког другог статуса; сврха третмана јесте да се одржи здравље и самопоштовање осуђеног, развије осећај одговорности као и подстакне унапређење оних знања и вештина који ће помоћи осуђеном након издржане казне да се што лакше интегрише у друштвену средину; редовне инспекције затворских институција имају за циљ проверавање да ли се затворима управља у складу са законом и другим подзаконским актима и међународним правилима; заштиту личних права осуђеника, посебно код извршавања мере притвора, вршиће судске власти или друге надлежне институције; ова правила треба да буду преведена на национални језик и да буду доступна како затворским службеницима тако и осуђеним лицима²².

ГЛАВА ДРУГА: ОРГАНИЗАЦИЈА (УРЕЂЕЊЕ) КАЗНЕНО-ПОПРАВНОГ ЗАВОДА И СИСТЕМИ ИЗВРШЕЊА КРИВИЧНИХ САНКЦИЈА

1. КАТЕГОРИЗАЦИЈА КАЗНЕНО-ПОПРАВНИХ ЗАВОДА

Категоризација казнено-поправних установа добија на значају тек са појавом преваспитања, као основног циља извршења казни. Категоризација установа је саставни део извршења казни дефинисане као напуштање криминалних образаца понашања и усвајања позитивних друштвених вредности и стандарда. Принцип *Тий усџанове и ѿрејман сајласно личносџи*, треба да омогући реализацију савремених управно-казнених достигнућа у области третмана осуђених лица²³. Законом о извршењу кривичних санкција формирана је Управа као орган Управе у саставу Министарства правде Републике Србије која организује, спроводи и надзире извршење казни затвора, малолетничког затвора, мера безбедности и обавезног психијатријског лечења и чувања у здравственој установи и обавезног лечења и чувања алкохоличара и наркомана, као и васпитне мере упућивања у васпитно-поправни дом. Народна скупштина Републике Србије донела је 29.09.2005. године Закон о извршењу кривичних санкција, а 31.08.2009. године усвојила је измене Закона којим су одређене следеће врсте завода²⁴:

²² Исто, стр. 67.

²³ Марић, Борислав, Радоман Миленко, Систем извршења кривичних санкција у Републици Србији, Београд, 2004, стр. 39.

²⁴ „Службени гласник Републике Србије“, бр. 85/2005 и 72/09.

- Казнено-поправни завод и окружни затвор - за извршење казне затвора;
- Казнено-поправни завод за жене- за извршење казне затвора и малолетничког затвора изречене женама;
- Казнено-поправни завод за малолетнике - за извршење казне малолетничког затвора;
- Специјална затворска болница- за лечење осуђених и притворених лица, за извршење мера безбедности обавезног психијатријског лечења и чувања у здравственој установи, обавезног лечења алкохоличара и обавезног лечења наркомана;
- Васпитно-поправни дом- за извршење васпитне мере упућивања у васпитно-поправни дом.

Према степену обезбеђења и начину поступања са осуђеним лицима, овим законом је одређено да заводи могу бити:

- Казнено-поправни заводи отвореног типа;
- Казнено-поправни заводи полуотвореног типа;
- Казнено-поправни заводи затвореног типа;
- Казнено-поправни заводи затвореног типа са посебним обезбеђењем²⁵.

Уредбом Владе Републике Србије²⁶ о оснивању казнено-поправних завода, основано је једанаест казнено-поправних завода од којих је пет отвореног типа, један Казнено-поправни завод за жене у Пожаревцу и један Казнено-поправни завод за малолетнике у Ваљеву, 21 окружни затвор полуотвореног типа, Затворска болница у Београду, Психијатријски завод у Београду (Падинској скели), Завод за испитивање личности осуђених у Београду и Васпитно-поправни дом у Крушевцу. Затвори и заводи на Косову и Метохији (Казнено-поправни завод строго затвореног типа у Истоку, Казнено-поправни завод у Косовској Митровици и Окружни затвор у Ђилану, Пећи, Призрену и Приштини) тренутно су у надлежности УНМИК-а.

²⁵ Закон о извршењу кривичних санкција, Министарство правде Републике Србије, Управа за извршење кривичних санкција, Београд, 2009, чл. 14.

²⁶ „Службени гласник Републике Србије“, бр. 17/98 и 18/98.

2. ОРГАНИЗАЦИЈА ЗАВОДА ЗА ИЗВРШЕЊЕ КАЗНЕ ЗАТВОРА

У претходном периоду организациона структура казнено-поправних завода прошла је кроз низ промена и реформи тако што је пирамидални модел руковођења замењен звездастим моделом који се одликује распоређивањем терапеутских мера на неколико специјалности. Резултат овакве организационе структуре јесте квалитетнији третман осуђених лица, а сам систем постаје транспарентнији, специјализованији итд. Управа је самостална у оперативним пословима за које је образована. Министарство правде надзире и усмерава њен рад и доноси прописе из њеног делокруга. Послове из свог делокруга, Управа врши самостално. На основу чл. 29. Закона о извршењу кривичних санкција рад управе је јаван. Средства за извршење санкција, заводи обезбеђују из буџета Републике Србије. Лице према којем се извршава санкција не плаћа трошкове извршења²⁷.

Управом руководи Директор Управе. Директора Управе на образложен предлог министра надлежног за правосуђе поставља Влада Републике Србије. Директор Управе представља Управу и одговоран је за законито и правилно извршење кривичних санкција у Републици Србији²⁸.

Заводом руководи Управник завода. Управника Завода, на образложен предлог директора Управе поставља министар надлежан за правосуђе. Управник заступа завод и одговоран је за законит и правилан рад у заводу. Управник завода може имати заменика кога на образложен предлог директора Управе распоређује министар надлежан за правосуђе²⁹.

Службом у Заводу руководи начелник службе. Начелника службе на образложен предлог Управника завода и уз сагласност директора Управе распоређује министар надлежан за правосуђе³⁰.

Одсеком у Заводу руководи шеф одсека и за свој рад одговоран је Начелнику службе и Управнику³¹.

Закон о извршењу кривичних санкција Републике Србије одређује врсте служби у заводима. У заводима могу постојати следеће службе:

27 Закон о извршењу кривичних санкција, Министарство правде Републике Србије, Управа за извршење кривичних санкција, Београд, 2009, чл. 11.

28 Исто, чл. 26.

29 Исто, чл. 27.

30 Исто, чл. 28.

31 Исто, чл. 28.

- служба за третман;
- служба за обезбеђење;
- служба за обуку и упошљавање;
- служба за здравствену заштиту;
- служба за опште послове³².

Служба за третман савременим васпитно-корективним методама и поступцима утиче на осуђена лица са циљем да убудуће не врше кривична дела. Као таква, служба за третман усклађује рад осталих служби у процесу преваспитања. У мањим заводима служба за третман бави се испитивањем личности осуђених лица са педагошког, социјалног, психолошког и безбедоносног становништва и обавља послове у погледу васпитно-корективног рада са осуђеним лицима. У већим заводима служба за третман организована је у три целине и то: пријемно одељење (одсек за испитивање личности), одељење за васпитно-корективни рад и одељење за образовање осуђених лица³³.

Служба за обезбеђење стара се о сигурности људи и имовине у заводу, спроводи осуђена лица и притворена лица и обавља друге послове одређене законом. Припадници службе обезбеђења чине наоружану и униформисану формацију³⁴.

Служба за обуку и упошљавање обучава осуђене за рад, организује њихов рад и обавља и друге послове одређене законом. Осуђени се обучавају и раде у заводу или ван завода³⁵.

Задатак службе за обуку и упошљавање јесте да ангажује осуђена лица, оспособи за одређене врсте занимања, формира радне навике и правилан однос према раду како би се у професионалном смислу што лакше интегрисали у друштвену заједницу. За свој рад, осуђеници морају да имају адекватну законски предвиђену новчану надокнаду како би задовољили своје основне потребе у заводу³⁶.

Служба за здравствену заштиту врши здравствену превенцију, лечи осуђена и притворена лица, надзире хигијену и квалитет хране и воде³⁷.

32 Закон о извршењу кривичних санкција, Министарство правде Републике Србије, Управа за извршење кривичних санкција, Београд, 2009, чл. 18.

33 Исто, чл. 19.

34 Исто, чл. 20 и 21.

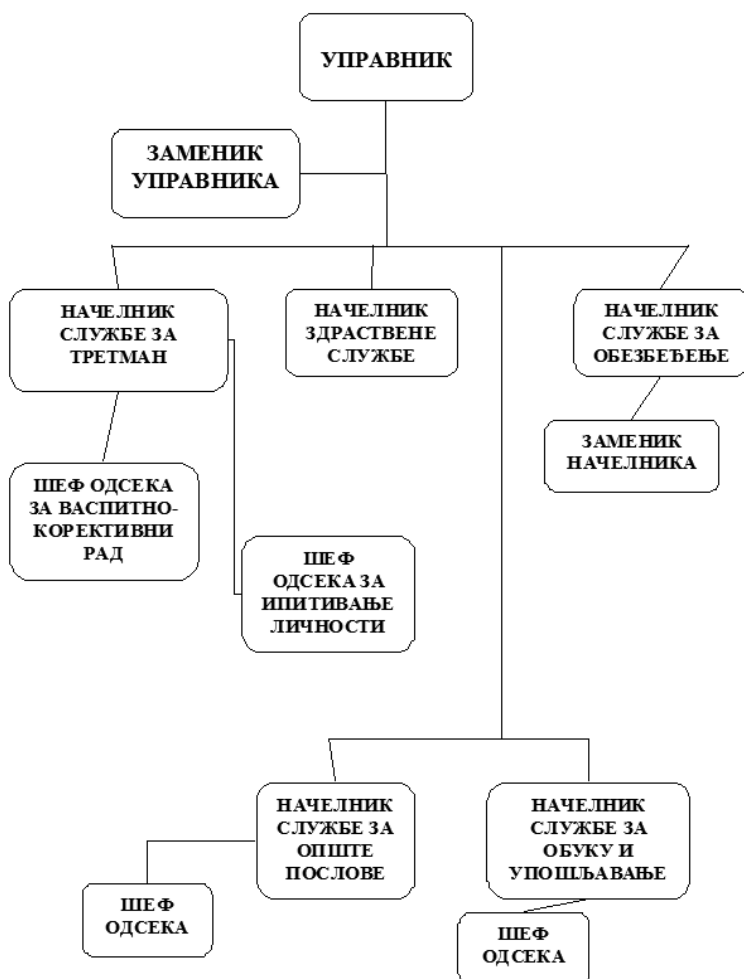
35 Исто, чл. 22.

36 Исто, чл. 22.

37 Исто, чл. 23.

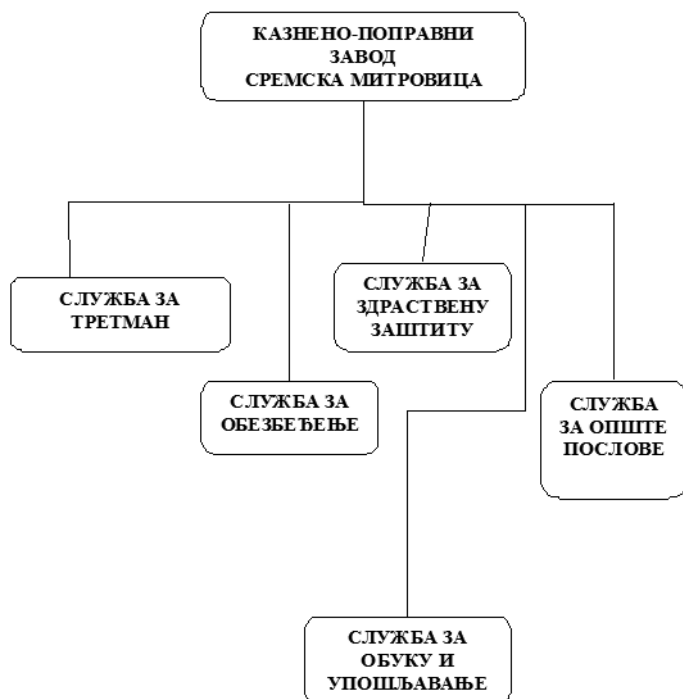
Служба за опште послове обавља правне, административне, рачуноводствене, финансијске, евиденцијске и друге послове од општег значаја за завод. Служба за опште послове пружа правну помоћ осуђеним и притвореним лицима³⁸.

Схема: структуре управљања и руковођења у казнено-поправним заводима



38 Исто, чл. 24.

Схема: службе у казнено-поправним заводима



3. ПОЈАМ И ЦИЉ ИЗВРШЕЊА КРИВИЧНИХ САНКЦИЈА

У зависности од друштва, очекивања везана за систем извршења кривичних санкција, крећу се од нереалистичних па све до минимизирања и маргинализовања његове улоге у одржавању система безбедности државе. Повећање стопе криминалитета, као и рецидивизма готово увек се везују за неуспешност овог система.

Систем за извршење кривичних санкција само је један од модела реговања на појаву криминалитета, па из тога произлази да се не може самостално борити против ове и појаве рецидивизма, као и да није једино он одговоран за негативне резултате.

Циљ и сврха извршења казне затвора прецизирани су одредбама кривичног законодавства. Сврха кривичних санкција је пре свега спречавање друштвено опасних активности, односно учинилаца у вршењу

кривичних дела, а циљ овог система јесте њихово преваспитање у смислу развијања друштвено прихватљивих ставова, а на тај начин, гледано у ширем смислу, остварење васпитног утицаја на друга лица.

Само извршење кривичних санкција, у смислу одстрањивања починиоца кривичних дела из друштвене заједнице не гарантује пад како стопе криминалитета тако и стопе рецидивизма, јер увек остаје питање колико је осуђени, по отпусту са издржавања казне оспособљен да развије стил живота којим неће долазити у сукоб са законом.

Прописи који се односе на извршење нису толико прецизни и доречени у својој формулацији, те је остављен простор за службе које их спроводе да њиховим тумачењем даље уређују ову област на начин који се у пракси показао као најцелисходнији. Наравно, остављени простор за тумачење може имати и супротан ефекат, али због тога су у Закону предвиђене одредбе које се тичу овлашћења и начина спровођења мера надзор Светска упоредна пракса сагласна је у једном – да одстрањивање учинилаца кривичних дела из друштва није довољно, него да се осуђени након издржане казне мора укључити у живот друштвене заједнице³⁹.

4. ПРИНЦИПИ ИЗВРШЕЊА КРИВИЧНИХ САНКЦИЈА

Основни принципи на којима се заснива систем извршења кривичних санкција у Републици Србији јесу: хуманост, законитост, једнакост, индивидуализација и скупно издржавање казне.

4.1. Принцип хуманости

Да би процес ресоцијализације могао да се одвија, једна од основних претпоставки јесте да мора бити заснован на принципу хуманости, јер се на тај начин обезбеђује поштовање достојанства и осуђениковог телесног и менталног интегритета. Поштовање телесног и менталног интегритета подразумева да осуђеници не смеју бити подвргнути мучењу, односно свирепим, нечовечним или понижавајућим поступцима. С друге стране, поштовање достојанства, без обзира на почињено кривично дело, у себи садржи настојање да се према осуђеницима свако службено лице односи као према себи равном, без ниподаштавања и омаловажавања.

39 Радоман, Миленко, Пенологија и казнено извршно право, Нови Сад, 2009, стр. 181.

4.2. Принцип законитости

С обзиром да систем извршења кривичних санкција проистиче из важећих позитивноправних прописа, сасвим је логично да се службена лица која спроводе те прописе морају придржавати њиховог слова. Сем тога, схваћен у свом пуном обиму, принцип законитости подразумева поштовање и других правних аката, који се не морају директно односити на област извршења кривичних санкција. У овом смислу, мисли се пре свега на поштовање одредаба садржаних у домаћем законодавству и у међународним конвенцијама које се односе на људска права и слободу човека. Увек треба имати на уму да орган који је надлежан за извршавање кривичних санкција може спровести само ону санкцију коју је изрекао суд у кривичном поступку и када је судска одлука постала правоснажна. У пракси постоје одступања од овог правила, у смислу да се на издржавање казне затвора упућују и лица којима су изречене неправоснажне казне, по њиховом захтеву или другом основу. Ипак, и ова пракса је предвиђена у позитивноправним прописима, односно постоји правни основ за њено спровођење, те и поред уоченог одступања не нарушава примену принципа законитости. Везано за овај принцип важно је напоменути и да осуђена лица имају право на правну помоћ, коју обезбеђује завод, а везана је за питања издржавања казне.

4.3. Принцип једнакости

Принцип једнакости произлази из принципа хуманости и подразумева забрану дискриминације осуђених и притворених лица по било ком основу. То значи да они не смеју бити стављени у неравноправан положај због расе, пола, боје коже, језика, вере, политичких или других уверења, националног или социјалног порекла, имовног стања, образовања и друштвеног положаја⁴⁰. Све актуелније постаје питање дискриминације осуђених лица оболелих од тешких, пре свега, полнопрениосивих болести (ХИВ, АИДС, хепатитис Ц). Један део популације осуђених лица спада у ризичне категорије, у смислу изложености овим обољењима, пре свих све већа популација наркомана међу починиоцима кривичних дела. Ови осуђеници су смештени са остатком затворске популације, неки од њих су и радно ангажовани, уколико имају жељу да раде, а по налазу Здравствене службе су

40 Марић, Борислав, Радоман Миленко, Систем извршења кривичних санкција у Републици Србији, Београд, 2004, стр. 22.

способни за рад. Проблем настаје у самој осуђеничкој популацији, пошто се дешава да када остали осуђеници сазнају за њихово здравствено стање, они буду подвргнути изолацији, у смислу одбацивања од других лица која се налазе на истом блоку, односно деле собу са њима. У сличној ситуацији се налазе и неки други осуђеници, због врсте почињеног кривичног дела (силоватељи, односно педофили), као и због припадности маргинализованим социјалним и националним групацијама (Роми).

4.4. Принцип индивидуализације

Свако лице има специфична обележја, способности и потребе, што подразумева да се приликом одређивања програма поступања, односно третмана за сваког осуђеног мора водити рачуна о њиховом задовољењу. С обзиром на број осуђених лица која се тренутно налазе у затвору или чекају да буду упућена на издржавање казне, овај принцип је готово немогуће реализовати у потпуности.

ГЛАВА ТРЕЋА:

ПРАВА ОСУЂЕНИХ ЛИЦА ЗА ВРЕМЕ ИЗДРЖАВАЊА КАЗНЕ

1. ПРАВО НА ЧОВЕЧНО ПОСТУПАЊЕ

Ово право произлази из принципа хуманости и једнакости, као и законитости. Без овог права не би било могуће спровести процес ресоцијализације, односно преваспитања осуђених лица. Нечовечно и поступање које вређа достојанство осуђених лица ствара код њих отпор не само према затворском, него уопште, државном систему и вредностима које он заступа.

2. ПРАВО НА ОДГОВАРАЈУЋИ СМЕШТАЈ, ИСХРАНУ И ОДЕЋУ

Закон о извршењу кривичних санкција прописује јасне стандарде по питању смештаја, исхране и одевања осуђених лица. Просторије у којима осуђена лица бораве, морају бити загрејане, осветљене, суве, са могућношћу проветравања и морају имати санитарне уређаје.

Исхрана се састоји од три оброка дневно, прописане енергетске вредности о чијем квалитету се брине Здравствена служба завода.

Гардероба, односно осуђеничка униформа је једнообразна и прилагођена климатским условима. Она ни на који начин не сме бити омаложавачућа и понижавајућа.

3. ПРАВО НА РАД И ПРАВА НА ОСНОВУ РАДА

Сврха рада осуђених лица је да она стекну као и да повећају своје радне навике, способности и стручно знање. Осуђеници се распоређују на појединачна радна места сходно стручности, знању и претходном радном искуству, као и на основу менталних и физичких карактеристика, с тим да се увек води рачуна о питању безбедности. Рад не сме бити понижавајући и треба да буде организован слично раду изван завода. Накнада за рад осуђених лица се исплаћује у висини од најмање 20 одсто најниже месечне цене рада у Републици Србији.

4. ПРАВО НА ЗДРАВСТВЕНУ ЗАШТИТУ

Осуђена лица имају право на бесплатну основну здравствену заштиту. Уколико им се у заводу не може пружити адекватна лекарска бригаа, осуђеници се упућују у најближу болницу (општу или регионалну) или другу специјализовану установу на даље лечење. Лечење осуђеног се спроводи уз његов пристанак, сем у случајевима када ступи у штрајк глађу. Тада, уколико сматра да је то неопходно, лекар може да нареди спровођење одређених мера, са којима осуђени не мора бити сагласан.

5. ПРАВО НА ИСПОВЕДАЊЕ ВЕРЕ

Осуђеницима припада право да учествују на верским обредима, читају верску литературу и да их посећује свештено лице. Свештена лица могу бити повремено ангажована, или чак примљена у затворску службу. Ово право може бити битан чинилац ресоцијализације осуђених лица, односно помоћи да усвоје норме и вредности цивилизованих друштава, али и начин каналисања негативних емоција.

6. ПРАВО НА ЖАЛБЕ, ПРИТУЖБЕ И ПОДНЕСКЕ

Осуђена лица могу се путем притужбе и/или жалбе обратити Управнику, односно директору Управе ако сматрају да им је повређено неко уставом и законом загарантовано право. Такође, страни држављани уживају заштиту дипломатско-конзуларних представника своје или државе која штити њихове интересе.

7. ПРАВО НА КОМУНИКАЦИЈУ СА СПОЉНИМ СВЕТОМ

Током боравка на издржавању казне, осуђеници имају право дописивања, примања посета и пакетних пошиљки као и право на телефонски контакт са спољном средином.

Право на дописивање није ограничено у било ком смислу, сем што се спроводи о трошку осуђеног и може бити предмет садржинске контроле уколико постоје безбедоносни разлози за то.

Затвори имају посебне просторије намењене за спровођење посета осуђеним лицима. Динамика и начин реализације овог права одређени су како Законом тако и подзаконским актима. Оправдање за ово право јесте како одржавање контакта са социјалном средином из које осуђени потиче, тако и потенцијално позитиван утицај лица која им на овај начин пружају подршку у процесу ресоцијализације. У зависности од типа завода, посете се различито организују и то на следећи начин:

- у установи отвореног типа- једном недељно;
- у установи полуотвореног типа- два пута месечно;
- у установи затвореног типа и установи затвореног типа са посебним обезбеђењем- једанпут месечно⁴¹.

Осуђени има право на посету правног заступника и пуномоћника. Стране држављане могу посетити дипломатско-конзуларни представници државе која заступа њихове интересе као и представници надлежних органа Републике Србије и међународних организација.

На основу чл. 82. Закона о извршењу кривичних санкција, осуђени има право да једном у три месеца борави у посебној просторији са својим брачним другом и децом, односно другим блиским лицем, у трајању од три сата⁴².

Право на обавештавање гарантује осуђеном коришћење дневне и периодичне штампе, односно књига и других штампаних ствари, о сопственом трошку. Такође, у складу са техничким и другим могућностима, заводи омогућавају осуђеницима праћење телевизијског и радијског програма.

8. ПОСЕБНА ПРАВА ОСУЂЕНЕ ЖЕНЕ

Порођај осуђене жене, нега, њен и смештај детета у заводу су бесплатни. На сопствени захтев, она може задржати дете до навршене једне године живота. Након истека овог периода, родитељи споразумно одлучују о старатељству, а уколико не могу да се договоре, о томе одлучује надлежни суд према месту пребивалишта, односно боравишта мајке

41 Закон о извршењу кривичних санкција, Министарство правде Републике Србије, Управа за извршење кривичних санкција, Београд, 2009, чл. 78.

42 Закон о извршењу кривичних санкција, Министарство правде Републике Србије, Управа за извршење кривичних санкција, Београд, 2009, чл. 82.

пре осуде. У одсуству мајчине бриге, детету се омогућава смештај у посебној просторији завода и стручна нега.

9. ОСТАЛА ПРАВА ОСУЂЕНИХ ЛИЦА

У смислу ресоцијализације и што успешније реинтеграције осуђеника у социјалну средину, а по истеку казне, предвиђено је право на бесплатно образовање, које подразумева похађање основне и средње школе. Настава треба да буде усклађена са системом јавног школства, а могу се организовати и допунски облици општег и стручног усавршавања. Уколико не постоје безбедносне препреке, Управник завода може одобрити и ванредно школовање, о трошку осуђеног. Замишљено је да се осуђена лица на овај начин искључе из криминалног окружења.

Право на пријем новчаних пошилики је неограничен. Правилником о кућном реду одређено је са колико новца осуђени током месеца може слободно располагати, а остатак новца се депонује на штедњу.

Закон о извршењу кривичних санкција предвиђа да осуђени у току дана може провести два сата изван затворених просторија (слободно време осуђених лица). Слободно време осуђени може користити по сопственим потребама и жељама и у оквиру истог може се бавити физичким, културним или неким другим активностима⁴³.

10. ПОСЕБНА ПРАВА ОСУЂЕНОГ

У циљу подстицања процеса преваспитања и мотивисања осуђених лица да се у потпуности укључе у сам процес, законске одредбе омогућавају Управнику завода да у зависности од владања и понашања, осуђеним лицима могу бити додељена посебна права. Посебна права чине:

- проширено право на пријем пакета;
- проширено право на број посета;
- проширено право на круг лица која могу посећивати осуђеног (даљи сродници, пријатељи и други);
- пријем посета без надзора у посебним просторијама за посете;
- пријем посета у посебним просторијама, без присуства осталих осуђених лица;
- пријем посета изван завода;
- погоднији смештај;
- слободан излазак у град;
- посету породици и сродницима викендом и празником;

43 Исто, чл. 68.

- наградно одсуство из завода до седам дана;
- ванредно одсуство из завода до седам дана;
- коришћење годишњег одмора изван завода⁴⁴.

ГЛАВА ПЕТА:

Устав Републике Србије, Закон о извршењу кривичних санкција, Правилник о кућном реду у Казнено-поправним заводима и Окружним затворима и верска права осуђених лица

1. УСТАВ РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ

На основу чл. 133 став 3. Устава Републике Србије и члана 25. Закона о референдуму и народној иницијативи („Службени гласник РС“, бр. 48/94 и 11/98), Народна скупштина Републике Србије, на Другој посебној седници Народне скупштине Републике Србије у 2006. години, одржаној 8. новембра 2006. године, донела је ОДЛУКУ О ПРОГЛАШЕЊУ УСТАВА РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ.

Забрана дискриминације

Члан 21.

Пред Уставом и законом су сви једнаки.

Свако има право на једнаку законску заштиту, без дискриминације.

Забрањена је свака дискриминација, непосредна или посредна, по било ком основу, а нарочито на основу расе, пола, националне припадности, друштвеног порекла, рођења, вероисповести, политичког или другог уверења, имовног стања, културе, језика, старости и психичког или физичког инвалидитета

Не сматрају се дискриминацијом посебне мере које Република Србија може увести ради постизања пуне равноправности лица или групе лица која су суштински у неједнаком положају са осталим грађанима⁴⁵.

Слобода мисли, савести и вероисповести

Члан 43.

Јемчи се слобода мисли, савести, уверења и **вероисповести**, право да се остане при свом уверењу или **вероисповести** или да се они промене

⁴⁴ Закон о извршењу кривичних санкција, Министарство правде Републике Србије, Управа за извршење кривичних санкција, Београд, 2009, чл. 115.

⁴⁵ Устав Републике Србије, Београд, 2006, чл. 21.

према сопственом избору. Нико није дужан да се изјашњава о својим **верским** и другим уверењима. Свако је слободан да испољава своју веру или убеђење **вероисповедања**, обављањем **верских** обреда, похађањем **верске** службе или наставе, појединачно или у зајдници са другима, као и да приватно или јавно изнесе своја **верска** уверења.

Слобода испољавања **вере** или уверења може се ограничити законом, само ако је то неопходно у демократском друштву, ради заштите живота и здравља људи, морала демократског друштва, слобода и права грађана зајемчених Уставом, јавне безбедности и јавног реда или ради спречавања изазивања или подстицања **верске**, националне или расне мржње.

Родитељи и законски староци имају право да својој деци обезбеде **верско** или морално образовање у складу са својим уверењима⁴⁶.

Цркве и верске заједнице

Члан 44.

Цркве и **верске** заједнице су равноправе и одвојене од државе.

Цркве и **верске** заједнице су равноправне и слободне да самостално уређују своју унутрашњу организацију, **верске** послове, да јавно врше **верске** обреде, да оснивају **верске** школе, социјалне и добротворне установе и да њима управљају, у складу са законом.

Уставни суд може забранити **верску** заједницу само ако њено деловање угрожава право на живот, право на психичко и физичко здравље, права деце, право на лични и породични интегритет, право на имовину, јавну безбедност и јавни ред или ако изазива и подстиче **верску**, националну или расну нетрпељивост⁴⁷.

Подстицање уважавања разлика

Члан 48.

Мерама у образовању, култури и јавном обавештавању, Република Србија подстиче разумевање, уважавање и поштовање разлика које постоје због посебног етничког, културног, језичког или **верског** идентитета њених грађана⁴⁸.

Забрана изазивања расне, националне и верске мржње

Члан 49.

Забрањено је и кажњиво свако изазивање и подстицање расне, националне, **верске** или друге неравноправности, мржње и нетрпељивости⁴⁹.

46 Исто, чл. 43.

47 Устав Републике Србије, Београд, 2006, чл. 44.

48 Исто, чл. 48.

49 Исто, чл. 49.

Слобода удруживања

Члан 55.

Јемчи се слобода политичког, синдикалног и сваког другог удруживања и право да се остане изван сваког удруживања.

Удруживања се оснивају без претходног одобрења, уз упис у регистар који воде државни органи, у складу са законом.

Забрањена су тајна и паравојна удружења.

Уставни суд може забранити само оно удружење чије је деловање усмерено на насилничко рушење уставног поретка, кршење зајемчених људских или мањинских права или изазивање расне, националне или **верске** мржње.

Судије Уставног суда, судије, јавни тужиоци, Заштитник грађана, припадници полиције и припадници војске не могу бити чланови политичких странака⁵⁰.

2. ЗАКОН О ИЗВРШЕЊУ КРИВИЧНИХ САНКЦИЈА

Закон је објављен у ("Службеном гласнику РС", број 85/2005 и 72/2009. године).

Верска права

Члан 113.

Осуђени има право:

- а) на **верски** обред;
- б) да држи и чита **верску** литературу;
- ц) да га посети **свештено лице**.

Ако у заводу постоји довољан број осуђених исте **вероисповести**, на њихов захтев Управник завода ће дозволити **свештеном лицу** те **вероисповести** да их редовно посећује или да у заводу има редовни службу или наставу.

На осуђеног се не може вршити притисак да присуствује **верском** обреду или посети **свештеног лица**.

Верски обред се обавља у посебној, прикладној просторији завода.

Време, трајање и начин коришћења права из овог члана ближе се уређују актом о кућном реду⁵¹.

50 Исто, чл. 55.

51 Закон о извршењу кривичних санкција, Министарство правде Републике Србије, Управа за извршење кривичних санкција, Београд, 2009, чл. 113.

ПРАВИЛНИК О КУЋНОМ РЕДУ У КАЗНЕНО-ПОПРАВНИМ ЗАВОДИМА И ОКРУЖНИМ ЗАТВОРИМА

Правилник је објављен у ("Службеном гласнику РС" број 85/2005. године).

Верска права осуђених

Члан 55.

Осуђени има право да га једном месечно посети свештено лице.

Ако у заводу постоји довољан број осуђених исте **вероисповести**, на њихов захтев Управник завода ће дозволити свештеном лицу те **вероисповести** да их редовно посећује или да у заводу има редовни службу или наставу.

Завод обезбеђује посебну просторију прикладну за **верске** обреде, **верску** наставу и посете **свештених лица** различитих **вероисповести**⁵².

ГЛАВА ШЕСТА:

Црква, Казнено поправни заводи (студија случаја КПЗ Сремска Митровица) и верска толеранција

ПОБУНА 2000-те ГОДИНЕ-СТУДИЈА СЛУЧАЈА КАЗНЕНО ПОПРАВНИ ЗАВОД СРЕМСКА МИТРОВИЦА

Казнено-поправни завод у Сремској Митровици јесте највећи такве врсте односно намене у републици србији као и на простору свих бивших република СФРЈ. Такође, Казнено поправни завод у Сремској Митровици је једини међународни затвор у Републици Србији. Самим тим, структура осуђених лица која долазе на издржавање казне затвора у овај завод, веома је хеторегена и слојевита (национално, верски, образовно, криминолошки, културолошки). Та хеторегеност и различитост утиче ја јачање неформалног осуђеничког система у односу на формални систем али је такође и основни разлог за често испољавање нетрпељивости као на пример на националној или верској основи.

За очекивати је да ће таква осуђеничка популација у ванредним околностима као што је побуна, реаговати одвојено, у мањим групама односно нејединствено. Међутим, највећа побуна у историји српске пенологије и управно-казненог система а која се одиграла 2000-те године, показала је управо супротно. По избијању побуне у Казнено-поправном

52 Правилник о кућном реду у Казнено-поправним заводима и Окружним затворима, Београд, 2006, чл. 55.

заводу Сремска Митровица, Министарство правде, коминистри, јавност, питала се шта ће бити са Албанцима?

Ситуација која је владала у источној српској покрајини (Косово и Метохија) као и претходни догађаји који су се одиграли у поменутој покрајини, указивали су да ће националистичко оријентисана осуђеничка популација искористити новонасталу ситуацију и ући у отворен сукоб са осуђеницима албанске националности и обрачунати се са њима на њима својствен начин. Такође, шпекулисало се да би осуђеници албанске националности могли бити узети за таоце.

Предстванику једне хуманитарне организације, било је омогућено да присуствује догађају за који се говорило да је немогућ: „Срби и Албанци заједно у преговорима и побуни“.

Без обзира на све присутне разлике, побуна која се догодила 2000-те године повезала је и спојила две крајности, Србе и Албанце. Међутим, однос између две поменуте националности и вероисповести условљен је и диктиран догађајима на простору Косова и Метохије као и на простору БиХ. Такође, одлуке суда у Хагу додатно распаљују ватру у односима поменутих националности, вероисповести. У Казнено-поправном заводу у Сремској Митровици на издржавању казне затвора налазе се и лица која су осуђена за ратни злочин на простору Косова и Метохије, Хрватске и БиХ.

ЦРКВА И КАЗНЕНО ПОПРАВНИ ЗАВОД У СРЕМСКОЈ МИТРОВИЦИ

Године 1893. саграђен је храм за верске потребе осуђених лица у Краљевској казниони у Сремској Митровици. Црквене и државне власти, одобравају и постављање два духовника православне и римокатоличке вере. Све до 1944. године верски живот у Краљевској казниони у Сремској Митровици је функционисао, када је потпуно угашен (храм уништен, претворен у Дом културе, звона однета).

Током побуне 2000-те године, шест лица осуђених на смртну казну, траже да их посети Његова Светост Патријарх српски Павле. Епархија сремска заједно са Браниславом Павковим, организује долазак Његове Светости. Б. Павков тада добија дозволу за духовно-верски рад у Казнено поправном заводу у Сремској Митровици.

До сада је обављено преко 30 крштења, 450 причешћа и исповеђено је око 600 осуђених лица. У току је израда иконостаса, а часови веронауке и богослужења се редовно одвијају.

Капелу у Казнено поправном заводу у Сремској Митровици до сада су посетили: епископ сремски Василије; епископ осјечко-пољски Лукијан; епископ шабачко-ваљевски Лаврентије; ректор Карловачке богословије протојереј Душан Петровић; архијерејски намесник соко-бањски, представници ОЕБС-а; предстваници Савета Европе; представници Хелсиншког одбора; Министарства правде и многи представници верског, културног и друштвеног живота. Директор Управе за извршење кривичних санкција у Министарству правде Републике Србије маја месеца 2004. године, организује састанак са предстваницима СПЦ, РМК и Исламске заједнице.

Закључак

Године материјалне и сваке друге стагнације друштва оставиле су значајне последице, које су се у скоријој историји испољавале на екстреман начин у смислу јавног испољавања незадовољства осуђених лица, односно побуна. Тиме су сама осуђена лица указала, на себи својствен начин, да се систем у оквиру којег издржавају казну налази на раскрсници. Покренути су одређени напори да се изврши модернизација истог али је ситуација у тој мери алармантна да захтева ангажовање стручне јавности како би била превазиђена.

Безбедност осуђених и запослених лица у установама за извршење кривичних санкција представља озбиљан друштвени проблем у условима пренасељености завода, са трендом увећања броја осуђених.

На почетку 2010. године, добар део препорука из извештаја као и планова садржаним у Националној стратегији реформе Затворског сектора је и практично имплементиран у систем за извршење, али чини се да круцијални проблеми нису решени. Пренатрпаност српских затвора, све тежа структура осуђених лица, велика стопа рецидивизма, кадровска решења, безбедоносна ситуација, као и недовољно искоришћен потенцијал алтернативних санкција, остају примарни проблеми који ће у будућности одредити да ли систем за извршење кривичних санкција у Републици Србији иде путем модернизације, осавремењавања и имплементације европских стандарда или се враћа у мрачно доба.

Све раније наведено у значајној мери одређује положај осуђених лица различите вероисповести. Изразито национално опредељена осуђеничка популација увек бурно реагује на теме које су везане за јужну српску покрајину, Републику Српску, Војводину, Санџак. Тада долази до вербалног па и физичког обрачуна са знатно мање бројнијом

верско-различитом осуђеничком популацијом. Уз помоћ различитих организација и институција које су поменуте у овом раду, положај ових осуђеника је у великој мери унапређен у односу на период са краја 20. века, али Управа не може да се заустави на постојећим резултатима уколико жели свеобухватну модернизацију Управно-казненог система.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Општа литература
 1. Марић, Борислав, Радоман, Миленко, *Побуне у затворима Србије*, Београд, 2000.
 2. Марић, Борислав, Радоман, Миленко, *Систем извршења кривичних санкција у Републици Србији*, Београд, 2004.
 3. Православни пастирско саветодавни центар, *Црква и наркоманија, секте, сујеверја и казнено поправне установе*, Београд, 2007.
 4. Радоман, Миленко, *Пенологија и систем извршења кривичних санкција*, Нови Сад, 2003.
 5. Радоман, Миленко, *Пенологија и казнено извршно право*, Нови Сад, 2009.
 6. Фуко, Мишел, *Надзирајући и кажњавајући, Наситанак затвора*, Сремски Карловци, 1997.
 7. Fairweather, Lesli, *Prison architecture*, Burlington, 2000.
-
2. Закони, прописи
 1. Закон о изменама и допунама Закона о извршењу кривичних санкција, Министарство правде Републике Србије, Управа за извршење кривичних санкција, Београд, 2009.
 2. Правилник о кућном реду у Казнено-поправним заводима и Окружним затворима, Министарство правде Републике Србије, Управа за извршење кривичних санкција, Београд, 2006.
 3. Универзалне декларације о правима човека, Превод преузет из посебног издања Информационог центра УН у Београду, 1968.

3. Извештаји

1. Извештаји експерата Савета Европе о систему притужби и инспекције затвора у Србији, Београд и Нови Сад, Посета 09-10. октобра, 2006. Стразбур, 2006.
2. Годишњи извештај о раду Управе за извршење кривичних санкција за 2005. годину, Министарство правде Републике Србије, Управа за извршење кривичних санкција, Београд, 2006.
3. Годишњи извештај о раду Управе за извршење кривичних санкција за 2006. годину, Министарство правде Републике Србије, Управа за извршење кривичних санкција, Београд, 2007.
4. Годишњи извештај о раду Управе за извршење кривичних санкција за 2007. годину, Министарство правде Републике Србије, Управа за извршење кривичних санкција, Београд, 2008.
5. Годишњи извештај о раду Управе за извршење кривичних санкција за 2008. годину, Министарство правде Републике Србије, Управа за извршење кривичних санкција, Београд, 2009.

4. Интернет извори

1. www.informator.co.yu- Organizacija državne uprave u Republici Srbiji;
2. www.informator.co.yu- О предлогу Закона о изменама и допунама Закона о извршењу кривичних санкција Републике Србије;
3. www.creemagnet.com- Najstariji zatvorski modeli- Затвор као „instrument saznanja“;
4. www.politika.rs- Србија иза реšetака- затвори пуні као кошнице;
5. www.rs.wikipedia.org- Neformalni zatvorski sistem.

SUKOBLJAVANJE LJUDSKIH PRAVA I RELIGIJE

Uvod

Od njezina proglašavanja 1948. godine do današnjih dana, *Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima* postala je brzo veoma uticajna društvena doktrina. Međutim, kroz gotovo 60 godina nastojanja u njezinoj implementaciji, doktrina o ljudskim pravima bila je predmetom i brojnih osporavanja. Primjedbe na *Univerzalnu deklaraciju o ljudskim pravima* koje su upućene iz okvira islamskog svijeta postoje od njezinih samih početaka. Prilikom samog kreiranja *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima* 1947. godine, delegacija Saudijske Arabije iznijela je prigovore na član 16, koji se odnosi na slobodu izbora braka, i član 18, koji se odnosi na slobodu religijske ispovijesti. Ono na što argumenti delegacije Saudijske Arabije ukazuju izraženo je na sljedeći način:

“Autori ovakvog principa stvaranja deklaracije, u najvećem dijelu, u razmatranje su uzeli standarde prepoznate od strane zapadne civilizacije i ignorisali su načela drevnih civilizacija, koje su prošle eksperimentalne faze, i institucije koje su, na primjeru braka, dokazale njihovu mudrost kroz vijekove. Dužnost ovog Odbora nije bilo proglašavanje superiornosti jedne civilizacije nad svim ostalim, ili uspostavljanje uniformističkih standarda za sve zemlje svijeta”¹

Kritika koja je bila upućena sa strane islamskih zemalja upućuje na to da je većina moralnih standarda prilikom formiranja *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima* izvučena iz modela usvojenih u zapadnjačkom načinu života, dok su standardi nezapadnih zemalja uglavnom zanemareni prilikom izrade samog dokumenta. U daljoj argumentaciji, članovi delegacija islamskih zemalja ostali su zapanjeni tvrdnjama superiornosti jedne civilizacije, u ovom

1 Ignatieff, Michael, *The attack on human rights*, Foreign Affairs, 00157120, Nov/Dec 2001, Vol. 80, Issue 6. academic search premier

slučaju zapadne, u odnosu na sve ostale prilikom uspostavljanja uniformističkih standarda za čitavo čovječanstvo.

Zagovornici *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima* će polemizirati o ovim optužbama uzevši u obzir samu suštinu deklaracije, a to je činjenica da budući da su univerzalna, sama ljudska prava su primjenjiva na svakog pojedinca u ovom svijetu, bez obzira na njegovu religijsku, nacionalnu ili neku drugu pozadinu. To je sama jezgra *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima* i ona je u isto vrijeme svojstvo koje čini ovu doktrinu toliko snažnom.

Ove kontroverze, kao i mnoge druge slične prirode, dale su ovom dokumentu njegovu suštinsku motivaciju. Ono što će ovaj dokument pokušati razmotriti, u svojim najiskrenijim namjerama, jeste antagonizam između ljudskih prava, koja su shvaćena kao univerzalna i različitih religijskih osobnosti. Ovo je razlog zbog kojeg je, iako svijetu dodijeljena ova sjajna ideja, čovječanstvo još uvijek nosilac šokantnih primjera kršenja ljudskih prava koja nikada nisu prestala gubiti na intenzitetu. Okrutna istina je da je mogućnost zaživljavanja *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima* sada na ravni utopijske ideje, *subjektivni duh koji čeka da bude objektiviziran*, ako bi se izražavali Hegelovom terminologijom.²

Ovaj rad će se fokusirati na granice koje religija postavlja u odnosu prema ljudskim pravima kroz teoriju kulturalnog relativizma, kao i kroz neke od najkarakterističnijih primjera kršenja ljudskih prava koja su počinjena u ime religije. Ipak, cilj ovog rada nije u tome da se samo zaustavi na ovom detalju, već također i da napravi korak dalje i pokuša razmotriti sa istom snagom izazove koje doktrina univerzalnih ljudskih prava postavlja pred religiju imajući u vidu univerzalističku teoriju.

Prvo poglavlje će razmatrati prvi dio glavnog argumenta u pogledu izazova koje univerzalna ljudska prava postavljaju prema religiji i njezinim različitim vjerama. Fokus će suštinski biti usmjeren ka univerzalizmu, njegovom zagovaranju i najznakovitijim primjerima nepravde počinjene protiv ljudskih prava, sa tvrdnjama koje govore o tome kako je to učinjeno zarad očuvanja tradicionalnih religijskih tekovina. Drugo poglavlje će se usmjeriti ka prezentaciji razmatranja koje religijski zagovornici izvode nad univerzalnim ljudskim pravima kroz primjere ograničavanja religijskih tekovina kako bi se zaštitila univerzalna ljudska prava. Izvori korišćeni u ovom radu, kreću se od univerzalističkih zagovornika, kao što su Jack Donnelly i Abdullahi Ahmed

² Ovo se odnosi na Hegelovu filozofiju njegovom poznatom radu pod nazivom „Fenomenologija duha“ gdje on objašnjava kako se sve zasniva na duhu: bog, ideja i koncept. Ali da bi duh bio u stanju ispuniti vlastitu suštinu, on mora biti objektiviziran.

An-Na'im do Rhode Howard Hassman, a u okviru svega nalaze se i osvrti na radove Richarda Rortyja i Anthony J. Langloisa. Primjeri korišćeni u ovom radu, a koje smatram najkarakterističnijima, odnose se na Kevina Boylea i Juliet Sheen, kao i Bahiyih G. Tahziba.

Univerzalni jezik ljudskih prava

“Ljudska prava su usud postmodernosti, energije naših društava, ispunjavanja prosvjetiteljskog obećanja o emancipaciji i samorealizaciji. Ljudska prava su izvedena kao najplemenitija kreacija naše filozofije i jurisprudencije, kao najbolji dokaz univerzalnih aspiracija naše modernosti, koja je morala sačekati pojavu naše postmoderne globalne kulture kako bi dobila pravednu i zasluženu potvrdu.³Ovo poglavlje će prosuditi važnost univerzalne implementacije ljudskih prava kako bi se spriječila zlostavljanja i degradacije individua. Fokus će biti na prezentaciji i odbrani teorije univerzalizma, kao i na odbrani razumijevanja ljudskih prava kao univerzalne ideje.

Univerzalna ljudska prava i teorija univerzalizma

“Sva ljudska bića su rođena slobodna i jednaka u dostojanstvu i pravima”⁴, prvi je dio člana 1 u *Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima*. Sam pridjev “sva”, u ovakvom okviru značenja, objedinjuje cjelokupno čovječanstvo, tj. svakog pojedinca ponaosob koji ga sačinjava, u kontekstu rođen slobodan i jednak u dostojanstvu i pravima. Ovo je sama središnjica *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima* i maksima koja je ustvari čini univerzalnom, kao što je to i temeljna tačka samog univerzalizma. Univerzalizam se fokusira na individuu i na njezina neotuđiva i neodvojiva prava, prava koja se odnose na sve individue u svijetu, bez izuzetaka. U dodatku, drugi članak *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima* obogaćuje prvi, izjašnjavajući se da je jezik ljudskih prava primjenjiv neovisno o bilo koju nacionalnu, religijsku, kulturalnu, ili bilo koju drugu razliku koja može postojati među ljudima. Ovo je ideja koja se doima lako shvatljivom. Međutim, tu se javlja i neizbježno pitanje: shvatljiva kome?

Neki tvrde da je *Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima* čisto zapadnjačka doktrina sa ciljem da bude primjenjena nad svima. To znači da svaka

3 Douzinas Costas, *The End Of Human Rights*, Oxford, Hart Publishing, 2000.

4 UDHR, *Religion and Human Rights: Basic Documents*, Center for the Study of Human Rights, Columbia University, 1998.⁵⁷

država u svijetu ima obavezu da štiti ljudska prava zasnovana i prezentirana od strane jedne zemlje iz koje dolaze ta usvojena i propisana mjerila. Da li ovo znači da je misija *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima* nemoguća i da je to razlog zbog kojeg ona ne može uspjeti u univerzalnoj implementaciji? Ili se greške i propusti dešavaju ipak negdje drugdje?

Jack Donnelly je jedna od najznačajnijih figura teorije univerzalizma. On snažno podržava maksimu da su ljudska prava univerzalna prava. "Ako su ljudska prava, prava koja neko ima zahvaljujući samo tome što je čovjek, kao što se obično i pretpostavlja da treba biti tako, onda se ona drže 'univerzalnim' od strane svih ljudskih bića."⁵ Anthony J. Langlois prigovara ovoj izjavi iza koje stoji Donnelly, tvrdeći da je ona tautološka, što znači da je ona neizbježno istinita, ali nam ne daje objašnjenje činjenice da ljudska bića imaju ljudska prava, izuzevši to da je to zbog toga što su oni naprosto ljudi.⁶

Donnelly pravi razliku dodatnom izjavom, dodajući kako on ne smatra da su ljudska prava "bezvremena, nepromjenjiva, ili apsolutna"⁷, već misli o njima kao o "istorijski specifičnom i ovisnom fenomenu"⁸. Ipak, ova istorijska uvjetovanost i partikularnost ljudskih prava odgovara konceptu ljudskih prava kao univerzalnim pravima. Donnelly se također poziva na univerzalnost ljudskih prava u smislu da su ljudska prava gotovo univerzalno prihvaćena. Ali, kako pomiriti univerzalna ljudska prava sa religijskom različitošću? On uvodi termin *slabog kulturalnog relativizma*, kojim doseže misao univerzalnih ljudskih prava, ali dozvoljava i "povremene i striktno ograničene lokalne varijacije i izuzetke."⁹

Abdullahi Ahmed An-Na'im je zagovornik ljudskih prava koji dolazi iz muslimanskog društva i koji koncentriše svoje djelovanje ka šerijatskom pravu i ljudskim pravima uvodeći vlastita rješenja u postojećem konfliktu između ljudskih prava i islamskog prava. U njegovoj knjizi koja *Toward an Islamic Reformation (Ka islamskoj reformaciji)*, An-Na'im iznosi svoja uvjerenja u

5 Donnelly, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, New York, Cornell University Press, 1989.1

6 Langlois, Anthony j., *Human Rights and Modern Liberalism: a Critique*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2000

7 Donnelly, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, New York, Cornell University Press, 1989. 1

8 Donnelly, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, New York, Cornell University Press, 1989. 1

9 Donnelly, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, New York, Cornell University Press, 1989.110

moć ideje i optimizma u osnivanju modernog javnog zakona u islamu izvedenog iz Qur'ana i Sunne, bez potcjenjivanja reakcionarskih stavova i poteškoća koje se mogu javiti zbog toga. Ovaj učenjak ustvari unosi rješenje za nadilaženje rascjepa između univerzalnih ljudskih prava i religije. Njegova ideja jeste da fokusira pažnju islamskih društava na one postavke Qur'ana koje ističu jednakost, prava žena i prilagođavanje šerijatskog prava savremenim uvjetima. Šerijatsko pravo ne smije zanemarivati *Univerzalnu deklaraciju o ljudskim pravima* i njezin značaj. Rousseu je rekao kako jednom kada je nešto uspostavljeno, svijet ne može ići natrag u vrijeme prije uspostavljanja te iste stvari. Šerijat, prema An-Na'imu, ne može ignorirati postojanje *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima* i efekte koje ona ima na svijet.¹⁰

Ipak, An-Na'im je blago dogmatičan kada izjavljuje kako bi savremeni članovi islamskih zajednica, ako bi im bila pružena sloboda izbora između ukiđanja šerijatskog prava, bez prijetnje o optužbi za otpadništvo ili straha o „gubljenju vjere u islamu“¹¹, veliki broj ljudi bi postupio tako. Ovo je poprilično kontroverzna izjava učenjaka koji svojom pojavom asocira otvorenost uma. Tvrditi kako bi većina ljudi u islamskoj zajednici napustila šerijatsko pravo kada bi im se pružila šansa je šokantna, kao što je šokantna i tvrdnja da većina ljudi u toj istoj islamskoj zajednici uživa u povinovanju šerijatskom pravu. U ovom slučaju, ono što je imperativ za individue koje pripadaju islamskoj zajednici jeste da imaju izbor, dok je ono što će oni zaista izabrati gotovo irelevantno.

Antagonizam između šerijatskog prava i univerzalnih ljudskih prava

Šerijatsko pravo je vrlo važan element u razumijevanju neuspjeha implementacije *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima*. Šerijat predstavlja legalni okvir, poredak u okviru kojeg su propisani javni i pojedini privatni aspekti ljudskog života, zasnovani na muslimanskim principima jurisprudencije. Ovaj zakon je aktivan u gotovo svakom aspektu svakodnevnog života. Iako postoje ogromne varijacije u odnosu na tradicionalni šerijatski zakon u mnogobrojnim muslimanskim društvima danas, neka od teških kršenja ljudskih prava ipak preostaju. Šerijat uključuje par poprilično kontroverznih zakona koji ne odgovaraju demokratski uređenom društvu i narušavaju osnovna ljudska prava. An-Na'im sam se poziva na Šerijat kao opravdan istorijskim

10 Abdullahi, Ahmed An-Na'im, *Human Rights in Cross-Cultural perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992

11 Abdullahi, Ahmed An-Na'im, *Human Rights in Cross-Cultural perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992

kontekstom prošlog vremena koje, u drugu ruku, ne znači da njegova primjena može biti opravdana u savremenim okolnostima.¹² Uobičajeno je da se osude odnose na ambiciju zapadnih zemalja da “westernizira” svijet i ukloni kulturološko i religijsko naslijeđe iz islamskih zemalja. Postaje evidentno da Istok ima averziju prema Zapadu i njegovom načinu življenja, tako da i to samo gnušanje može biti izvorom prigovora koje zastupnici šerijatskog prava upućuju ka univerzalnim ljudskim pravima. David Little izražava pretpostavku kako je gotovo nemoguće motivirati religijsku grupu da prihvati univerzalne standarde koji nisu u skladu sa njihovim pojedinačnim tekovinama.¹³

Može li rješenje koje je predložio An-Na'im predstavljati trijumf u kontradikciji između ljudskih prava i religije? Ili će to biti prepoznato kao početak procesa “westernizacije” islamskog svijeta i biti *a priori* odbijeno ili će, još gore od toga, njegovi promotori možda biti osuđeni na smrt.¹⁴ Prema Annete Baier pristup ka implementaciji *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima* je pogrešan. Njezina tvrdnja jeste da se akcenat ne smije stavljati na obavezu ljudi u primjenjivanju univerzalnih vrijednosti, već povjerenju koje individue dijele jedne među drugima. Ova zamjena bi značila širenje kulture ljudskih prava, ne kao nečega što bi značilo moralni zakon koji traži od ljudi da ga praktikuju, već kao nečega što Baier razumije kao “progres sentimenta”. Ljudska bića tada ne bi morala usmjeravati pažnju na pitanje šta je to njihova moralna obaveza, već radije reformulisati pitanje tako da ono glasi: zašto bi ljudi trebalo da mare za neznanca, osobu koja im nije nikakav rod i osobu čije navike nalaze odvratnim? Najčešći odgovor na ovo pitanje bio bi da razlike koji proizilaze iz kulturoloških i religijskih pozadina nisu važne, ako se uzme u obzir činjenica da se sve individue međusobno prepoznaju kao jedinke iste, odnosno ljudske vrste.¹⁵ Neizbježnost drugačijeg pristupa u prezentiranju i mnogo važnije, implementaciji ljudskih prava širom svijeta je evidentna. Postoji potreba u pronalaženju metoda za primjenjivanje univerzalnih ljudskih prava koja neće biti identificirana u nezapadnim zemljama kao napad na njihovo kulturno naslijeđe. Ali, kako je ovo moguće izvesti? Naposlijetku, kao što

12 Abdullahi, Ahmed An-Na'im, *Human Rights in Cross-Cultural perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992

13 Little, David, *Rethinking Human Rights: A Review Essay on Religion, Relativism, and Other Matters*

14 Odnosi se na slučaj Selmana Rushdia i na činjenicu da je zbog njegovog rada on osuđen da se skriva do kraja svog života

15 Rorty, Richard, *Human Rights, Rationality, and Sentimentality, Politics of Human Rights*, Belgrade, Belgrade Circle,

se Anthony J. Langlois pita kako možemo opravdati ljudska prava onim ljudskim osobama koje nemaju isto shvatanje, racionalizaciju *naših*¹⁶ moralnih samorazumijevanja,¹⁷ Rorty brani stav u kojem tvrdi da postoji krucijalna distinkcija u tome kako jedne individue posmatraju one individue koje se razlikuju od njih. Primjeri koje Rorty navodi su poprilično vulgarni, ali njegove pretpostavke se doimaju ispravnima. Individue koje dolaze iz razvijenih društava imaju tendenciju ka tretiranju individua koje nastanjuju nerazvijene zajednice kao inferiorne. Postalo je čest slučaj da zapadni ljudi prepoznaju ljude koji dolaze iz siromašnih društava kao one koji su navikli na stanje u kojemu su živjeli, tj. navikli na torture i degradaciju. Predrasude kao što su ove, koje vladaju širom svijeta, moraju biti pokorene da bi se uspostavilo univerzalno poštivanje i praktikovanje ljudskih prava.

Poraz ljudskih prava

Ljudska prava su narušena širom svijeta čak i danas, bez obzira na mehanizme koji postoje kako bi spriječili takva kršenja, kao i sve konvencije koje su u raznim odredbama potpisane. Zastrašujuća je činjenica da ne postoji zemlja u svijetu koja se može pohvaliti potpunom implementacijom deklaracije o ljudskim pravima.¹⁸

Jedan od najtežih slučajeva kršenja ljudskih prava na osnovi religijskih tekovina jeste popularni primjer obrezivanja ženskih genitalija. Takva praksa danas postoji u mnogim afričkim zemljama, u zemljama Bliskog istoka, u Indiji i ponegdje čak i u Južnoj Americi. Temelj za obrezivanje ženskih genitalija uključuje vjerovanje da ono poništava ili umanjuje seksualnu želju kod žena i da je to higijenski poželjna praksa. Ova praksa kojoj je bilo izloženo 130 miliona žena je brutalno kršenje prava žena koje se zasniva na tri osnovna postulata: informirani pristanak, patrijarhalna opresija i nasilje nad ženama. Iako je ovaj primjer čisti slučaj kršenja međunarodnih zakona i ljudskih prava, kao i nedosljednost u poštivanju prava žena izraženih u Konvenciji o eliminaciji svih formi diskriminacije nad ženama, ispostavlja se kao krajnje težak problem prevazići običaje koji su duboko ukorijenjeni u određenoj kulturi, a ponekad imaju i politički značaj. Prema tvrdnjama državnog odjela Sjedinjenih Američkih Država, određene provedbe zakona i napreci su učinjeni u zemljama u kojima

16 Odnosi se na njegovo zapadno porijeklo, vjerovatno Francusko

17 Langlois, Anthony J., *Human Rights and Modern Liberalism: a Critique*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2000

18 Boyle, Kevin and Sheen, Juliet, *Freedom of Religion or Belief*, London and New York, 1997

je obrezivanje ženskih genitalija bilo uobičajena praksa. Trijumf nad praktiko- vanjem ovog običaja je jedan od izazova koje jezik ljudskih prava postavlja pred religijska vjerovanja. Ambicija je zaustaviti ovakvu vrstu torture nad ženama prepoznavanjem ženinih prava i sloboda i njezine jednakosti sa muškarcima. Da li su zemlje koje još uvijek praktikuju obrezivanje ženskih genitalija spre- mne prepoznati prava žena i zaustaviti torturu nad ženama?

Ronald Dworkin spominje u svom članku "Nunca Mas" nešto što defi- nira kao "tabu protiv torture" koji će, ako se prihvati kao univerzalno, zna- čiti zabranu torture u bilo kojim datim okolnostima.¹⁹ Ako svijet još uvijek nije spreman prihvatiti izazove implementacije univerzalnih ljudskih prava, može li protivotrov zabrane torture uticati na trenutno nametanje ljudskih prava? Ova ideja o zabrani mučenja je iskreni, izravni odgovor koji može biti efektivan zbog neutralnosti koju izražavaju i Zapad i Istok. Ovo se može vi- djeti kao opća saglasnost o univerzalnim pravima i religijskim tekovinama, dizajn koji je univerzalan i što je još važnije, ima cilj koji je duboko ukorije- njen u svim religijama.

Još jedan karakterističan i nesretan primjer degradacije individue na ra- čun religijske pozadine jeste primjer *nedodirljivih*, danas poznatih kao *dalit- si* (otpadnici). Kao najniži dio roda u njihovoj religiji²⁰, *dalitsi* su spriječeni u obavljanju bilo kakvog posla izuzevši one koje imaju ropsku formu, čak i nižu od one koju ima služenje klasi *sudra*. Iako je „nedodirljivost“ zakonski zabra- njena, nacionalni parlament je registrovao 62 000 slučajeva zvjerstava usmje- renih protiv *nedodirljivih* i domorodačkih plemena u periodu između 1991. i 1993. godine. Ova zvjerstva uključuju spaljivanje sela *dalitsa*, silovanja, tor- turu, ubistva i smrti u pritvoru. *Dalitsi* su, također, odvojeni od društva svo- jim mjestom u crkvi, primanju sakramenata, u zajedničkom objedovanju sa višim kastama hindusa, kao i sa restrikcijom dozvoljenih brakova i ruta prili- kom pogrebnih običaja. Tijela preminulih *dalitsa* ostaju vani tokom pogreb- nih obreda i miješani brakovi sa njima su zabranjeni. Ovo je nesretan slučaj teškog kršenja ljudskih prava koji dolazi iz zemlje sa razumnom tolerancijom različitih religijskih običaja i iz zemlje obogaćene Gandhijevom filozofijom nenasilja, a koja isti model tretiranja ljudi čini predmetom još većeg žaljenja.²¹

Imajući na umu nečasne primjere kontinuiranog narušavanja ljudskih prava, određene sumnje se pojavljuju kada je u pitanju shvatanje o tome da li

19 Puhovski, Zarko, *Human Rights and Moral Theories*, Reader, Human Right Center, 2004

20 *Dalitsi* su zvanično treća kasta u hinduizmu, iako takav oblik diskriminacije postoji ta- kođer i kod muslimanskih i kršćanskih *dalitsa*

21 Boyle, Kevin and Sheen, Juliet, *Freedom of Religion or Belief*, London and New York, 1997

je čovječanstvo uopšte spremno za takav izazov koji mu slijedi iza te doktrine. Zagovornici ljudskih prava i sa zapadnim i sa ne-zapadnim porijeklom prihvataju misao napisanu u *Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima*, da je jezik ljudskih prava univerzalan i da kao takav treba biti primjenjen na sve individue u svijetu, bez obzira na različitosti koje vladaju između svake od njih ponaosob. Uz sve to nijedan od ovih učenjaka ne potcjenjuje izazove koji su postavljeni pred svjetske zajednice u prilagođavanju njihovih života i svjetova zahtjevima koje doktrina ljudskih prava postavlja pred njih. Jedan od razloga za ovakvu perspektivu jeste pokušaj reduciranja prekršaja ljudskih prava na najmanju moguću mjeru.

Vladavina religije

“Uloga religije je paradoksalna. Ona pravi preosuđivanje i uništava predrasudu. Dok su vjere velikih religija univerzalističke i dok sve insistiraju na bratstvu, praksa ovih vjera je često razdvajajuća i brutalna. Neki ljudi kažu da je jedini lijek za predrasudu više religije, drugi kažu da je jedini lijek prevazilaženje religije”.²² Ovo poglavlje će pokušati kreirati nastojanje da se razmotre kulturalne relativističke teorije ljudskih prava i kroz širok spektar primjera izazova koje religija postavlja pred univerzalnost ljudskih prava. Na neki način, ovo poglavlje će stati na stranu religije, u nastojanju da razumije vrijednosti ljudskog života i negativne posljedice razdvajanja ljudi od njihovih religijskih uvjerenja.

Kulturalni relativizam i religijske različitosti

John Locke predstavio je svijetu ideju “tabula rasa”, ideju da se ljudska bića rađaju bez urođenih i podešenih mentalnih sadržaja, da se rađaju čista, ili prazna i da se sav njihov izvor znanja razvija postepeno kroz iskustvo i čulnu percipciju vanjskoga svijeta.²³ Neki mogu sugerirati kako je on promotor teorije kulturalnog relativizma, iako bar kada su ljudska prava u pitanju, on po svemu sudeći predstavlja univerzalistu. Ono na što se teorija kulturalnog relativizma fokusira, jeste maksima da individualne aktivnosti i uvjerenja mogu biti interpretirane samo kroz pojmove kulture kojoj ta ličnost pripada.

22 Bahiyyih, Tahzib G. *Freedom of Religion or Belief*, The Hague, Boston, London, Martinus Nijhoff Publishers, 1996.

23 Ova ideja „tabula rase“ nalazi se u poplarnoj knjizi koju je napisao John Locke a koja nosi naziv „Esej o ljudskom razumijevanju

Kulturalni relativizam tvrdi da individue moraju uvijek biti razmatrani kroz prizmu njihovog vlastitog kulturalnog okruženja. *Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima* nema dovoljno pažnje usmjerene na ove faktore koji se smatraju neodvojivim i neotuđivim dijelom života jedne individue, što je glavni razlog zbog kojeg se univerzalna ljudska prava ne mogu primijeniti širom svijeta.

“Standardi i vrijednosti su relativni u odnosu na kulturu iz koje dolaze tako da se svi pokušaji da se formulišu postulati koji izrastaju izvan vjerovanja i moralnog koda jedne zemlje moraju u tom ospegu oduzeti od bilo kakve primjenjivosti Deklaracije o ljudskim pravima na čovječanstvo kao cjelinu. Prava čovjeka u 20. stoljeću ne mogu biti ograničena od strane jedne kulture, niti mogu biti diktirane aspiracijama bilo kojeg pojedinačnog čovjeka. Takav dokument će voditi ka frustraciji, ne shvatanju i realizaciji ličnosti ogromnog broja ljudskih bića”.²⁴

U ovoj, vrlo poznatoj izjavi Američke antropološke asocijacije, koju je uradio Melville Herskovits, važnost kulturološke grupe kojoj pojedinac pripada je očita. Ovo je jedna od razlika između dvije teorije, univerzalizma i kulturalnog relativizma. Dok univerzalisti zastupaju ideju nesumnjive nadmoći pojedinca u odnosu na zajednicu, druga teorija potvrđuje činjenicu da grupa kojoj taj pojedinac pripada igra značajnu ulogu u oblikovanju njegovog života.

Napor implementacije univerzalnih ljudskih prava kroz čitav svijet može biti moguć ako ogromna većina ljudi bude razdvojena od svog života i svijeta.²⁵ Ovakav stav postoji zbog činjenice o *Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima* koja je izgrađena u odnosu na zapadne standarde, koji se razlikuju od standarda nezapadnih zemalja i koja jednostavno ne prepoznaje njihove prioritete. Malo je vjerovatno da narod Etiopije, koji se bori sa glađu i visokom stopom smrtnosti djece, može voditi računa o slobodi govora i pravu na obrazovanje. Tu se radi o ljudima koji nemaju ni osnovna prava i nesumnjivo nisi upoznati sa terminima kao što je socijalna pomoć. *Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima* može biti lako implementirana u razvijenim zemljama, iako ovo nije slučaj čak i u takvim društvenim uređenjima, ali u siromašnim zemljama jezik ljudskih prava ne može biti tek tako nametnut u godinama koje slijede. To je jedan od detalja koje kulturni relativizam očajnički nastoji demonstrirati. Iako Zapad sebe smatra kulturno i moralno superiornim u

24 Lindholm, Tore, Prospects for Research on the Cultural Legitimacy of Human Rights, An-Na'im Abdullahi, Ahmed ed. Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: a Quest for Consensus, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992. 388

25 Zizek, Slavoj, *Against Human Rights*

odnosu na druge kulture, pitanje je kriterija na osnovu kojih Zapad proglašava tu vrstu vlastite superiornosti. Richard Rorty se, čini se, slaže sa ovim stavom da je zapadna kultura superiorna²⁶, što je u suštini dogmatska tačka gledišta, ali iznosi i to da superiornost ipak ne stoji „na usluzi postojanju univerzalne ljudske prirode“.²⁷

Dworkin brani ljudska prava kao nešto što je zasnovano na našoj intuiciji o tome šta je dobro a šta loše u „našim“ političkim i filozofskim ubjeđenjima.²⁸ Činjenica je da Eskimi imaju nekoliko različitih riječi koje se odnose na snijeg, obzirom na okolnosti u kojima žive, a koje određuju koliko im riječi ustvari treba za jednu takvu pojavu. Ali članu Eskimo zajednice veliki je izazov pokušati objasniti različite tipove snijega Australijancu koji primjericice snijeg nikada nije vidio u svom životu. Isti se slučaj odnosi na ubijedene članove islamske zajednice kada se govori o ukidanju njihova načina života nauštrb jednog drugog, njima stranog modela življenja, koji se uz to od jedne strane smatra superiornim. Postoji nedostatak koji se tiče kriterija pomoću kojeg se tvrdi postojanje superiornosti jedne moralnosti u odnosu na drugu. Doktrina ljudskih prava daje utisak favoriziranja jedne vrste kriterija, a to je u ovom slučaju zapadnjački.

Kairska deklaracija o ljudskim pravima u islamu kao pandan Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima

1981. godine iranski predstavnik u Ujedinjenim nacijama, Said Rajaie – Khorassani, izjavio je da je *Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima* „sekularno shvatanje judeo-kršćanske tradicije“.²⁹ Nekoliko godina nakon toga potpisan je dokument koji se naziva *Kairska deklaracija o ljudskim pravima u islamu*. Taj dokument još uvijek se razmatra kao posljedica i odgovor na *Univerzalnu deklaraciju o ljudskim pravima*. *Kairska deklaracija* slijedi primjer *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima*, ali za razliku od ove starije, ona je u punoj saglasnosti sa islamom. Činjenica je da u muslimanskim

26 Kao što je to naveo u članku *Human rights, Rationality and Sentimentality* on se slaže sa stavom da je zapadna kultura superiorna

27 Rorty, Richard, *Human Rights, Rationality, and Sentimentality, Politics of Human Rights*, Belgrade, Belgrade Circle,

28 Langlois, Anthony J., *Human Rights and Modern Liberalism: a Critique*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2000

29 Tibi, Bassam, *Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations*, *Human Rights Quarterly* 16, 1994, pp.277-299

zemljama religija ne igra jedinu veliku i važnu ulogu, koja vrši uticaj na privatne živote ljudi, ali je činjenica da je ona isto tako izravno integrisana i u sam politički život. Razdvojiti članove islamske zajednice od njihovih religijskih tekovina je nemoguće, jer je isto tako nemoguće od njih očekivati da slave doktrinu kojom se od njih očekuje napuštanje njihovih religijskih vjerovanja, a koja se smatraju velikim dijelom njihovog identiteta.

Kritike koje se upućuju na račun ove deklaracije bazirane su uglavnom na misli kako je *Kairska deklaracija o ljudskim pravima u islamu* u direktnoj saglasnosti sa šerijatskim pravom i na činjenicu kako ova deklaracija ne uspijeva održati fundamentalni princip slobode religije, a uz sve to odobrava diskriminaciju muškaraca i žena. Iako neko odluči ignorisati ovu deklaraciju kao nešto što je u potpunosti predispozicionirano religijom, jedan pogled na *Afričku povelju o ljudima i ljudskim pravima* je dovoljan da ukaže na drugačije prioritete ljudi iz Trećeg svijeta, kao što su eliminacija „kolonijalizma, neokolonijalizma, aparthejda, cionizma i rasformiranja agresivnih vojnih baza, kao i svih formi diskriminacije“.³⁰ Ovo su glavni problemi s kojima se suočavaju afrički narodi, njihov je primarni izazov rješavanje ovih problema, a onda nakon toga se može raspravljati o pravima druge ili treće generacije. Različitosti u nivoima razvijenosti u zemljama svijeta pretpostavljaju različite prioritete i imaju vlastitu ulogu u opstrukciji generalne implementacije ljudskih prava.

Sloboda nošenja vela

Francuski zakon o sekularnosti je slučaj koji se smatra kontroverznim kada su u pitanju individualna prava na ispoljavanje vlastite religije, gdje taj zakon definiše pravo države da ograniči ovu slobodu ako ona prijeti miru unutar demokratskog društva, što je poseban slučaj vrlo važan za potvrđivanje argumenata koje religija usmjerava protiv univerzalnih ljudskih prava. Ovaj zakon o sekularnosti i izraženim vjerskim simbolima u školama zabranjuje učenicima i studentima nošenje religijskih simbola u javnim školama u Francuskoj kao što je: nošenje vela za djevojčice muslimanke, ili nošenje jarmulke za dječake jevrejske vjeroispovijesti, ili turbana za Sike i velikih kršćanskih križeva. Uspostavljanje ovog zakona rezultiralo je mnogobrojnim različitim komentarima i argumentima, a oboje je dolazilo od strane populacije u Francuskoj i različitim političkih struja. Politički argument je tvrdio da je zabrana nošenja

³⁰ The African Charter on Human and People's Rights *Religion and Human Rights: Basic Documents*, Center for the Study of Human Rights, Columbia University, 1998. 147

marama, odnosno vela djevojčicama koje su odlučile da ga nose, direktno prisiljavanje na izbor između škole, odnosno obrazovanja i njezine vjere i ako su roditelji primorali djevojčicu da nosi vel, na isti način je mogu ispisati iz javne škole i odvesti u vjersku školu. U svom govoru povodom novog zakona koji zabranjuje isticanje religijskih simbola u školama, francuski predsjednik, Jacques Chirac prihvata princip sekularizma u Francuskoj tvrdeći kako je “neutralnost javnog prostora nešto što dozvoljava različitim religijama da međusobno koegzistiraju u harmoniji”, također potvrđujući kako “kao i sve slobode, sloboda izraza religijskih uvjerenja može biti ograničena samo slobodom Drugoga i očuvanjem pravila življenja u određenom društvu.”³¹

Ovim se želi reći da država nije prekršila zakon ograničavanjem slobode na religijsku ispovijest, već suprotno od toga, država se ponaša u skladu sa zakonom i u skladu sa propisima *Evropske konvencije o ljudskim pravima*. Nasuprot tome, muslimanskim djevojčicama u cijeloj Francuskoj je uskraćeno njihovo pravo na slobodno praktikovanje njihove vjeroispovijesti. Razlozi se zasnivaju na pretpostavkama države da su ove muslimanske djevojčice prinuđene da nose vel, a zakon je iniciran kako bi spasili i sačuvali prava tih djevojčica. Kao još jedan legitiman razlog navodi se javna sigurnost u značenju koje se može uočiti iz historije same Francuske³², a koja je bila preplašena reakcijama javnosti u pogledu ove prakse i sigurnosti muslimanskih učenica.

Ne može se izbjeći tumačenje kako ovaj zakon može imati i kontraefekat, što znači da on još više može produbiti različitosti između ljudi koji praktikuju različite religije, dok slobodno i otvoreno izražavanje religijskih tekovina može predstaviti ljude individuama koje se razlikuju od njih samih. Jedini problem koji ovdje ostaje jako bitan, jeste pravo individue na slobodu izbora, ne samo da izrazi svoju religiju, već također i da odbije biti dijelom, ili članom religijske zajednice, ako se ona kosi sa prirodom i vjerovanjima pojedinca. Argument koji iznosi Rhoda Howard u kontekstu nošenja vela ide u korist nacionalne legislative koja prihvata individualna prava kako bi se isključile tradicionalne tekovine: strategija koja se doima široko primjenjivom

31 Jacques Chirac, Speech by Jacques Chirac, President of the Republic, on Respecting the Principle of Secularism in the Republic. www.elysee.fr. Presidency of The Republic, http://www.elysee.fr/elysee/elysee.fr/anglais/speeches_and_documents/2003/speech_by_jacques_chirac_prident_of_the_republic_on_respecting_the_principle_of_secularism_in_the_republic-excerpts.2675.html.11.12.2006ident_of_the_republic_on_respecting_the_principle_of_secularism_in_the_republic-excerpts.2675.html.11.12.2006

32 U Francuskoj je historijski različitost u religiji rezultirala dubokim podjelama u društvu, od Ratova religije u 16. stoljeću do afere Dreyfuss u kasnom 19. stoljeću

i kompromisnom. Tako se cjelokupan spektakl razvio od slobode na prakti- kovanje religije do individualnih prava na slobodu izbora.³³ Slavoje Žižek bi sasvim sigurno polemizirao činjenicu da uopće i postoji takva stvar kao što je slobodan izbor. On je prezentirao termin *meta izbora* kao zamjenu za ono što pojedinci smatraju njihovim vlastitim izborom. Pojedinci, individue su uvijek bili u jako velikoj mjeri određeni brojnim faktorima tako da bi njihovi indi- vidualni izbori uvijek bili izbori onoga što je već izabrano. U kontekstu ovog primjera mali broj muslimanskih žena napustio je nošenje vela kao jedan od datih izbora. To je ustvari rezultat njihova odgoja, efekta koje je religija ostva- rila na ove žene, što je uticaj koji se ne može ignorisati. Žižek kaže kako je pri- mjenjivanje doktrine ljudskih prava na te ljude pod dubokim uticajem njihove religije i da je ostvarivanje te doktrine moguće ostvariti jedino razdvajanjem tih ljudi od njihovog načina življenja u svijetu.³⁴

Religija je fenomen koji je prisutan od početka vremena. Ima dugotrajnu historiju, kao i historija ljudskih prava. Samo etimološko značenje ove riječi (*religere*) vuče porijeklo iz latinskog jezika i znači *obavezati*. Religija obave- zuje ljude i daje im osjećaj lakoće, mira i sigurnosti. Isto tako, ona je posta- la ogromnim dijelom života ljudi i njihovog identiteta. Ljudi se identificiraju kroz religijsku zajednicu kojoj pripadaju. U samoj islamskoj zajednici religi- ja je infiltrirana kroz državni zakon. Zbog toga se ljudi koji pripadaju tim za- jednicama susreću sa religijom svaki dan u njihovim životima. Teško je, za većinu ljudi koji ne pripadaju islamskom društvu, razumjeti ljudske religio- zne tekovine i njihovu važnost u životima muslimana. Na isti način, sa druge strane, muslimani su zaprepašćeni načinom na koji žive nemuslimani. Izvan su njihovog shvatanja slobode koje zapadni ljudi uživaju kao i sama različitost u religiji. Ipak, mi nikada nismo primili *Univerzalnu islamsku deklaraciju o ljudskim pravima*, kojoj je cilj da bude implementirana na čitavo čovječanstvo. Kakav god slučaj da se desi, religija na isti način ima argumente za ignorisanje *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima*, što je i iniciralo ambiciju skupa islamskih zemalja da kreiraju i potpišu *Kairsku deklaraciju o ljudskim pravi- ma u islamu*. Načelo iz kojeg polazi kulturni relativizam ohrabruje ovu argu- mentaciju iznoseći stav kako pojedinci ne mogu biti posmatrani odvojeno od svoje zajednice kojoj pripadaju i koja ima veliki značaj u kreiranju njihovog identiteta. Jezik ljudskih prava ne smije ignorisati neizmjerni uticaj koji religi- ja ima nad pojedincima i njihovim načinom življenja.

33 Howard, Rhoda E. *Cultural absolutism and the Nostalgia for Community*” *Interdisciplinary Aspects I*, Sarajevo, University of Sarajevo, Centre for Human Rights, 2000

34 Zizek, Slavoj, *Against Human Rights*, *New Left Review* 34, New Left Review Ltd, 2005

Zaključak

Univerzalizam sa svojim snažnim vjerovanjem u samu univerzalnost ljudskih prava kao i u superiornost pojedinca u odnosu na zajednicu ima vlastite racionalne i legitimne argumente. Kao što se u ovom radu raspravljalo univerzalizam ne uspijeva ostvariti kompromis sa religijskim različitostima i dominantnošću uticaja koji religija ima u ukupnosti čovječanstva kada su u pitanju ljudska prava. Religijske tekovine su duboko ukorijenjene u ljudske svjetove tako da su one postale i veliki dio identiteta ljudi. Zbog toga je potrebno, prije optuživanja onih čija se moralnost razlikuje od naše, da zapitamo sami sebe, šta je to što nas čini superiornim i na osnovu čijih kriterija zastupamo takvo stajalište?

Religija je, isto tako, izazvana od strane ljudskih prava. Nasilje i degradacija koju pojedini ljude trpe bez obzira na prisustvo *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima* je sramno i ne može biti opravdano bilo čim, uključujući i nešto što je sveto, kao što je sama religija. Postoje mnogobrojni ljudi širom svijeta koji ispaštaju u ime religije, ili u ime riječi *propovjednika* i *mesija*. Da li religija zaista uči sakaćenju žena, ugovaranju brakova i degradaciji ljudi, još uvijek treba biti ustanovljeno. Religija bi trebalo da nas uči o uspostavljanju mira, ljubavi, milosrđa, saosjećajnosti i poštivanju zlatnog pravila na koje se An-Na'im poziva kao na princip reciprociteta.³⁵ "Što je mrsko tebi, nemoj činiti svom bližnjemu. Ovo je zakon, sve ostalo je komentar"³⁶ (Talmud, Shabbat 31a). Ljudi bi uvijek trebalo da razmišljaju o tome kako je osobi koju povrjeđuju i nad kojom čine nepravdu. Ovaj princip reciprociteta ima jedinstven i delikatan način da saopći ljudima kako su svi jednaki i dragocjeni. Kako svaka individua ponosob ima vlastiti izvorni svemir i kako je taj svemir nemoguće replicirati.

Obje teorije - i univerzalistička i teorija kulturalnog relativizma, imaju argumente koje je nemoguće ignorisati. Univerzalizam ističe značaj pojedinca i jednakost koju svi pojedinci dijele, ali ne uspijeva prepoznati religijske tekovine. Kulturalni relativizam sa druge strane više je zabrinut oko konkretnih situacija kojima su pojedinci izloženi i zbog toga tvrdi kako individue ne mogu biti razdvojene od njihovih kulturnih, religijskih i drugih tradicionalnih načina življenja, što na neki način ne pomaže primjeni univerzalnih ljudskih prava. Ako obje ove teorije ne daju rješenje kako bi se prevazišao postojeći razdor između religije i ljudskih prava, možda stvari zaista i jesu takve kako ih vidi Kothari,

35 Abdullahi, Ahmed An-Na'im, *Human Rights in Cross-Cultural perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992

36 Zajedničko vjerovanje u zlatno pravilo, etika reciprociteta:
<http://www.religioustolerance.org/reciproc.htm>

a to je da ljudskim pravima još uvijek nije osigurano učenje o njima samima, tako da ona sama simboliziraju pokret koji je u potrazi za vlastitim teorijama.³⁷ Iako briljantni umovi sadašnjosti nasrću sa jezikom ljudskih prava, postoji veliki skepticizam koji se odnosi na to da li će svaki entitet koji postoji u ovom svijetu biti u stanju razumjeti ga. Vjerovatnije je da će čovječanstvo nastaviti živjeti u Babilonskoj kuli i da će pojedinci nastaviti sa nerazumijevanjem jedni drugih. Nadajmo se da se historija ne ponavlja i da ovo nije sudbina ljudske rase.

BIBLIOGRAFIJA:

1. Primarni izvori

1. African Convention on Human and People's Rights. *Religion and Human Rights: Basic Documents*. Center for the Study of Human Rights. Columbia University, 1998
2. An-Na'im, Abdullah Ahmed. *Human Rights in Cross-Cultural perspectives*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992
3. An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990, pp. 161-187
4. Boyle, Kevin and Sheen, Juliet. *Freedom of religion and belief*. London and New York: 1997
5. Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women. *Religion and Human Rights: Basic Document*. Center for the Study of Human Rights: Columbia University, 1998
6. Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. New York: Cornell University Press, 1989
7. Douzinas, Costas. *The end of human rights*. Oxford: Hart Publishing, 2000
8. Sarcevic, Abdulah. *The importance of freedom (Ethics of human rights)*, Law Center: FOD Bosnia and Herzegovina, 2000
9. Tahzib, Bahiyyih G. *Freedom of religion or belief*, The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers, 1996
10. The Cairo Declaration on Human Rights in Islam, *Religion and Human Rights: Basic Documents*, Center for the Study of Human Rights: Columbia University, 1998
11. UDHR, *Religion and Human Rights: Basic Documents*, Center for the Study of Human Rights: Columbia University, 1998

37 Kothari, Human Rights: a Movement in Search of a Theory, Langlois, Anthony j., *Human Rights and Modern Liberalism: a Critique*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2000

2. Sekundarni izvori:

1. Cassese, Antonio. *Are Human Rights Truly Universal?*, *Politics of Human Rights*, Belgrade: Belgrade Circle, 1997
2. Gogineni, Rajaji Ramandha Babu and Gule, Lars. *Humanism and freedom from religion, Facilitating freedom of religion or belief: A Desk book*. The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 2004
3. Howard, Rhoda E. *Cultural absolutism and the Nostalgia for Community*, *Human Rights Quarterly* 15, 1993, pp. 315-338
4. Ignatieff, Michael. *The attack on human rights*. Foreign Affairs, Nov/Dec 2001. Academic Search EBSCO. 02. Dec. 2006.<<http://search.epnet.com>>
5. Jacques, Chirac. Speech by Jacques Chirac, President of the Republic, on Respecting the Principle of Secularism in the Republic. www.elysee.fr. Presidency of The Republic, http://www.elysee.fr/elysee/elysee.fr/anglais/speeches_and_documents/2003/speech_by_jacques_chirac_president_of_the_republic_on_respecting_the_principle_of_secularism_in_the_republic-excerpts.2675.html.11.12.2006
6. Langlois, Anthony J. *Human Rights and Modern Liberalism: a Critique*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2000.
7. Levinas, Emanuel. *Human Rights and Good Will. Politics of Human Rights*, Belgrade: Belgrade Circle, 1997
8. Little, David. *Rethinking Human Rights: A Review Essay on Religion, Relativism, and their Matters*. Academic Search EBSCO. 02. Dec. 2006.<<http://search.epnet.com>>
9. O'Sullivan, Declan. *Is the Declaration of Human Rights Universal?. The International Journal of Human Rights Vol.4, No1*. London: Published by Frank Cass, Spring 2000.
10. Academic Search EBSCO. 03. Dec. 2006.<<http://search.epnet.com>>
11. Parekhn, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, London: Macmillan press LTD, 2000
12. Puhovski, Zarko. "Human Rights and Moral Theories." In Cluster I: Philosophy of Human Rights. Sarajevo : Center for Interdisciplinary Postgraduate Studies, 2006.
13. Rorty, Richard, *Human Rights, Rationality, and Sentimentality, Politics of Human Rights*, Belgrade, Belgrade Circle, 1997
14. Shared Belief in the Golden Rule, Ethics of Reciprocity, <http://www.religioustolerance.org/reciproc.htm>. 11.12.2006

15. Shih, Chih-yu. *Opening the Dichotomy of Universalism and Relativism*, Center on Rights Development: 2002. Academic Search EBSCO. 05. Dec. 2006.<<http://search.epnet.com>>
16. Tibi, Bassam. *Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations*, *Human Rights Quarterly* 16, 1994, pp.277-299
17. Tibi, Bassam. *Islamic Law/ Shari 'a and Human Rights: International Law and International Relations, Islamic Law Reform and Human Rights: Challenges and Rejoinders*. Copenhagen, Lund, Oslo, Abo/Turku: Nordic Human Rights Publications, 1993
18. Tomalin, Emma. *Religion and a rights-based approach to development*. Department of Theology and Religious Studies. University of Leeds, Leeds LS29JT, UK: Edward Arnold (Publishers) LTD, 2006. Academic Search EBSCO. 05. Dec. 2006.<<http://search.epnet.com>>
19. Turner, Brian S. *The problem of cultural relativism for the sociology of human rights: Weber, Smith and Strauss*. *Journal of Human Rights*. Taylor and Francis LTD, 2002. . Academic Search EBSCO. 05. Dec. 2006.<<http://search.epnet.com>>
20. Žižek, Slavoj. *Against Human Rights*. *New Left Review* 34. New Left Review Ltd, 2005

ДА ЛИ ЈЕ СРБИЈА СЕКУЛАРНА ДРЖАВА?

Транзициони период у Србији, донео је много неразјашњених питања и неуређених сфера у друштву. Транзиција се у једној земљи врши променом закона и променама унутар институција. Србија се може похвалити чињеницом да има законе који уређују различитите сфере, али поражавајућа је чињеница да доношење тих закона не подразумева и њихову примену. Држава Србија показује вољу за променом доносећи законе, али чини се да је та потреба за променом само формална и да је њен циљ задовољење одређених стандарда, не би ли Србија могла да се окарактерише као демократско друштво. Важна је слика, указивање на постојање идеје да се друштво мења, али не и бит, односно сама реализација промене, њено дешавање и стварно мењање друштва. Оно што би требало да буде бит промене једног друштва, а то је примена донесених закона, у српском друштву изостаје.

Можемо погледати било који сегмент српског друштва и видећемо да су спољашњи услови за мењање институција задовољени, али да стварна примена нових начела у пракси изостаје или је та примена селективна. Као пример, можемо навести сферу образовања- болошки принцип образовања је усвојен, али се од факултета до факултета различито примењује или не примењује. Тако нешто не би смело да се догађа уколико постоји закон који јасно уређује сваки елемент образовног процеса. Слободна интерпретација не би смела да постоји у простору који је јасно уређен законом.

На трагу овог нејасног односа између писаног права и реалне примене тог права, не би требало да нас чуди нејасан однос државе са црквом. Србија, у највишем државном акту, себе одређује као секуларну државу. У Уставу Републике Србије, у члану 11 јасно стоји да је Република Србија световна држава, у којој су цркве и верске заједнице одвојене од државе

и у којој ниједна религија није државна или обавезна. Дакле, у секуларној држави Србији цркве и верске заједнице су одвојене од државе и једнаке (што је наведено у члану 44 Устава Републике Србије).

Међутим, уколико погледамо Закон о црквама и верским заједницама¹ из 2006. године, видећемо да нема речи о једнакости, већ да у Србији постоји јасно фаворизовање одређених цркава (или да будемо прецизнији само једне, Српске Православне Цркве).

Према Закону постоји подела на традиционалне цркве, традиционалне верске заједнице, конфесионалне заједнице и друге верске организације. У традиционалне цркве убројане су: Српска Православна Црква, Римокатоличка Црква, Словачка Евангелистичка Црква, Реформатска Хришћанска Црква и Евангелистичка Хришћанска Црква. Традиционалне верске заједнице су: Исламска верска заједница и Јеврејска верска заједница. Дакле, после навода о једнакости цркава и верских заједница јасно је у Закону дефинисано, које цркве, односно верске заједнице, су традиционалне и самим тим прве међу једнакима. Међутим, Закон ни ту не престаје са квалитативном класификацијом, тако да у члану 11 имамо одредбу која каже да: “Српска Православна Црква има изузетну историјску, државотворну и цивилизацијску улогу у обликовању, очувању и развијању идентитета српског народа”². Морам признати да мене, као просечног Србина, јако занима ко је и како ово утврдио и чиме поткрепљује изнесену тврдњу?

Даљим ишчитавањем Закона можемо видети да, поред дискриминације у класификацији цркава и верских заједница постоји и дискриминација у процедури регистравања истих. Чланови Закона наводе услове које је потребно испунити да би се верска заједница регистровала. Са једне стране имамо традиционалне цркве и верске заједнице које, да би се регистровале треба да поднесу пријаву у којој је садржано име и адреса верске заједнице, као и име лица које је овлашћено да представља цркву или верску заједницу. Са друге стране, ту су друге верске организације, које не спадају у групу традиционалних и оне подносе захтев који садржи:

1) одлуку о оснивању верске организације са именима, презименима, бројевима идентификационих докумената и потписима оснивача од најмање 0,001% пунолетних држављана Републике Србије, који имају пребивалиште у Републици Србији према последњем званичном попису

1 у даљем тексту Закон.

2 члан 11 Закона о црквама и верским заједницама, Сл. гласник СР, бр. 36/2006.

становништва или страних држављана са сталним боравком на територији Републике Србије;

2) статут или други документ верске организације који садржи опис организационе структуре, списак организационих јединица са својством правног лица и друге податке од значаја за верску организацију;

3) приказ основа верског учења, верских обреда, верских циљева и основних активности верске организације;

4) податке о сталним изворима прихода верске организације.”³

Премда, овај Закон у члану 6 наводи да су цркве и верске заједнице једнаке пред законом, у пракси и у самом Закону саджан је низ одредаба које показују супротно. Закон саржи могућност сарадње државе са црквама, у виду материјалног помагања, ослобађања од пореза, здравственог, пензионог и инвалидског осигурања за свештена лица, али то није јасно дефинисано, тако да су у пракси ова права резервисана само за припаднике традиционалних цркава и традиционалних верских заједница. Потребно је навести и да је уведена веронаука у основне и средње школе само за традиционалне цркве и верске заједнице, што доприноси општој слици фаворизовања одређених верских заједница и цркава у Србији.

Важно је ближе погледати међусобни однос државе и највеће цркве у Србији- Српске Православне Цркве. У последњих неколико година било је примера јавних иступања свештених лица Српске Православне Цркве о државним питањима која нису везана за поље религиозног, већ су уско државно-политичка питања. Неминовно је запитати се, да ли црква треба да се бави питањима која се тичу државне политике и да ли једна држава која себе назива секуларном треба да се води мишљењем цркве?

Као пример можемо навести писмо Синода о статуту Војводине, које је било упућено Влади. У том писму црква изражава забринутост за суверенитет и територијални интегритет земље Србије. Да ли је црква у том моменту заступала интересе својих верника (свакако, не и православаца из Војводине, који су махом били за статут) и своје вере или целокупног српског и несрпског грађанства? Има ли статут Војводине било какве везе са пољем религиозног? Наравно да не. Можда је Српска Православна Црква само желела да оправда наводе из члана 11 Закона о црквама и верским заједницама, који јој признаје изузетну улогу у очувању идентитета српског народа.⁴

³ члан 18 Закона о црквама и верским заједницама, Сл. гласник СР, бр. 36/2006.

⁴ погледати навод под бројем 2.

Други важан случај мешања цркве у политичку сферу тиче се повлачења Закона о забрани дискриминације из Парламента, на иницијативу Српске Православне Цркве и других већих цркава. Тада су се могли прочитати наслови у новинама као што је: “Влада чека одговор Синода”, што је потпуно неприхватљиво у једној секуларној држави.

Постоји још низ примера које можемо навести, али мени је посебно интересантан пример иницијативе Српске Православне Цркве да се помери датум одржавања Туријске кобасицијаде, зато што пада у време поста. У епохи која се хвали високим нивоом слободе појединца, неко други жели да у наше име одлучи када ћемо и да ли ћемо јести кобасице. Шта у овом случају брине цркву, то што ће можда одређени број њених верника поклекнути и нарушити пост или што у периоду када се њени верници жртвују и не једу кобасице, припадници других религиозних група, можда чак и атеисти, једу те чувене кобасице? Шта год да је, незгодно је.

Битно је нагласити да црква има право да изражава своје мишљење о свим друштвеним питањима, али тенденција да утиче на одлуке, бар када су државно-политичке одлуке у питању, није поље у којем црква треба да дела. Поље деловања цркве треба да буде морално, а не политичко. Црква треба да брине о духовном стању својих верника и читавог друштва (уколико је за то заинтересована), али без инсистирања да се битне одлуке за државу доносе по њеним начелима.

Негде је и могуће објаснити тежњу цркве да оствари утицај у питањима од јавног значаја, да посебни приватни интерес сопствене религиозности намеће као општи интерес целокупног друштва, али питање је зашто власт једне секуларне државе пристаје на утицај цркве у вођењу сопствене политике? Можда се одговор може наћи у наметнутом и исконструисаном сукобу европских вредности и очувања сопствене традиције, који је тренутно присутан у српском друштву и у коме политичке партије виде цркву као медиј преко кога могу освојити бирачко тело.

Попис становништва из 2002. године показује податак да велики број популације Републике Србије спада у вернике Српске Православне цркве. Политичке партије тај податак покушавају да злоупотребе тако што ће добрим односом са црквом освојити бирачко тело (црква такву жељу власти жели да искористи да би остварила сопствене идеје и интерес). Како се легитимитет Српске Православне Цркве базира на традиционалном и националном, а српско друштво се карактерише као

такво, јасна је тежња власти да упориште за сопствени опстанак тражи у одличној сарадњи са црквом, која би по једном правном документу, који се зове, ни мање ни више, Устав Републике Србије требало да буде одвојена од државе.

На крају, можемо констатовати да одвојеност цркве од државе постоји *de jure*, али не и *de facto*, што нас враћа на причу о постојању закона у држави Србији, али и непостојању његове примене.

TRADICIJA I UMJETNOST BOGUMILA

Uvod

Bogumili su bili pripadnici Crkve Bosanske i predstavljaju historijski, kulturološki i sociološki fenomen koji je malo poznat, kako u Europi, tako, nažalost i u Bosni i Hercegovini.

Bogumile na prostoru Bosne i Hercegovine nalazimo od XII stoljeća, pa sve do dolaska Osmanlija na naše prostore (XV stoljeće), od kad im se gubi svaki trag. Rijetki poznavaooci fenomena bosanskih bogumila, fascinirani kulturnim tragom koji su iza sebe ostavili, u kamenim nadgrobnim spomenicima, će im odrediti epohalno i grandiozno mjesto u kulturi i umjetnosti Evrope pa i svijeta.

Stoga, sam im ja odlučila posvetiti pažnju u ovom seminarskom radu, jer kako kažu, kad bi svi Bosanci i Hercegovci proučili svoje obiteljsko stablo, uvidjeli bi da njegovu osnovu upravo čine mistični Bogumili.

Samo na početku rada, moram izraziti žaljenje, jer do sada im nije posvećena velika pažnja, niti se o njima sve zna.

Nastanak imena *Bogumili*

Bogumil je najrasprostranjeniji historijski dokazan naziv za vjeru koja objedinjuje, prije svega na balkanskim jezicima, nešto što je karakteristično i ima svoj korjen u X stoljeću.

Iako su se pristalice ovog učenja nazivale hrišćanima (hristijani, krstjani), u nauci se obično koristi naziv bogumili. Teško je utvrditi je li naziv potekao od pretpostavljenog osnivača učenja, popa Bogumila, ili je on to ime uzeo nakon što je već postalo naziv pokreta.

„Etimologija imena bogumili se najčešće izvodi od slovenskih reči ”Bogumili” ili ”Bogo miluj” (Bože pomiluj). Pojedini bugarski autori bogomilstvo

povezuju sa učenjem o božjoj milosti. Neki strani autori smatraju da reč bogumili odgovara sirijskoj reči masalijani, što znači molitelji.¹

„U grčkim izvorima se nazivaju kudugeri (neki smatraju za iskvareno kalugeri) ili fundagijagi (gr: funda - torba), u Srbiji torbeši (jer su vazda nosili torbu uza se) i babuni (po planini Babuni u Makedoniji), dok su u Dalmaciji i Italiji nazivani patareni (prema siromašnom predgrađu Milana, Pataria). Najčešći nazivi na zapadu su bili albižani (po gradu Albi) i katari (starogrčki: καθαροί - čisti, povezano sa katarza - pročišćenje). U Francuskoj se sreće i naziv Bougres (Bugari), a u Italiji Sclavini (Sloveni), što ukazuje na slovensko poreklo njihovih verovanja.“²

Dosta razučena historijska građa koja je sačuvana u Dubrovačkom arhivu, bosanske bogumile naziva redovnicima; historijski izvori koji su pohranjeni u Vatikanskom arhivu koriste naziv redovnici ili monasi, a malobrojna historijska građa koja se pripisuje bosanskim bogumilima naziva ih krstjanima, Svetim ili Božijim ljudima.

„U jednom zapisu iz srednje Bosne, a radi se o zapisu Stanka Kromirijana i saknije u testamentu hercega Stjepana Vukčića Kosače, spominju se i redovnici, ali kao pripadnici bosanskih bogumila, a ne Katoličke crkve.

Davno je konstatirano u historijskoj literaturi, da se u historijskim izvorima iz Vatikana, koji uglavnom čuvaju prepisku papa nikada ne spominje Crkva bosanska kao sinonim za posebnu heretičku sljedbu, nego naprotiv, uvijek se spominju bosanski heretici, koji su u katoličkoj propagandi na zapadu sve do početka XV stoljeća važili kao učitelji prave vjere. Djelimičnu potvrdu da se bosanski bogumili mogu indetificirati i sa Crkvom bosankom moguće je naći u djelu antiheretičkih i kontraverzističkih rukopisa koje bosanski Bogumili nazivaju Crkovom Kristovom ili Crkvom Božijom, dok domaća historijska građa, ali i historijski izvori iz Dubrovačkog arhiva, bosanske bogumile redovno nazivaju Crkom ili Crkvom bosanskom a u jednom slučaju i Crkovom Božijom“³.

Porijeklo Bogumila

Bogumilstvo se prvobitno pojavljuje među Slovenima centralnog Balkana. Javlja se oko sredine X stoljeća, za vrijeme vladavine bugarskog cara Petra (927 – 969), u oblasti Makedonije, koja je tada bila pod bugarskom vlašću.

1 Izvor br. 6.

2 Izvor br. 5.

3 Izvor br. 3

Bogumilstvo pokazuje izvesne sličnosti sa starijim učenjima Markiona i Manija. Crkva bogumilsko učenje često naziva manihejskim, čime se pored dualizma, naglašava i eklekticizam. Naime, Persijanac Mani, osnivač manihejstva, je pokušavao da spoji mudrost Zaratustre, Bude i Hrista i da objasni poreklo zla u svetu, večnom borbom dobrog i zlog načela, u kojoj je svaki čovek pozvan da učestvuje. Smatra se da je bogumilstvo primilo uticaj pavličana i masalijana. Masalijanstvo je hrišćanski asketski pokret koji se pojavljuje u Siriji krajem IV veka, a odatle se kasnije širi u Malu Aziju i Trakiju. Oni su upražnjavali neprestanu molitvu, verujući da molitvama i plesanjem teraju iz sebe zlog duha, Sotonu.

Najčešće se kao osnivač ovog učenja navodi pop Bogumil, sveštenik koji je oko 950. godine propovijedao u oblasti Velesa i Prilepa u Makedoniji, da bi potom prešao u Filopopolj u Trakiji. Bogumilski pokret se velikom brzinom proširio među slovenskim stanovništvom Balkana, što se dijelom objašnjava političkim razlozima. Hijerarhija rimske crkve, kako istočne tako i zapadne, koja je podržavala vladajuće slojeve i davala im autoritet vlasti, bila je strana Slovenima.



Slika br. 1 – Razvoj bogumilstva od X do XV stoljeća

Izvor: 6

Vjersko učenje Bogumila

Bogumili posmatraju svijet kao vječnu borbu dobra i zla, u kojoj je svaki čovjek pozvan da učestvuje. Temeljno vjerovanje je u postojanje dva Boga, različita po svojoj tvoračkoj sposobnosti. Bog dobra – koji je stvorio sve duhovno i nevidljivo, to je stariji bog (maior deus) i mlađi bog (scilicet lucifet) koji je stvorio sve materijalno i vidljivo, pa i samog čovjeka.

Bogumili negiraju Kristovu ljudskost, te govore da je imao neko prividno i prozirno tijelo, te da nije stvarno trpio niti umro, ta tako nije ni uskrsnuo. Bogumili odbacuju Stari zavjet, osim Knjige Psalmi, te osuđuju sve proroke zajedno s patrijarsima i svima koji su živjeli prije Krista.

Za sebe su Bogumili tvrdili da su prava crkva Kristova i nasljednici apostola, ta da su pravi nasljednici Petra. Odbacivali su krštenje vodom, tvrdeći da se takvim krštenjem ne može dobiti oprostaj grijeha i da se dijete prije upotrebe razuma ni na koji način ne može spasiti. Ne priznaju sakrament Potvrde, kao ni sakrament Posljednje pomasti, kao i sakrament ženidbe tvrdeći da se niko ko se oženio ne može spasiti.

Bosanski bogumili su smatrali da je grijeh ubiti pticu, odnosno životinju uopće, te osuđuju uživanje mesa i svega što je životinjskog porijekla, naglašavajući da se ne može spasiti onaj koji jede meso ili se hrani mlijekom

„Glavni rituali bosanskih bogumila bili su post i milostinja. Molitva je bila obavezna za sve vjernike, obavljala se u rano jutro, u podne, poslije podne, kod zalaska Sunca i treći sahat noću. Korijeni tome su u manihejskim obredima i kulturnim radnjama koje isto tako podrazumijevaju obredno pranje, kretanje prema Suncu, postove koji su bili strogi, posebno regulirani kao i sam način posta. Predviđen je post u počast prema mrtvima, koji se pretvarao i u pokajanje, ispoljavanje grijeha i pobudu grižnje savjesti i ispaštanja.“⁴

Molitva bosanskih bogumila odnosila se na Sunce i Mjesec, kao simbole života i trajanja, prirodni slijed stvari i pojava, što oni nisu obožavali, nego poštovali.

Sebe smatraju sljedbenicima apostola, a Rimsku crkvu posprdno nazivaju crkvom idola. Odbacivali su i rimskog papu i carigradskog patrijarha, čije crkve ne priznaju domovima božjim, već ih zovu sinagogama Sotone. Nisu imali posebnih vjerskih građevina namenjenih bogoslužjenju, već su se zajednički molili u prirodi ili u svojim kućama.

„Učitelje biraju između sebe, i nemaju posebnih sveštenika. Uzajamno se ispovedaju, poput ranih hrišćana, kojima ispovest beše javna, radi pomirenja

4 Izvor br. 3

sa celom zajednicom. Ne prihvataju spise crkvenih otaca, u čijim učenjima vide novotariju i odstupanje od izvornog hrišćanstva. Odbacuju službu božju (liturgiju) i crkvene svete tajne, jer smatraju da ih nije predao Hrist, nego ih je uvela crkva. Poput ranijih vizantijskih ikonoboraca, klanjanje ikonama smatrahu idolopoklonstvom, a naročito ikonama vizantijskih careva. Poštovanje kostiju (moštiju) svetaca smatrahu sujeverjem. Krštenje su vršili samo nad zrelim muškarcima i ženama, i to ne vodom, već duhovno, knjigom. Protive se krštavanju dece, koja ne uviđaju značaj toga čina. Krst smatraju spravom za mučenje, na kojoj je razapet najveći predstavnik dobra. Poriču vaskrsenje tela, smatrajući da samo duša može vaskrsnuti. Ne veruju u pretvaranje vina u krv Hristovu, niti hleba u Hristovo telo. Uglavnom, svode versku simbolizaciju u granice kritike zdravog razuma.“⁵

Kržarski ratovi i Bogumili

Prvu vijest o postojanju heretičke crkve u Bosni poslao je 1199. godine zet-ski knez Vukan, stariji sin srpskog vladara Stefana Nemanje, koji je obavijestio papu Inocentija III da se ”u zemlji Bosni razvija hereza ne malih razmjera i to u tolikoj mjeri da je i sam ban Kulin, pošto je sa svojom ženom i svojom sestrom i sa više svojih srodnika bio zaveden, preveo u onu herezu više od deset hiljada kršćana”. U tom pismu se još obrazlaže opasnost od heretika i njihovog učenja koje se toliko raširilo u Bosni, da je predstavljalo ozbiljnu opasnost po interese rimske katoličke crkve. Rimski papa Inocentije III, energični predvodnik borbe protiv heretičkog učenja i osnivač Inkvizicije, odmah reagira pismom svom vazalu, ugarskom kralju Emeriku, tražeći od njega vojnu intervenciju u Bosni - to je početak duge političke suradnje rimske crkve i Ugarskog kraljevstva, suradnje između križa i mača, i duhovno-političkog potčinjavanja Bosne papskoj hegemoniji.

„Opasnost od krstaškog rata ban Kulin (1180-1204) je pokušao izbjeći pismom papi u kojem se pravdao nepoznavanjem opasnosti od njihovog učenja i pozivom papi da pošalje svog emisara koji će provjeriti njegove navode. Papin izaslanik Ivan de Casamaris stiže početkom aprila 1203. godine u Bosnu i sa starješinama ”krstjana” je održao sastanak, u prisustvu bana, na Bilinom polju kod Zenice - revizijom je utvrđeno da je učenje bosanskih krstjana u bitnim odrednicama suprotno učenju katoličke crkve i Casamaris je zatražio i dobio potpisanu izjavu bosanskih dualističkih starješina i bana Kulina o odricanju od heretičkog

5 Izvor br. 6

učenja - to je poznati Akt abjuracije od 8. aprila 1203. godine, potpisan uz svjedoka, dubrovačkog arhiđakona Marina. Pošto je postigao svoj cilj, papski legat je otišao u Ugarsku vodeći sobom Kulinovog sina i dvojicu heretičkih učitelja, Ljubina i Bragetu, koji su pred ugarskim kraljem, kaločkim nadbiskupom i ugarskim velikašima ponovili zakletvu da će se pridržavati datih obaveza.⁶

Međutim, Kulinov akt abjuracije nije bio ništa drugo nego diplomatski i taktički potez, tipična manihejska taktika prilagođavanja datoj političkoj situaciji. To je vrijeme apsolutne nadmoći katoličke crkve i u takvim prilikama bosanski dualisti privremeno prikrivaju svoje učenje i lako otklanjaju opasnost po sebe, ali i po državu.

No, već za dvije decenije rimska kurija ponovo je organizirala krstaški pohod protiv Bosne i njenih heretika, a taj zadatak dobiva nadbiskup u Kaloči kome je bosanska biskupija bila tad potčinjena u pitanjima vjere. Ali, taj pohod nije bio sproveden zbog unutrašnjih problema Ugarske, što je omogućilo daljnje jačanje heretičke crkve u zemlji.

1232. godine za bosanskog bana dolazi Matej Ninoslav, koji je i poticao iz heretičke porodice i tad heretička crkva postaje dominantna crkva u Bosni, Usori i Soli. Na to rimska kurija oštro reaguje: u Bosnu stiže papski emisar Jakov Pekarari i smjenjuje bosanskog katoličkog biskupa i tad se (1233. godine) za biskupa postavlja energični dominikanac Johanes Vildeshauzen, Nijemac, a bosanska biskupija je izuzeta iz jurisdikcije dubrovačke nadbiskupije i direktno potčinjena Rimu. Činjenica je da se Dubrovčani nisu htjeli miješati u vjerska pitanja u Bosni, strogo vodeći računa o svojim trgovačkim interesima a pitanje crkve su stavljali u drugi plan.

Godina 1233. je bila vrlo važna jer od tada rimska kurija postavlja strance na položaj bosanskih biskupa, dominikanci uz pomoć inkvizicije počinju progon heretika po Bosni, a Ugarska je od rimskog pape dobila ovlaštenje da štiti katoličke pozicije. Ugarski kraljevi otada nastoje, pod maskom borbe protiv heretika, nametnuti vlast u Bosni i Humu. No, bosanski i humski velikaši, kao i bosanski vladari, pružaju vrlo čvrst otpor i brane svoje feudalne posjede i zemlju, a u toj borbi bosanski velikaši dobivaju vrlo jakog duhovnog saveznika u heretičkoj bosanskoj crkvi. To je sinteza različitih društvenih slojeva s potpuno istim ciljem: očuvanjem svojih teritorija i ljudi pred vanjskom opasnošću - pitanje odbrane heretičke crkve bilo je pitanje odbrane države. Stoga će Crkva bosanska sve do propasti bosanske države biti potpuno pod zaštitom bosanskih feudalnih velikaša, a također i gotovo svih bosanskih vladara.

6 Izvor br. 11

U vremenu između 1235. i 1237. godine Ugarska je, pod hercegom Kolomanom, izvršila krstaški pohod na Bosnu i pri tom zauzela i područje Humske zemlje. I pored ratnih pustošenja, taj pohod nije dao efekta; suprotno tome, položaj katoličkih biskupa u Bosni je bio stalno u opasnosti, iako im je ugarska vlast stalno davala sve veće zemljišne posjede u području Slavonije, Usore, Huma i Bosne. Aktivni i pasivni otpor bosanskog stanovništva konačno je prisilio ugarski dvor da sjedište bosanske biskupije izmjesti 1250. godine iz Bosne u Đakovo; istovremeno je i pravoslavni episkop Humske zemlje napustio svoje sjedište u Stonu i preselio u manastir sv. Petra na Limu. Crkva bosanska tada potpuno dovršava izgradnju svoje crkvene organizacije i otada je ona sjedinjavala borbu bosanskih vladara i plemstva protiv ugarskih vladara i feudalaca u cilju zaštite ne samo svoje crkve nego i bosanske samostalnosti.

„Krajem XIII vijeka u Ugarskoj jačaju pretenzije i moć krupnih feudalaca i tad jedan od njih, hrvatski valikaš Pavle Šubić stavlja i Bosnu pod svoju vlast, koju će uskoro prepustiti svom bratu Mladenu I Šubiću. No, 1304. godine ovaj je ubijen u Bosni u jednom sukobu protiv ”krstjana”. Bosanski velikaš Stjepan II Kotromanić, 1322. godine podržava Mladena II Šubića i učvršćuje svoju političku vlast nad Bosnom. To je početak sjajnog perioda bosanske države koja se širi ”od Save do mora, od Cetine do Drine”, perioda koji će biti krunisan izuzetnim vojnim i političkim uspjesima Tvrtka I Kotromanića, koji će 1377. godine izdići državu u rang Bosanskog kraljevstva.“⁷

Od 1291. godine u Bosni djeluje franjevački red koji je potpuno istisnuo dominikance; franjevci vode drugačiju politiku nastojeći pridobiti stanovništvo Bosne uza se i odvojiti ga od Crkve bosanske, otvarajući franjevačke samostane sa njihovim obrazovnim sistemom itd. Tvrtko II Kotromanić je 1436. godine franjevce uzeo pod svoju ličnu zaštitu, čime su oni praktički postali izjednačeni sa Crkvom bosanskom.

„Istovremeno, polovinom XV vijeka Crkva bosanska prolazila je kroz agoniju u svom postojanju i iznutra se urušavala: njene crkvene starješine u drugoj polovini XIV a naročito tokom XV vijeka postepeno potpuno pristaju uz državnu vlast, preuzimaju državne poslove i stiču zemljišne posjede i bogatstva, odnosno po svemu se približavaju feudalnoj vlasteli. Što se više kod heretičkih starješina i učitelja pokazivao interes za materijalnim bogatstvima, to je njihovo moralno učenje gubilo na ugledu kod masa njihovih vjernika. Oni koji su dotad prednjačili u skromnostima i preziranju materijalnih bogatstva, sada su postajali bogati članovi vladajućih društvenih klase, okruženi slugama i poslugom, brinući se puno više o svojim porodicama i imetku nego o

7 Izvor br. 11

crkvenoj organizaciji. Kako je to bilo u suprotnosti sa učenjem Crkve bosanske, upravo je rezignacija vjernika Crkve bosanske bila i glavni uzrok njene propasti pred vanjskim neprijateljima u XV vijeku.⁸

Posljednja dva bosanska vladara Stjepan Tomaš i Stjepan Tomašević već su bili otvoreni saveznici katoličke crkve i progonitelji Crkve bosanske, u pokušaju dobijanja pomoći od evropskih kršćanskih država za odbranu od nadirućeg i moćnog Osmanskog carstva.

Posljednji pomen Crkve bosanske je iz doba Hercega Stjepana Vukčića Kosače, u čijoj službi je bio Gost Radin, više kao diplomata hercegova nego kao starješina Crkve bosanske. Lišena vlastite crkvene organizacije, a ostavši bez svojih moćnih zaštitnika - bosanskog feudalnog plemstva, čija je moć bila slomljena - Crkva bosanska je, nakon propasti Bosanskog kraljevstva i nakon osvojenja Hercegovine, prestala postojati, a njeni vjernici su lakše i brže nego pripadnici drugih kršćanskih konfesija prelazili na islam krajem XV i u XVI vijeku.

Organizacija Crkve bosanske

Na hijerarhijskoj ljestvici bosanskih bogumila na čelu se je nalazio djed ili did. U domaćim historijskim zapisima did bosanskih bogumila se spominje u povelji bosanskog bana Stjepana II Kotromanića, koja je izdata 1323 godine u Moštrima kod Visokog. Povelja je izdata bosanskom velikašu Vukoslavu Hrvatiniću „prid did velikim Radoslavom“ i ovo je među prvim potvrđama postojanja institucija dida bosanskim bogumila, al ne znači da je i historijski početak samog djelovanja dida.

„Nešto kasnije bosanski ban Tvrtko I Kotromanić u povelji izdatoj 1370/1371 Stjepanu Rajkoviću kojom ovom bosankom velikašu predaju u „veru dedinja i vse Crkve Bosanske i vse krstjane da mu je ruka i da mi se ne mora vera krstjanska ni za jedini uzrok, ali ni hamo hodil... i što ga ne sudi Did i dva strajnika njim i tri vlastelja župani i da ne sužanj nikadar dokle je korjen u Bosni crkve Božije da o tome ima crkva stati“⁹

U srednjovjekovnim spomenicima domaće, bosanske provenijencije prepoznaje se mjesto, uloga i značaj dida bosanskih bogumila u javnom, vjerskom, kulturnom i političkom životu srednjovjekovne bosanske države.

„Dubrovčani znaju za ugled djeda bosansko-humskih krstjana kad 30. travnja 1405. vojvodi Sandalju predlažu posredovanje »djeda, koji je gospodin

8 Izvor br. 4

9 Citat preuzet, izvor br. 3

i duhovni otac vaše Crkve bosanske«. Mjesec dana poslije, poslanici Republike parafirani tekst mirovnog ugovora pohranjuju kod djeda Crkve bosanske. U latinskim ispravama imenica izraz did prevodi se s 'magister' ili 'abbas'.¹⁰

Djed krstjana i biskup Crkve bosanske u XIII i XIV st. stekao je određeni ugled među talijanskim patarenima i južnofrancuskim katarima. Ostaci pije-montskih i lombardskih krivovjeraca otkrivaju u Bosni ne samo utočište i za-štitu, nego i izvorište njihova heterodoksnog nauka. Nije isključeno da je djed Crkve bosanske 1223. godine, preko svog predstavnika podržao progone južnofrancuske albigenze.

Na ljestvici dobrih Bošnjana, poslije dida se nalazio gost, koji se prema svim utemeljenim pretpostavkama bavio vjerskim poslovima kojima je po-magao didu u propovijedanju vjerskog učenja, kao i u obavljanju funkcije du-hovnog predvodnika.

Druga karakteristika spomena institucije gosta je na stećcima, prvi je isklesan na stećku u selu Hočevlje, a drugi na stećku u selu Pukovac.

Poslije dida i gosta nalazio se starac koji je u historijskim izvorima pojav-ljuje u skoro isto vrijeme kada i gost, odnosno početkom XIV stoljeća.

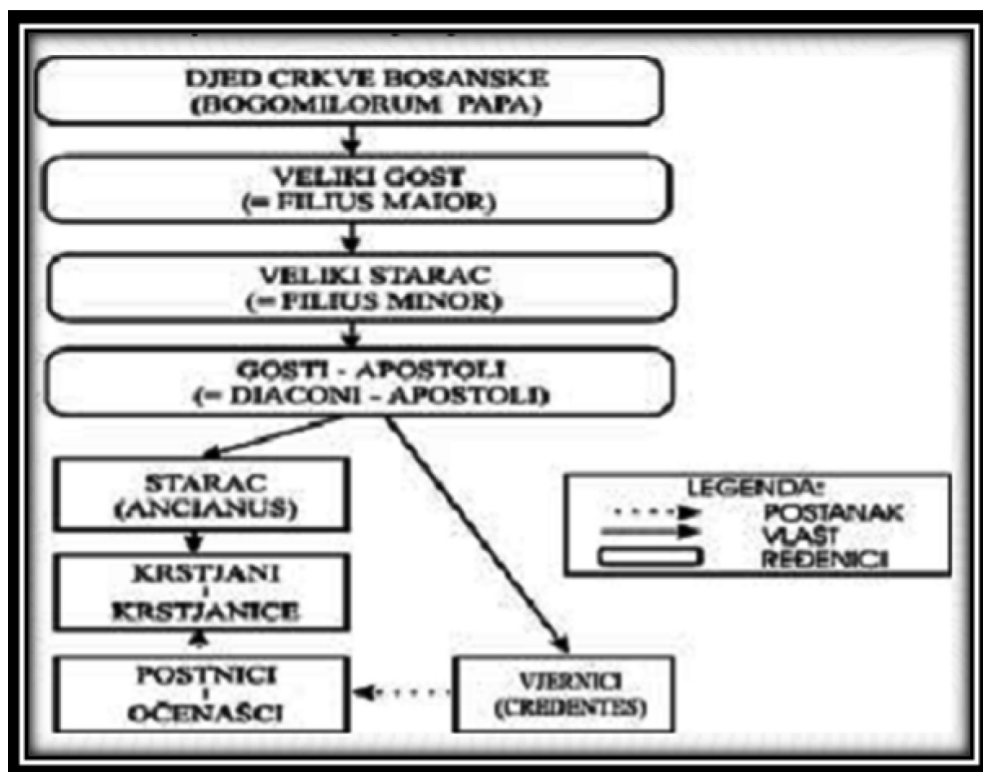
Gost i starac su u hijerarhijskom nizu bosanskim bogumila bili širitelji i tu-mači vjere, propovjedali su vjeroučenje, ali su se bavili, što i historijski izvori pokazuju, i savjetodavnim poslovima. Izvori ih bilježe kao pisare ili notare, koji su prepisivali knjige i učestvovali u društvenom i političkom životu sred-njovjekovne bosanske države.

Duhovna služba strojnika, gosta i starca, još uvijek je predmet istraživa-nja. Crkva Bosanska imala je istovremeno i po nekoliko gosta i staraca. Na hi-jerarhijskoj ljestvici gosti su bili ispred staraca. Na nadgrobnom stećku gosta Milutina Humskog kod Foče urezan je njegov lik u kratkoj odjeći sa štapom u desnoj i knjigom u lijevoj ruci. Gosti su, čini se, pomagali djedu (biskupu) Crkve bosanske u propovijedanju i upravljanju krstjanskim zajednicama. Nije međutim jasna uloga velikog gosta iz povelje bana Stjepana II. Kotromanića.

Prema poznatim historijskim izvorima did, gost i starac su živjeli u zajed-ničkim domovima – kuća paterna ili hiže, što je pravi sinonim za dom bosan-skih bogumila. Bogumilska hiža je zajedničko mjesto boravka, ali i djelovanja svih predsvnika bosanskim boumila. Postoji dovoljno potvrda o postojanju hiže u području Ljuboskova, u predjelu Goražda, župi Neredvi kod Konjica, Moštrama kod Visokog.

U okolini hiže bosanskih bogumila obrađivala se zemlja, koja je bila pri-mjer izuzetne obrađenosti.

10 Citat preuzet, izvor br. 14



Grafikon br. 1

„Najznamenitiji sredovječni izvor za poznavanje imena bosanskih didova i reda, kojim su oni jedan za drugim slijedili, jest Batalov odlomak. U njemu je krasnopisac Stanko Kromirjanin g. 1393 zabilježio 28 imena bosanskih djedova, stavivši ih u dvije skupine prema dvjema glavnim epohama u životu crkve bosanskih krstjana. Tih 28 djedova upravljali su bosanskom bogomilskom crkvom od osnutka te crkve u prvom desetljeću jedanaestog stoljeća pa do djeda Ratka koncem XIV st. U Batalovu odlomku nijesu zabilježene godine, kada je koji djed upravljao bosanskom crkvom. U pogledu vremenoslovlja iz toga ulomka znamo samo to, da je tih 28 djedova vladalo oko 390 godina, dakle svaki prosječno oko 14 godina. Naravno, pojedini djed upravljao je crkvom, neki dulje, neki kraće, ali se nećemo mnogo udaljiti od stvarnosti, ako svakome dodijelimo prosječan broj od 14 godina. Ako tome dodamo djedove iz XV st., koji su nam poznati iz suvremenih izvora, tada bi bosanski djedovi upravljali bosanskom crkvom slijedećim redom i otprilike u slijedeće vrijeme:

Prva Batalova lista

Djed: Pretpostavljeno vrijeme upravljanja: Jeremija (1010-1024.); Azarija (1024-1038.); Kuklec (1038-1052.); Ivan (1052-1066.); Godin (1066-1080.); Tisemir (1080-1094.); Didodrag (1094-1108.); Bucina (1108-1122.); Krac (1122-1136.); Bratic (1136-1150.); Budislav (1150-1164.); Dragos (1164-1181.); Dragic (1182-1205.); Lubin (1205-1215.); Drazeta (1215-1220.); Tomisa (1220-1223.)

Druga Batalova lista

Djed: Pretpostavljeno vrijeme upravljanja: Rastudije (1228-1230.); Radoje (1230-1244.); Radovan I (1244-1258.); Radovan II (1258-1272.); Hlapoje (1272-1286.); Dragost (1286-1300.); Povrzen (1300-1314.); Radoslav I (1314-1328.); Radoslav II (1328-1342.); Miroslav (1342-1356.); Boleslav (1356-1370.); Ratko I (1370-1393.)

Treća lista iz suvremenih izvora

Djed: Pretpostavljeno vrijeme upravljanja: Radomir (1400-1414.); Mirohna (1414-1430.); Miloje (1430-1450.); Ratko II (1450-1465.); N. djed (1465-1480.)¹¹

Bosanski Bogumili i Stećci

Stećci su zanimljiva i dragocjena pojava u historiji života i djela dobrih Bošnjana, sa svim evidentnim komparacijama i svjedočenjima bilo da je riječ o autentičnom i autohtonom znaku Bosne ili slici dešavanja na skoro svim poljima života.

Stećke susrećemo na cijelom prostoru srednjovjekovne bosanske države, tamo gdje je bilo i ostalo posljednje stanište dobrih Bošnjana ili bosanskih bogumila.

Prvi stećci su evidentirani i identifikovani u XIII stoljeće i vezuju se za vrijeme vladavine bosanskog bana Kulina.

„Historijski vremenski okvir nastanka stećaka korenspondira sa pojavom i jačanjem uticaja bosanskih bogumila u srednjovjekovnoj Bosni, što samo potvrđuje hipotezu o istovjetnosti nastanka ovih dviju pojava. Razlike u gradaciji tehnike klesanja stećaka, povezuje se sa teritorijalnim razmještajem, što opet nije tačno, jer stećaka ima tamo gdje su bili i bosanski bogumili.

11 Citat preuzet, izvor br. 11

Pretpostavka da su stećci osobeni spomenici srednjovjekovne Bosne i dobrih Bošnjana, da su rasprostranjeni samo tamo gdje je i bosanska država, samo pojačava tezu o uzajamnosti ove dvije pojave.¹²

Po mjestu nastanka stećci se nalaze na prostoru djelovanja Crkve bosanske i njegovim susjednim rubnim područjima a to je područje cijele Bosne i Hercegovine, te dijelovi Hrvatske, Srbije i Crne Gore. Iako su to prvenstveno i najvećim dijelom nadgrobni spomenici bosanskih heretika, činjenica je da su ih koristili i kršćani, o čemu govore neki natpisi na stećcima kod Travnika. Ta činjenica i pacifizam Crkve bosanske argumenat su jedne historijske istine: stećci su epigrafski dokaz multilateralnog duha bosanske srednjovjekovne države, a zbog njihove umjetničke jedinstvenosti genijalni pisac i predsjednik tadašnje JAZU Miroslav Krleža, upravo je stećke izložio 1950. godine na Svjetskoj izložbi u Parizu kao veličanstvenu kulturnu baštinu s područja cijele bivše Jugoslavije.

Po obliku postoje 2 glavne grupe stećaka: položeni (sanduci, ploče i sljemenjaci) i uspravni (stubovi, stele i krstače). Od svih pobrojanih stećaka, (preko 66000), najviše je položenih, a najbrojnije nekropole stećaka su na području Bosne i Hercegovine. Područja najgušće zastupljena stećcima su u Hercegovini (Bileća, Stolac, Trebinje, Gacko, dolina Neretve...).

Najčešći simbol na stećcima je polumjesec, koji je prema tumačima simbol smrti i ponovnog rađanja. Pojavljuje se u dva osnovna oblika, kao luk ili rog, dok mu je položaj različit, najčešće na vršcima okrenut prema gore. Ovaj simbol je evidentiran na preko 500 stećaka, a na pločama i sanducima obično zauzima istaknuto mjesto.

Bordure (rubni ukrasi kojima se završavaju neki stećci u obliku sanduka ili sljemenjaka; najljepši primjerak bordure je stećak iz Donje Zgošće - danas pred Zemaljskim muzejom u Sarajevu).

„**Krstovi** (česti motivi na stećcima; postoji nekoliko tipova krstova: - krstovi sa jednakim kracima unutar kruga (oko Stoca i Ljubinja); - ”malteški krst” u Dalmaciji; u Popovom polju se ovaj tip krsta javlja na visokom stubu i ima islamsku komponentu u izvedbi: - krst sa krugom na vrhu što simbolizira planetu Veneru; - krst oko Nikšića i Bileće pod uticajem je pravoslavnog manastira u Dečanima; - lisnati krst na stećcima u dolini Neretve i oko Stoca; - dvostruki krst ili kukasti krst kao stari evropski srednjovjekovni simbol na grobovima - taj tip krsta je čest u zapadnoj Hercegovini. Ovdje treba reći da je krst na horizontalnim stećcima uvijek okrenut prema zapadu, odnosno iznad je lica pokojnika, čija je glava okrenuta ka zapadu.

12 Citat preuzet, izvor br. 6

Ljiljan (je glavni motiv kršćanske ikonografije a simbolizirao je Isusove muke ili bol koji je Bogorodica osjetila vidjevši Krista razapeta na krstu, ljiljan i Isus je čest motiv na stećcima).

Grane i drveće (možda simboliziraju "drvo života" iz Biblije, a možda su odraz vjerovanja da duša pokojnika prelazi u drvo posađeno nad grobom - uostalom, i danas se kod pripadnika svih religija često sadi cvijeće ili ukrasno drvo na grobu ili u njegovoj blizini...).

Oružje i oruđe (su česti motivi a najčešći su prikazi mačeva, koplja, kratkih bodeža, sjekira, lukova, strijela i štitova. Oblik mača varira od pravog mača opšte korištenog u Evropi tokom Srednjeg vijeka, do savijene sablje iz XV vijeka, pod uticajem osmanskog tipa. Na štitovima se također, susreću razni motivi: polumjesec, ljiljan, rozeta, krst...a na nekim štitovima su, čak, urezani i datumi podizanja tih nadgrobničkih spomenika).

Životinje (čest motiv na stećcima i imaju religiozno-simbolički karakter; najčešće predstave jelena (Stolac, Ljubinje, Bileća) kao simbol sjedinjenja duše s Bogom, kao što jelen čezne za šumskim potokom; konj bez jahača označava palog ratnika na bojnopolju; predstava zmije na stećcima od donje Neretve do Neuma (možda i kao predstava jegulje), a motiv zmije i guštera iz Boljuna i Oplićića su, zna se, djelo majstora - klesara Grubača koji je potpisao 2 takva stećka iz 1477. godine; rjeđe su predstave psa, ribe, zmajeva ili drugih fantastičnih životinja iz mašte (kao simbol pakla).

Ruke (kao ukrasni motiv najčešće su na stećcima oko Srebrenice i Zvornika, a česte su u Hercegovini, Dalmaciji i oko Kupresa: negdje se prikazuje cijela ruka savijena u laktu (katkad drži sablju, mač ili knjigu - simbol učenosti), negdje samo šaka. Simbolika ruke na stećku nejasna je, mada se može reći da je ruka za srednjovjekovnog ratnika bila najvažniji dio tijela koji odlučuje njegovu sudbinu - ovaj simbol u našoj zemlji je sigurno preuzet od starih rimskih kultova kao npr. iz kulta Sabaziosa (iz III v.n.e.) iz istočne Bosne - tu je pronađena bronzana šaka 15,5 cm visine sa podignuta 3 prsta u stavu "benedictio latina" (blagosiljanja)).

Glave, figure i parovi (vrlo česti motivi; muški likovi predstavljaju ili pokojnika ili, gdjegdje, Isusa, dok ženski likovi najčešće predstavljaju neko božanstvo. Lik muškarca na stećku obično je prikazan kako stoji s podignutom rukom ili kako drži knjigu ili oružje, što predstavlja njegovu djelatnost u vrijetu života).

Kolo (čest motiv na stećcima; predstavlja se kao muško, žensko ili miješano kolo u kojem se plesači drže za ruke i igraju; na nekim stećcima kod Mostara, te u zapadnoj Hercegovini prikazuje se žensko kolo u kojem žena

- kolovođa nosi obruč, ali to kolo odavno više ne postoji u narodu. Predstava kola s jelenom vjerovatno je imala religiozni karakter selidbe duše).¹³

Na bosanskim stećcima identificirano je do sada preko 300 kraćih ili dužih natpisa. Svi natpisi su urađeni bosančicom koja je na spomenicima sačuvana u najorginalnijem obliku. Veći dio natpisa sadrži osnovne podatke o pokojniku, kao i majstoru koji ga je radio, ili je spomenut neki historijski događaj.

Stećci predstavljaju osoben i dragocjen spomenik srednjovjekovne Bosne, te se njime može i treba tumačiti atmosfera tog vremena.



Slika br. Razmještaj stećaka

Izvor: 10

¹³ Citat preuzet, izvor br. 11

A se lezi Didodrag Gojak, na svojini, na plemenitoj u Zahumlju.

Zasto me mati rodi?

Jer, ovdje ima vislje lazno suncevo zlato no snova, vislje vjetra no dobrih rijeci, vislje praznine no ljubavi, vislje lazi no istine, vislje uzimanja no davanja.

Jer, dani ovdje nisu ispunjeni vrimeom vec morom, notci nisu zdjele pune slatkih sanja vec burad puna gortcine.

Zasto me mati ti rodi?

Da budnem zedan, da budnem gladan, umoran, tujan, i da me ti vode napojis, sirom i hljebom nahranis, cistom posteljom odmoris, osmijehom razveselis.

O mati, sve bi to bilo isto, a potpuno drugacije, da to hotce da uradi Kosara. Al` ona to netce. Hotce, al` drugomu. A ja hotcu samo nju.

I zbog toga zgiboh. Al` mati, nije to bilo zalud. Jer, kad ona budne i stara i ruzna i zla, i kad se za njom, mati, nitko ne budne okretao, a onaj njen Juroje je iz kutce istjera, i kad ne budne imala ni gdje ni kud, tad ce se mene mlada sjetiti, mene i moje ljubavi.

Al` ja tad, mati, iz neba nejcu doc. Ozgo tcu sve to samo glidati.

Zbog tog zmreh majko mlad. Al` zbog toga buduceg trena, vridlo me i rodit.

Ti putnice, koji moju patnju sada znas, ne privali mi biljega, a privalis li ga Bog ti jos terzi na tvoje tijelo stavio.

1167 godne, kad bjehu pune vlkova sume.

Zapis sa stečka iz 1167. godine – Radimlja, Stolac

Bogumilstvo i islam - nestajanje Bogumila

Jedna od najzanimljivijih intigra vezanih za bogumile je i njihova veza sa islamom, a posebno njihova sudbina nakon 1463. godine.

Tako bosanski historičar dr. Safet beg Bašagić navodi podatak da je prilikom osvajanja Jajca, 36 000 bogumila prihvatilo islam. Stoga se i danas vodi rasprava, da li su bogumili masovno počeli prihvatati islam ili je to prije svega bio individualan čin.

„*Birugurden* ili janjičarski zakon sadrži sljedeće činjenice koje su od pomoći da se rasvijetli veza bogumilstva i islama. Prije svega postoji član koji kaže da svi mladi janjičari („adžami oglani“) koji su se skupljani u Bosni treba da budu muslimani, sinovi muslimana. Pord toga, većina njih je primljena u carski dvor. Uzrok ovakvoj pažnji je sljedeći. U ono doba osvajač Carigrada, njegovo veličanstvo sultan Mehmed han, neka je s njim Božija milost i zadovoljstvo, izvolio je s pobjednosnom vojskom zavojštiti na Bosnu. Tada je sva raja i beraja (tj. seljaci i oni koji ne plaćaju porez) te zemlje, saznajući za moć i snagu njegova veličanstva cara, zaštitnika svijeta, izašla pred njega i pala ničice pred njegovo carsko podnožje i najednom („bir ugurden“) prešla na islam. Kada je njegovo veličanstvo sultan vidio da ovi najedanput primiše islam ,rekao im je da to nije loš narod. Zbog toga što su prešli na islam rekao im je njegovo veličanstvo car, zaštitinik svijeta: Tražite od mene što želite.

Stanovnici ove zemlje su zatražili neka im se iz ove pokrajine kupe mladići. Njihovoj je molbi udovoljeno i oni se primaju bez obzira bili obrezani ili neobrezani: nije zakon ni da ih pregledaju. Ovi mladići od ovog naroda koji do sad sakupljani ili su u carskom dvoru ili u bašči. Oni su bili pametni i daroviti, pa su većinom izašli iz doвра s visokom položajem i dostigli visoke rangove.”¹⁴

Ovo možemo shvatiti kao neposredan dokaz o masovnom prelasku bosanskih bogumila na islam.

Jedna od historijskih varijanti prelaska bogumila na islam je da su bogumili, potpuno uništeni katoličkim akcijama, masovno prešli na islam.

Druga varijanta je ta, da bogumili prelaskom Stjepana Tomaša na kršćanstvo, osjećali izdani, te su zbog toga prešli na islam.

Mnogi historičari, kao jedan od razloga prelaska bogumila na islam navode i činjenicu da islam imao dodirnih tačaka s bogumilstvom (moljenje pet puta na dan, pranje tijela prije molitve).

14 Izvor br. 3

Zaključak

Bosanski bogumili su zasigurno najinteresantnija pojava i najdragocijeniji svjedok života i djela Dobrih Bošnjana, svjedočeći o kontinuitetu života u Bosni.

S pravom možemo konstatovati da bosansku bogumili predstavljaju najznačajniju historijsku pojavu srednjovjekovne Bosne, kako na društveno-ekonomskom, duhovnom, tako i na političkom polju.

Nije posve dokazano da li su Bogumili dobili ime po osnivaču pokreta, svećeniku Bogumilu, ili da li je to samo rodni pojam za sljedbenike učenja koji su za sebe govorili da su Bogu mili, zbog vjerovanja i načina života

Doktrinarno, kod bogumila nalazimo zametke standardnoga repertoara vjerovanja i postupaka dualističkoga gnosticizma koji je postao masovnim pokretom u razvijenome srednjem vijeku na zapadu.

Temeljno vjerovanje je u postojanje dva Boga, različita po svojoj tvoračkoj sposobnosti. Bog dobra, koji je stvorio sve duhovno i nevidljivo je stariji bog (maior deus) i mlađi bog (scilicet lucifet) koji je stvorio sve materijalno i vidljivo, pa i samog čovjeka.

Na hijerarhijskoj ljestvici bosanskih bogumila na čelu se nalazio djed ili did. U domaćim historijskim zapisima did bosanskih bogumila se spominje u povelji bosanskog bana Stjepana II Kotromanića, koja je izdata 1323. godine u Moštrima kod Visokog.

Na hijerarhijskog ljestvici odmah iza dida se nalazio gost, pa starac. Did, gost, kao i starac u vjeri bosanskih bogumila su bili širitelji vjere. Živjeli su u zajedničkim domovima – hižama.

I danas postoji misterija o nestanku bogumila s ovim prostora, a u historiji postoji nekoliko teza, od toga da su masovno prešli na islam zbog izdaje, pa do toga da je razlog prelaska sličnost bogumilskog učenja i islama.

Međutim, jedno je sigurno, Bogumili će u historiji, kako Bosne i Hercegovine, tako Europe, pa i svijeta, ostati zapamćeni po nadgrobnim spomenicima koji su ostavili za sobom – stećcima, te kako je hrvatski pisac Miroslav Krleža zapisao da "Evropa i nema spomenike kulture osim bosanskih bogumilskih stećaka".

IZVORI I LITERATURA:

1. Glušac Vaso, Istina o bogumilima – istorijska rasprava, Beograd, 1914.
2. Rački Franjo, Bogumili i paterni, Zagreb, 2003
3. Jaliman Salih, Historija bosanskih bogumila, Tuzla, 1999.
4. Petrović Leon, Kršćani bosanske crkve, Sarajevo, 1999.
5. Bogumili, Enciklopedija leksikografskog zavoda, Zagreb 1955. I svezak, str. 530-534.

INTERNET:

1. <http://sr.wikipedia.org/sr-el/Богумили>
2. http://www.zemljabosna.com/srednjovjekovna_bosanska_crkva.html
3. <http://web.telia.com/~u37026215/bogumili.htm>
4. <http://www.geocities.com/Paris/Bistro/1347/behara32b.html>
5. http://www.camo.ch/korjeni_i_ucenje.htm
6. <http://www.most.ba/06364/083.htm>
7. <http://www.crohis.com/stecci.htm>
8. <http://www.zemljabosna.com/epitaf1167g.html>
9. http://www.matica.hr/HRRevija/revija2004_1.nsf/AllWebDocs/krs

Sloboda veroispovesti u međunarodnim sporazumima: IZMEĐU SLOBODE VERE I SLOBODE MANIFESTACIJE

Uvodna razmatranja

Religija kao društvena pojava i sloboda ispoljavanja religije kao pravna tekovina, teme su oko kojih se milenijumima vode pravne bitke i pravi ratovi, počev od vremena mnogobožackih, paganskih zajednica, preko helenско-rimske civilizacije do savremenog doba i renesanse multireligioznosti. Religijom se ne bave samo duhovnici, teolozi ili filozofi, nego i protagonisti skoro svih drugih nauka, čak i više od ovih prvih kojima je religija noseći stub naučnog zdanja. Religija nije samo sistem deističkih učenja, nego i vrlo iscrpan sistem pravila ponašanja, sa strogim nebeskim, ali i još strožim zemaljskim sankcijama. Deo religijskih pravila činio je i moral, sistem fundamentalnih društvenih normi interiorizovanih od pojedinaca i zaštićenih isključivo grižom savesti. Tokom razvoja ljudskog društva došlo je do evolucije morala u pravo kao sistem opšteobavezujućih normi zaštićenih institucionalnim sankcijama, pre svega kaznom. S ovom značajnom istorijskom promenom u žižu prava, koje *eo ipso* teži da bude sveobuhvatno, na velika vrata je ušao i problem religije i religijskih normi. Imajući u vidu da religija, *eo ipso* teži širenju i univerzalnosti, simbiotički je bilo neizbežno da religija pre ili kasnije postane sveobuhvatno i univerzalno regulisana međunarodnim multilateralnim sporazumima.

Tema ovog kratkog rada će biti upravo međunarodno-pravna dimenzija religije i religioznosti kroz dvostranu prizmu: s jedne strane u svetlu prava koje se menja i evoluciono i revolucionarno, a s druge strane u svetlu savremenih i veoma krupnih globalnih društvenih promena.

Regulativa

“Svako ima pravo na slobodu misli, savesti i vere; ovo pravo uključuje slobodu promene vere ili ubeđenja i slobodu da čovek, bilo sam ili u zajednici s drugima, javno ili privatno, manifestuje svoju veru ili ubeđenje putem nastave, ispovedanja vere i obavljanja obreda.¹”

“Svako lice ima pravo na slobodu misli, savesti i veroispovesti. Ovo pravo podrazumeva slobodu ispovedanja i primanja vere ili ubeđenja po svom nahođenju, kao i slobodu da tu veru ili ubeđenje ispoljava pojedinačno ili zajedno sa drugima, kako javno tako i privatno, kroz kult, vršenje verskih i ritualnih obreda i veronauku (stav 1.); Niko ne može biti predmet prinude kojom bi se kršila sloboda njegovog ispovedanja ili primanja vere ili ubeđenja po njegovom nahođenju (stav 2.); Sloboda ispoljavanja vere ili ubeđenja može biti predmet samo onih ograničenja koja predviđa zakon a koja su nužna radi zaštite javne bezbednosti, reda, zdravlja ili morala, ili pak osnovnih prava i sloboda drugih lica (stav 3.); Države članice ovog pakta obavezuju se da poštuju slobodu roditelja, a u datom slučaju zakonitih staratelja, da obezbede svojoj deci ono versko i moralno obrazovanje koje je u skladu sa njihovim sopstvenim ubeđenjima.²”

Istorija čovečanstva je, prema brojnim mišljenjima, istorija ratovanja, a istorija ratovanja je, u predominantnom delu, istorija sukobljavanja za i protiv religija. Od Milanskog edikta iz 313. godine, kojim je eksplicitno podržavljeno hrišćanstvo, a implicitno zaštićeno pravo veroispovedanja (samo jedne religije), preko verskih i kvaziverskih ratova u Evropi, pa sve do modernih civilizacijskih sukoba zasnovanih na verskim razlikama, istorijski tok je vodio ka nužnosti zaštite prava pojedinca na užrb religije, naročito kad se ona javljala kao jedina ili većinska. Ustavi svih modernih država, kao njihovi najviši pravni akti, poznaju slobodu veroispovesti, ali je često sadržina ovog fundamentalnog prava u njima dijametralno različita³.

1 Član 18. Univerzalne deklaracija o pravima čoveka, Rezolucija Generalne skupštine Ujedinjenih nacija 217 A (III) od 10. decembra 1948. godine.

2 Član 18. Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima (“Službeni list SFRJ”, broj 7/71 i “Službeni list SRJ - Međunarodni ugovori”, broj 4/01).

3 Ustav Republike Srbije („Službeni glasnik RS“ broj 98/06), član 43: “Jemči se sloboda misli, savesti, uverenja i veroispovesti, pravo da se ostane pri svom uverenju ili veroispovesti ili da se oni promene prema sopstvenom izboru. Niko nije dužan da se izjašnjava o svojim verskim i drugim uverenjima. Svako je slobodan da ispoljava svoju veru ili ubeđenje veroispovedanja, obavljanjem verskih obreda, pohađanjem verske službe ili nastave, pojedinačno ili u zajednici s drugima, kao i da privatno ili javno iznese svoja verska uverenja. Sloboda ispoljavanja

Procesi globalizacije i uniformnosti ljudskih prava doveli su do nadnacionalnih pravnih akata, u obliku međunarodnih multilateralnih sporazuma koji štite fundamentalne elemente ovog fundamentalnog prava. Među najprihvaćenijim međunarodnim sporazumima su gore citirani: Univerzalna deklaracija, Međunarodni pakt i Evropska konvencija. Treba istaći da postoje i drugi sporazumi, pre svega kontinentalnog dometa, koji štite slobodu veroispovesti. To su, *inter alia*, Američka konvencija o ljudskim pravima (član 12.) i Afrička povelja o ljudskim i narodnim pravima (član 8). U ovom osvrtu ćemo se dotaći samo tri citirana sporazuma s posebnim akcentom na Evropsku konvenciju, kako zbog kratkoće rada, tako i iz još jednog posebnog razloga: samo Evropska konvencija ima vrlo delotvoran i institucionalizovan mehanizam sopstvene zaštite oličen u radu Evropskog suda za ljudska prava u Strazburu. Dakle, pod međunarodnim sporazumom, u smislu ovog rada, u daljem tekstu će se smatrati gore citirana tri sporazuma, ukoliko neki od njih ne bude posebno izdvojen, što će biti i naglašeno.

Ako pogledamo citirane članove izabranih sporazuma koji štite slobodu veroispovesti, *prima facie* se uočavaju sličnosti i razlike među njima: Sva tri sporazuma jednim članom štite slobodu misli, savesti i veroispovesti kao tri glave istog tela, tri vida iste slobode. Neodvojive su misli od savesti i veroispovesti, a još “neodvojivija” savest od veroispovesti. Sva tri sporazuma poznaju dva vida veroispovedanja – individualno ili unutrašnje i kolektivno ili manifestaciono. Međutim, Univerzalna deklaracija *explicite* predviđa slobodu promene vere (kao i Evropska konvencija) za razliku od Međunarodnog pakta koji, s druge strane, *explicite* predviđa slobodu obrazovanja u skladu sa verskim ubeđenjima (Evropska konvencija to predviđa protokolom koji se posebno ratifikuje⁴), dok tako regulisanu slobodu Univerzalna deklaracija izričito ne sadrži. Sva tri sporazuma navode različite oblike manifestacije veroispovesti (Univerzalna deklaracija koristi termine: nastava, ispovedanje vere i obavljanje obreda, Međunarodni pakt: kult, vršenje verskih i ritualnih obreda i veronauka, a Evropska konvencija: molitva, propoved, običaj i obred).

vere ili uverenja može se ograničiti zakonom, samo ako je to neophodno u demokratskom društvu, radi zaštite života i zdravlja ljudi, morala demokratskog društva, sloboda i prava građana zajemčenih Ustavom, javne bezbednosti i javnog reda ili radi sprečavanja izazivanja ili podsticanja verske, nacionalne ili rasne mržnje. Roditelji i zakonski starijaci imaju pravo da svojoj deci obezbede versko i moralno obrazovanje u skladu sa svojim uverenjima.”

4 “Niko ne može biti lišen prava na obrazovanje. U vršenju svih svojih funkcija u oblasti obrazovanja i nastave država poštuje pravo roditelja da obezbede obrazovanje i nastavu koji su u skladu sa njihovim verskim i filozofskim uverenjima.”, Član 2. Protokola 1. Evropske konvencije

Iz uočenih sličnosti, koje su daleko izraženije od razlika između ovih akata, proizlazi da se religijska sloboda u međunarodnim sporazumima pojavljuje kao kerberski troglavo telo sa dva lica: unutrašnjim i manifestacionim. U nastavku teksta ćemo se osvrnuti upravo na distinkciju između ova dva lica slobode veroispovesti i pokušati da odgovorimo na pitanje da li su i zašto ova lica simetrična ili ne. Pre toga, krećući se deduktivnim putem od opšteg ka posebnom, korisno je pojasniti odnos koji postoji između opšteg načela zabrane diskriminacije i posebne slobode veroispovesti.

Sloboda veroispovesti i zabrana diskriminacije

Radi potpunijeg sagledavanja slobode veroispovesti potrebno je ukazati i na međuodnos ovog prava i načela zabrane diskriminacije po osnovu veroispovesti. U ovom delu osvrnućemo se samo na Evropsku konvenciju, iz razloga njene široke primenljivosti i bogate prakse suda u Strazburu po pitanju povrede ovog načela. Načelo zabrane diskriminacije je i temelj i armatura na kojoj počiva građevina ljudskih prava i sloboda. Ovo načelo, negativnim normiranjem odnosno zabranom određenog načina postupanja, štiti i slobodu veroispovesti i omogućava uživanje drugih prava i sloboda bez obzira na pripadanje ili nepripadanje nekoj veri. Evropska konvencija poznaje užu i širu zabranu diskriminacije. "Uživanje prava i sloboda predviđenih u ovoj *Konvenciji* obezbeđuje se bez diskriminacije po bilo kom osnovu, kao što su pol, rasa, boja kože, jezik, *veroisповest*, političko ili drugo mišljenje, nacionalno ili socijalno poreklo, veza s nekom nacionalnom manjinom, imovno stanje, rođenje ili drugi status"⁵. Citiranim članom zabranjena je diskriminacija samo u odnosu na uživanje korpusa ljudskih prava sadržanih u Evropskoj konvenciji i njenim protokolima, a ne ljudskih prava garantovanih i drugim aktima. Osnovi diskriminacije su ovde nabrojani samo primera radi i nikako ne znači da bi diskriminacija bila dozvoljena po nekom osnovu koji nije sadržan u ovom članu. Ali osnov diskriminacije može biti samo lično svojstvo, a ne neka druga objektivizirana okolnost, kao na primer geografska lokacija. Opšta zabrana diskriminacije u odnosu na svako zajemčeno ljudsko pravo predviđena je fakultativnim protokolom Evropske konvencije: "Svako pravo koje zakon predviđa ostvarivaće se bez diskriminacije po bilo kom osnovu kao npr. polu, rasi, boji kože, jeziku, *veroisповesti*, političkom i drugom uverenju, nacionalnom ili društvenom poreklu, povezanosti s nacionalnom manjinom, imovini,

5 Član 14. Evropske konvencije za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda.

rođenju ili drugom statusu (stav 1.); Javne vlasti neće ni prema kome vršiti diskriminaciju po osnovima kao što su oni pomenuti u stavu 1 (stav 2.)⁶”.

Vrlo je rašireno, ne samo među pravnim laicima, pogrešno mišljenje da je načelo zabrane diskriminacije neko posebno ljudsko pravo koje može biti povređeno *per se*. Zabrana diskriminacije je opšte pravno načelo koje se odnosi na uživanje suštinskih prava, a ne suštinsko pravo. Načelo zabrane diskriminacije ne može biti povređeno samostalno, bez prateće povrede nekog supstancijalnog ljudskog prava. Kao i svako načelo, tako je i zabrana diskriminacije opšteg, apstraktnog i akcesornog karaktera i deluje samo prilikom uživanja konkretnih prava i sloboda. Najšire uzeto, načelo zabrane diskriminacije bi se moglo opisati kao zabrana različitog postupanja u istim činjeničnim i pravnim situacijama, kao i zabrana istovetnog postupanja u različitim situacijama⁷.

Sloboda veroispovesti i načelo zabrane diskriminacije se nalaze u komplementarnom međuodnosu. Do istovremene povrede i načela zabrane diskriminacije i slobode veroispovesti može doći ukoliko se vernici jedne konfesije onemogućavaju u svom veroispovedanju (odnosno, prema Evropskoj konvenciji u molitvi, propovedi, običaju i obredu) upravo zbog pripadnosti toj konfesiji. Ovde treba razlikovati sledeću situaciju: moguće je legitimno i legalno mešanje države u slobodu veroispovesti, odnosno ograničenje ove slobode, primera radi, iz razloga javne bezbednosti koje je samo po sebi dozvoljeno. Ali ako tu situaciju pogledamo pod svetlom zabrane diskriminacije i ovakvo mešanje, načelno dozvoljeno, se ipak može pokazati kao kršenje slobode veroispovesti, ukoliko je takvo zakonito ograničavanje slobode posledica različitog postupanja u istim ili istog postupanja u različitim situacijama. Zanimljivo je da su u praksi Evropskog suda u Strazburu znatno brojnije presude u kojima se utvrđuje diskriminacija po osnovu veroispovesti, ali u ograničavanju uživanja nekog drugog ljudskog prava ili slobode, a ne same slobode.

6 Član 1. Protokola 12. Evropske konvencije. Termin zakon ovde treba shvatiti u najširem, materijalnom, a ne formalnom smislu.

7 Zabrana diskriminacije u ovom smislu je vrlo jasno i lepo sadržana u presudi Evropskog suda u Strazburu *Thlimmenos v. Greece* [GC] br. 34369/97, Reports 2000-IV, stavovi 39-49 (u ovom predmetu radilo se o licu koje je zbog svojih verskih uverenja odbijalo da služi vojsci, zbog čega je krivično kažnjavao, a kasnije je takva krivična osuđivanost predstavljala prepreku za njegovo zapošljavanje): „...pravo da se ne bude diskriminisan u uživanju prava zajemčenih Konvencijom prekršeno je takođe i onda kada države bez objektivnog i razumnog opravdanja ne postupaju različito prema licima koja se nalaze u bitno različitim situacijama...“.

de veroispovesti⁸. Dakle ovde nemamo istovremenu povredu načela zabrane diskriminacije i slobode veroispovesti, ali imamo prateću povredu nekog drugog ljudskog prava *zbog veroispovesti* pojedinca koji to pravo treba uživa.

Ako bi trebalo da sumiramo odnos analiziranog načela i slobode, moglo bi se zaključiti da neće svako uskraćivanje slobode veroispovesti biti povreda ličnih prava pojedinca, ali da izuzetno retko diskriminacija po osnovu veroispovesti neće istovremeno biti i povreda tog ili češće nekog drugog prava ili slobode.

Forum Internum

Iz citiranih članova međunarodnih sporazuma, već na početku se uočava bitna sličnost: regulisanje slobode veroispovesti vrši se i ka unutra i ka spolja. Iako Univerzalna deklaracija govori o slobodi manifestovanja vere ili ubeđenja, a Međunarodni pakt i Evropska konvencija o slobodi ispoljavanja vere ili uverenja “bilo sam ili zajedno s drugima, javno ili privatno”, sasvim je nesporo da se ovde radi i o unutrašnjem, nevidljivom i misaonom aspektu slobode veroispovedanja, neodvojivom od slobode misli, a različitom od vidljive forme religijskog delovanja. Ova unutrašnja dimenzija manifestovanja, odnosno ispoljavanja vere u teoriji ljudskih prava poznata je kao *forum internum*, nasuprot *forum externumu* kao manifestaciji vere u užem smislu usmerenoj ka spoljašnjem svetu. *Forum internum* predstavlja apsolutno nepovredivo pravo pojedinca da poseduje i menja veru ili da ne veruje. To je zabran u kome nije dozvoljen ulazak i mešanje države niti bilo koga drugog ni iz jednog razloga, ma koliko neki razlog država smatrala bitnim. *Forum internum* je intelektualnom vrpcom vezan za misli pojedinca koje su faktički teško dokučive ako se na neki način ne ispolje. Postavlja se, stoga, pitanje smislenosti zaštite nečega tako nedostupnog za drugoga kao što su misli. Iako je teško zamisliti kako bi se to država mogla umešati u misli pojedinca, to ne znači da takvo mešanje nije i moguće. *Forum internum* upravo služi da zaštiti pojedinca od državne indoktrinacije, da omogući slobodan razvoj ličnosti kao preduslov svih drugih sloboda i da na takvom prostoru slobode omogući nastanak, razvoj, usavršavanje i promenu misli, savesti i veroispovesti svakog razumnog bića. Iz ovih razloga konstituisan je i štiti se *forum internum* i to je crvena linija razgraničenja preko koje država ne može i ne sme da pređe. Ukoliko se prihvati da je mešanje države u slobodu veroispovesti iz opravdanih i razumnih

8 Npr. *Hoffman v. Austria*, presuda od 23. juna 1993, Series A br. 255-C, gde je podnositeljki predstavke uskraćeno roditeljsko pravo, kao element prava na porodični život zajemčenog članom 8. Evropske konvencije, isključivo zbog njene pripadnosti Jehovinitim svedocima.

razloga dozvoljeno, onda to mešanje ne sme ni u kom slučaju zadirati u *forum internum*, već se mora ograničiti samo na *forum externum*, na ispoljavanje unutrašnjih uverenja.

Na ovom mestu je potrebno zastati i kratko se osvrnuti na uslove za mešanje u slobodu veroispoveti i ograničavanje te slobode propisane međunarodnim sporazumima. Pre toga samo treba povući demarkacionu liniju između mešanja i povrede slobode. Neće svako mešanje biti i povreda slobode veroispovesti, ali svaka povreda podrazumeva da je došlo do mešanja koje ne ispunjava uslove za to. Univerzalna deklaracija o tome ne govori ništa. Međunarodni pakt dozvoljava da "sloboda ispoljavanja vere ili ubeđenja može biti predmet samo onih ograničenja koja predviđa zakon, a koja su nužna radi zaštite javne bezbednosti, reda, zdravlja ili morala, ili pak osnovnih prava i sloboda drugih lica". Evropska konvencija to čini skoro identičnim rečima, uz mali, ali značajan dodatak: "Sloboda ispovedanja vere ili ubeđenja može biti podvrgnuta samo onim ograničenjima koja su propisana zakonom i neophodna u demokratskom društvu u interesu javne bezbednosti, radi zaštite javnog reda, zdravlja ili morala, ili radi zaštite prava i sloboda drugih".

Dakle, međunarodni sporazumi dozvoljavaju ograničavanje samo javnog ispoljavanja slobode veroispovesti i to samo u slučaju nužde iz alternativno nabrojanih razloga koji moraju biti propisani zakonom. Ne ulazeći u detaljnu analizu razloga za ograničavanje slobode veroispovesti ukazaćemo na sledeće: ograničenja su načelno dozvoljena uz kumulaciju formalnog uslova (propisano zakonom, ali i nužno i neophodno u demokratskom društvu) i najmanje jednog od alternativno nabrojanih materijalnih uslova. U ovom slučaju, za razliku od zabrane diskriminacije gde se nabrojanjem osnova ne iscrpljuje njihov broj, razlozi za ograničenje su nabrojani po principu *numerus clausus* i nijedan izvan nabrojanih ne bi bio dozvoljen. Treba još uočiti da međunarodni sporazumi, ne slučajno i ne greškom, kao razlog za ograničenje navode javnu, a ne državnu bezbednost. I upotreba ovog termina teži da afirmiše potrebu suprematije opštih interesa nad državnim, što ne znači da se oni vrlo često neće poklopiti.

U ovom delu ćemo ukazati na još jednu distinkciju koju Međunarodni pakt izričito pravi u odnosu na druga dva sporazuma-zabranu prinude. Stavom 2 člana 18. Međunarodnog pakta utvrđeno je da "niko ne može biti predmet prinude kojom bi se kršila sloboda njegovog ispovedanja ili primanja vere ili ubeđenja po njegovom nahodanju". Iako je ovakva zabrana inherentna slobodi koju utvrđuju i Univerzalna deklaracija i Evropska konvencija, ipak se u radu Evropskog suda u Strazburu zbog nedostatka izričite zabrane

prinude postavilo pitanje dometa ove zabrane, odnosno gde je vododelnica na kojoj prestaje dozvoljeno ispoljavanje neke religije, a počinje prinuda na nju. S ovim u vezi poznat je slučaj u kome je od podnosilaca predstavke, inače izabranih u parlament svoje države, zahtevano da se prethodno zakunu na Bibliji, što su oni smatrali oblikom verske prinude. Tužena država je istakla da je formulacija zakletve bila u suštini istorijska i socijalna, a samo po formi verska, ali je Evropski sud u Strazburu odlučio da “bi bilo kontradiktorno ako bi se obavljanje mandata čiji je cilj zastupanje različitih stavova društva u parlamentu uslovalo prethodnim izražavanjem opredeljenosti za određeni skup uverenja”, te da je ovim zahtevom povređena sloboda veroispovesti podnosilaca, jer se postavljanje ovakvog zahteva ne može smatrati neophodnim u demokratskom društvu. Pitanje dometa zabrane prinude se postavilo i u predmetima verskog odevanja, verskih simbola u školama i naročito preozelitizma, ali će o ovim temama više reči biti malo niže, kad bude analiziran *forum externum*.

Da zaključimo, *forum internum* je skoro apsolutno nedodirljivi deo slobode veroispovesti i to ne samo zbog objektivne nemogućnosti da se on spozna i da se u njega umeša, nego i zbog značaja koji ovaj deo imao za celinu ličnosti. Ali *forum externum*, kao emanacija *forum internuma* u spoljnom svetu, je javna sfera u kojoj je mešanje i moguće i često kontroverzno. Ovom javnom sferom ćemo se baviti u sledećem delu rada.

Forum Externum

Forum internum i *forum externum* su u međuodnosu opšteg i posebnog. Naime, iako se može zamisliti postojanje unutrašnje vere (*forum internum*) bez verske manifestacije, ne postoji manifestacija (*forum externum*) bez vere. *Forum internum* je *spiritus movens forum externuma*. Međunarodni sporazumi, kako je na početku istaknuto, definišući slobodu veroispovesti koriste termin manifestovati/ispoljavati. Logičkim tumačenjem ovih termina konstituisan je *forum internum* kao prethodni, nužan i inherentan element ispoljavanja. Kod konstituisanja *forum externuma* nema potrebe za logičkim, derivativnim tumačenjem upotrebljenih termina. Dovoljno je jezičko tumačenje da bi se *forum externum* definisao kao percepcija pripadnika neke vere da su aktivnosti koje preduzima na neki način zahtevane, poželjne, korisne ili prosto ugodne. Kako je ispoljavanje vere neodvojivo od same vere, tako je i zaštita

9 *Buscarini and others v. San Marino*, Reports 1999-I, stavovi 34-41.

slobode ispoljavanja vere neodvojiva od zaštite slobode verovanja. Amalgam ove dve slobode nazivamo slobodom veroispovesti koja je integralno zaštićena međunarodnim sporazumima.

Sva tri međunarodna sporazuma nabrajaju pojavne oblike manifestacije veroispovesti. Univerzalna deklaracija koristi termine: nastava, ispovedanje vere i obavljanje obreda; Međunarodni pakt: kult, vršenje verskih i ritualnih obreda i veronauka, a Evropska konvencija: molitva, propoved, običaj i obred. Iako različiti, upotrebljeni termini su u suštini sinonimi, a pojavni oblici se mogu klasifikovati u tri kategorije: običajni (gde bi pripadao i kult), obredni (i molitva), propovednički i edukativni. Edukativna manifestacija vere je eksplicitno zaštićena samo Međunarodnim paktom, o čemu je već pisano. Evropska konvencija obrazovanje, u skladu s verskim uverenjima, štiti posebnim protokolom¹⁰. Univerzalna deklaracija terminom nastava očigledno obuhvata i edukativnu manifestaciju vere. Posebno je pitanje da li su pojavni oblici nabrojani po principu *exempli causa* ili *numerus clausus*. Međutim pitanje se pretvara u retoričko ako se ima u vidu da praksa vrlo ekstenzivno tumači upotrebljene termine i takvo tumačenje ne samo da ne sužava krug mogućih pojavnih oblika, nego ga čini beskrajno širokim.

Neće svaka aktivnost koja je u vezi s verom istovremeno biti i verska aktivnost. Evropski sud u Strazburu je u jednom od poznatijih predmeta istakao da "izražavanje vere ili uverenja ne obuhvata svaki čin koji je motivisan ili je nastao pod uticajem vere ili uverenja¹¹". Ključno je napraviti distinkciju između aktivnosti koja je od suštinskog značaja za izražavanje vere ili uverenja i one aktivnosti koja je samo neposredno inspirisana ili čak posredno podstaknuta verom ili uverenjem. U citiranom predmetu *Arrowsmith v. the United Kingdom*, podnositeljka predstavke, po svom uverenju pacifistkinja, je osuđena zbog toga što je delila letke vojnicima. Predstavkom je tvrdila da se osudom država umešala u njenu slobodu ispoljavanja uverenja i da ju je povredila. Evropski sud u Strazburu je našao da ključno mesto u tekstu tih letaka nije bilo promovisanje nenasilnih sredstava za rešavanje političkih pitanja, već kritika Vlade zbog politike koju sprovodi prema građanskim nemirima u jednom delu države. Sud je istakao da „svaka javna izjava koja proklamuje ideju pacifizma i poziva na prihvatanje opredeljenosti za verovanje u nenasilje treba da bude smatrana izražavanjem pacifističkih uverenja, i kao takva zaštićena od mešanja države. Ali budući da na spornim letcima nisu bila izražavana

10 v.fusnotu 5.

11 *Arrowsmith v. the United Kingdom*, predstavka br. 7050/75, (1978) DR 19, str. 5.

lična uverenja podnositeljke predstavke, već njene kritičke primedbe na račun vladine politike, rasturanje tih letaka ne može da se kvalifikuje kao izražavanje uverenja prema članu 9, iako je ono bilo motivisano verom u pacifizam¹². Slično tom predmetu, u brojnim kontroverznim predmetima u kojima se radilo o rasturanju materijala protiv abortusa ispred klinike, Evropski sud za ljudska prava nije našao da se radi o povredi slobode ispoljavanja uverenja, jer „ovaj čin ne obuhvata izražavanje verskih ili filozofskih uverenja, već se suštinski radi o ubeđivanju trudnih žena da ne odu na abortus¹³“. Iz ovoga proizlazi da nije dovoljno da aktivnosti koje neko lice preduzima budu inspirisane verom ili uverenjem, već je potrebno da ih to lice čini sa svešću da su one propisane, korisne ili makar ugodne.

Forum externum treba razlučiti od slobode izražavanja, ali i od slobode udruživanja, koji su zajemčeni čl. 10 i 11 Evropske konvencije. U praksi ovo neće uvek biti lako, jer ispoljavanje vere ili uverenja se primarno vrši rečju, što je prema gornjoj klasifikaciji pojavnih oblika propovednička manifestacija, pa tek onda delima, što bi bila obredna manifestacija. Takođe, teško je zamisliti veru bez institucionalizacije odnosno udruživanja koje zadovoljava sabornost kao bitnu odliku skoro svakog verskog pokreta u istoriji. O odnosu ovih sloboda nešto više će biti reči pri kraju ovog rada.

Pozitivne obaveze države

Država ima obavezu da se ne meša u slobodu veroispovesti, ali ako je nužno da se umeša, ne sme da to čini mimo izuzetaka koji su striktno nabrojani. Ovo je osnovni i negativni aspekt odnosa države prema slobodi veroispovesti. Međutim postoji i pozitivan aspekt ovog odnosa koji proizlazi iz člana 1 Evropske konvencije kojim „visoke strane ugovornice jemče svakome u svojoj nadležnosti prava i slobode utvrđene u Konvenciji i protokolima uz nju“. Da bi država jemčila neko ljudsko pravo ili slobodu, nekad neće biti dovoljno da se samo uzdržava od mešanja u to pravo, nego će biti neophodno da stvori uslove za uživanje tog prava. Na osnovu ove odredbe Evropske konvencije konstituisane su brojne pozitivne obaveze države kako bi se jemstva prava i sloboda garantovanih ovim sporazumom učinila delotvornim, a ne iluzornim. I u odnosu na slobodu veroispovesti postoje pozitivne obaveze države koje se sastoje u preduzimanju izvesne akcije kako bi se zaštitila prava pojedinca. Te akcije

12 *ibidem*, stavovi 71-72.

13 *Van den Dungen v. Netherlands*, predstavka br. 22838/93, (1995) DR 80, str. 147. Videti i *Knudsen v. Germany*, predstavka br. 11045/84, (1978) DR 42, str. 247.

mogu biti obavezujuće, kad propust države da ih preduzme predstavlja povredu slobode veroispovesti¹⁴, ili samo dozvoljene, kada država ima diskreciono pravo da se umeša ali ne i obavezu i ukoliko to učini u granicama potrebe, ta akcija neće predstavljati povredu slobode verpoispovesti. Osnovno načelo kojim se sudska praksa vodi kada ocenjuje pozitivne obaveze države jeste da li država ispunjava svoju dužnost da, u duhu pluralizma i uzajamne tolerancije kao civilizacijskih tekovina, obezbeđuje postojanje verskih sloboda.

Pozitivna dozvoljena akcija države može da se odnosi, između ostalog, na mešanje države u sukobe unutar verske zajednice radi normalnog funkcionisanja te zajednice i obezbeđivanja javnog reda i mira. Ovakva situacija, koja je vrlo aktuelna u Srbiji danas, bila je predmet odlučivanja i Evropskog suda u Strazburu. Naime, može se pokazati neophodnim da se država angažuje u neutralnom posredovanju kako bi frakcijama unutar neke verske zajednice, često zavađenim, pomogla da razreše interni spor. Ova obaveza države proizlazi i iz slobode udruživanja, jer verska zajednica kao udruženje ima legitimna očekivanja da joj država omogući mirno funkcionisanje. U predmetu Vrhovni savet Islamske zajednice protiv Bugarske, država se umešala u dugogodišnje sukobe unutar islamske zajednice na način da je postavila jedno rukovodstvo iza koga je stala. Evropski sud za ljudska prava je istakao da takvo mešanje, iako načelno dozvoljeno, nije bilo neophodno u demokratskom društvu i „iako se može pokazati da je neophodno da država stupi u akciju kako bi pomirila interese raznih veroispovesti i verskih grupa koje koegzistiraju u jednom demokratskom društvu, država je dužna da ostane neutralna i nepristrasna u ostvarivanju svojih regulatornih ovlašćenja. U ovom slučaju akcija države imala je za posledicu da se podeljena zajednica primora da ima jedinstveno rukovodstvo protivno volji jednog od dva rivalska rukovodstva. Usled toga, jedna grupa lidera bila je favorizovana dok je druga bila isključena i lišena mogućnosti da nastavi da autonomno upravlja svojim poslovima i imovinom čak i onog dela zajednice koji joj je pružao podršku. Država nije saopštila zbog čega njen cilj nije mogao da se uspotavi drugim sredstvima¹⁵“. Za ovaj konkretan slučaj je verovatno od značaja i to što državna akcija uopšte nije bila uspešna, budući da su konflikti unutar zajednice eskalirali. U jednom drugom predmetu, slična akcija države osvetljena je svetiljkom promovisanja pluralizma, te je Evropski sud u Strazburu istakao: „Iako Sud priznaje da je moguće da u situacijama u kojima dođe do podele u nekoj verskoj ili bilo

14 kao npr. obaveza države u vezi sa registracijom ili evidencijom verskih zajednica.

15 *Supreme Holy Council of the Muslim Community v. Bulgaria*, predstavka br. 39023/97, 16. decembar 2004. godine, stavovi 93-99.

kojoj drugoj zajednici izbije napetost, on smatra da je to jedna od neizbežnih posledica pluralizma. Uloga vlasti u takvim okolnostima nije da uklone uzrok napetosti eliminacijom pluralizma, već da obezbede da konkurentne grupe tolerišu jedna drugu¹⁶.

Sportskim rečnikom sumirano, pozitivna obaveza države, ako postoji, može se sastojati samo u neutralnom arbitriranju na terenu ostvarivanja slobode veroispovesti, a nikako u aktivnom igranju u jednoj od ekipa, ma koliko se to državi činilo svrsishodnim.

Posebni slučajevi Foruma Externuma

Forum externum deluje od strane pojedinca ka drugim ljudima, tako da je svako individualno ispoljavanje vere *per definitionem* specifično i karakteristično za pojedinca. Tokom nastajanja i sazrevanja slobode veroispovesti zgrušale su se slične, često sporne situacije, o kojima je u savremeno vreme svoju reč dao i Evropski sud za ljudska prava. Zbog obima ovog rada i njihove brojnosti, nije ih moguće sve ni pobrojati, a kamoli analizirati. Ali spomenućemo par, uslovno rečeno, najaktuelnijih spornih situacija s kratkim osvrtom na praksu Evropskog suda.

Obaveza priznanja vere

Sloboda veroispovesti, sasvim nesporno, u sebe uključuje i slobodu da se ne veruje. I vera i ateizam mogu biti javno ispoljeni. Međutim, između ova dva javna pola postoji prostor privatnosti koji štiti i vernike i neverujuće od obaveze priznanja svog uverenja. Ovaj prostor je neohodan garant slobode misli i savesti, jer samo slobodno ispoljeno uverenje se može smatrati istinskim. Stoga je, u principu, nedopušteno primoravati nekoga da se izjasni o svojoj veri ili neverovanju. Ovakvo priznanje je jednosmeran put kojim *forum internum* postaje *forum externum* što ne može biti dozvoljeno sem izuzetno iznaročito ubedljivih opravdanja. Praksa Evropskog suda u Strazburu pokazuje da takvo opravdanje može da se pojavi kada pojedinac nastoji da iskoristi neku posebnu povlasticu koja je u nacionalnom pravnom poretku predviđena po osnovu uverenja, na primer, pravo prigovora savesti ili radnopravne privilegije. Karakterističan je predmet *Kosteski protiv B.J.R.Makedonije* u kome je podnosilac predstavke tvrdio da se država mešala u njegovu unutrašnju

16 *Serif v. Greece*, predstavka br. 38178/97, Reports 1999-X, stavovi 49-54.

sferu uverenja kada je od njega tražila da dokaže svoju veru, a u vezi sa kaznom zbog toga što se na dan verskog praznika nije pojavio na radnom mestu. Evropski sud je u ovom predmetu istakao: „odluke domaćih sudova su sadržale zaključak o tome da, praktično, podnosilac predstavke nije potkrepio verodostojnost svoje tvrdnje da je musliman i da je njegovo ponašanje koje je suprotno toj veri izazvalo sumnje u tu njegovu tvrdnju jer nije bilo nikakvih spoljnih znakova da on ispoveda islamsku veru niti da se pridružuje kolektivnoj muslimanskoj molitvi ... Sud ne smatra da je nerazumno to što poslodavac može smatrati da je odsustvo s posla bez dozvole ili očiglednog opravdanja disciplinsko pitanje. Kada zaposleni nastoji da se pozove na određeni izuzetak, nije opresivno, niti je u suštinskom sukobu sa slobodom savesti to što se od njega tada zahteva izvestan nivo potkrepljenja tvrdnje koju iznosi, onda kada se ta tvrdnja odnosi na neku privilegiju ili na pravo koje nije dostupno svima, niti je opresivno ili u suštinskom sukobu sa slobodom savesti donošenje negativnog zaključka kad tog potkrepljenja nema¹⁷“.

Čini se da bi traženje priznanja veroispovesti, kao izlaska iz sfere *forum internuma*, bilo dopušteno samo kad ne postoji nijedan drugi javni oblik *forum externuma* koji bi nesumnjivo ukazao da se radi upravo o uživanju slobode veroispovesti, a ne o uživanju nekog drugog prava ili slobode preko ničim potkrepljene pripadnosti nekoj veri.

Prozelitizam

U izvornom grčkom značenju, rečju prozelitizam je označavano preobraćanje u neku veru pripadnika druge vere i to nečasnim i ružnim sredstvima. U modernom smislu značenje je prošireno na svaku aktivnost usmerenu ka promovisanju neke vere ili uverenja s ciljem pridobijanja ili preobraćanja nekog lica u tu veru ili za to uverenje. Najpre, imanentno *forum externumu* je propoved, kako se to izričito navodi u Evropskoj konvenciji odnosno ispovedanje vere kako stoji u Univerzalnoj deklaraciji. Međunarodni pakt ne sadrži ovaj javni oblik *forum externuma*, što ne znači da ga zabranjuje. Ali prozelitizam je nešto više od propovedničke manifestacije vere-to je manifestacija s prevashodno preobraćajućim ciljem. Neće biti svaka propoved prozelitizam, ali svaki prozelitizam u sebi sadrži propoved legurisanu posebnom namerom. S druge strane, nije ni svaki prozelitizam *a priori* zabranjen. Univerzalna deklaracija i Evropska konvencija, za razliku od Međunarodnog pakta, izričito

17 *Kosteski v. FYR Macedonia*, predstavka br. 55170/00, 13. april 2006. godine, stav 39.

predviđaju slobodu da se promeni vera ili uverenje. Ovo pravo implicitno ukazuje da međunarodni sporazumi podržavaju i pravo na ubeđivanje drugih da promene svoju veroispovest. Postavlja se pitanje koje su granice ovom pravu ubeđivanja, odnosno prozelitizmu.

U jurisprudenciji se pravi razlika između ispravnog i nedoličnog prozelitizma. Države, suočene s sektama i drugim pokretima koji mogu biti izrazito opasnog karaktera, propisuju mere kojima se prozelitističke aktivnosti ograničavaju. Ove mere su naročito oštre u državama koje poznaju državnu religiju. Dva najpoznatija predmeta Evropskog suda u Strazburu odnosila su se na jednu od takvih država-Grčku. U prvom, prozelitizam je vršen u civilnoj, a u drugom u vojnoj sferi. U prvom predmetu, podnosilac predstavke, pripadnik Jehovinih svedoka, osuđen je na kaznu zatvora jer se bavio prozelitizmom, što se u Grčkoj smatra krivičnim delom. Sud je našao da se država umešala u slobodu veroispovesti i teško je ograničila- samo je odlučivao da li je to mešanje bilo neohodno u demokratskom društvu. Po mišljenju Suda: „pravo da se drugi ubede da se preobrate to jest da prime drugu veru je pravo bez koje bi sloboda promene vere ili uverenja koja je izričito propisana članom 9 Evropske konvencije ostala mrtvo slovo na papiru. Sud primećuje da su grčki sudovi krivicu podnosioca predstavke utvrdili pukim ponavljanjem zakonskih formulacija i da nisu u dovoljnoj meri precizirali na koji način je optuženi pokušao da ubedi svog suseda primenom nedoličnih sredstava. Nijedna od činjenica koju su sudovi utvrdili ne dovodi do takvog zaključka. Prema tome osporena mera nije bila srazmerna legitimnom cilju kome se težilo niti je bila neophodna u demokratskom društvu.¹⁸“ Evropski sud je ovde napravio distinkciju između „ispovedanja Hristove vere“ ili evangelizacije i „nedoličnog prozelitizma“ koji je nedoličan ne samo po veri koja se promovira, nego i po sredstvima koja se koriste jer, često on uključuje nedolična sredstva ili čak i silu. „Ono prvo odgovara istinskom evangelizmu koji se često opisuje kao suštinska misija i odgovornost svakog hrišćanina i svake Crkve. Ovo drugo predstavlja deformisani ili iskvareni vid onog prvog, koji može poprimiti oblike aktivnosti kojima se nude materijalne i društvene beneficije kako bi se pridobili novi pripadnici crkve ili kako bi se izvršio nedolični pritisak na ljude u nevolji ili u teškoćama; to čak može uključiti i primenu nasilja ili ispiranje mozga; to je nešto što je nespojivo s poštovanjem misli, savesti i veroispovesti drugih.¹⁹“

18 *Kokkinakis v. Greece*, presuda od 25. maja 1993. godine, Series A br. 260-A, stavovi 48-49.

19 *ibid.*

U drugom predmetu, osuđeni su viši oficiri, pripadnici pentakostalne vere za prozelitizam prema trojici njima podređenih vazduhoplovaca. U ovom slučaju Evropski sud u Strazburu je prihvatio argumente tužene države da su osuđeni oficiri zloupotrebili svoj položaj i da su osuđuje presude bile neophodne u demokratskom društvu zbog zaštite prestiža i delotvornosti oružanih snaga koje počivaju na hijerarhijskoj strukturi kao i zbog zaštite samih podređenih vojnika od ideološke prinude: „Sud primećuje da hijerarhijska struktura koja je jedna od odlika života u oružanim snagama može uticati na svaki aspekt odnosa među vojnim osobljem, usled čega je potčinjenom teško da odbije ili izbegne pojedinca višeg ranga koji nastoji da uspostavi kontakt s njim ili da se povuče iz razgovora koji je njegov pretpostavljeni započeo. Samim tim, ono što bi u civilnom svetu moglo delovati kao bezazlena razmena ideja koje primalac može da prihvati ili odbaci, u okvirima života u vojsci može se tumačiti kao jedan vid maltretiranja ili vršenje nedoličnog pritiska kroz zloupotrebu položaja.²⁰“

Da zaključimo razmatranje ovog i danas kontroverznog pitanja-uočljivo je da su granice prozelitizma promenljive i pomerljive u svakom konkretnom slučaju i zavise kako od svojstava i postupaka onoga ko prozelitizam vrši, tako i od svojstava onoga prema kome je prozelitizam upravljen.

Versko odevanje

Forum externum ima brojne pojavne oblike od kojih su neki bliži, a neki dalji suštini religije. Odevanje je jedan pojavni oblik, koji nije primarno vezan za religiju, nego pre za kulturu, kolektivnu i pojedinačnu. Međutim odevanje se u skoro svim verama javlja kao bitan spoljni element ispoljavanja vere- uže kao sveštenečka odežda ili šire kao versko odevanje. U nekim religijama verski ispravno i propisano odevanje je jedna od suštinskih karakteristika same religije. Sa procesima internacionalizacije i globalizacije i mešanjem pojedinaca koji pripadaju različitim civilizacijama (u Hantingtonovom modernom značenju) i kulturama iskočio je problem verskog odevanja i njegove adekvatnosti ili čak dozvoljenosti. Pojedine države su zakonski zabranile pojedine konkretne oblike islamskog verskog odevanja u javnosti, među njima jedna od njih čak pripada islamskom kulturnom krugu (Turska), a druga je članica Evropske unije (Belgija). Pojedine velike države stare Evrope su pred usvajanjem takvih zakona (Francuska). Treće opet ovakvu zabranu izvode iz

²⁰ *Larissis v. Greece*, presuda od 24. februara 1998. godine, Reports 1998-I, 362, stavovi 50, 54. i 59.

generalne zabrane pokrivanja lica na javnim mestima ili u javnim dokumentima (Italija, gde je kažnjivo svako potpuno pokrivanje lica na javnim mestima, što uključuje kako burke tako i zatvorene kacige motociklista). Zabrane nisu samo na nivou deklaracije, već i na nivou sankcije: zabranjuje se pristup školama i univerzitetima, na ulici policajci kažnjavaju pokriveno žene i sve to neminovno dovodi i do međunarodnih foruma gde se raspravlja o dopuštenosti ovakvih mešanja u slobodu veroispovesti.

Evropski sud u Strazburu je odlučivao u više značajnih slučajeva po ovom pitanju i u svakom je zauzeo stav da se radi o mešanju u slobodu veroispovesti nakon čega je pristupio oceni opravdanosti takvog mešanja. Prvi slučaj se tiče države koja pripada zapadnoj civilizaciji razvijene demokratije. U ovom predmetu zabranjeno je učiteljici koja radi s malom decom da nosi islamsku maramu, što je Sud u Strazburu i odobrio s obzirom da „moćni spoljni simbol koji predstavlja nošenje marame: ne samo da se može smatrati kako nošenje marame ima izvestan prozelitistički uticaj, budući da je ženi nametnuto verskim propisima koji se teško mogu pomiriti sa načelom rodne ravnopravnosti, već se to takođe ne može lako pomiriti ni s porukom tolerancije, poštovanja drugih i jednakosti i nediskriminacije koju svi nastavnici u jednom demokratskom društvu treba da prenesu svojim đacima.²¹“

U drugom predmetu, koji je tim karakterističniji što je zabrana i posledice zabrane nastupila u sekularnoj državi islamske tradicije i mlade demokratije, odlučivalo je Veliko veće Evropskog suda u Strazburu, koje raspravlja najsloženije i najznačajnije slučajeve koji su od precedentnog značaja za brojna druga pitanja regulisana Evropskom konvencijom. U ovom predmetu podnositeljki predstavke je zabranjeno da na turskom univerzitetu nosi maramu i da pohađa predavanja s maramom na glavi. Odlučujući da li je mešanje države u njenu slobodu veroispovesti bilo neophodno u demokratskom društvu, Sud je većinom glasova odlučio da je ovakvo mešanje i načelno opravdano i srazmerno legitimnim ciljevima kojima se težilo. Sud je bio pod uticajem načela sekularizma i jednakosti odnosno zaštite prava žena u turskom ustavnom sistemu, kao i zaštite žena što je vrednost koja je konzistentna sa ključnim načelom rodne ravnopravnosti na kome počiva Evropska konvencija. Sud je istakao da se „mora uzeti u obzir značaj koji taj simbol (marama) može imati na one koji odluče da je ne nose ako se to shvati kao verska obaveza. To posebno važi u zemlji kao što je Turska u kojoj većinu stanovništva čine pripadnici islamske vere. Imajući na umu da u Turskoj postoje ekstremistički politički pokreti koji

21 *Dahlab v. Switzerland*, predstavka br. 42393/98, Reports 2001-V

nastoje da društvu u celini nametnu svoje verske simbole i predstavu o društvu koja bi se temeljila na verskim propisima ... može se smatrati da je ograničavnje slobode nošenja islamske marame zapravo korak kojim se izlazi u susret akutnoj društvenoj potrebi, zbog toga što je upravo taj verski simbol poslednjih godina poprimio političko značenje u zemlji ... i da studentkinje koje pohađaju turske univerzitete a ispovedaju islamsku veru imaju slobodu da svoju veroispovest ispolje u skladu sa uobičajenim oblicima islamskih obreda, u granicama organizacionih mogućnosti koje su postavljene u obrazovanju.²² Ovdje se postavilo dodatno pitanje prava na obrazovanje podnositeljke, ali je sud odlučio da zabrana nošenja marama ne predstavlja uopšte mešanje u pravo na obrazovanje, jer je ta zabrana predvidiva, a sredstva srazmerna legitimnom cilju.

Jasno je da će renesansna religioznost 21. veka doneti i brojna druga pitanja u okviru verskog odevanja na koja će praksa tek morati da odgovori, naročito imajući u vidu sve doslednije sprovođenje kaznenih mera od strane države i sve raširenije propisivanje tih mera.

Simboli u školama

Do sada je bilo reči o situacijama *forum externuma* koji pogađaju verujuće ljude. Ali imajući u vidu da se vera ispoljava *erga omnes* i da pored drugačije verujućih, određenim pojavnim oblicima vere mogu biti zahvaćeni i ateisti ili prosto - neverujući ljudi, treba se osvrnuti i na specifičnosti koje se mogu javiti s ovim u vezi.

Sloboda veroispovesti, odnosno pravo da se veruje, kao i svako pravo ili sloboda u sebi sadrži i mogućnost da se to pravo ne koristi. Dakle sloboda veroispovesti se štiti jednako kao i sloboda da se vera ne ispoveda, ni u unutrašnjem ni u spoljašnjem vidu. Međutim, vera je duboko ukorenjena u ljudsko društvo, često je deo tradicije i istorije i može se reći bez mnogo rezervi da je sveprisutna u svakodnevnicima, koju dele i vernici i neverujući. U okvirima države kao njen imperativ se nameće potreba za uspostavljanjem ravnoteže između poštovanja verskih tradicija koje čine sastavni deo istorije i kulture svake zemlje, sa jedne strane i principa verske neutralnosti koji se zahteva u okviru korpusa zaštite ljudskih prava, s druge strane. Da li je ova ravnoteža uvek i svugde nužna, ili u nekim situacijama preteže verski ili sekularni tas?

U novijoj praksi Evropskog suda u Strazburu pojavio se vrlo aktuelan slučaj koji je se tiče upravo ove teme, a predmet razmatranja je bio jedan od

22 *Leyla Sahin v. Turkey* [GC], predstavka br. 44774/98, Reports 2005-XI, stavovi 104-162.

najvidljivijih i najrasprostranjenijih simbola uopšte i verski simbol hrišćanstva-krst. U konkretnom predmetu podnositeljka predstavke je smatrala da je raspeće koje visi na zidovima svake učionice svake škole u Italiji povređuje načelo sekularnosti po kome je ona vaspitavala svoju decu od rođenja. Podnositeljka je naročito naglasila da je italijanski Kasacioni sud još 2000. godine odlučio da su raspeća na glasačkim mestima u suprotnosti s principom sekularne države. Evropski sud u Strazburu je istakao da “prisustvo raspeća u svakoj učionici svakako nije moglo proći neopaženo od učenika i lako je moglo biti protumačeno kao versko obeležje, pa bi ih to onda moglo navesti na zaključak da pohađaju nastavu u katoličkoj školi. Sloboda pripadanja nijednoj veri (koja je inherentna slobodi veroispovesti) ne podrazumeva samo odsustvo verskih obreda i časova veronauke, već i odsustvo svakog čina i obeležja kojim se izražava određeno uverenje, veroispovest ili ateizam. Država se mora uzdržati od nametanja bilo kakvih uverenja na mestima gde pojedinac zavisi od Države. Obavezno isticanje obeležja određene veroispovesti na javnim mestima, a naročito u školama, ograničava pravo roditelja da decu vaspitavaju u skladu sa sopstvenim uverenjima, kao i pravo deteta da u nešto veruje ili ne. Sud odbacuje tvrdnju Države da simbol raspeća ima i sekularna i humanistička značenja, uz zaključak da taj simbol ima mnoga značenja, ali da je versko značenje dominantno. Prilikom utvrđivanja značenja raspeća Sud se stavio u ulogu pojedinca koji ne pripada dominantnoj veroispovesti. Za takvu osobu, raspeće ima samo versko značenje, a kad se radi o deci, ona svakako mogu biti izložena pritisku da treba slediti verska ubeđenja i običaje većine.²³” Sud je utvrdio povredu slobode veroispovesti i naglasio da ravnoteža između poštovanja vere i državne neutralnosti u sistemu javnog obrazovanja-preteže nauštrb vere, a u korist sekularizma.

I po ovom pitanju, kao i po pitanju verskog odevanja u javnom prostoru, javno-edukativna funkcija države ima primat nad obredno-verskom tradicijom, ma koliko takva tradicija bila opšteprihvaćena i humanizovana.

Odnos slobode veroispovesti i drugih prava i sloboda

Vera i verovanje nisu izolovane društvene pojave. Zbog toga ni sloboda veroispovesti ne egzistira kao samostalno zaštićeno pravo, a često ju je teško odvojiti od srodnih ljudskih prava i sloboda. Evropskom konvencijom, koja je tumačenjem Evropskog suda u Strazburu najdetaljnije razrađena od svih međunarodnih sporazuma, kao srodna prava se štite pravo na poštovanje

²³ *Lautsi v. Italy*, predstavka br. 30814/06, presuda od 3. novembra 2009. godine.

privatnog i porodičnog života, sloboda izražavanja i sloboda okupljanja i udruživanja. U odnosu na sve ove slobode i prava, sloboda veroispovesti ima jednu specifičnost: ona je istovremeno i predmet zaštite ali i lično svojstvo pojedinca koje može da se pojavi i kao osnov diskriminacije, uostalom kao i svako drugo lično svojstvo. O prožimanju načela zabrane diskriminacije i slobode veroispovesti je, zbog značaja ovog odnosa, bilo reči već u drugom delu ovog rada. O odnosu slobode veroispovesti i ostalih srodnih prava kratko će biti reči u delu koji sledi. Treba skrenuti pažnju da se kao razlog za ograničenja srodnih prava navodi i zaštita nacionalne bezbednosti, koji nije i ne može biti razlog za ograničenje slobode veroispovesti.

Sloboda veroispovesti i pravo na poštovanje privatnog i porodičnog života

Pravo na poštovanje privatnog i porodičnog života²⁴ je jedno od duboko ličnih prava čija povreda ili uskraćivanje može da bude povezana sa slobodom veroispovesti. U jednom broju predmeta koji su se pojavili pred Evropskim sudom u Strazburu radilo se o pitanjima starateljstva nad decom i pristupa deci kao bitnim elementim prava na porodični život, uz pozivanje na verska uverenja. Najpoznatiji predmeti po ovom problemu se tiču oduzimanja starateljstva nad decom pripadnicima Jehovinih svedoka. U predmetu koji je u ovom radu već spomenut²⁵ Sud je jasno izrazio stav da “je neprihvatljivo da jedan domaći sud svoju odluku temelji na razlici u veroispovesti.”²⁶ U drugom predmetu po istom spornom pitanju Sud je istakao da je odluka domaćeg suda o oduzimanju dece “bila doneta na osnovu uopštene i stroge analize načela podizanja dece koje navodno nameće pripadništvo Jehovinim svedocima. Iako to može biti relevantan činilac, on nije mogao biti i dovoljan u odsustvu neposrednih, konkretnih dokaza koji bi pokazali kako veroispovest podnositeljke predstavke utiče na vaspitanje i svakodnevni život njeno dvoje dece, s obzirom na to da je odbaćen njen zahtev da se podnese izveštaj koji bi bio rezultat jednog socijalnog

24 Član 8. Evropske konvencije: “Svako ima pravo na poštovanje svog privatnog i porodičnog života, doma i prepiske (stav 1.); Javne vlasti neće se mešati u vršenje ovog prava sem ako to nije u skladu sa zakonom i neophodno u demokratskom društvu u interesu **nacionalne bezbednosti**, javne bezbednosti ili ekonomske dobrobiti zemlje, radi sprečavanja nereda ili kriminala, zaštite zdravlja ili morala, ili radi zaštite prava i sloboda drugih (stav 2.)”

25 v. fusnotu 9.

26 *Hoffman v. Austria*, presuda od 23. juna 1993, Series A br. 255-C.

istraživanja.²⁷ Odluke domaćih sudova o oduzimanju starateljstva nad decom pripadnicama Jehovinih svedoka obično su dvojako motivisane: najpre poznatim rezervisanim stavom Jehovinih svedoka prema lečenju, a potom i brigom sudova za zdravlje dece o kome su roditelji dužni da brinu.

I iz ovih predmeta se vidi da i medicinska pitanja ulaze oblast zaštite privatnog i porodičnog života i mogu da dođu u dodir sa slobodom veroispovesti. Naime, Evropski sud u Strazburu je u jednom predmetu zaštitio apsolutno pravo odraslog lica koje ne boluje ni od kakvih mentalnih bolesti da samo donosi odluke o svome lečenju, uključujući tu i njegovo pravo da, u skladu s verom ili uverenjem, izabere da ne prihvati neki način lečenja, čak i onda kada to može podrazumevati da mu je život ugrožen²⁸. Čini se da je u ovoj situaciji odlučivanje pojedinca zasnovano na njegovim ličnim uverenjima ili savesti neprikosnoveno. Drugačija situacija postoji kad je u pitanju donošenje odluka o lečenju dece, jer ovde sloboda odlučivanja u skladu s verom ili uverenjem trpi odgovarajuća ograničenja radi pretežućeg interesa zaštite i blagostanja dece, posebno s obzirom na pozitivnu obavezu države da zaštiti pravo na život onih koji to pravo ne mogu štititi sami²⁹.

Sloboda veroispovesti i sloboda izražavanja

Ispoljavanje vere u modernim društvima je neodvojivo od izražavanja, posebno modernim sredstvima komunikacije i umetnosti, tako da su sloboda veroispovesti i sloboda izražavanja³⁰ posledično takođe neodvojive. U praksi Evropskog suda redovno se javljaju predstavke kojima se ističe povreda slobode izražavanja. Izdvojićemo dve značajnije odluke Suda, jednu koja se tiče sredstava moderne komunikacije, a drugu sredstava masovne komunikacije umetničkog karaktera.

27 *Palau-Martinez v. France*, presuda od 16. decembra 2003, stavovi 29-43.

28 *Pretty v. the United Kingdom*, predstavka br. 2346/02, Reports 2002-III, stav 83.

29 *Nielsen v. Denmark*, presuda od 28. novembra 1988, Series A br. 144, stav 61.

30 Član 10. Evropske konvencije: "Svako ima pravo na slobodu izražavanja. Ovo pravo uključuje slobodu posedovanja sopstvenog mišljenja, primanje i saopštavanje informacija i ideja bez mešanja javne vlasti i bez obzira na granice. Ovaj član ne sprečava države da zahtevaju dozvole za rad televizijskih, radio i bioskopskih preduzeća (stav 1.); Pošto korišćenje ovih sloboda povlači za sobom dužnosti i odgovornosti, ono se može podvrgnuti formalnostima, uslovima, ograničenjima ili kaznama propisanim zakonom i neophodnim u demokratskom društvu u interesu **nacionalne bezbednosti**, teritorijalnog integriteta ili javne bezbednosti, radi sprečavanja nereda ili kriminala, zaštite zdravlja ili morala, zaštite ugleda ili prava drugih, sprečavanja otkrivanja obaveštenja dobijenih u poverenju, ili radi očuvanja autoriteta i nepristrasnosti sudstva (stav 2.)."

Prvi predmet se odnosio na versku komercijalnu propagandu u Irskoj, gde je podnosiocu predstavke odbijeno televizijsko emitovanje jednog verskog reklamnog oglasa. Za Sud u Strazburu ovo odbijanje se prvenstveno odnosilo na regulisanje sredstava izražavanja podnosioca, a ne na njegovo ispoljavanje verskih uverenja. Sud je dalje ukazao da država ima slobodu procene kad je reč o preduzimanju mera kako bi se regulisalo pitanje slobode izražavanja u odnosu na stvari koje mogu predstavljati uvredu za intimna lična uverenja. Ovo polje slobodne procene je naročito primereno kada je reč o ograničenjima slobode govora u odnosu na religiju “budući da se to šta će verovatno naneti ozbiljnu uvredu licima određenih verskih ubeđenja znatno razlikuje od vremena do vremena i od mesta do mesta, posebno u doba koje se odlikuje rastućim brojem religija i veroispovesti. Sud prihvata da je tužena država imala pravo da odluči da su posebne verske osetljivosti u irskom društvu tolike da bi se emitovanje nekog verskog oglasa moglo smatrati uvredljivim. Za Sud je važno da se zabrana odnosila samo na audio-vizuelne medije, to jest na sredstvo komunikacije koje je neposrednije, invazivnije i moćno po svom uticaju. Podnosilac je i dalje mogao da se reklamira preko lokalnih i nacionalnih novina i zadržao je isto pravo kao i svaki drugi građanin da učestvuje u emisijama posvećenim verskim temama, na javnim i drugim skupovima. Prema tome postojali su veoma relevantni razlozi koji su opravdali opštu zabranu emitovanja reklamnih verskih oglasa, te nije došlo do kršenja čl. 9 i 10 Evropske konvencije jer je preduzeta mera bila neophodna u demokratskom društvu.³¹”

Drugi predmet je pokazao koliko je teško utvrditi razliku između uvredljivog govora i onog govora koji je samo nepopularan u određenoj sredini, odnosno razliku između obaveze države da štiti mirno uživanje slobode veroispovesti i promoviše pluralizam i prava da preduzima mere protiv širenja bezrazložno uvredljivog izražavanja koje narušava upravo mirno uživanje slobode veroispovesti. U ovom predmetu austrijske vlasti su zaplenile film u kome se se ismevaju uverenja rimokatolika i naložile njegovu konfiskaciju. Evropski sud u Strazburu je potvrdio da “nacionalne vlasti mogu preduzeti akcije radi zaštite onih koji ispovedaju neka verska uverenja od provokativnog prikazivanja objekata religijskog obožavanja, kada takvo prikazivanje predstavlja zlonamerno kršenje duha tolerancije, koji takođe mora biti odlika demokratskog društva. Oni koji odaberu da ostvare slobodu izražavanja svoje veroispovesti, bez obzira da li to čine kao pripadnici verske većine ili verske manjine, ne mogu racionalno očekivati da budu izuzeti od svih vidova

31 *Murphy v. Ireland*, predstavka br. 44179/98, ECHR 2003-IX, stav 73.

kritike. Oni moraju tolerisati i prihvatiti to da drugi negiraju njihova verska uverenja, pa čak i da propagiraju doktrine koje su neprijateljske prema njihovoj veroispovesti. Međutim država se može aktivirati u ograničenju ovog propagiranja kada u ekstremnim slučajevima posledice određenih metoda suprostavljanja verskim uverenjima ili njihovog negiranja mogu biti takve da inhibiraju nosioce tih uverenja u ostvarivanju njihove slobode da ispovedaju i izražavaju ta uverenja.³² Dakle, ograničenja slobode izražavanja su moguća i dozvoljena, ako se pokaže da je to neophodno u demokratskom društvu radi zaštite druge esencijalne slobode - slobode veroispovesti.

Sloboda okupljanja i udruživanja

Istorijski posmatrano, verske zajednice gotovo bez izuzetka funkcionišu kao više ili manje organizovana udruženja vernika. Religija svoj kolektivistički karakter upravo iskazuje kroz udruživanje religioznih, tako da sloboda veroispovesti bez slobode okupljanja³³ ne bi bila ostvariva u ovom vidu. Odnos države i verskih zajednica može počivati na tri principa: princip tolerancije, po kome država toleriše postojanje neke verske zajednice na osnovu činjenice samoorganizovanja vernika ili same zajednice, princip registracije, po kome država ne propisuje uslove za osnivanje verskih zajednice već samo vodi njihovu evidenciju i princip državnog priznanja. Ovaj treći princip je često povezan s posebnim privilegijama koje država omogućava priznatim verskim zajednicama, kao što je izuzeće od oporezivanja ili autonoman pravni status. Ovakvi aranžmani nisu u suprotnosti sa Evropskom konvencijom "pod uslovom da postoji objektivno i razumno opravdanje za razliku u tretmanu i da slične sporazume mogu sklopiti i druge crkve koje žele da to učine."³⁴ Registracija sama po sebi nije nespojiva sa slobodom veroispovesti jer je država ovlašćena da verifikuje da li neki pokret ili udruženje sprovodi, navodno

32 *Otto-Preminger-Institut v. Austria*, presuda od 20. septembra 1994, Series A br. 295-A, stavovi 56. i 57.

33 Član 11. Evropske konvencije: "Svako ima pravo na slobodu mirnog okupljanja i slobodu udruživanja s drugima, uključujući pravo da osniva sindikat i učlanjuje se u njega radi zaštite svojih interesa (stav 1.); Za vršenje ovih prava neće se postavljati nikakva ograničenja, osim onih koja su propisana zakonom i neophodna u demokratskom društvu u interesu **nacionalne bezbednosti** ili javne bezbednosti, radi sprečavanja nereda ili kriminala, zaštite zdravlja ili morala, ili radi zaštite prava i sloboda drugih. Ovim se članom ne sprečava zakonito ograničavanje vršenja ovih prava pripadnicima oružanih snaga, policije ili državne uprave (stav 2.)."

34 *Alujer Fernandez i Calibero Garcia v. Spain*, predstavka br. 53072/99, presuda od 14. juna 2001.

težeći verskim ciljevima, aktivnosti koje su štetne za stanovništvo. Međutim, registracija može da dovede do ozbiljnog mešanja u slobodu veroispovesti, jer tamo gde postoji diskreciono pravo države da registruje neku versku zajednicu, postoji i drugi ishod tog prava-zabrana registracije. Upravo te situacije su se javljale u praksi Evropskog suda u Strazburu.

U jednom relativno skorom predmetu podnosiocima predstavke je bilo zabranjeno da se okupljaju u verske svrhe čime nisu mogli sebi da obezbede pravnu zaštitu od proganjanja, niti da zaštite crkvenu imovinu. Tužena država je iznela tvrdnju da “krijući se pod skutom crkve koja je podnosilac predstavke, a koja je podređena bukureštanskoj patrijaršiji, na delu su političke snage koje deluju ruku pod ruku s rumunskim interesima. To znači da bi priznanje crkve koja je podnela predstavku oživelo stari rusko-rumunski rivalitet među stanovništvom, čime bi bila ugrožena socijalna stabilnost pa čak i teritorijalni integritet Moldavije.”³⁵ Evropski sud u Strazburu je i u ovom slučaju podvukao da “država ne može da procenjuje legitimnost verskih uverenja ili načina na koji se ta uverenja ispoljavaju. Država, zauzevši stav da crkva koja je podnela predstavku nije nova veroispovest i učinivši da njeno priznanje zavisi od volje drugog crkvenog autoriteta koji je ranije priznat, nije izvršila svoju obavezu u pogledu neutralnosti i nepristrasnosti. Međutim, Sud smatra i da države imaju pravo da provere da li neki pokret ili udruženje sprovodi, navodno u verske svrhe, aktivnosti koje su štetne po stanovništvo ili javnu bezbednost. Razmotrivši sve okolnosti ovog predmeta, Sud smatra da je mešanje zbog koga je predstavka bila podneta izvršeno radi ostvarenja legitimnog cilja-konkretno zaštite javnog reda i javne bezbednosti.”³⁶

Čini se da je polje slobodne procene države kod ograničavanja slobode okupljanja, a u vezi sa slobodom veroispovesti, znatno šire nego kod ograničavanja drugih sloboda. Po svemu sudeći, i pored načelne obaveze države za neutralnošću i promovisanjem pluralizma, ovo polje procene će se u budućnosti širiti paralelno sa širenjem verskih fundamentalističkih pokreta u i izvan država.

Zaključna razmatranja

Na kraju ovog rada, dolazi se do naslova sadržanog na njegovom početku, koji se može pretočiti u pitanje: da li je sloboda veroispovesti samo sloboda vere, sloboda manifestacije vere ili obe ove slobode u sinergijskom zagrljaju?

35 *Metropolitan Church of Bessarabia and others v. Moldova*, predstavka br. 45701/99, Reports 2001-XII, stavovi 101. i dalje.

36 *ibid.*

Međunarodni sporazumi na ovo pitanje daju odgovor, ali praksa njihove primene taj odgovor prevodi u stvarno stanje. Od suštinskog je značaja slobodu veroispovesti, priznatu i zaštićenu međunarodnim sporazumima, shvatiti kao spoj sloboda unutrašnjeg verovanja, *forum internuma* i spoljašnje manifestacije, *forum externuma*. Unutrašnje verovanje je apsolutno nepovredivo i samo u izuzetnim i izuzetno opravdanim situacijama pojedinac može biti primoran da ga ispolji. Svi međunarodni sporazumi pružaju nepodeljenu zaštitu ovom vidu slobode veroispovesti. S druge strane, spoljašnja manifestacija je takođe zaštićena, ali ne apsolutno i ne uvek.

Uspavanoj religioznosti hrišćanske Evrope, ali i ostatka sveta, koja se kao feniks izdiže u još većem sjaju, vetar u jedra daju procesi internacionalizacije i globalizacije. Međunarodni sporazumi su u ovom trenutku samo kompas da se ne skrene s pravog puta, a nikako mapa da se stigne ka cilju. Koliko je ipak značajna i teško dostignuta zaštita slobode veroispovesti u njima pokazuje nam istorijski osvrt, i to ne u dalekim geografskim prostorima koje su naseljavale pagansko-kanibalističke zajednice, već u srcu Evrope izgrađene na helenističko-rimskoj civilizaciji. Od verskih krstaških ratova van Evrope, verskih ratova u njoj, od božjih sudova i inkvizicije koji su čoveka mukama terali da prizna da pripada protivnoj veri da bi ga zbog toga odmah nakon toga lišili i života, ljudsko društvo i moderne države su stigle do priznanja i zaštite slobode veroispovesti. Dok ranije ni sloboda verovanja nije postojala, danas je ona apsolutno pravilo, a omogućena je i sloboda ispoljavanja vere koja može da se ograničava na kašičicu.

Kako ne postoji sloboda bez ograničenja, tako su i ovde ograničenja moguća, restriktivna, ali ipak dozvoljena. Njihovo sprovođenje je povereno državi, kao titularu suverene moći, ali njena suverenost u ograničavanju slobode je ograničena upravo međunarodnim sporazumima, kojima prethodno mora dobrovoljno pristupiti. Standard koji međunarodni sporazumi koriste je da je mešanje države u slobodu veroispovesti izuzetno dozvoljeno samo kad je to opravdano posebnim razlozima i ako je preduzeto sredstvima koja su srazmerna legitimnom cilju. Svako odstupanje od ovog standarda neće biti mešanje, već povreda slobode veroispovesti.

Međunarodni sporazumi nisu sami sebi svrha, niti su prava i slobode u njima krajnji cilj kome savremeno društvo teži. To je samo prolazna luka ili korisno sredstvo da se do krajnjeg cilja stigne. On se već naslućuje. To je društvo u kome će pojedinac, sloboda i pluralizam biti najveće društveno bogatsvo.

ZNAČENJA (RELIGIJSKOG) FUNDAMENTALIZMA - ISLAM I FUNDAMENTALIZAM

Uvod

U radu će biti analizirana dominantna značenja fundamentalizma, sa posebnim akcentom na religijski fundamentalizam. Cilj rada je da osvetli različita značenja, upotrebe i zloupotrebe termina fundamentalizam.

U prvom delu rada biće ukazano na poreklo, opšte odlike pojma i njegova različita značenja. Zatim će biti objašnjene odlike religijskog fundamentalizma u globalnim odnosima, kao i islamski fundamentalizam sa osvrtom na Islamsku republiku Iran. Iran je posebno važan kao primer prekretnice, kojom se pokazalo da religija i dalje ima veliki potencijal da se nametne kao dominantan obrazac u društvu.

Fundamentalizam- poreklo pojma i opšte odlike

Militantnost, netolerancija, krutost, isključivost, neke su od kvalifikacija koje se neretko pripisuju značenju pojma fundamentalizam. Pored izrazito negativnog predznaka koje pojam fundamentalizam ima u brojnoj literaturi i dnevnoj štampi, ovaj pojam se obično povezuje sa samo jednom religijom, islamom. Orijeentalista Edvard Sajd pisao je upravo o člancima i knjigama koji su tokom 80-ih i 90-ih godina, nakon terorističkih napada, preplavili američko tržište, a u kojima se ukazuje na opasnosti militantnog islama. Međutim, u tim radovima su izvršene nedopustive generalizacije, pa je religija koja broji preko 1,3 milijarde vernika, koji žive u više od 70 zemalja izjednačena sa ekstremnim grupama, koje su okarakterisane kao fundamentalističke. Na primeru termina fundamentalizam jasno možemo videti kako pogrešna upotreba i zloupotreba termina može dovesti do ozbiljnog nerazumevanja i stvaranja predrasuda. Postoje različiti podaci o tačnom vremenu pojavljivanja termina

fundamentalizam, ali se kao najčešći navode druga polovina 19. i početak 20. veka, kada se fundamentalizam pominje u SAD u vezi sa raspravama o američkom protestantizmu.

Na početku rada važno je istaći da fundamentalizam, ne samo da nije ispravno povezivati sa samo jednom religijom, već da fundamentalizam uopšte ne mora da bude isključivo verski. Na primer, u politici tokom 80-ih godina postojala je podela u okviru Partije Zelenih u Nemačkoj na *funduse* (fundamentalisti) i *realose* (realisti). Prvi su želeli da ostanu verni početnim idejama partije, dok su se drugi sve više približavali socijaldemokratama. Pored religije i politike, fundamentalizam postoji u filozofiji i u nauci, u smislu povratka na prvobitne istine i principe.

Značenje termina iz perioda početka njegovog korišćenja svodilo se na doslovnu odbranu istina iz svetih knjiga, što je započeto najpre u protestantizmu. Kao što je na početku rada istaknuto, danas fundamentalizam sve više „podrazumeva represiju i netoleranciju, budući da se fundamentalizam posmatra kao neprijatelj liberalnih vrednosti i lične slobode.“¹ Ovakva tumačenja daju iskrivljenu sliku pojma koji je mnogo obuhvatniji, iako je činjenica da i pomenuta tumačenja, kao što ćemo u nastavku rada videti, imaju određeno opravdanje. Tako, Karen Armstrong ističe da je „postojala želja za povratkom na prvobitne principe, na fundamente koji se ne mogu redukovati, te za novim početkom s te nulte tačke.“² Iz ovih definicija možemo videti da postoji čitav spektar određenja i odnosa prema značenju termina fundamentalizam, koja se kreću od krajnje negativnih, za koje je i karakteristično povezivanje fundamentalizma samo sa islamom, do pozitivnih, koja fundamentalizam određuju kao povratak i oživljavanje ideala iz prošlosti. Za nastavak rada korisna će biti jedna obuhvatna definicija Tomasa Mejera: „Fundamentalizam je svesno bekstvo od individualnog razmišljanja, vlastite odgovornosti, obaveze dokazivanja, nesigurnosti i otvorenosti svih prava važenja, suverenih potvrda i životnih formi, kojima su mišljenje i život kroz prosvetavanje i savremeni svet nepovratno izloženi, u sigurnost i zatvorenost samoizabranih apsolutnih fundamenata. Pred njime prestaju sva pitanja, jer oni pružaju apsolutno uporište.“

1 Endru Hejvud, Političke ideologije, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2005, str. 306

2 Karen Armstrong, Bitka za Boga- Fundamentalizam u judaizmu, kršćanstvu i islamu, Šahinpašić, Sarajevo, 2007, str. 208

Religijski fundamentalizam- pojam, vrste i obeležja

Iako u svom delu *Političke ideologije* Endru Hejvud piše i o religijskom fundamentalizmu, on ga ne smatra ideologijom, već ga definiše pre kao „stil mišljenja u kojem se izvesni principi priznaju kao suštinske istine, koje bez obzira na njihov sadržaj imaju neosporan i najvažniji autoritet.“³ S obzirom da ideologije podrazumevaju koherentnost, razumljivo je da se religijski fundamentalizam ne može svrstati u ideologiju, iako se određeni zajednički elementi među religijama mogu pronaći. Ipak, razlike među njima su velike da bi se uspostavila jedinstvena ideologija, a imajući u vidu da je fundamentalizam jedan neuhvatljiv pojam, nemoguće je smestiti ga u okvire jedne potpuno koherentne ideologije. U najvažnije oblike fundamentalizama, koji su iznedrili različite fundamentalističke grupe spadaju islamski i hrišćanski fundamentalizam, mada se i ostale velike religije povezuju sa fundamentalizmom.

Jedno od glavnih obeležja verskog fundamentalizma treba potražiti u odnosu tradicionalnog i modernog i u tom smislu „verski fundamentalizam je zapravo borba za osnove.“⁴. On je bio u velikoj meri pokušaj otpora naglim promenama, koje prate globalne procese i suprotstavljao se zapadnim vrednostima.

„Polovinom dvadesetog stoleća među većinom ljudi na Zapadu vladalo je uvreženo mišljenje da religija više nikad neće igrati bitnu ulogu u svetskim dešavanjima.“⁵ Iako je bilo malo onih koji su verovali da bi sekularni princip mogao da bude narušen bilo gde, a proces modernizacije zaustavljen, to se ipak desilo. I ne samo da se dogodilo, već je najizraženije bilo u zemljama za koje se mislilo da se nezadrživo kreću ka usvajanju modernih vrednosti. U nastavku rada ćemo videti da je upravo Iran sa svojom narodnom revolucijom u kojoj je svrgnut šahov režim, predstavljao svojevrsnu prekretnicu kada je reč o odnosu Zapada i Istoka, modernog i tradicionalnog.

Religijski fundamentalizam najplodnije tlo je nalazio u vreme kriza, pre svega finansijskih. U periodima nestašica, početkom dvadesetog veka, za vreme finansijske krize 1929. godine, nakon svetskih ratova, nezadovoljstvo je raslo. U tim okolnostima, ljudima je bio najpotrebniji osećaj zajedničkog

3 Endru Hejvud, *Političke ideologije*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2005, str. 313

4 Klaus Kincler, *Verski fundamentalizam- Hrišćanstvo, judaizam, islam*, Clio, Beograd, 2002, str. 18

5 Karen Armstrong, *Bitka za Boga- Fundamentalizam u judaizmu, kršćanstvu i islamu*, Šahinpašić, Sarajevo, 2007, str. 247

identiteta. Tada religijski fundamentalizam stupa na scenu, jer upravo on nudi izlaz u vidu zajedničkog identiteta, koji daje osećaj sigurnosti i zajedničke pripadnosti. „Fundamentalizam je drugačiji po tome što religijske ideje ne tretira kao sredstvo odbrane ili ulepšavanja političkih doktrina, već baš kao materiju same političke misli.“⁶ U religijskom fundamentalizmu razlike između religije i politike se brišu, upravo zato što religijsko teži da se nametne kao dominantan obrazac.

Naravno, razlike među fundamentalizmima u različitim kulturama su značajne. Tako, Hejvud razlikuje *pasivni* i *aktivni* fundamentalizam. Prvi tip je karakterističan za religijske grupe poput Amiša u SAD, koje svoj život organizuju prema religijskim principima u koje veruju, odvajanjem u zatvorene zajednice, bez namere da “preobrate” čitavo društvo. Drugi tip odlikuje one religijske grupacije koje žele da putem države i sredstava vlasti izvrše uticaj na “moralni preporod” društva u kojem žive. Ipak, zajedničko većini religijskih fundamentalista (naravno, uz izuzetke) jeste isticanje potrebe uklanjanja po-dele na javno i privatno. Prema njihovom shvatanju religija bi trebalo da oblikuje čitavu društvenu, političku, ekonomsku sferu.

Islamski fundamentalizam

Kao što je na početku istaknuto, u novijim debatama o fundamentalizmu, ovaj pojam se najčešće povezuje sa samo jednom religijom, islamom. Interesovanje za proučavanje islamskog fundamentalizma naglo se povećavalo nakon terorističkih napada ekstremnih grupa. Ti radovi sadržavali su neprimerena uopštavanja i suštinsko nerazumevanje islamskog fundamentalizma i njegovih korena. U raspravama o islamskom fundamentalizmu, mediji su odigrali važnu ulogu u oblikovanju jednog pogleda na odnos Zapad-Istok. Pokazala se tačnom teorija dnevnog reda (agenda setting theory), prema kojoj nam mediji ne govore šta ćemo da mislimo, ali nam svakako govore o čemu ćemo da mislimo. Jednostrano prikazivanje i indirektno stavljanje znaka jednakosti između militarnih, ekstremnih grupa i čitave jedne religije, samo je produbilo jaz koji postoji. „Ni za jednu drugu versku ili kulturalnu skupinu ne može se tako uvereno tvrditi da predstavlja pretnju zapadnoj civilizaciji kao što se tvrdi za islam danas.“⁷

6 Endru Hejvud, Političke ideologije, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2005, str. 309

7 Edward W. Said, Krivotvorenje islama: kako mediji i stručnjaci određuju način na koji vidimo ostatak svijeta, V.B.Z. Zagreb, 2003, str. XLI

Islam je monoteistička religija, koja počiva na veri u jednog Boga, Alaha, koji je preneo Proroku Muhamedu sadržaj Kurana, muslimanske svete knjige. Za sve Muslimane, Kuran predstavlja Božju poruku, Božje reči, koje je Prorok primio. Po značaju iza Kurana, nalazi se Suna, koja predstavlja normativno učenje, koje se oblikovalo za života Proroka Muhameda i ona predstavlja jedan od izvora šerijata. Šest stubova islamske vere koji su navedeni u Džibrilovom (anđeo) hadisu su: vera u Boga, vera u Alahove anđele, vera u Alahove knjige objavljenja, vera u Alahove izaslanike, vera u dan strašnog suda i vera da Alah odlučuje o dobru i o zlu.⁸ Islam je podeljen na dva glavna ogranka: *suniti*, koji čine oko 90% svih muslimana i znatno manji ogranak, *šiiti* (manje od 10%), koji su danas većina u Iranu i u Iraku. Podela je nastala nakon Muhamedove smrti 632. godine, u vezi sa izborom naslednika (*halifa*). Suniti su smatrali da naslednika treba izabrati između predstavnika Muhamedovog plemena Kurejšita. S obzirom na verovanje da je Bog jedini nosilac suvereniteta, halifa koji bi obavljao vlast bio bi potčinjen Božjim zakonima, kao i svi ostali vernici. Šiiti su smatrali da naslednik treba da bude Ali Ibn Abi Talib, zet i blizak rođak Proroka Muhameda. Osnovna razlika koja ukazuje na suštinske suprotnosti dva ogranka odnosi se na pravo naslednika. Suniti su smatrali da su samo prve četiri halife primili božansku mudrost. Nasuprot njima, šiiti su smatrali da božje objave nastavljaju da se prenose kroz imame. „Tako šiitski pravnici tvrde da, pored Kurana i Sune, i kazivanja njihovih imama predstavljaju božansku objavu, te su zakonski obavezujuća.“⁹ Ova razlika, kao što ćemo u nastavku rada videti, veoma je značajna za objašnjenje odnosa religijskog i političkog u islamu, u odnosu na podelu na suniti i šiite. „Šiitski ogranak je tradicionalno bio izraženije politički od sunitskog ogranka.“¹⁰

Fundamentalizam u islamu u najvećoj meri bio je odgovor na sekularističke tendencije kao i na modernizam koji je dolazio uporedo sa globalizacijom. „Fundamentalizam se nije pojavio u islamskom svetu sve dok se ti početni pokušaji u očima nekih muslimana nisu pokazali kao neadekvatni.“¹¹ Začetke islamskog fundamentalizma u 20. veku možemo pronaći u Egiptu. Početkom

8 Više o osnovama vere, o pet stubova islama, osnovama islamskog prava koje zbog obima rada neće dalje objašnjavati videti u Oksfordska istorija islama, priredio Džon L. Espozito, Clio, Beograd, 2002

9 Oksfordska istorija islama, priredio Džon L. Espozito, Clio, Beograd, 2002, str. 137

10 Endru Hejvud, Političke ideologije, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2005, str. 324

11 Karen Armstrong, Bitka za Boga- Fundamentalizam u judaizmu, kršćanstvu i islamu, Šahinpašić, Sarajevo, 2007, str. 233

veka, slično kao i u Iranu, i u Egiptu se verovalo da je sekularizam pravi put. Međutim, iako je formalno nezavisnost stekao 1922. godine, Egipat je i dalje ostao ekonomski zavisian od Velike Britanije. Najveći deo stanovništva ostajao je van tokova modernizacije, tako da se stvarao povoljan teren za vraćanje veri kroz fundamentalističke pokrete. U Egiptu je 1928. godine Društvo muslimanske braće osnovao je Hasan al Bana. Ciljevi društva bili su povratak veri, odnosno praktikovanje islama u svim sferama života, kako bi se na kraju narod potpuno oslobodio britanske dominacije. Značaj ovog društva je i što se proširilo na susedne arapske zemlje, međutim njegov uticaj je znatno oslabio usponom Nasera. Nakon Arapsko-izraelskog rata 1967. godine dolazi do jačanja fundamentalističkih tendencija, koje sve više dobijaju militarni karakter.¹²

Narodna revolucija u Iranu - uzroci, koncept Islamske republike

Događaji iz 1979. godine koji su doveli do svrgavanja šaha Muhameda Reze Pahlavija i do uspostavljanja Islamske republike, predstavljali su svojevrsnu prekretnicu u islamskom svetu. Do tada je malo ko, posebno na Zapadu, verovao da sekularističke tendencije bilo gde mogu biti ugrožene i vladalo je uverenje da religija više nikada ne može da postane dominantna u političkoj sferi. Ako je u to neko i sumnjao, onda sigurno nije bilo ni najmanje sumnje u pogledu mogućnosti da se tako nešto dogodi u Iranu, koji je dobrim delom dvadesetog veka za vreme dinastije Pahlavi u očima razvijenog Zapada, postao simbol modernizacije i vesternizacije u islamskom svetu. Pre nego što ukažemo na važnu istorijsku pozadinu revolucije, potrebno je osvrnuti se na neke osobenosti islama u Iranu. Kao što je ranije navedeno, u islamu postoje dva glavna ogranka, većinski sunitski i manjinski, šiitski. U Iranu većinu čine džafaritski šiiti, koji smatraju da je bilo dvanaest imama, a da je dvanaesti imam Muhamed Ibn Hasan, nestao krajem 9. veka. On je među šiitskim muslimanima poznat kao Skriveni imam. Ova verovanja posebno su važna da bi se shvatilo koliko je revolucionarno razmišljao Homeini kada je zaključio da vlast treba dodeliti sveštenstvu. U nastavku rada pokušaćemo da pokažemo koji su događaji presudno uticali na revoluciju 1979. godine.

Početak dvadesetog veka u Iranu se raspravljalo o strukturi novog ustava zemlje. Već tada se naziralo da će sekularističke tendencije prevladati. Ustav koji je donet 1906. godine, predviđao je monarhističko uređenje. Po uzoru na ustave razvijenih zemalja, iranski ustav formalno je predviđao kategoriju

¹² Među njima se ističu Hezbolah (Božja partija), Al džihad. Detaljnije videti u: Klaus Kincler, Verski fundamentalizam- Hrišćanstvo, judaizam, islam, Clio, Beograd, 2002

narodne suverenosti. Međutim, uprkos procesu modernizacije koji je usledio, već prvim članom ustava se navodi da je državna religija Irana šiitski islam džafaritskog ogranka. Kada je 1921. godine za Ministra rata izabran Reza-han, Iran je krenuo u proces modernizacije. Odlukom Skupštine (Medžlisa) osnovana je dinastija Pahlavi, koja je na čelu Irana bila sve do narodne revolucije. Iako je Reza-han nameravao da uspostavi republikansko uređenje, ulema se tome usprotivila, pa je na kraju on postao šah. Međutim, sekularizacija sa kojom je narednih godina otpočeo Reza-han bila je napad na tradiciju, na religiju i ona će presudno uticati na razvoj fundamentalističkih tendencija šezdesetih i sedamdesetih godina. Reza je najpre šerijat zamenio sekularnim zakonima. „Njegov iranski nacionalizam pokušao je potpuno isključiti islam, a zasnivao se na drevnoj persijskoj kulturi tog regiona. Reza je pokušao ukinuti proslave Ašure u spomen na imama Husaina (zbog njihovog revolucionarnog potencijala), a Irancima je zabranjeno da idu na hadž u Meku.“¹³ Većina reformi koje je šah izvršio pripremale su teren za revoluciju. Da se, kako ističe Klaus Kincler, fundamentalizam u islamu vezuje za krize, najbolje se vidi na primeru Irana.

Pored opsežnog porcesa sekularizacije, Karen Armstrong navodi određene „sudbinske događaje“ koji su doprineli izvođenju narodne revolucije. Svakako najvažniji događaj bio je dolazak Ruholaha Homeinija 1920. godine u grad Kom. Homeini je od samog početka svog javnog delovanja bio zainteresovan za politiku, ali nije od početka bio fundamentalista. Želeo je da postojeći ustav iz 1906. godine učini kompatibilnim sa islamom. „Bio je strasni protivnik ideja tzv. liberalizacije i modernizacije društva, kao i uvođenja (sekularne) republike, nalik na onu u Turskoj.“¹⁴

Dolaskom na vlast Rezinog sina Muhamada Pahlavija 1944. godine, činilo se da se proces sekularizacije usporava. Neke verske slobode ponovo se oživljavaju. Međutim, problemi sa naftom od 1953. godine, izrazit uticaj SAD, davanje koncesija britanskim i američkim firmama, što se doživljavalo kao zavistnost od inostranstva, kao i sve veća polarizacija između bogatih i siromašnih, faktori su koji su samo doprinosili akumuliranju nezadovoljstava u iranskom narodu. „Nije prošlo mnogo vremena pre nego što su fundamentalisti, koji su taj bes snažno osećali, shvatili da nije dovoljno držati se podalje od društva i stvarati kontrakulturu. Shvatili su da se moraju mobilisati i uzvratiti udarac.“¹⁵

13 Karen Armstrong, Bitka za Boga- Fundamentalizam u judaizmu, kršćanstvu i islamu, Šahinpašić, Sarajevo, 2007, str. 278

14 Oliver Potežica, Islamska republika imama Homeinija, Filip Višnjčić, Beograd, 2006, str. 67

15 Karen Armstrong, Bitka za Boga- Fundamentalizam u judaizmu, kršćanstvu i islamu, Šahinpašić, Sarajevo, 2007, str. 284

Jezgro otpora protiv režima pedesetih i šezdesetih godina nije bilo samo sveštenstvo, već i intelektualci obrazovani u inostranstvu. Svojom „belom revolucijom“, koju je započeo 1962. godine, šah je uspeo da dobije naklonost Zapada, ali je njome samo produbio ionako veliki jaz između malog sloja bogatih i tradicionalno siromašnih Iranaca. Šah je vladao sve više diktatorski, raspustio je skupštinu (Medžlis) i gušio svaku opoziciju režimu. Svoju bezbednost je osigurao osnivanjem tajne policije SAVAK i drugih paravojnih formacija. Strah od gubitka identiteta bio je sve veći, a „šiiitski islam nudio je zajedničke simbole, istorijski identitet i vrednosti i domaću, a ne zapadnu alternativu.“¹⁶ Intelektualna elita, sveštenstvo, a pod njihovim uticajem i tradicionalno siromašni slojevi počeli su sve više da se otuđuju od šaha i vlasti. Percepcija zemlje koja nezadrživo napreduje ka modernizaciji postojala je samo iz ugla SAD i razvijenog Zapada. Malo ko je bio svestan revolucionarnog potencijala koji je tinjao u Iranu krajem šezdesetih godina. Taj potencijal izneo je revoluciju u kojoj je zbačen režim šaha Pahlavija. U jačanju otpora i ideloškom oblikovanju revolucije šezdesetih godina, ključnu ulogu je odigrao Ajatolah Homeini. „Već u knjizi *Islamska vlast*, Imam Homeini određuje karakter islamske revolucije koja će uslediti desetak godina kasnije. Ona će biti: a) verska (islamska), b) politička (promena oblika vladavine), socijalna (zaštita ugnjetenih), d) antiimperijalistička (oslobođenje od strane dominacije).“¹⁷ On je svojim predavanjima koja su često bila populistički napadi na šahovu politiku samo pridobijao sve više pristalica za svoj ideološki projekat, a što je posebno važno, sve više mladih ga je sledilo. Prema Homeinijevom shvatanju nije moguće odvojiti religiju od politike, jer da bi se uspešno izvršile političke reforme, mora najpre doći do duhovnog preobražaja. Svojim predavanjima u Komu, u kojima je oštro kritikovao režim, na sebe je navukao gnev šaha Pahlavija, pa je prognan iz Irana 1964. godine i narednih trinaest godina proveo je izgnanstvu u iračkom svetom gradu Nadžafu. Taj period Homeini je iskoristio da razrađuje svoje učenje i svoj versko-politički projekat, kao i da svojim predavanjima pridobije nove pristalice. Izražavao je oštro protivljenje monarhijskom režimu, kao i veliku privrženost republikanskom, što je u to vreme bilo potpuno revolucionarno shvatanje.

Politički sistem Irana nakon revolucije oblikovan je Homeinijevim učenjem velajat-e fagih. Ovo učenje, između ostalog, podrazumeva vladavinu sveštenika koji su najbolji poznavaoi vere. „Prema ovom jedinstvenom

16 Oksfordska istorija islama, priredio Džon L. Esposito, Clio, Beograd, 2002, str. 719

17 Oliver Potežica, *Islamska republika imama Homeinija*, Filip Višnjic, Beograd, 2006, str. 94

versko-političkom konceptu, učenjaci koji imaju najveća znanja o šerijatu treba da upravljaju islamskom državom, odnosno da imaju apsolutno vodeću ulogu u društvu.¹⁸ Dok je Homeini u egzilu pripremao teorijsku razradu željenog političkog uređenja, njegovo mesto zauzeo je izuzetno obrazovan, školovan na Sorboni, filozof Ali Šarijati. Njegova predavanja u Iranu povećavala su revolucionarni naboj kod Iranaca. Delio je Homeinijevo shvatanje da je nemoguće oštro podeliti religijsko i političko polje. Ipak, Homeini je ostao glavni ideolog iranske narodne revolucije. „Njegova teza bila je šokantna i revolucionarna... Stolećima su šiiti tvrdili da su sve vlasti bile nelegitimne za vreme odsutnosti skrivenog imama, te nikad nisu razmišljali da to isprave tako što će ulemi dati da vlada državom. Međutim, u Islamskoj vlasti, Homeini je tvrdio da ulema mora preuzeti vlast kako bi zaštitila suverenitet Boga.“¹⁹

Presudan događaj koji je uticao na početak revolucije bio je masakr nad studentima u gradu Komu, 1978. godine, kada je ubijeno 70 studenata. U demonstracijama koje su usledile ubijeno je više od 100 ljudi. Međutim, revolucija se nije mogla zaustaviti. Snage koje su učestvovala u obaranju šahovog režima bile su izrazito različitih ideoloških opredeljenja. Ipak, svima je bilo jasno da ubedljivo najveću podršku u narodu uživa Homeini. Religija je postala integrišući element čitavog naroda. Ubistva civila nisu pokolebala demonstrante i bilo je pitanje vremena kada će šah sići sa vlasti. Šah je navodno privremeno sišao sa vlasti, a prethodno je dozvolio politički pluralizam, neke verske slobode, a za premijera postavio Bazargana. U januaru 1979. godine Homeiniju je dozvoljeno da se vrati u zemlju. „Fundamentalistička rekonkvista pokazala je da snaga religije ni u kojem slučaju nije bila potrošena. Fundamentalisti su veru izvukli iz sene i pokazali da ona može privući veliko biračko telo u savremenom društvu.“²⁰

Nakon silaska šaha sa vlasti, u Iranu su usledili veliki problemi oko ustrojstva novog režima. Sve okolnosti koje su usledile išle su na ruku Homeiniju. Najpre je Homeini izvršio pritisak na premijera Bazargana, pa je ovaj na kraju podneo ostavku. Protiv njega išla je činjenica da je pre toga boravio u Alžiru, a slikan je kako se rukuje sa Zbignjevom Bžežnjskim. Nakon toga 3 000 iranskih studenata zauzelo je američku ambasadu, a 90 američkih državljana uzeći su kao taoci. U talačkoj krizi, koja je privukla veliku međunarodnu pažnju, koja je trajala 444 dana, postignuto je neverovatno jedinstvo naroda i

18 Oliver Potežica, *Islamska republika imama Homeinija*, Filip Višnjć, Beograd, 2006, str. 47

19 Karen Armstrong, *Bitka za Boga- Fundamentalizam u judaizmu, kršćanstvu i islamu*, Šahinpašić, Sarajevo, 2007, str. 315

20 Karen Armstrong, *Bitka za Boga- Fundamentalizam u judaizmu, kršćanstvu i islamu*, Šahinpašić, Sarajevo, 2007, str. 391

Homeinija. Na referendumu 30. marta 1979. godine povodom novog ustava lako je usvojen koncept za koji se zalagao Ajatolah Homeini.

Šta je taj koncept podrazumevao? Pre svega, Homeini je smatrao da suverenost u konačnoj instanci pripada samo Alahu, što se i navodi u Ustavu koji je prihvaćen na referendumu. Prema Ustavu, u Iranu je uspostavljena Islamska republika. „Iran je najkarakterističniji primer islamske države u drugoj polovini 20. veka, jer je, između ostalog, u Ustavu Islamske republike Iran određeno da Vrhovni lider mora biti islamski teolog.“²¹ Postoji horizontalna podela vlasti na zakonodavnu, izvršnu i sudsku, ali su sve tri grane pod kontrolom nosioca autoriteta (Vrhovnog lidera). Vrhovni lider je izborni organ i on bi trebalo da bude učeni islamolog. Postoji i neposredno izabrani predsednik države.²² Zbog obima rada, nećemo detaljno objašnjavati organe vlasti predviđene ustavom, već ćemo samo ukazati na one koji ukazuju na izraziti primat religije prema Ustavu iz 1979. godine. Naime, predviđen je ustavni organ Savet čuvara ustava, sastavljen od 12 članova, od kojih šest čine civilni pravnici, a šest islamski pravnici (koje postavlja Vrhovni lider). Kada je reč o presuđivanju o usklađenosti zakonskih predloga sa šerijatom, odluku donose samo šestorica islamskih pravnika, što dovoljno govori o karakteru republike.

Zaključak

Na osnovu prethodne analize možemo doneti nekoliko zaključaka. Pre svega, videli smo kako česta upotreba određenih termina može dovesti do suštinskog nerazumevanja njihovih značenja. Na osnovu pogrešnih generalizacija, pojam fundamentalizam ima izrazito negativan prizvuk i neretko se izjednačava samo sa islamom. Neprihvatljiva upoštavanja posledica su nedovoljnog poznavanja religija, i ona samo negativno doprinose procesu međusobnog razumevanja i dijaloga. U radu je pokazano da se fundamentalizam odnosi ne samo na većinu velikih religija, već i na druge oblasti, kao i da termin ne mora nužno da ima negativno ili militarno značenje.

Na osnovu dela rada koji se odnosi na revoluciju u Iranu, možemo zaključiti da religija kako sedamdesetih godina, tako i danas, ima veliki potencijal da okupi široke slojeve društva (posebno zbog osećanja zajedničkog identiteta koje pruža), kao i da ne možemo predvideti da li će i kada mogućnost da ona postane dominantan obrazac ustrojstva društva biti iscrpljena.

21 Oliver Potežica, *Islamska republika imama Homeinija*, Filip Višnjić, Beograd, 2006, str. 118

22 Više o organima vlasti videti u: Oliver Potežica, *Islamska republika imama Homeinija*, Filip Višnjić, Beograd, 2006

LITERATURA:

1. Karen Armstrong, Bitka za Boga-Fundamentalizam u judaizmu, kršćanstvu i islamu, Šahinpašić, Sarajevo, 2007,
2. Klaus Kincler, Verski fundamentalizam, Clio, Beograd, 2002,
3. Edward W. Said, Krivotvorenje islama: kako mediji i stručnjaci određuju način na koji vidimo ostatak svijeta, V.B.Z. Zagreb, 2003,
4. Džon L. Esposito, Oksfordska istorija islama, Clio, Beograd, 2002,
5. Endru Hejvud, Političke ideologije, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2005,
6. Oliver Potežica, Islamska republika Imama Homeinija, Filip Višnjić, Beograd, 2006.

ODGOJITI MUSLIMANA GRAĐANINA

Već ovakav naslov može zvučati kao uvreda nekima. Međutim, ono što on jeste i treba da bude je pozitivan izazov. Čemu uopšte potreba za postavljanjem ovakvih pitanja i njima sličnih teza, može biti reakcija drugih. Pa ipak, potrebe ima. Nažalost.

Nekada, u ne tako davnoj istoriji, muslimanska civilizacija je bila vodeća u svijetu. Prednjačila je svojim naučnim i kulturnim dostignućima, od kojih je dobar dio upravo preko Španije prenijela Zapadu. Danas je u muslimanskom svijetu stanje takvo da na ovaj period ne možemo gledati s ponosom. Izgubili smo pravo na to. Toliko smo se daleko odmakli od svega što je praktični islam nekada bio i onoga što je njegov duhovni smisao.

Istorijski razlozi nisu bili na našoj strani, to je istina. Muslimanski svijet je bio kolonijaliziran, svojim većim dijelom. Drugi dio je bio pod stegom komunizma. Svi ti narodi doživjeli su, kako ga mnogi nazivaju, *civilizacijski šok* usljed susreta sa potpuno novim oblikom uređenja države i društva. Uzrokovana tim šokom, uslijedila je stagnacija. Nakon mnogo godina, desila se dekolonijalizacija i sa sobom donijela nova iskušenja, a kao možda i najveće od njih- izgubljenost. Trebalo je snaći se i uspostaviti neki red u zemlji, bez stranog upravitelja, a u potpuno novoj istorijskoj i tehnološkoj eri. Ta situacija zaista nije bila ni malo laka. Ali ne možemo se više izvlačiti od odgovornosti, spominjući to. Iako su muslimanske zemlje bile ili kolonijalizirane ili pod komunizmom, svijet je danas došao do te tačke kada mi više ne možemo tražiti opravdanja, oslanjajući se na tešku prošlost, nego moramo uzeti stvari u svoje ruke i popraviti svoju situaciju ne čekajući da to neko drugi za nas uradi. Upravo to uzimanje aktivnog učešća u poboljšanju svoga ličnog i društvenog stanja je duh građanskog društva i građanski odgojenog čovjeka.

Koliko su muslimani blizu tome ili daleko od toga, danas? Muslimani današnjeg doba, uglavnom su, kao pojedinci, ali i kao narodi, ljudi koji ne baštine građansku kulturu i nemaju izgrađenu političku građansku svijest. Neki

to smatraju uvodom u tzv. *sukob civilizacija*. Neki drugi negiraju postojanje tog sukoba. No, bez obzira na razilaženja u tim mišljenjima, nepobitna je činjenica da muslimani 21. vijeka žive, većinom u nedemokratskim sistemima ili u onima koji demokratiju, trapavim koracima početnika, tek pokušavaju graditi. Izuzetak od ovih sličajeva su muslimani Zapada koji su konvertirali u islam. Namjerno u ove izuzetke ne svrstavam drugu ili treću generaciju imigranata jer je iskustvo pokazalo da se i oni, u dobroj mjeri, nalaze u rascjepu između tradicionalnih vrijednosti svojih domova, sa jedne strane i demokratskih liberalnih vrijednosti društava u kojima žive, sa druge strane.

Kako je pitanje manjinskih prava i jačanje etničkih identiteta sve aktuelnije, traženje utočišta u nacionalnoj i etničkoj pripadnosti pred sve jačim naletom globalizacije, ali i nerijetko pribjegavanje ekstremnim mjerama u ostvarenju svojih prava (ili onoga što neki smatraju svojim pravom), krajnje je vrijeme zapitati se, a nakon toga i razviti strategiju : *Kako odgojiti političkog građanina muslimana?*

Mislim da ovo pitanje zahtjeva i mnogo više vremena i prostora za analizu, ali i mnogo udruženih i kompetentnijih imena nego što je moje. Ipak, iskoristiću ovaj prostor da napravim jedan uvod u tezu, iznesem neka iskustva i svoje lično zapažanje. Neka mi oprostite oni naoružani doktorskim disertacijama ako dozvolim sebi kritički osvrt na cjelokupnu situaciju. To je kritičko zapažanje građanina sa jugo-istoka Evrope koji, kao siročić na pragu bogataške kuće , živi pred vratima Evropske Unije i čeka dozvolu za ulazak unutra. Dozvolu? Za slobodu kretanja? Rada? Školovanja? Sticanja opšte kulture i obrazovanja posjetom istorijskim mjestima i muzejima? Zar nije ovdje riječ o osnovnim ljudskim pravima?

Osnovna ljudska prava su za ljude i ako nam ih ne daju to je zato što nas ne smatraju ljudima, bio bi odgovor naših desničara. Situacija je u toliko složenija što bi se s tim stavom složili i desničari iz Evropske Unije. Na sreću, oni nisu većina. Samo su dovoljno glasni. Tako grube i teške riječi paraju slušno polje i dopiru do svakog uha. Pa i onog koje ne želi to da čuje. Sve i kada bi, bili većina, opet im se ne bi smjelo dati za pravo. Jer nisu u pravu!

A pitanje zašto i pored spoljnog izgleda homo sapiensa, moramo dokazati da smo dostojni osnovnih ljudskih prava, ostaje na teret muslimanima. I to samo muslimanima, a ne islamu. Islam je i kao ideologija i kao filozofija i kao stil praktičnog življenja i kao stil kritičkog posmatranja i kao vjera u Boga i kao religija davno dokazao i dostigao vrhunac plemenite ljudske vrijednosti i veličine. Samo je na muslimanima da se dokažu, da se oporave i podignu u visine dostojne imena islama, koje nose i kojim se toliko (a mnogo puta u prazno) diče.

Treba se zamisliti nad time koliko su danas u zapadnim građanskim društvima prisutne istinske islamske vrijednosti i to u stvarima od velike, a ponekad i suštinske važnosti za kvalitetan, kako individualni tako i društveni život. Sve to, stoji nasuprot postojećem stanju u današnjem muslimanskom svijetu, koje je toliko daleko od velikog broja osnovnih ljudskih prava, a time i jako daleko od suštinskih ideja islama. I duhovnih i praktičnih.

Muslimani, na primjer, vjeruju da poslje ovog života, na drugom svijetu mogu steći nagradu ili kaznu zbog dobrog ili lošeg odnosa prema životinjama. Čak vjeruju u to da ih životinja može tužiti za loš tretman na Sudnjem danu. Pa ipak, ko je ikada čuo za postojanje azila za životinje u nekoj od muslimanskih zemalja, dok su ona na građanskom Zapadu sasvim uobičajena praksa?

Prava žena, koja je upravo islam sasvim precizno i jasno uspostavio još u 7. vijeku, danas su u dobrom dijelu muslimanskog svijeta daleko manja nego tad. I to ne samo kada govorimo o pravu glasa (aktivnom ili pasivnom) ili o vožnji automobila. Procenat nepismenosti žena u tim zemljama je zabrinjavajuće veliki. Izvještaj Ljudskog Razvoja UN-a iz 2002. godine, između ostalih, daje sljedeće podatke: Pakistan 72 odsto nepismenih među ženama, Bangladeš 70 odsto, Indonezija 18 odsto, Bruneji 12 odsto, Iran 30 odsto, Saudijska Arabija 33 odsto, Kuvajt 20 odsto, Turska 23 odsto, Jordan 16 odsto, Egipat 56 odsto. A one su jedna polovica društva koja rađa i odgaja onu drugu. Kakvi će biti članovi društva koje odgoji žena koja ne zna napisati svoje ime, a da ne govorimo o tome da je pročitala neku knjigu? Kakav će biti život porodice i djece u porodici u kojoj žena nije imala pravo na izbor čovjeka sa kojim će tu porodicu osnovati? A poznato je da u nekim dijelovima svijeta žene još uvijek žive tako. I ovdje govorimo o osnovnim ljudskim pravima!

Kako odgojiti građanina ako ni sam to nisi? Činjenica je da mnogima upravo ne odgovara koncept muslimana građanina. Prvenstveno monarhijama i teokratskim diktaturama, ali ni onim poluslobodnim demokratijama u kojima se, poput oligarhije, samo jedan krug ljudi smjenjuje na vlasti. A drugi, blizak političkoj eliti, ima mogućnost uticati na vlast ili u narednom krugu izbora postati dio nje. To takođe ne odgovara ni njihovim saveznicima muslimanima, koji iz tog saveza izvlače materijalnu korist. Pa ipak, situacija je za nas „obične smrtnike“ toliko ozbiljna da nas više ni monarsi ni diktatori ni ni aristokratska oligarhija i njihovi saveznici ne smiju zaustaviti!

To je naša civilizacijska obaveza. To dugujemo evoluciji. Ali, ako smo muslimani, to je naša, nadasve, vjerska obaveza. To smo dužni Bogu. U 19. vijeku prosvjetiteljski reformatori su smatrali da uvođenje opšteg obrazovanja daje legitimnost opštem pravu glasa. Još dvanaest vijekova prije, muslimanima je

to bilo sasvim jasno, javno obznanjeno i praktikovano. Ideja islamske šure (dogovaranja) i zabrane prisile u vjeru daleko je starija od evropskih parlamenata i principa vjerskih sloboda. Izbor narodnog lidera međusobnim dogovaranjem, uz prijedlog i preporuku poštovanog predhodnika, praksa je samog Poslanika islama a.s.

Daleko je to od nasljednih dinastija, oligarhijski ustrojenih krugova ulema, usko stegnutih u svrhu sprečavanja prodora „slobodnih umova“, čvrsto kontrolisanih od strane vladajućih centara kako bi vjeru tumačili samo onako kako njima na vlasti odgovara. A šta je sa sedam načina učenja (izgovaranja) Kur'ana? Gdje je sedamdeset dubina shvatanja njegovog značenja? Uče nas u islamskim školama da izvor naše vjere, ta sveta knjiga, to ima. Gdje je muslimanima dozvola i sloboda da žive to u šta vjeruju. I od koga nam ona treba?

Kada nemamo ono što su naše potrebe i prava, tada se organizujemo i trudimo da sami sebi pribavimo to što nam pripada. To organizovanje i djelovanje legalnim metodama, odlika je građanstva. Međutim, upravo velikoj represiji od strane vladajućih elita u muslimanskim zemljama, zabranama legalnog djelovanja društvenim aktivistima i zatvorskim torturama, mnogi pripisuju razlog nastanka terorističkih grupa. Analize pokazuju da takve organizacije nisu nastale u zemljama gdje je islamskim grupama bilo dozvoljeno djelovanje u okvirima postojećih državnih zakona. Tamo gdje su bili proganjani i izloženi torturama, razvili su se u takav ekstreman oblik otpora.

Takav način vladanja muslimanskih vladara, daleko je od svakog učenja i tumačenja islama.

I zato ne čudi što su se još početkom prošlog vijeka javila takva shvatanja kod nekih islamskih učenjaka, iz kojih su proizišle knjige sa naslovima poput: *Zašto su muslimani nazadovali, a drugi napredovali* (Šekib Arslan) i izjava jednog od njih da je *na Zapadu vidio islam iako nije vidio muslimane* (Muhammed Abduhu).

Od tada je prošlo stotinu godina, a muslimani svijeta skoro kao da se nisu ni makli. Dok se Evropa i Zapad kite i uživaju u vrijednostima islama, pod koje podastiru princip prirodnog prava i krunišu sve međunarodnim humanitarnim pravom, muslimani još uvijek stoje iza vrata građanstva i pitaju se (a neki čak ni to) da li treba ući tamo.

Zato se opet vraćam na istu misao: kada nam nešto nije dobro i kada nešto nemamo, pogotovo kada nam je uskraćeno neko od naših prava, tada ustane-mo da sami sebi to priskrbimo. Ne čekamo moćnog dobročinitelja da se od nekuda pojavi i priskrbi to za nas. Tačnije, to činimo ako smo odrasli, zreli i punoljetni ljudi. Ali mi imamo situaciju da vjerovatno više od polovine

muslimanskog svijeta, uključujući i onaj njegov mali dio u BiH, žive kao „vječiti maloljetnici“, naviknuti da čekaju da se njihov vladar, diktator ili monarh, autokrata, pobrine za njih. Vrijeme je da ti „maloljetnici“ odrastu. Čeka ih veliki posao i veliki je teret odgovornosti na njima, upravo zbog vjere na kojoj toliko insistiraju. Kritičko posmatranje i reformatorski duh, ostavili su nam u nasljeđe svi poslanici u koje vjerujemo ako smo muslimani. Ostavili su nam od Boga datu obavezu kritičkog duha i reformatorskog djelovanja. Potrebno je stalno raditi, razvijati se, neprestano djelovati, jer svijet u kojem živimo nije statičan. U samom Svemiru se sve kreće i svijet se stalno mijenja. Sve nam ukazuje na to da ne smijemo biti statični, da ne smijemo ostati na jednom mjestu i pored protoka vremena.

Među neukim sljedbenicima i poluučenim muslimanima postoji bojazan od gubitka suštinskih vrijednosti islama, ukoliko se pomaknemo s mjesta. Ali oni učeni znaju i vrijeme je da ustanu i glasno to kažu: suštinske vrijednosti ne treba mijenjati, ali mi treba da idemo naprijed u skladu sa vremenom, noseći te vrijednosti sa sobom i u sebi.

Dok smo stajali na jednom mjestu, držeći se čvrsto onog što su nas precizno naučili, vrijeme je prošlo. Došlo je neko novo i ono što su onda bile vrijednosti sada je zaostalo i neupotrebljivo. A činjenica stoji i to sasvim jasna: ono što je osnov islamske misli, ali i praktičnog življenja muslimana, sveta knjiga, Kur'an, može se potpuno pravilno učiti (interpretirati). Živjeti na sedam načina i sasvim ispravno shvatati (tumačiti) na sedamdeset načina. Vrijeme prolazi, a mi se, od sedamdeset mogućih, držimo samo jednoga, dok su nam u muslimanskim zemljama ugrožena ona osnovna ljudska prava, koja nam upravo islam zahtjeva i garantira.

Zar nije vrijeme da muslimanska ulema reaguje i krene u odgoj muslimana građanina?

RELIGIJA, ZVANIČNA POLITIKA I *STATUS QUO* TURSKE U PRISTUPANJU EVROPSKOJ UNIJI

Religijske razlike su bile, a i danas predstavljaju izvor društvenih podjela u svijetu. Uvriježeno je mišljenje da tvrdnje o tome čija je religijska istina prava, još više pogoršavaju ovakvu situaciju. Stoga u pluralističkim društvima i rastu tenzije po pitanju uloge religije u javnom životu dok se, u isto vrijeme, pokušavaju promovirati vrijednosti koje se odnose na poštovanje i toleranciju. Međutim, pitanje je kako se ovo primjenjuje praktično. Zato se i postavlja pitanje, da li ideali pluralizma i tolerancije predstavljaju dovoljne garancije oko kojih se društvo može ujediniti?

Turska je, primjera radi, započela proces pristupanja Evropskoj ekonomskoj zajednici, kao preteči Evropske unije, još davne 1959. godine iz političkih (pristupanje Vijeću Evrope i Sjevernoatlantskom savezu) i ekonomskih razloga. Nije slučajno da se kao česta usporedba sa Turskom navodi Španjolska, gdje se spominju sličnosti, ali i razlike koje su uslovile da Španjolska bude prihvaćena kao članica Evropske unije, za razliku od Turske. „Obje su velike mediteranske države na strateški vaznim dijelovima kontinenta. Obje su nekadašnje imperijalne nacije sa jakim kulturalnim poveznicama i interesima izvan Evrope. Dijele i politički nestabilnu prošlost i tradiciju vojnih intervencija što im je otežalo integriranje u evropske tokove. Ipak postoji jedna veoma bitna razlika, a to je da je Španjolska stara evropska nacija koja nije mogla pristupiti Evropskoj uniji u samom početku, zbog nesretnih političkih okolnosti, dok je Turska nacija čiji se evropski identitet ne preispituje samo izvana nego i unutar države“.¹ Zato i nije bilo otpora prema Španjolskoj, kao što je to slučaj sa Turskom, obzirom na javnu, ali i ne tako javnu politiku i lobiranje koje se

1 Constantine Arvanitopoulos, *Turkey's Accession to the European Union, An Unusual Candidacy*, Springer, Berlin, 2009., p. 23.

vodi unutar Evropske unije, a kojima se na diplomatski način pokušava staviti na znanje Turskoj da joj nema mjesta u Evropskoj Uniji. I ne samo to, razlika između Turske i država Centralnoistočne Evrope je također evidentna jer se „pristupanje Turske Evropskoj uniji razlikuje se od Centralnoistočnih država Evrope u tri aspekta: islamska kultura i religija; nepostojanje postkomunističke tranzicije; broj stanovnika. Tako su islamska kultura i religija i prednost i prijetnja za Evropsku uniju“.² Iako su pregovori Turske sa Evropskom unijom napredovali proteklih godina za koje vrijeme su se mijenjali zvanični stavovi predstavnika Evropske unije, to ipak nije dovoljno za pristupanje Turske Evropskoj uniji jer se čini da određene prednosti koje Turska ima su u isto vrijeme i prepreke.³

Antiturska osjećanja naročito su izražena u Francuskoj, Njemačkoj i Austriji, što je bio razlog da se 2004. godine od Turske zatraži poboljšanje u pogledu imidža u Evropskoj uniji kada je u pitanju javno mnijenje.⁴ Turska se često optužuje da podržava kemalističku političku historiju, koja preferira državu i vojsku u odnosu na društvo i demokraciju⁵, a Evropska unija često ističe da je Turska između ostalog, zbog svog *backgrounda*, plodno tlo za terorističke aktivnosti. Često se prave usporedbe između Muslimana i terorista, posebno nakon napada na Pentagon i Svjetski trgovinski centar u Sjedinjenim Američkim Državama 11. septembra 2001. godine.⁶

2 Esra LaGro and Knud Erik Jørgensen (eds.), *Turkey and the European Union, Prospects for Difficult Encounter*, Palgrave MacMillan, New York, 2007. p. 58.

3 **Turska je tek 1999. godine dobila isti status koji danas ima i Hrvatska – zemlje kandidata.** Presudno je prema nekim autorima čini se bilo to što Turska ima povoljan geostrateški položaj, prirodne resurse (posebno plin), populaciju koja je mlađa od evropske i populaciju koja je gotovo u potpunosti islamske vjeroispovijesti (čime se u zvaničnim stavovima navodi da bi to doprinijelo jačanju uvjerenja da je Evropska unija sekularna i sposobna da se prilagodi nekršćanskim društvima. S druge strane, preslaba turska ekonomija, ruralno stanovništvo koje čini najveći dio populacije podrazumijeva i veliko ulaganje. U isto vrijeme, religija je ta koja je čini se i najpresudnija jer Zapad je različit od Istoka. Vidjeti: Constantine Arvanitopoulos, *Turkey's Accession to the European Union, An Unusual Candidacy*, Springer, Berlin, 2009., p. 24 – 25.

4 Upravo su antiturski stavovi utjecali na glasanje protiv Ustava Evropske unije na referendumima u Francuskoj i Nizozemskoj čime se pokazalo da su političke elite Evropske unije i stanovništvo u raskoraku. (Constantine Arvanitopoulos, *Turkey's Accession to the European Union, An Unusual Candidacy*, Springer, Berlin, 2009., p. 30.)

5 Esra LaGro and Knud Erik Jørgensen (eds.), *Turkey and the European Union, Prospects for Difficult Encounter*, Palgrave MacMillan, New York, 2007. p. 84.

6 Osim toga, Muslimani se smatraju potencijalnim izvorom *jihadističkog* terorizma i zaključuju da su u osnovi nesposobni (ili ne žele) da se prilagode tokovima evropskog društva.

Ovo potvrđuje i shvaćanje da je proturječnost između kršćanskih i muslimanskih društava od velike važnosti kada se razmatraju ovlaštenja Turske kao eventualne članice Evropske unije. Trenutnim rastom, populacija Turske u sljedećih 20 godina dostigla bi 90 miliona, što bi je učinilo državom sa najvećim brojem stanovnika u Evropskoj uniji. Kao rezultat toga, imala bi više mjesta u Evropskom parlamentu od Njemačke ili Francuske, trenutno dvije najveće države, a samim tim i veći broj glasova. Tako bi najmoćnija država u okviru Evropske unije bila muslimanska država što je veoma teško za prihvatiti, ne samo zbog predrasuda nego i zbog straha da bi Muslimani bili protiv zapadnjačkih vrijednosti koje bi eventualno bile narušene ulaskom Turske u Evropsku uniju, bez obzira što je turska sekularna država.⁷ Činjenica je da bi unutrašnja politička struktura Evropske unije bila izmijenjena ukoliko bi Turska postala članica Evropske Unije, jer bi postala državom sa gotovo najvećim brojem stanovnika koja je pritom „muslimanska država“.⁸

Ipak, Turska je pokazala da je spremna na promjene, te je i učinila dodatni napor kako bi uskladila svoje zakonodavstvo sa zahtjevima u pogledu poštivanja ljudskih prava i dalje demokratizacije. Ali stereotipi, strahovi i sumnje neće nestati tako lako. Činjenica je da Evropska unija i Turska imaju različite civilizacijske, historijske korijene, da se Turska nalazi u rascjepu između sekularizma i islama i predstavlja prijetnju po identitet kršćanske Evropske unije.

Turska zaista ne može da učini ništa kada su u pitanju geografski položaj i religijska pozadina. Pristupanje Turske Evropskoj uniji uvjetovano je istim onim kriterijima za bilo koju državu kandidatkinju, ali ne na isti način jer Turska mora uložiti dodatni napor. Međutim, ono što se zaboravlja jeste da nije Turska jedina koja eventualno treba da uloži dodatni napor, nego i Evropska unija mora učiniti sve što je neophodno da bi „popravila“ svoje

Kao rezultat toga, nastaje opiranje spram turskog članstva iako su ispunjeni svi uvjeti iz Kopenhaških kriterija. (Constantine Arvanitopoulos, *Turkey's Accession to the European Union, An Unusual Candidacy*, Springer, Berlin, 2009., p. 71).

7 Constantine Arvanitopoulos, *Turkey's Accession to the European Union, An Unusual Candidacy*, Springer, Berlin, 2009., p. 25.

8 U *Historical Dictionary of the European Union* se navodi da bi Turska po broju stanovnika bila odmah iza Njemačke čime bi nastale promjene u donošenju odluka pri Vijeću Evropske Unije. U isto vrijeme, populacija Turske koja je oko 99% islamske vjeroispovijesti nametnula je stvaranje ograda u pogledu tradicionalnih religijskih karakteristika država članica Evropske unije i kako bi se one promijenile pristupanjem Turske Evropskoj uniji. (Joaquin Roy and Aimee Kanner, *Historical Dictionary of the European Union*, The Scarecrow Press, Inc., Oxford, 2006., p. 194).

stavove o muslimanskoj Turskoj. Samo tada je moguće učiniti napredak; u suprotnom, prekid pregovora značio bi propast za obje strane, a sadašnji *status quo* nikako ne bi smio ostati *status quo*.

LITERATURA:

1. Constantine Arvanitopoulos, *Turkey's Accession to the European Union, An Unusual Candidacy*, Springer, Berlin, 2009.;
2. Esra LaGro and Knud Erik Jørgensen (eds.), *Turkey and the European Union, Prospects for Difficult Encounter*, Palgrave MacMillan, New York, 2007.;
3. Joaquin Roy and Aimee Kanner, *Historical Dictionary of the European Union*, The Scarecrow Press, Inc., Oxford, 2006.

Izdavač

Beogradska otvorena škola
Masarikova 5/16, Beograd
tel.: (011) 30 65 830, 30 65 800
faks: (011) 36 13 112
imejl: bos@bos.rs
veb sajt: www.bos.rs

Za izdavača

Vesna Đukić

Tehnički urednik

Damir Matic

Priprema i štampa

Dosije, Beograd

Tiraž

ISBN

CIP