

Religious Freedom and Dialogue

In times of change and uncertainty people turn to their beliefs to find solace and reassurance. Germans, Macedonians and people on all continents feel the effects and changes that globalisation brings. And while most of the changes are of a positive character, the familiarity of old customs and daily routines fade in the face of technological advances and information overload. In view to this, it is a modern phenomenon that religion and values are reviving and are at the centre of public debate in societies from western countries such as the United States - in the middle of the presidential election campaign, across the Asian and Arab world - pondering the role of Islam and the state, to Europe - the debate about common identity.

With its projects, the Konrad Adenauer Stiftung (KAS) participates in the public debate in many countries and tries to encourage the dialogue between society and the state, as well as among the main participants shaping the civil society. With its experience of over 50 years of international work based on the principles of peace, liberty and justice, the KAS has learnt that religious communities play a crucial role in shaping the evolution of a country's society, at the same time providing the



people with unshakeable values of belief and respect towards one another.

In Macedonia and the greater Balkan region, there is a rich diversity of religious beliefs and ethnic communities. As a relatively "young" state, the process of transformation from a member of the Yugoslav union to a sovereign country based on the principles of democracy and market economy, Macedonia has to meet numerous challenges. This is evident to its citizens every day, particularly when looking towards membership in NATO and the EU. In this context of transformation, the potential role of the religious communities in Macedonia and their contribution to building a stable society based on common values and identity cannot be overestimated. The es-

tablishment of the Inter-religious Council last year shows that the institutionalisation of dialogue between the different communities in Macedonia can actively promote progress towards the common goal by achieving concrete results: its contribution for establishing the new changes in the Law on Religion is one example. The social work which the religious communities do is another important factor which contributes to social cohesion and the lives of the people living in Macedonia.

But protecting freedom of expression and religious freedom is as impor-

tant as supporting dialogue. And it is the obligation of a secular state to assure that people can articulate their beliefs freely, so that dialogue and understanding can be achieved. Therefore, I am very happy to present to the reader in this issue the contributions of prominent religious leaders and their representatives, as well as representatives of the academic circles and political decision-makers who are at the front of shaping the everyday policies of the Macedonian government.

Coming back to the challenges of globalisation, the Chancellor of Ger-

many, Angela Merkel, said in a recent discussion at a conference organised by the KAS in Berlin: "If we meet these challenges, then our lives and our politics will change. But this change should not be brought about while abandoning our values. Our values stay valid, but they have to be applied to new problems."

With this new issue of *Political Thought*, the KAS once again attempts to present different perspectives that can contribute to public debate, this time on one of the central notions of every society: religious freedom and dialogue.

Резиме

Учествувајќи во различни јавни дебати во многу земји Фондацијата „Конрад Аденауер“ преку своите проекти се обидува да го охрабри дијалогот меѓу заедниците и државата, како и дијалогот меѓу главните лидери кои го моделираат граѓанското општество. Со досегашното искуство од преку 50 години интернационална дејност заснована врз принципите на мир, слобода и правда, Фондацијата „Конрад Аденауер“ ја уочи круцијалната улога на верските заедници при моделирањето на развојот на државното општество, како и нивната улога во зајакнување на вербата во непоколебливи вредности и меѓусебното почитување.

СОДРЖИНА / CONTENTS

Вовед / INTRODUCTION

Religious Freedom and Dialogue 1

Henri Bohnet

Верски слободи и дијалог

Анри Боне

Религиозни слободи и дијалог / RELIGIOUS FREEDOM AND DIALOGUE

Верските субјекти меѓу слободата на вероисповедта и државата 9

Цане Мојаноски

Religious Subjects Between

Religious Freedom and the State

Cane Mojanoski

Религиозната слобода како sine qua non за демократско граѓанско општество 25

Дејан Донеv

Religious Freedom as a sine qua non

in the Democratic Civil Society

Dejan Donev

Religious Freedoms in Communist Romania 31

Elena Dragomir

Религиозните слободи во комунистичка Романија

Елена Драгомир

Исток-Запад и повторно Исток Причините кои го условуваат меѓурелигиозниот дијалог 39

Иванка Додовска

East-West and East Again:

The Reasons for the Interreligious Dialogue

Ivanka Dodovska

Улогата на жената во општеството и политиката низ призмата на православието и исламот 45

Дијана Стојановиќ Ѓорѓевиќ

The Role of the Woman In Society and Politics

Through the Prism of Orthodoxy and Islam.

Dijana Stojanovic Gjorgjevic

Корени и плодови: Религијата, политиката и економијата 53

Кирил Нејков

Roots and Fruits: Religion, Politics and Economy

Kiril Nejkov

Актуелно / CURRENT

Македонска православна црква

Сите треба да сме миротворци 65

Архиепископ Охридски и Македонски – господин господин Стефан

Macedonian Orthodox Church

We Should all be Peacemakers

His Holiness Archbishop Stefan of Ohrid and Macedonia

Исламска заедница

Религијата и верските слободи:

Верската слобода е слобода на совеста 69

Реис ул Улема Хаџи Сулејман еф. Реџеџи

Islamic Community

Religion and Religious Freedom:

Religious Freedom is Freedom of Consciousness

Reis ul Ulema Hadzi Sulejman ef. Redzepi

Евангелско-методистичка црква

Религиозни слободи и дијалог 71

Михаил Цеков

Evangelical Methodist Church

Religious Freedom and Dialogue

Mihail Cekov

**Предизвици и перспективи /
CHALLENGES AND PERSPECTIVES**

**Учеството на религијата во градењето на мирот и меѓусебниот
респект и посебно во македонското општеството 75**

Звонко Муцунски

**The Role of Religion in Peace Building and Mutual Respect,
Especially in the Macedonian Society**

Zvonko Mucunski

Македонија и ЕУ /
MACEDONIA AND EU

**The National Council for European Integration:
A Great Leap Towards the EU Integration Process..... 81**

Vasilka Salevska

**Национален совет за европски интеграции:
голем исчекор во процесот на интеграцијата во ЕУ**

Василка Салевска

**The Rural Component of the IPA and
a Few Lessons for Macedonia 91**

Darko Ivanovski

**Компонентата на руралниот развој на ИПА и
неколку лекции за Македонија**

Дарко Ивановски

Теорија / THEORY

**За неможноста од религиозен дијалог,
или за мултипликација на Аврамовиот синдром 97**

Tihomir Topuzovski

**On the Impossibility of Religious Dialogue,
or about Abraham's Syndrome**

Tihomir Topuzovski

Портрет / PORTRAIT

Махатма Ганди, визионер или практичен идеалист 103

Емилија Туџаровска

Mahatma Gandhi: Visionary or Practical Idealist

Emilija Tudzarovska

Рецензии / REVIEWS

**Рецензијата за книгата „Дијалектика на секуларизацијата“
Автори: Јирген Хабермас и Јозеф Рацингер 107**

Дане Талески

**Review: *Dialectics of Secularization*
by Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger**

Dane Taleski

Документи / DOCUMENTS

Закон за верските заедници и религиозните групи 113

The Law on Religious Communities and Religious Groups

www.pravo.org.mk

За авторите /

ABOUT THE AUTHORS

123

Списание за политичко-општествени теми

Magazine for Political and Societal Issues

Издавач:
Анри Боне
Основачи:
д-р Ѓорѓе Иванов
м-р Андерас Клајн
Уредници:
м-р Дане Талески
Емилија Туџаровска
м-р Ненад Марковиќ
м-р Иван Дамјановски
м-р Владимир Божиновски
Гоце Дртковски

PUBLISHER:
Henri Bohnet
FOUNDERS:
Dr. Gjorge Ivanov
Andreas Klein M.A.
EDITORS:
Dane Taleski M.A.
Emilija Tudzarovska B.A.
Nenad Markovic M.A.
Ivan Damjanovski M.A.
Vladimir Bozinovski M.A.
Goce Drtkovski B.A.

Адреса:
Фондација „Конрад Аденауер“
ул. Максим Горки 16, кат 3
МК - 1000 Скопје
Тел.: 02 32 31 122
Факс: 02 31 35 290
E-mail: kas@kas.com.mk
Internet: www.kas.de

ADDRESS:
Konrad-Adenauer-Stiftung
ul. Maksim Gorki 16/3
MK - 1000 Skopje
Phone: 02 32 31 122
Fax: 02 31 35 290
E-mail: kas@kas.com.mk
Internet: www.kas.de

Институт за демократија
„Societas Civilis“ Скопје
ул. Митрополит Теодосиј Гологанов 59/1/6-13
МК - 1000 Скопје
Тел./Факс: 02 32 17 080
E-mail: contact@idscs.org.mk
Интернет: www.idscs.org.mk

Institute for Democracy
"Societas Civilis" Skopje
ul. Mitropolit Teodosij Gologanov 59/1/6-13
MK - 1000 Skopje
Phone/fax: 02 32 17 080
E-mail: contact@idscs.org.mk
Internet: www.idscs.org.mk

Македонска асоцијација на политиколози
E-mail: map@yahoogroups.com

Macedonian Political Science Association
E-mail: map@yahoogroups.com

Печат:
Винсент графика
Дизајн:
Натали Николовска
Организација:
Даниела Трајковиќ
Техничка подготовка:
Пепа Дамјановски
Лектура на англиски:
Рајна Кошка
Лектура:
Михаил Лопарски

PRINTING:
Vinsent Grafika
DESIGN:
Natali Nikolovska
ORGANIZATION:
Daniela Trajkovic
TECHNICAL PREPARATION:
Pepi Damjanovski
ENGLISH PROOF READING:
Rajna Koska
PROOF READING:
Mihail Loparski

Ставовите изнесени во списанието не се ставови на Фондацијата „Конрад Аденауер“ и Институтот за демократија „Societas Civilis“ Скопје, туку се лични гледања на авторите. Издавачите не одговараат за грешки направени при преводот.

The viewpoints expressed in the magazine are not the viewpoints of the „Konrad Adenauer“ Foundation and the Institute for Democracy "Societas Civilis" Skopje. They are personal views of the authors. The publishers are not liable for any translation errors.

Списанието се издава 4 пати годишно и им се доставува на политичките субјекти, државните институции, универзитетите, странските претставништва во Република Македонија.

The magazine is published 4 times a year and it is distributed to political subjects, state institutions, universities and foreign representatives in the Republic of Macedonia.



Konrad
Adenauer
Stiftung



Верските субјекти меѓу слободата на вероисповедта и државата

Цане Мојаноски

1. Да се има амбиција, во еден текст, да се отворат сите прашања за односот меѓу религијата и политиката, или колку политика има во религијата, или поточно, како политиката ја (зло)употребува религијата е нереално и невозможно. Можеби затоа е поупатно да се отворат некои прашања поврзани со прашањето на остварувањето на слободата на вероисповед, а во тие рамки да се отворат прашањата за остварувањето на правото на верска (не)припадност, вероисповед, на здружување и воопшто на градење на светоглед. Интелектуалната историја на општеството располага со мноштво расправи, истражувања и погледи за религијата, верата, верувањето и здружувањето во верски организации и институции. Доколку се обидеме да направиме библиографски приказ на таквите обиди, ќе констатираме дека ни се потребни време и напор. Можеби затоа поупатно е да се појде од некои знаци за категориите како појдовна основа со цел да се определат содржината на разговорот и начинот на интерпретацијата на податоците. Таквиот разговор, на самиот почеток е неопходен за да се дефинираат рамките на дискусијата, а да се избегнат или намалат недоразбирањата кои можат да произлезат од различните пристапи.

За значењето на религијата и нејзиното влијание е упатна мислата на Лордот Актон кој вели дека „религијата мора да го трансформира јавниот и приватниот живот на народите, да развие систем на приватни права што ќе бидат во согласност со приватниот морал“¹.

Поимот „религија“ не се однесува само на едно начело или суштина, туку тој е, како што ќе рече В. Џејмс, колективно име и се однесува на „чувствата, актите и искуствата на поединците во нивната самотија, сè додека тие самите веруваат дека се во врска со нешто што самите го сметаат за божествено“; потоа на верата – која ги вклучува системите на верувања и придружните практики, филозофии на животот, мистичните доктрини итн., кои не вклучуваат интеракција на хуманиот примерок со нехуманиот, и на крајот на моралните системи – кои се однесуваат на начелата и на идеалите на однесувањето². Религијата има повеќе димензии. Според Марија Ташева и соработниците тие можат да се определат како: (1) религиско верување (идеолошка димензија);

¹ Жоглев, З. Воведен реферат на советувањето: „Верските заедници и религиозни групи во Република Македонија – состојби и перспективи“, 12.03.2003 (машинопис).

² Ташева М., Гуровска, М., Петковска, А., Миноски, К., (1998). „Етничките групи во Македонија – современи состојби“, Филозофски факултет, Скопје, стр. 30-31.

(2) религиозно знаење (интелектуална димензија); (3) религијска практика (ритуалистичка димензија); (4) религиозно чувство (искуствена димензија); (5) религијски ефекти (последична димензија); (6) обичаи со религијска основа (анимистичка димензија)³.

Оттаму можеме да констатираме дека станува збор за прашање кое е поливалентно и дека обидот да се постават сите релации со општеството и политиката е неможен, поточно, овој обид не е во можност да одговори на сите нив. Затоа ќе се обидеме да актуализираме некои аспекти.

2. Во продолжение најелементарно ќе го определиме поимот политика и политичко. Политиката е поим што, глобално, може да се сведе на правила утврдени во општествената заедница, со чија помош одреден субјект остварува, влијае и врши операционализација на сопствениот програмски проект. Оживотворувањето на таквиот проект е свесна и организирана дејност на владејачката структура со цел да се обезбеди правен ред и поредок во заедницата. Политиката несомнено е: а) траен процес, б) рационална активност, в) за остварување на целите користи одредени средства, г) воспоставува организација според потребите и нивото на општествениот развој и д) користи специфични методи на дејствување.

Под „политика“ подразбираме релативно самостојна сфера на човековата дејност, комплекс на организирани, општествено дефинирани

и утврдени правила и норми во општествената заедница со кои се воспоставуваат и регулираат односите меѓу луѓето, а со цел да задоволат определени свои потреби и интереси.

Врз основа на изнесеното се поставува прашањето: *што е тоа политичко?* Одговорот е едноставен: сè она што е врзано за политиката. Глобално гледано, таа е вкупност на односите со кои се стреми да се насочат активностите, или да се воспостави власт во одредена средина. Политичкото, нужно, ја опфаќа сферата на политиката. Сферата на политичкото е целината, општествената стварност во која постои зона на дејствувањето на власта, силата (монополот на силата), но таа во исто време е и вкупност на односите кои се воспоставуваат и дефинираат (со нормирање, или на друг начин) со правила и норми; како и оние активности што носителите на државната власт не ги забрануваат, или само воопштено се однесуваат кон нив.⁴

Оттаму, сега се поставува прашањето колку религијата, како што вели Лордот Актон, развива систем на приватни права што се во согласност со приватниот морал?

Ако ги имаме предвид погоре изнесените погледи тогаш можеме да оцениме дека во организираното општество особено е значајно да се одговори, каков е односот на општеството кон остварувањето на слободата на совеста, а одделно на слободата на веросповест?

Да потсетиме дека слободата на совеста е неприкосновена и дека

³ Ташева, М. и сораб., цит. дело, стр. 36-43 и 87-88.

⁴ S. Milosavljević: *Politička akcija*; Institut za politička istraživanja; Beograd, стр. 59.

таа нужно во себе ги содржи слободите на мислата, уверувањето и вероисповедта. Мислата е својство на човекот. Слободата на мислата значи право човекот да си формира сопствен поглед кон светот и да гради став кон секое прашање, за светот и нештата, за природата и општеството. Слободата на мислата значи заштита на човекот од присилно наметнатите вистини. Таа има за цел да го поттикне творечкиот елан на човекот и е против интелектуалното туторство и догматизмот. Таа е брана против воведувањето на вербалниот деликт, како облик на грубо кршење на слободата на мислата или кој било друг облик на инквизициско однесување. Во тоталитарните општества се применувани мноштво „изуми“ за ограничување на слободата на мислата. Имено, тие биле од типот на „куќната“ изолација, постоењето на разни острови од типот на „Голи Оток“, гулаг, па сè до затвореноста на медиумите за јавно промовирање на своите идеи и погледи. Затоа е важно во општеството да се обезбедат услови за јавно изразување на мислата и за непречено артикулирање на разликите, без каков било облик на видлив или притаен притисок врз поединецот.

Слободата на уверувањето најцелосно го развива и штити личниот и духовниот интегритет на личноста. Тоа значи дека секој има право да си избере поглед на светот каков што сака и дека никој нема право при тоа да му дозволува или да е против неговите такви уверувања.

Во нашиот политички систем Уставниот суд е судски орган пред кој граѓанинот може да поведе постапка

за заштита на слободата на совеста, односно, на слободата на мислата и слободата на уверувањето.

Слободата на вероисповедта значи дека секој, доколку има религиозно уверување, може, согласно верските обичаи, да ја исповедува религијата. Оваа слобода значи и тоа дека човекот не мора да припаѓа на определен религиозен круг – односно да е атеист. Тоа значи дека никој не смее да бара да се исповеда вера или некое друго верување спротивно на својата желба и убедување. Таа е можна во земја која е заснована врз принципот на граѓанството и политичкиот плурализам и во земја во која религијата е одвоена од државата, односно, државата е лаицизирана.

Политичкиот систем на Република Македонија, утврден со Уставот од 1991 година, се потпира на мноштво принципи. Ќе ги назначиме: (1) принципот на рамноправност, (2) на одвоеност на државата од црквата и (3) црквите и вероисповедите се неделив сегмент на граѓанското општество. Во член 9 од Уставот е утврден принципот на рамноправност, според кој граѓаните се еднакви во слободите и правата, независно од полот, расата, бојата на кожата, националното и социјалното потекло, политичкото и верското уверување⁵, имотната и општествената

⁵ И законската регулатива ја има истата дикција. Така, во Законот за правната положба на црква, верска заедница и религиозна група, во членот 3 се вели: „правото на слобода на уверување, мисла и совест, ја вклучува слободата на манифестирање на својата вера или убедување, што сам или заедно со другите, јавно или приватно го има секој човек. Исто така, во членот 4 е определено дека: „(1) не е дозволена верска дискриминација“ и „(2) верското убедување не го ослободува граѓанинот од обврските што како граѓанин ги има според Уставот, законите и другите прописи, освен ако тоа со закон или друг пропис поинаку не е уредено“ (Закон за правната положба на црква, верска заедница и религиозна група, „Сл. весник на Р. Македонија“ бр. 113/07 од 20.09.2007 год.).

положба⁶. Овој принцип утврдува дека не се работи само за еднаквоста во слободите и правата меѓу оние кои изразуваат припадност на некој пол, раса, национално или верско и така натаму, туку и меѓу оние кои не изразуваат такво уверување или припадност. Граѓанскиот принцип е основа на Уставот, и врз таа основа меѓу граѓаните ниту по една основа не смее да се прави разлика и квалификација.

Емпиријата во примената на нормите не е таква. Во практиката има случаи каде што граѓаните се доведуваат во нееднаква положба. Според тоа, не се работи само за тоа припадниците на верските заедници да бидат еднакви меѓу себе во однос на уставниот и законскиот поредок, туку и за оние кои не се верници, или не изразуваат верско уверување. Впрочем и правото да не се верува е еднакво. Практиката на тој план отвора комплекс на проблеми и дилеми.

3. Прашањето за односот меѓу државата и црквата е сложено и актуелно. Одвоеноста на државата и црквата е регулирана во член 19, став 3 од Уставот на Република Македонија⁷. Таквото начело е битно достигнување и е цивилизациска вредност во современите држави и граѓански општества.

Одамна се надминати тензиите околу приматот на деистиката и теократијата, лаицизмот и секулар-

носта во државната и политичка конструкција. Но, дали е совладан „бракот“ меѓу црквата (поточно, верските институции) и државата и, поспецифично, меѓу верските институции и политиката, односно партиите и верските заедници? Емпириските искуства на тој план се различни. Од појавата на верски лидери на партиски предизборни конвенции, манифестирањето блискост со определени политички водачи (ваквите манифестации се следени со поделби и тоа по етничка линија⁸). Црквите се дел на граѓанското општество и ваквите манифестации се на негова штета. Во практиката грижата на државните органи за проблемите на верските заедници се манифестира како облик на добра волја, а не мешање на политичкото и верското. Овој облик најчесто добива различни форми.

Како афирмативен пример може да се смета грижата на државните органи и на Европската Унија за возобнова на објектите кои се дел на културното наследство на граѓаните на Република Македонија, со чија помош се јакнат меѓуверската соработка и толеранцијата во Република Македонија. Во таа насока треба да се гледа и грижата на Владата да издвои финансиски средства за покривање на дел од трошоците на

⁶ Устав на Република Македонија од 1991; „Службен весник на Р. Македонија“ бр. 52/91, член 9.

⁷ Имено, со Амандманот VII е дополнет овој став и гласи: „Македонската православна црква, како и Исламската верска заедница, Католичката црква, Евангелско-Методистичката црква, Еврејската заедница и другите верски заедници и религиозни групи се одвоени од државата и се еднакви пред закон“ („Службен весник на Р. Македонија“ бр. 91 од 20.11.2001 год).

⁸ При изградбата на објекти, во зависност од етничкиот состав на населението верските обреди (најчесто поврзани со камен темелникот) ги изведуваат члените на верските субјекти според верската припадност на населението. Или, поинаков пример е присуството на верски великодостојници на партиски предизборни конвенции, па сè до појавата во рамките на проповедта (беседењето на викарниот владика во Битола за време на изборите 1998 година) или организирањето на прес конференции и повикување на граѓаните да излезат на референдум од страна на црковни одбори, па сè до директните агитирања за одделни политички субјекти. Во оваа смисла присутни се и заземањето ставови на верските субјекти по одделни политички прашања.

некои од верските објекти кои се дел на културното наследство во Република Македонија. Во тој контекст, значајно е институциите да ги афирмираат искуствата на модерните општества во начинот на уредувањето на односите меѓу државата и црквата. Имено, во системите на модерните граѓански општества, кои се резултат на реформацијата на пробивот на просветителството и концепцијата на природното право и општествениот договор, на кој се базира, инаку, граѓанското општество, насекаде доследно е изведена сепарацијата на црквата и државата, вклучувајќи ги образованието, бизнисот, социјалата, семејните работи, донациите и другите граѓански функции. Развојот на граѓанските политички системи се движел во две линии, односно, во две традиции. Едната е онаа на Холандската, на Англиската и особено на Француската револуција, која е инаку обновена во концептот на Вајмарскиот устав 1920 година, а најголем дел од современите европски уставни, граѓанските уставни, се базираат токму на тој Устав. Земјите кои ја следат оваа традиција воведуваат стриктна поделба на сферите, со максимална заштита на правата на граѓаните и верниците, плус на слободата на црквата.

Втората традиција, односно линија, е онаа имплицирана во Уставот на САД, која на црквите им обезбедува значителен простор, кој е надвор од државна контрола, а за извршување на нивните духовни, морални и образовни задачи. Што значи, дека во тие задачи црквите учествуваат во образовниот систем на државата, кој е плурален и соп-

ственички, со свои школи, колеџи, универзитети и така натаму, потоа со свои јавни установи, фондации, културни установи, социјални и така натаму. Само за илустрација, и најпознатите американски универзитети „Харвард“ и „Јелоу“, се конституирани во 17 век, како конгрегационистички, или пак, „Џорџ Таун“ универзитетот, кој е еден инкубатор за оспособување на високите државни функционери во САД и е језуитски универзитет, исто каков што бил „Хантон“ универзитетот во Њујорк, лутерантски универзитет и слично⁹. Освен тоа, во повеќе држави во САД, задржани се старите државно-црковни односи од пред американската револуција, на пример, даночни олеснувања на црквата, ослободување на свештеници од воена обврска, државна помош за црковните училишта и образовни институции и така натаму. Овие привилегии повеќе пати досега биле оспорувани од аспект на Уставот на САД, меѓутоа, досега Врховниот суд на Америка не донел спротивни одлуки.

Освен тоа, треба да се каже дека Американците, прво, притоа не прават разлика меѓу црквите, а второ, ги сметаат тие права на црквата за затечени, односно не ги сметаат за оригинерни уставни права, според Уставот на САД.

Во Германија и некои други европски држави, важи истиот систем, со тоа што државата преку договори со црквата ги регулира прашањата, а особено во сферата на образованието и даноците, им дава посебни

⁹ Мирчев, Д.: Воведен реферат на советувањето: „Положбата на верските заедници и религиозни групи во Република Македонија“, 12 март 2003 година (манускрипт).

права и исклучоци на црквите, најчесто на Лутеранско-реформистичката и на Католичката црква. Примерот со Италија и традиционалните католички земји, меѓу нив и Словенија и Хрватска, односите меѓу црквата и државата се регулирани со договор, врз основа на билатерални меѓудржавни договори со државата Ватикан. Со овие договори се определуваат статусот и гаранциите на односите меѓу државата и црквата, во овој случај Католичката.

И во исламските земји постојат слични ситуации. Државите кои се теократски или деистички, како што се Иран, Саудиска Арабија, или оние лаички, во релативна смисла на зборот, какви што се Турција, или Египет.

Ако ја групираме Република Македонија според овие две глобални традиции, тогаш таа, нормативно набљудувано, е во земјите на стриктна поделба на односите на црквата и на државата. Но, ако се имаат предвид определени акции на државните органи, во поглед на заштитата на културното наследство, дебатата и потребата од воведување веронаука во јавните образовни институции, како и во обличите на непосредна финансиска интервенција за изградба на определени верски објекти, тогаш таа има елементи од втората традиција.

Третиот принцип е дека црквите и вероисповедите се неделив сегмент на граѓанското општество и духовен сегмент, меѓутоа и културен и социјален и асоцијациски во смисла на интересна заедница, односно, во смисла на здружување и групирање на граѓаните. Можеме да констатираме дека црквите кај нас не се

влијателен сегмент на граѓанското општество и затоа граѓанскиот поредок во Македонија е без развиен транспарентен и влијателен религиозен живот и не може да се заокружи во смисла на автономно и активно општество. Тоа е така затоа што нема автономно и активно цивилно општество со силни социјални, добротворни, културни, еколошки и други верски асоцијации, установи и фондации¹⁰.

Од аспект на развојот на граѓанското општество, кај нас, потребна е институционализација на пасторалната грижа за мирот, човековите вредности, за бедните, за семејството, за демографската репродукција, за децата. Одговор на тие прашања во граѓанското општество може да се најде врз основа на дијалог меѓу верските заедници¹¹. Дијалогот, несомнено, е средство кое може да помогне, определени конфликти или пресметки да се избегнат, или последиците да се ублажат.

4. Во социолошката литература се отвора прашањето за секуларизацијата. За мнозинството од социолозите, прашањето за секуларизација ниту е прифатено, ниту е отфрлено. Од Вебер па наваму на терминот „секуларизација“ му се придаваат различни значења. Кога се во прашање верските институции, се

¹⁰ Исто, стр. 5.

¹¹ „Јас дури мислам, и многу колеги ме убедуваат, дека во основа начелата и нормативниот поредок што го имплицираат различните верски заедници, дури и оние кои нам ни изгледаат на површината спротивставени, не се така спротивставени. Тука можам да ви дадам повеќе примери, да кажеме, и од Стариот завет и од Евангелието по Матеј, Лука и така натаму, кои се многу слични до одредбите во Куранот. Меѓутоа, нема да одам во тие детали“. Димитар Мирчев, цит. дело, стр. 6.

зборува за диференцијација на тие институции од државата. Тој термин означува и различни степени на диференцијација и укажува на реалните состојби – односно, верските институции и во минатото и денес, не биле, и не се сосема, и не се до крај издвоени од државата. Степенот на диференцирањето на едната од другата, деференцијацијата и еманципацијата на секуларната сфера од верските институции и норми „и понатаму останува општ модерен структурален тренд“ и покрај тоа што влијанието на верските институции, како што често се истакнува, во последно време дури и се зголемува, а религијата доживува своја повторна афирмација. Според тоа, се разликуваат три аспекти на секуларизацијата: (1) секуларизацијата како диференцијација; (2) секуларизацијата како опаѓање на религиозните верувања во практиката; (3) секуларизацијата како приватизација.

Во првиот случај до секуларизација се доаѓа кога нерелигиозните сфери на животот (како што се државата или економијата) стануваат одвоени и независни од религијата, во вториот кога помалку поединци учествуваат во религиозните активности или ги задржуваат религиозните верувања и во третиот религијата престанува да игра каква било улога во јавниот живот и ниту, пак, се обидува да влијае на процесот на донесувањето на одлуките во политиката, или на одлуките на поединците во општеството, каде што тие живеат¹².

Ако се анализираат состојбите во Република Македонија таа е најсилна само во првиот аспект – на диференцијација. За другите два аспекти присутни се и обратни процеси. Заживувањето на граѓанско општество не само што отвори нови аспекти во односот кон верата и верското туку отвора и нови прашања и состојби. Затоа во државното регулирање на односите во оваа сфера се пристапува најфлексибилно и без предрасуди. Имено, се поставува прашањето што треба да се регулира во оваа сфера? Слободата на уверувањето и слободата на мислата не можат да се предмет на уредување со закон. Имено, никој во државата не може да му определува на граѓанинот дали и што да мисли, дали и во што да верува. Предмет на нормирање може само да е положбата на субјектите кои сакаат да општат во правниот сообраќај. Секој друг облик на изразување и здружување на граѓаните е прашање на слободата на уверувањето.

Постојат најмаку три нивоа на регулирањето на односите. Првото ниво, кое директно се однесува на законската регулатива, е нивото на односот помеѓу државата и верските институции со цел да се утврди степенот на диференцијацијата меѓу нив. Тоа се остварува преку слободата на здружувањето. Таа, пак, е облик преку кои се остваруваат определени цели и интереси на граѓаните. Граѓаните се здружуваат во здруженија¹³. Тие се јавуваат

¹² Корубин, Ј.: Воведен реферат на советувањето „Положба на верските заедници во Република Македонија“, 12. март 2003 година (манускрипт).

¹³ Во член 20 од Уставот на Република Македонија став 1 се вели: „на граѓаните им се гарантира слободата на здружување заради остварување и заштита на нивните политички, економски, социјални, културни и други права и уверувања“, а во чл. 19 став 2 е утврдено: „се гарантира слободно и јавно, поединечно или во заедница со други, изразување на верата“.

како субјекти: а) кои вршат постојан притисок врз власта за остварувањето на сопствените цели, б) штитат определени вредности од суштинско значење за положбата на граѓаните, в) промовираат нови вредности, г) учествуваат во разрешување на определени политички конфликти и д) тие се субјекти кои го развиваат јавното мислење како движечка сила на демократскиот процес. Здруженијата на граѓаните се субјекти кои го развиваат или учествуваат во развојот на цивилното општество, особено во јакнењето на граѓанската иницијатива, директните акции и во јакнењето на субјективитетот на граѓаните.

Следеќи ја таквата логика Собранието на Република Македонија прашањата од односот на државата и црквата ги уреди со Закон¹⁴. Со него се уредени „основањето и правниот статус на црквата, верската заедница и религиозната група, уредувањето на богослужба, молитва и верски обред, верската поука и образовните дејности, приходите на црквата, верската заедница и религиозната група, како и други прашања.“. При тоа, во него, во членот 1 се подвлекува дека „црквата, верската заедница и религиозната група се одвоени од државата и се еднакви пред закон“. Во духот на Законот, под „црква, верска заедница и религиозна група“ се подразбира „доброволна заедница на физички лица кои со своето верско убедување и изворите на нивното учење ја остваруваат слободата на вероисповедта соединети

по вера и идентитет изразен со подеднакво извршување на богослужба, молитва, обреди и друго изразување на верата“. При тоа, овој акт определува дека „верски службеник е лице кое е во служба и со своето верско убедување ѝ припаѓа на црква, верска заедница и религиозна група и врши верско-обредни, просветни, организациски и добротворни активности во согласност со нормите на врховниот орган на својата регистрирана црква, верска заедница и религиозна група, кои се во согласност со Уставот, законите и правните прописи во Република Македонија“. Во членот 3 од Законот се нагласува дека „правото на слобода на уверување, мисла и совест ја вклучува слободата на манифестирање на својата вера или убедување, што сам или заедно со другите, јавно или приватно, го има секој човек“.

Второто ниво е сферата на непосредните односи помеѓу различните верски институции и односите внатре во самите верски институции. Оваа сфера е, несомнено, со висок степен на автономија, а оттука и со висок степен на саморегулација. Комуникацијата меѓу верските институции во однос на верските прашања не може да е посредувана, освен во ситуации кога таа станува прашање на верска нетолеранција и последиците кои таа може да ги донесе. Како облик на саморегулација во Република Македонија е постоењето на Советот за меѓурелигиска соработка. Тоа е неформално тело на верските водачи на црквите и верските заедници наброени во Уставот на Република Македонија. Како облик на соработка во последните години разви содржини и обли-

¹⁴ Закон за правната положба на црква, верска заедница и религиозна група; Службен весник на Р. Македонија, бр. 113/07 од 20.09.2007 год.

ци на соработка и поттична бројни облици на размена на искуства на повеќе нивоа. Ке ја одбележиме соработката на младите студенти од образовните институции на Богословскиот факултет и Факултетот за исламски науки, размената на професори, посета на верските објекти, како и средбите и расправите на свештениците и другите верски лица по прашања од животот на верските институции во земјата.

Третото ниво е сè поизразено со општествените промени, тоа е сферата на интимата на поединецот и на неговиот однос кон религиозното, па оттука и кон верската институција на која ѝ припаѓа. Оваа сфера е, речиси, сосема надвор од законската регулатива, освен во случаите кога поединецот ќе излезе од рамките на интимното и личното. Тоа се одредени, сосема специфични ситуации на заштита на најосновните човекови права. Личните убедувања на верникот, неговите лични постапки и однесувања, во верска смисла, остануваат, сепак, вон дофатот на државата.

5. За тоа какви се состојбите, ќе погледнеме во официјалната статистика. Имено, на пописот на населението во Република Македонија на граѓаните им се поставува прашањето на која вероисповед припаѓаат. Според резултатите од последниот попис во 2002 година, во Република Македонија 65% од населението се изјаснува дека припаѓа на православната вероисповед, околу 33% на исламската религија и околу 2,08% се атеисти или не се определуваат. Религиозната слика во Република Македонија покажува дека во неа доминираат граѓани кои

припаѓаат на христијанската религија, особено на православната вероисповед, но и на исламската религија, како и еден мал дел припаѓаат на другите деноминации.

Економската транзиција предизвика повеќе удари и шокови врз луѓето одошто шанси за просперитет на населението. Трансформацијата на економскиот систем длабоко ги менува параметрите на социјалниот развој. Еден значаен тренд е зголемување на сиромаштијата чии обем, длабочина и острина варираат во однос на средината и социо-економските карактеристики на населението.

Во помалите урбани средини и во руралните средини сиромаштијата се зголемува, односно сè поголем број на населението станува сиромашно, додека во Скопје процентот на сиромашното население се намалува, но тие кои се сиромашни стануват посиромашни. На пример, процентот на сиромашните домаќинства во руралните средини од 23,33% во 1997 година е зголемен на 27,19% во 2000 година, а длабочината на сиромаштијата во Скопје од индекс 2,98 во 1997 година е зголемена на индекс 8,58 во 2000 година.

Табела бр. 1

Релативна сиромаштија во Република Македонија според региони (1997-2000)

Head count index (главен збирен индекс)				
	1997	1998	1999	2000
Вкупно	19,0	20,7	23,3	22,6
Скопје	12,5	13,9	24,3	22,0
Урбани	20,3	21,6	18,8	17,8
Рурални	23,3	25,8	28,1	19,5

Извор: Државен завод за статистика

Регионалните разлики во степенот на раслојувањето и осиромашувањето во периодот на транзицијата се големи. Слични проценки можат да се сретнат и кај некои меѓународни институции. Така, во Извештајот за степенот на сиромаштијата на Светската банка за развој посветен нашата земја за 2003 година се вели: „анализата на достапните податоци од повеќе извори дава донекаде неочекувана слика за животните услови во земјата. Од една страна, многу од социјалните индикатори на Република Македонија се слични со оние во земјите со слично ниво на приходи – ова е точно ако го гледаме здравството, запишувањето во училиштата или сиромаштијата во регионот на Европа и Централна Азија (ЕЦА). Од друга страна, потрошувачката сиромаштија во 2003 година беше проценета на 22 проценти, а пошироката повеќедимензионална дефиниција на сиромаштијата која, исто така, вклучува услови на домување и

ниско ниво на образование покажува вкупна сиромаштија од 51 процент од населението. Нееднаквоста е исто така висока за регионот, пониска само од онаа во Грузија. Исто така, посебно изложени на сиромаштија се децата и младите кои живеат во домаќинства со мал број вработени возрасни членови.“¹⁵

Ако се погледне дистрибуцијата на сиромашното население според образование и региони може да се уочат следните карактеристики:

Сликата на социјалната фрагментација во Скопје е диспропорционална. Во него има изразито сиромашни луѓе, но има и многу богати луѓе. Тоа доведува до појава да се врши и просторна диференцијација. Се формираат нови населби од типот „Водно“ и периферија која им припаѓа на сиромашните. Елитата и големите социјални разлики се во големите урбани центри, а поголема распространетост на сиромаштија (население со мали приходи) и хомогенизација на животниот

Табела бр. 2

Релативна сиромаштија во Република Македонија според школска подготовка и региони во 1997 год.

Школска подготовка Head count index (главен збирен индекс)				
	Вкупно	Скопје	урбани	рурални
Вкупно	19,0	12,5	20,3	23,4
Без образование	39,9	46,7	20,0	34,2
Некомплетно основно образование	26,6	27,3	32,4	24,6
Основно	28,0	21,3	36,8	23,5
Средно	11,2	7,9	13,4	12,7
Више	8,2	-	8,8	4,0
Високо	1,3	-	26,6	-

Извор: Државен завод за статистика

¹⁵ Извештај на СБРЗ за степенот на сиромаштијата во Република Македонија 2002 и 2003 година (извршно резиме).

стандард има во помалите градски средини.

И во едно друго истражување на Институтот за социолошки и политичко-правни истражувања во Скопје, насловено како „Социјалното раслојување и квалитетот на животот во периодот на транзицијата“ покажува дека голем дел од популацијата се наоѓа на скалата од 1 до 5 (90%), односно во сиромашните, а помал дел од популацијата во Република Македонија се наоѓа во скалата од 6 до 10 – богати. Особено голема сиромаштија се забележува во ридско-планинските средини, дури 98% од популацијата се изјаснила дека се наоѓа на скалата од 1 до 5 – сиромашни, а само 2% се на скалата од 6 до 10 – богати. Во однос на школската подготовка исто така имаме позитивна корелација, понеобразованите се посиромашни, имено, 30% од анкетираниите со високо образование се наоѓаат на скалата од 6 до 10 – богати. Според работниот статус најдобри се функционерите кои се во политиката и кои се во државната власт. Тие се изјасниле дека се наоѓаат во богатите. Тие се хомогени, значи се во богатата популација. Понатаму, 28% од приватните сопственици се изјасниле за скалата од 6 до 10 – богати, а во скалата од 1 до 2 – најсиромашни нема ниеден. Што се случува со другите категории? – Земјоделците (32%) се наоѓаат од 1 до 2 – најсиромашни во скалата, а во скалата од 6 до 10 само 6%. Што значи, има еден одреден број фармери кои може да речеме дека можат да се најдат во скалата на богатите. Околу 26% од пензионерите се изјасниле за скалата од 1 до 2 –

најсиромашни. Интересно е дека раководителите во јавните установи и претпријатија 30% се во богатата популација. Тоа го покажува ова истражување – од вработените на раководни функции во акционерски друштва некаде околу 20% на скалата се наоѓаат од 6 до 10. Сиромашните стануваат уште посиромашни, средните се спуштаат во долните слоеви, а сè помал број од населението станува побогато (Јакимовски, 1998; 10)¹⁶.

6. Во 2004 година е спроведено истражувањето под наслов „Социјалниот и педагошки идентитет на кандидатите за наставничка професија“. Во него беа анкетирани 1084 студенти, од наставничките факултети во земјата. Меѓу останатото, посебен интерес изразивме за тоа каков е односот на испитаниците кон религијата и религиозните активности. Имено, во годините на плурализацијата на македонското општество се смета дека особено е изразен интересот на младата генерација за посета на верски објекти и на верски служби. На прашањето дали посетувате верска служба ги добивме следните одговори:

Табела бр. 3

Дали посетувате верска служба?

Дали посетувате верска служба?		
Да	359	33,12
Не	693	63,93
Не одговориле	32	2,95
Вкупно	1084	100,00

Извор: Извештај од проектот „Социјален и политички профил на кандидатите за наставничка професија“

¹⁶ Јорде Јакимовски: „Сиромаштијата и фрагментацијата“.

Имено, 63,93% од испитаниците одговориле дека не посетуваат верска служба. Оваа активност ја практикуваат 359 или 33,12% од испитаниците. Понудената дистрибуција укажува дека доминантниот број или скоро 2/3 од испитаниците не посетува верска служба, односно би можело да констатира дека не живее верски живот. Овој индикатор несомнено ќе упатува и на ставовите на оваа популација и кон лицата кои припаѓаат на друга религиозна и етничка заедница. Во тој контекст нè интересираа и определени дистанци или ставови на испитаниците кон оние припадници на друга вероисповед различна од својата. Дистрибуцијата во врска со религиозната припадност и ставовите кон оние со кои се согласуваат испитаниците е дадена во табелата 4.

Од понудената табела може да се констатира дека најголемиот број

испитаници е подготвен да живее во иста општина со сограѓанин кој е припадник на друга религија. Многу е мала или незначителна дистрибуцијата која зборува за подготвеноста да се живее во местото на живеење. Ваквата дистанца е индикатор за релативно високото ниво на неподготвеност или предрасуда кон другиот, особено кон припадниците од друга религиска ориентација. Ваквиот став е близок до оние ставови од истражувањата на социјалните дистанци кои зборуваат за еднаквоста но на определена далечина, или поблиску до ставот за еднакви, но одвоени.

Слични промени во сфаќањата можат да се сретнат и во истражувањето за моралното загадување на младата генерација и транзицијата. Како илустрација, ќе претставиме некои од нив.

Табела бр. 4

На прашањето како би го прифатиле припадникот на друга религиска ориентација, испитаниците ги дадоа следните одговори:

РЕЛИГИЈА		
	f	%
Да живее со мене во иста општина	976	90,04
Да живее со мене во исто место	39	3,60
Неговите деца да посетуваат исто училиште со моите	21	1,94
Да се дружам со него и да ми биде пријател	6	0,55
Мојата сестра или блиска роднина да се омажи за него	7	0,65
Да биде претседател во општината во која живеам	0	0,00
Да биде раководител во организацијата каде што работам	0	0,00
Да ја претставува мојата општина во Собранието на Македонија	0	0,00
Не одговориле	35	3,23
Вкупно	1084	100,00

Извор: Извештај од проектот „Социјален и политички профил на кандидатите за наставничка професија“

Табела бр. 5

Структурата на предрасудите кај младината во Република Македонија во транзициониот период, 1990 спореден со 2001-2002 година

ПРЕДРАСУДИ	На студенти	Средношколци
Етнички предрасуди кон Албанците во РМ	71%	44%
Верски предрасуди кон претставници од исламска вера	30%	34%
Верски предрасуди кон претставници на нови верски групи	61%	45%
Верски предрасуди кон претставници на катол. вера	8%	15%
Професионални предрасуди кон политичарите	67%	49%
Професионални предрасуди кон наставниците	84%	84%
Предрасуди кон осудени лица на нивна возраст	69%	54%
Предрасуди кон лица на раководни функции	14%	18%
Предрасуди кон лоши ученици и студенти	20%	41%

Извор: Извештај од проектот „Моралното загадување на младата генерација и транзицијата“

Една од задачите на истражувањето, покрај проучувањето на вредносниот систем и ставовите на младите (студентите) во периодот на транзиција во нашето општество, беше и таа да се види дали се зголемил процентот на предрасудите кај студентската младина во Република Македонија која што живее во општество со изразени социјално-политички промени. За да се добие увид какви логичко неосновани негативни ставови односно предрасуди на младите студенти се присутни, се изработи и спроведе скала за мерење на предрасуди (скалограм од Гутманов тип) што ја потполнија 1093 студенти на двата државни Универзитети во Р. Македонија

опфатени со примерокот на испитаниците. Таквите резултати се споредени со оние од 1990 година.

Понудените податоци покажуваат дека транзицијата, сложените односи меѓу македонската и албанската заедница, посебно конфликтот негативно влијаел на зголемувањето на предрасудите особено по етничка и религиска линија. Но, за одбележување е дека предрасудите се зголемени и кон наставниците, осудените лица и политичарите.

Во рамките на овој истражувачки зафат нè интересираа и ставовите во врска со степенот на познавањето на правните и моралните норми во општеството. Во Табелата бр. 6 се дадени резултатите.

Табела бр. 6

Познавањето и разликувањето на правните и моралните норми од страна на малолетните лица, средношколците и студентите во Р. Македонија

	Познавање на нормите кај средношколците		Познавање на нормите кај студентите	
	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%
Познаваат	2712	67,56	850	77,7%
Не познаваат	1302	32,44	243	22,3%
Вкупно	4014	100,00	1093	100,00

 $\chi^2 = 41.6$ $S = 0.01$

Извор: Извештај од проектот „Моралното загадување на младата генерација и транзицијата“

Резултатите покажуваат дека навистина не постојат некои големи разлики во познавањето, односно разликувањето на правните и моралните норми меѓу малолетните средношколци и студентската младина. Можеме да констатираме врз база на коефициентот на контингенција дека не постои позитивна поврзаност на општествената транзиција и степенот на познавање на правните и моралните норми од страна на студентската младина која живее во променети услови на живеење во однос на средношколската младина пред транзицијата во Македонија. Имено, само една третина од малолетните средношколци и студенти ги познаваат правните и моралните норми во општеството.

7. Од досегашното излагање можеме да заклучиме дека слободата на вероисповед во Република Македонија, набљудувана од аспект на нормативното уредување на односите, е на линијата на европските традиции за стриктно почитување на односите меѓу државата и црквата, со нагласена линија за

почитувањето на автономната сфера на црквата на државата, како во однос на регулирањето на внатрешните односи така и во обезбедувањето неприкосновеност на слободата на вероисповед. Имено, за положбата на верските субјекти во Република Македонија нормативно се уредува правната положба на оние кои ќе учествуваат во правниот сообраќај во земјата, но се гарантира слободата на вероисповедта и се исклучува државната интервенција.

Но, внимателното набљудување на односите во земјата во последните години ќе укаже дека почитувањето на степенот на автономијата меѓу државата и црквата не е секогаш во рамките на правната рамка. Имено, видливи се облиците на инволвирање на верски великодостојници во политичките, особено во партиските активности, преку облици на непосредно учество или со благонаклон однос кон акциите кои што ги презема власта, или пак во дефинирањето на сопствениот став по одделни, најчесто политички прашања.

Исто така, видлив е интересот за позначително користење на државните ресурси за потребите на верските заедници, изразени преку барањата за побрза денационализација на имотите, но и преку инволвирање во донесувањето на определени одлуки, па сè до задоволување на некои од потребите за јакнење на образовните и социјалните институции. Недоволно дефинираните односи во оваа сфера, особено недоволната економска моќ на верските субјекти, од една страна и мноштвото административни пречки во остварувањето на правата, особено задоволувањето на образовните, социјалните и душегрижнич-

ките функции, условува да се пројавуваат поизразени тенденции за поактивно учество на одделни верски субјекти во јавниот и политичкиот живот.

Истражувањето покажа дека токму недоволната инволвираност на верските субјекти како дел на цивилното општество, а особено во развојот на образованието како негов дел, посебно во афирмацијата на моралните норми и принципи, влијае на релативната присутност на предрасудите, стереотипите и недоволниот демократски и либерален капацитет кај младата генерација.

Abstract

The subject of this article is religious freedom in the Republic of Macedonia observed from the aspect of the legal regulation of this kind of relations. The conclusion is that it is in line with the European tradition for strict respect of the relations between the state and the church, emphasizing their autonomous spheres, such as the autonomous regulation in their internal relations as organizations and, on the other hand, establishing and providing religious freedom.

Actually, the position of the religious subjects in the Republic of Macedonia is legally regulated and religious freedom is guaranteed, excluding state intervention. It is also emphasized that the relations in the context of this subject are insufficiently defined, especially the financial weakness of the religious organizations and numerous administrative barriers in the enforcement of law and the exercise of human rights, such as satisfactory educational, social and pastoral functions, which implies the tendency of these organizations for a pro-active participation in public and political life.

Користена литература

АКТОН, Лорд (2001), „Историја на слободата“, Слово, Скопје.

АЛЕКСОСКИ, С. (2004), „Психологија со психологија на криминалитетот“, Скопје.

ГЕОРГИЕВА, Вера (2001), „Слободата како највисок принцип на филозофијата на историјата“ во Лорд АКТОН, „Историја на слободата“, Слово, Скопје, стр. 195-224.

ERIKSEN, Tomas H. (2002), "Paranoja globalizacije: Islam i svijet poslije 11. septembra"; Од норвешки превел Rasim Muratović, Sejtarija, Sarajevo.

Milosavljević, Slavomir (1977), "Politička akcija", Institut za politička istraživanja, Beograd

ТАШЕВА, Марија (2001), „Црква или секта? – или за сектите во современиот свет“ во Зборникот *Образованието и религијата*, стр. 165-183, Педагошки факултет, Битола.

ТАШЕВА М., ЃУРОВСКА М., ПЕТКОВСКА А., МИНОСКИ К. (1998), „Етничките групи во Македонија – современи состојби“, Филозофски факултет, Скопје.

ТАШЕВА, Марија (1997), „Етничките групи во Македонија – историски контекст“, Филозофски факултет, Скопје.

ХРИСТОВА-БАШЕВСКА, Љупка (2002), „Црквата и световното, социолошко толкување на односот црква световно“, Слово, Скопје.

„Устав на Република Македонија“, Службен весник на Република Македонија.

„Закон за црква, верска заедница и религиозна група“, Службен весник на Република Македонија.

„Информација за состојбите во врска со примената на Законот за верските заедници и религиозни групи, за материјално-техничките услови за работа на Комисијата со заклучоци (29.01.2003.)“, Комисија за односи со верските заедници и религиозни групи, Скопје и воведните излагања на Д. Мирчев, З. Жоглев и Ј. Корубин од Советување, „Верските заедници и религиозни групи во Република Македонија – состојби и перспективи“, одржано во Скопје на 12.03.2003 година.

„Извештај на СБРЗ за степенот на сиромаштијата во Република Македонија 2002 и 2003 година“ (извршно резиме).

Мојаноски, Ц. (2006), извештај од проектот „Социјален и политички профил на кандидатите за наставничка професија“, Педагошки факултет, Штип, 2006.

Алексоски, С. (2004), извештај од проектот „Моралното загадување на младата генерација и транзицијата“, Педагошки факултет, Штип.

Религиозната слобода како *sine qua non* за демократско граѓанско општество

Дејан Донев

Основниот проблем на земјите во транзиција со мултиетнички и мултикултурен-религиски состав е отсуството на соодветно етичко образование не само како средство за да се дојде до градење на нови вредносни системи како одговор на потребите предизвикани со промените, туку и како основа за создавање на таква општествено-политичка клима во која етичките вредности сами по себе би се наметнувале како критериум според кој ќе се оценува зрелоста на општеството да се соочи со предизвиците на мултирелигиозноста и мултикултуралноста на патот кон градење на реално граѓанско демократско општество втемелено на почитувањето на правата и слободите, особено верската.

Инсистирањето на етичкото образование е поради потребата од промената на етиката на употребата на политиката како средство за кокетирање поради дневно-политичките потреби и промени. Тоа го отвора прашањето не само за потребата од подигањето на нивото на етичкото образование, туку и потребата од прифаќање на универзалните етички вредности независно од религиозниот контекст од кој произлегуваат, а онака како што ги постави Ханс Кинг¹.

1. Како да се учи и предава Универзалната етика во простори во кои не е разрешен односот кон историските настани?

Она што останува како основен проблем, особено на простори какви што се овие, е како да се учи етички да се размислува не само по принципот нешто е или не е добро, туку како етички да се образуваме за да препознавајќи ги вистинските етички вредности кај секого истите успееме да ги идентификуваме и во оние религии во кои манифестативниот облик е спротивен од оној на кого му припаѓаме. Ова особено е од значење ако се има предвид дека земји како Македонија кои сè уште не ги прележале „детските болести“ на транзицијата, имаат историско наследство кое не ретко се користи и толкува според дневно-политичките потреби на оваа или онаа ориентација, зависно од тоа дали во моментот е попогодено да се биде поблиску до т.н. „европска подготвеност за толеранција“ или, пак, кога локалните услови-околности наметнуваат потреба од тргување со историската реалност и наследството од неа. Ваквото двојно однесување е последица заради ситуациите во кои во рамките на еден народ сè уште се присутни реван-

¹ Германски теолог, основоположник на идејата за Глобалната етика.

шизмите едни кон други поради ваквата или онаквата политичка претходна ориентираност, а од друга страна, внатре националниот судир во малцинските етнички групи, поради желбата за освојување на лидерската позиција во однос на друга политичка партија и себе-прокламирање како единствен реализатор на националните интереси.

Но, ваквата констатација сè уште не го дава одговорот на насловното прашање. Одговорот е невозможен сè додека не се одговори на следното прашање.

2. Како до заедничка етика меѓу културите и религиите каде основниот концепт е да се множи едниот, а последицата е другиот да биде бројчано надминат и станува малцинство во матичната држава оптоварена со насобран историски гнев?

Токму заради претходниве историско-политички и социолошко-филозофски забелешки и критики кон етиката на употребата на дневната политика, се отвора и прашањето: Како до заедничка-Универзална етика особено кога таа треба да се оствари на простор во кој, освен мултинационалноста, фактор е и присуството на повеќе конфесии кои, независно од тоа што заедничката врвна етичка вредност им се Љубовта и Мирот меѓу луѓето, поради историските околности се претвориле во толкување на потребите на една или друга етничка или национална група да доминира или, пак, да се одржи. Прашањето е

затоа што честопати конфесионалната припадност била користена и обогатувана со тврдењето дека биолошката репродукција е обврска кон Бога. Притоа се заборава да се постави и прашањето: Ако тоа е обврска кон Бога, дали со тоа не се нарушува економскиот минимум на човечки квалитетен живот со зголемувањето на бројот на устите кои треба да се нахранат.

Ова, пак, го отвора прашањето на етиката и на верата и на човекот кој ја практикува во смисла на тоа дали и до каде верувајќи во Бога треба да се наруши основата на човечки достоинствен живот, или пак, попрецизно, каков вид етика ни треба за да дојдеме до она што на сите ни е причина за постоењето – етички универзално исправно и оправдано живеење и репродуцирање! Запрашаноста како до вака втемелена Универзална етика и како да се задоволи потребата од неа се продлабочува и поради сознанието што на овие простори верата честопати била во функција на задоволување на политичките аспирации и потреби за доминација и освојување.

Претходново консеквентно наведува на заклучокот дека свесно или несвесно честопати сме воведени во ситуација во која, во зависност од степенот на оствареноста на националните аспирации, улогата на верата и нејзиното користење во практиката се менува. Па така, верата од пропагандно средство за гола репродукција ја менува својата местоположба во однос на вреднувањето на животот. Имено, ако во одредени околности таа е пропагатор на голата репродукција, денес, поради

државно-националните интереси и поради загрозувањето на идентитетите на овие простори, таа станува начин и средство за пропагирање на одреден тип економски концепции, особено во услови кога држава каква што е Македонија е притеснета со потребата да го фати економскиот чекор со светот, а, од друга страна, да го одржи наталитетот на одредено економско прифатливо ниво при што честопати се случува акцентот да падне на уставотворниот народ.

Поедноставно кажано, ако, историски гледано, одредени народи и нации, затоа што биле поробени, својот физички опстанок, т.е. спречувањето на сопственото истребување и исчезнување од историската сцена го разрешувале со зголемениот број раѓања, во моментот на остварувањето на историските аспирации на таквите народи сосема е нормално да се случи ситуација во која наталитетот се намалува за сметка на создавање на економски услови кои ќе го подобрат квалитетот на живеење затоа што исчезнува загрозеноста од физичко исчезнување. Од друга страна, пак, во случаите на држави кои се мултинационални по состав, а се продукт на одредени идеологии, имаме ситуација кога по паѓањето на таквите идеологии ни се случува да одредена заедница биде запоставена. Ова, пак, доведува дотаму што таквите заедници своите права на учество во власта се обидуваат да ги досегнат со својата бројност поради неподготвеноста на новосоздадената власт да создаде услови и правни рамки кои ќе бидат предуслов за реално граѓанско демократ-

ско општество во кое рамноправноста и правото на учество не зависи од процентуалниот сооднос на етничките заедници и доминантниот народ.

Ваквата ситуација доведува до тоа што наместо периодот на транзиција да биде искористен за создавање на демократско општество во кое конфесионалната припадност слободно ќе се практикува според личната определба на верникот, а со што ќе се остварат дел од универзалните човекови природни права, сме во ситуација токму тоа, т.е. користењето на биолошката репродукција, да стане и причина за меѓунационални конфликти.

Токму тука и почнува одговорот на прашањето како и зошто до Универзална етика. Имено, до Универзална етика, онака како што ја постави Ханс Кинг, може и ќе се дојде само тогаш кога прво ќе воспоставиме образовен систем во кој етиката нема да биде избран предмет туку ќе биде задолжително образование и обучување на секој од нас до сознанието-свеста дека ако декларативно по раѓање сите сме луѓе и еднакви со самото тоа, тогаш прво и основно што треба да научиме е како да изградиме општество не според јазикот или нацијата на која ѝ припаѓаме, туку општество во кое, пред и над сè, ќе градиме таков тип економски односи кои ќе елиминираат каков било вид економско загрозување. Поедноставно кажано, градење на такви економски односи кои ќе доведат до ослободеност од тоа да се „брка“ основната егзистенција што, пак, ќе создаде слободно време во кое секој од нас би можел да ја прак-

тикува својата културна или верска определба и јавно да ја манифестира без да биде просудуван според тоа дали припаѓа на една или друга нација-култура, туку да биде вреднуван како член на општеството кој со манифестирањето на својата верска определба се определува за оној тип етички вредности кои не го загрозуваат туѓото постоење.

Токму последниов исказ воедно е и одговорот не само на прашањето како до Универзална етика, туку и зошто до Универзална етика. Имено, преку едукацијата до етика која ќе овозможи создавање на економски услови за одбегнување на конфликт! Но, освен тоа, инсистирањето на ваков тип градење на општество е оттаму што секоја дискусија за Универзалната етика како заедничка основа за дијалог меѓу културите и религиите ја губи својата смисла доколку во процесот на етичкото воспитување и образование не се инкорпорира и соодветна методологија за вреднување на историските настани кои ќе го елиминираат насобраниот историски гнев, кој, за жал, на мигови прераснува во терор на малцинството.

3. Неопходноста од промена на етиката на економијата како предуслов за верската слобода!

Иако може да изгледа надвор од контекст претходнава констатација, сепак мора да се нагласи дека, за жал, честопати кај нас се случува верската слобода да биде жртва на економските услови. Имено, станува збор за следново: токму поради тоа што живееме во услови на економ-

ска несигурност, многумина на другите заедници гледаат како на вистинските виновници за нивната економска необезбеденост со создавање на митови за тоа дека секој од таа група е богат. Поточно, проблемот во ваквата „обратна психологија“ е во тоа што наместо причината за генералната економска несигурност да се гледа во отсуството на социјално-економски консензус за правците на развојот на државата, причините се префрлаат во верската мотивираност за економскиот резултат на одредени заедници. Допрецизирано, проблемот е во тоа што ваквото размислување не води сметка за една универзална етичка вредност – да се има чувството за заедништво и помагање на едни со други до остварување на такво ниво на економски услови во кои секој секому ќе може да му даде и да му помогне за тој да го најде вистинскиот идентитет.

Инсистирањето на ваквата универзална етичка вредност – чувството за заедништво и економската освестеност за одговорноста за другите, е токму оној фактор кој доколку успееме да создадеме такви економски односи во кои економската егзистенција би го имала потребниот квалитет за човечки достоинствен живот, не само што би го забрзала процесот на демократизацијата до реално демократско граѓанско отворено општество туку би овозможило нешто што е далеку поважно од сè: универзалните етички вредности од различни вери да бидат интегративен елемент на секое општество. Со тоа не само што сечија верска слобода не ќе биде загрозна, туку повеќе нема да

дискутираме зошто и како до Универзална етика. Таа напосто ќе биде дел од економијата која ќе продуцира таков вид егзистенција кој нема да биде причина за судир.

Претходново, пак, ја подвлекува улогата на Универзалната етика чија потребитост се покажува и докажува и низ претходниот став. Но, овде несомнено мора да се обрне внимание и на фактот дека поради неразрешените социјално-историско-економски односи на транзициските општества, без соодветна етичка обука и образование на просторите на кои сме со сето наследство кое го носиме, и доколку не го измениме својот однос и разбирањето на функцијата на економијата во градењето на граѓанското отворено општество, може мошне лесно да ни се случи ревандикација на некои историски услови од чии злodusи и ден-денес одредени нации-држави не успеваат да се ослободат. Тоа, пак, во ситуација на политичко-економска меѓународна условеност и притеснетост, а поради отсуството на вреднувањето на фактите врз основа на универзалните етички вредности, за жал, до-

ведува не само до загрозеност на стабилноста на Балканскиот простор, туку, што е уште пострашно, доведува до внатре државно спротивставување и делење по оваа или онаа основа.

4. Функцијата на Универзалната етика?

Функцијата на една ваква етика, освен сето претходно наведено, е не само прифаќање на она што навистина е универзална вредност туку и, што е многу поважно од сè, бришење на причините за меѓусебно разликување.

Заклучно, без откривањето на заедничкиот именител на етичките вредности во овој контекст, идејата за почитувањето на тугите верски слободи е сон кој не ќе се оствари доколку таквата верската слобода не биде еден од темелните предуслови за градење на реално демократско граѓанско отворено општество втемелено на сфаќањето дека слободата значи подготвеност на себепотчинување во интерес на почитувањето на другиот.

Abstract

The basic problem of the multiethnic and multi-religious countries in transition is the lack of proper ethical education, not just as a tool for building a new system of values as a response to the needs caused by the transitional changes, but also as a base for creating the kind of social and political climate in which ethical values will impose themselves as a criterion for assessing the maturity of the society to face the challenges of a multi-religious and multi-cultural community on the way to the real civil democratic and open society based on respecting all freedoms, and especially religious freedoms.

Insisting on ethical education is the result of the awareness of the need for changing the ethics of the usage of politics as a tool for flattering and satisfaction of the daily political needs and changes. This points not only to the necessity for a higher level of ethical education, but also to the fact that we must start a dialogue which will lead us to accepting universal ethical values, independently of the religious context from which they may come (Hans Küng).

Without discovering the common ground of ethical values, in this context, the idea of the necessity for respecting the religious rights and freedoms of others is a dream without the chance of becoming reality. Therefore, it is necessary to understand religious freedom as a basic precondition for building and creating a genuinely democratic open society founded on the idea that freedom means to be prepared to keep in control one's own interests and, at the same time, respect those of others.

Key words: *Freedom, religion, ethics and democratic society*

Користена литература

Marcuse, Herbert. 1978. *Kraj utopije & Esej o oslobođenju*. Prev.: Branka Brujić. Drugo izdanje. Zagreb: Stvarnost.

Axelos, Kostas. 1972. *Uvod u buduće mišljenje & Na putu k planetarnom mišljenju*. Prev.: Franjo Zenko. Zagreb: Stvarnost.

Petrović, Gajo. 1990. *U potrazi za slobodom*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

Posavec, Zvonko. 1995. *Sloboda i politika*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

Kleppmann, Ulrich, Andreas M. Klein, Sunoor Verma, Eben Friedman and Ljupka Siljanoska, eds. 2006. *Minorities in Democracy*. Skopje: Konrad Adenauer Foundation and European Centre for Minority Issues.

Клепман, Улрих, Ебен Фридман и Љупка Сиљаноска, прир. *Малцинствата во демократијата*. Скопје: Фондација Конрад Аденауер и Европски центар за малцински прашања.

Hoxie, Gordon R., ed. 1952. *Frontiers for freedom*. Denver: University of Denver.

Masevski, Toni, ed. 2005. *Human rights and freedoms in South East Europe – Problems and solutions*. Skopje: European house.

Филипс, Алан и Алан Росас. 2000. *Универзалните права и малцинствата*. Prev.: Емине Исеини. Скопје: Асоцијација за демократска иницијатива.

Religious Freedom in Communist Romania

Elena Dragomir

1. Religious oppression in Communist Romania

Together with Communism, Romania also adopted the Soviet vision of (or against) religion. All Romanian religious communities (Orthodox Church, Roman Catholic Church, Greek Catholic [Uniate], Lutheran Church, Calvinist Church, Baptist Church, Adventist Church, the Muslim and Jewish religious communities, etc.) suffered during Communism. Technically, all the Romanian Communist Constitutions have upheld religious freedom, freedom of speech and personal freedom in general. Despite this, many of the abuses against the clergy had a legal basis.¹

The Romanian authorities, totally subordinated to the USSR, saw in religion and the Church the main problem that hindered the process of the destruction and control of the organs of civil life. In order to reduce the influence of the churches on social life, to control them completely and to transform them into instruments of political power, the Communists combined repressions, attempts of corruption and hierarchy infiltration.²

Even before Communists came to power on 6 March 1945, religious communities had been affected by the Com-

munist rule. In the autumn of 1944, on the pretext of purging the institutions of Fascists, in conformity with laws Nos. 486 and 594/1944, many clerics and theologians were removed from social life. In the years that followed, important anti-religious steps were taken and in 1948-1949 laws were adopted concerning religious communities: the Constitution of April 1948, the Decree No. 175 of 3 August 1948 that organized education on an exclusively lay basis, a new law on religious communities (Decree No. 177 of 1948), new rules for the Romanian Orthodox Church (February 1949) and the establishment of the Ministry of Cults. All these laws were intended to create the legislation for the Party's complete control of religious life. Although religious freedom was guaranteed by the law, it allowed possibilities for abuse. Article 6 of the 177/1948 Decree stipulated that "religious cults may be organized and can freely function if their practices and rituals are not contrary to the Constitution, security, public order and good morals". With this law, the state fully took over the management of the ecclesiastic matters in Romania, while the Ministry of Cults was more of a body of control and supervision.

In the same year, in 1948, the Romanian Uniate Church was banned and unified by force with the Orthodox Church. Hundreds of priests and followers of this denomination were imprisoned and many of them were forced to

¹ Comisia prezidențială pentru studierea comunismului în România, Raport final (București, 2006), p.404.

² Nicolae Videnie, "1948: Tragedia bisericilor din România. Legislație", in *Analele Asociației Tinerilor Istorici din Moldova. Anuar Istoric* (Chișinău: Plutos, 2001), pp.130-135.

convert to the Orthodox Church.³ The Romanian Uniate Church represented the second largest religious denomination (about 1,5 million believers according to some estimates, according to others, 2 million, with more than 1,700 churches).⁴ About 400-600 of its priests were imprisoned, some of them arrested more than twice.⁵ Priests were persecuted with various excuses. Some were arrested because they served the Saturday of the Dead Liturgy! Others, because they did not repair the church faster to transform it into a cinema!⁶ Similar aberrant examples are numerous.

Numerous actions were also taken against the Catholic Church, starting in May 1948: the unilateral denunciation on the Concordate between Romania and the Holy See, the closing of Catholic sees, schools, hospitals, asylums, the suppression of the Catholic press and of all lay or ecclesiastic associations, the confiscation of the church's properties (buildings, lands, archives, libraries, etc.).⁷ The Romanian authorities used, among others, the excuse that the Romanian Catholic Church and the Papal Nunciature in Romania were guilty of espionage and counter-revolutionary activity.⁸

After the establishment of the Securitate on 30 August 1948, the number of priests arrested grew considerably, while the organs of repression intensified their monitoring of religious institu-

tions. The aim of the state was infiltration of churches with informers. The monasteries became the "objectives" for the Securitate. The period 1948-1953 was the first wave of arrests of priests and theologians. The pretexts of the authorities was the accusation that the priests had been members of the Iron Guard (the accusations were often false), hostile to the regime, or helped the resistance. Many of the priests arrested in 1958-1962 were also accused of having been members of the Iron Guard. Decree No. 410 of 28 October 1959 aimed at the suppression of many monasteries. The official statistics of the Romanian authorities shows that on 31 March 1960, only 132 monasteries existed, while other 60 had been suppressed with the Decree 410/1959. The Communist authorities took these measures against the monasteries and theologians because this was the general line of action from Moscow, since Communism has nothing to do with religion, it was atheistic; this was so also because some monasteries gathered thousands of pilgrims/believers and the authorities wanted to suppress the extraordinary spiritual life at these sites. Another explanation is the fact that with the second wave of oppression, that of 1958-1962, which repressed not only the clergy, but also students, intellectuals and workers, Bucharest wanted to prove to Moscow, after the Soviet withdrawal from Romania, that the Romanian leaders continued to have things under control and that in Romania, Moscow's line was respected.⁹ In addition, the Securitate claimed that in areas where the number of monasteries was higher, the anti-

³ Comisia prezidențială pentru studierea comunismului în România, pp.447-470.

⁴ Videnie, 130-135

⁵ Comisia prezidențială pentru studierea comunismului în România, p.464.

⁶ Raport: Provocările și abuzurile Comitetelor Provizorii, Arhivele Naționale Istorice Centrale (hereafter ANIC), Folder CC of RCP, Cancelarie [Office], File no 156/1950, pp.3-4.

⁷ Ioan Robu, "Biserica Catolică și Comunismul", Ziaua 3921 (5 May 2007).

⁸ Sinteză cuprinzând rezultatul cercetărilor și perchezițiilor efectuate în continuare în "Problema Catolică", ANIC, Folder CC of RCP, Cancelarie [Office], File No. 94/1951, pp.2-19.

⁹ Cristian Vasile, "Comunismul și biserica: represiune, compromitere și instrumentalizare" în *Comunism și represiune în România. Istoria tematică a unui fratricid național*, ed. Ruxandra Cesereanu (Iași: Polirom, 2006), pp.174-178.

governmental activity was stronger. The authorities were also against the fact that many young people went to monasteries, were they could not be influenced by the official propaganda and ideology and where they were educated in the spirit of mysticism.¹⁰ They were also afraid that close relations among theologians and intellectuals or young people could undermine the regime's propaganda.¹¹

Special attention was given to the Orthodox Church as well. Generally, it is believed that the other religious communities suffered more than the Orthodox Church. Still, it was also deeply affected. The Communists could not exclude from their focus the national religious community. The Orthodox Church was forbidden to continue its assistance in hospitals, to own philanthropic establishments, periodicals (with the exception of *Teograful Român* from Sibiu), the Faculty of Theology at Suceava and four theological academies in Transilvania and Banat were closed, the connection with the Orthodox diaspora was forbidden, the 10 religious publications were censored, Decree No. 54 of 5 June 1948 abolished the General Association of the Romanian Orthodox Clergy, Decree No. 244 of 18 September 1948 suppressed the Romanian Orthodox Metropolitan Church of Suceava; other numerous examples could also be enumerated. At their ordination, the priests had to give an oath in the following manner: "As God's servant and a citizen, I swear to be loyal to the people and to defend the Peoples' Republic of Romania against its domestic and foreign enemies. So help me God!"¹² In the period 1948-1964, ac-

ording to a study of the National Institute for the Study of Totalitarianism, the number of Orthodox priests who were arrested was 1,725.¹³

Despite the large spectrum of anti-religious measures taken by the Romanian Communist authorities, in the 1960s the authorities were worried that the religious sentiment had still high levels in the Romanian society, in all religious denominations. This is why between 1960-1980 they decided to organize special activities for the "scientific education and control of mysticism and obscurantism in the consciousness of the masses." Minority religious groups had a special place in these anti-religious campaigns. Anti-religious plays were staged in theatres. Many books, some of them translated from the Russian, tackled the anti-religious issue (like the well-known *Guide to Atheism*). During Ceausescu's regime, religion in Romania became linked with certain international organizations (Underground Evangelism, the Keston Institute, Amnesty International; the American administration showed special attention to the matter too,¹⁴ and even the Pope expressed his views.¹⁵). In the 1970s, after the so-called "cultural mini-revolution", the atheistic propaganda was reinforced. Despite this or because of it, in the 1970s, Romania experienced a real religious revival, which can be explained with the hope that came from the Conference on Security and Cooperation in Europe, but also through the passive resistance of every believer.

¹³ Comisia prezidențială pentru studierea comunismului în România, p.549.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 470-471.

¹⁵ Eugen Toma, "Persecuția anticreștină din România. Martiraj și distrugere de lăcașuri sfinte", in *Analele Sighet*, 10, ed. Romulus Rusan, (București: Fundația Academia Civică, 2003), 841; see also Jean-Claude Perisset, "Sfântul Părinte Papa Ioan Paul al II-lea, vector al crucii victorioase împotriva comunismului ateu", in *Analele Sighet*, 10, pp.851-857.

¹⁰ Cristian Vasile, "Autoritățile comuniste și problema mănăstirilor comuniste în anii 50", in *Analele Sighet*, 8, ed. Romulus Rusan, (București: Fundația Academia Civică, 2000), pp. 179-182.

¹¹ *Ibid.*, p. 187.

¹² Videnie, pp. 130-135.

In recent years, historians have studied the phenomenon of the relation between religion and Communist regimes. Often, scholarly studies deepen the controversies and mutual accusations in terms of who collaborated with the Securitate, who was or was not the informer of the Securitate, who was an important or not-so important figure in the clerical world. Discussions concerning the collaboration between the Securitate and the church are still the main preoccupation of the Romanian newspapers; every day, more or less accurate information on this subject is published in the media. However, the analysis of this matter is not the purpose of this study. I only want to underline that during the Communist period, all state institutions were affected by the Communist rule, and all domains of activity were affected by ideology. It was, in a way, natural that religion did not have a different fate. Considering the special importance of faith in people's lives, and their tendency to freely express their opinions in front of a priest is another explanation for the way the Securitate treated churches and priests. The pastor Vasile Alexandru Talos remembered that in 1972, six of the ten members of the Committee of Leadership of his Baptist Church were informers of the Securitate.¹⁶ Some claim that collaboration was the only way of survival. It is beyond any doubt that the church had the same fate as all other institutions of the Communist state (education, the judiciary, police, the military, academic circles, etc.). The Romanian historian George Enache who studied this phenomenon believes that all the important figures of the church were persecuted by the Securitate and that the Securitate had files

on all of them. Not only the leaders of the churches were monitored by the Securitate, but every priest was the focus of their attention. Priests' families were blackmailed, humiliated, their children could not attend some schools because "their origin was not proper". In order to genuinely understand this phenomenon, objectivity is compulsory.¹⁷

The history of anti-religious Romanian official policy is also marked by important moments of resistance (the events at the Vacaresti Monastery in 1955-1956,¹⁸ the spiritual movement *Rugul aprins*, suppressed in 1958 when its leaders, Sandu Vasile and Professor Alexandru Mironescu and many others were arrested,¹⁹ the Romanian Christian Committee for Defending Religious Freedom [Comitetul Creștin Român pentru Apărarea Libertății Religioase și de Conștiință], 1978.²⁰) We should not neglect the common people's silent resistance either. Starting with 1976, Romania was to face another form of anti-religious aggressiveness, demolition of sacral buildings, churches, monasteries.²¹ In his *Jurnal*, Stelian Tanase offers a very powerful picture in these events: "The demolition of the Church *Sfânta Vineri*, Friday, 20 June 1987. Believers, surrounding the church for days, don't let the workers enter with the bulldozers. Old women in black pray in silence, waiting. They make arrests. Workers refuse to demolish the church. The army is forced to

¹⁶ Vasile Alexandru Talos, in "Biserica și Securitatea", Romanian Tribune 158 (25 Ianuarie 2008).

¹⁷ Ion Alexandru Mizgan, in "Biserica ortodoxa si Securitatea", Crișana (2 October 2008).

¹⁸ Vasile, 2000, pp.183-186.

¹⁹ Eugen Toma, "Un moment de neuitat al terorii ateiste: Condamnarea grupului Rugul Aprins", in *Analele Sighet*, 8, pp.364-368.

²⁰ Dorin Dobrinu, "Liberate religioasă și contestare în România lui Nicolae Ceaușescu: Comitetul Creștin Roman pentru Apărarea Libertății Religioase și de Conștiință (ALRC)", in *Analele Sighet*, 10, pp.203-227.

²¹ Adrian Nicolae Petcu, "Explicarea politicii comuniste de demolare a lăcașurilor de cult", in *Analele Sighet*, 10, pp.509-517.

use dynamite. After the church is torn down, the believers' curses are heard in the square; people take the soil from the site of the demolished building to their homes. Police surrounds the place: a pile of wreckage with hundreds of candles in it. Nearby, the crowd watches and cries in silence."²²

2. Social influence of the anti-religious policy in Romania

The limitation and control of the religious freedoms in Communist Romania was also a form of pressure on the common people in order to make them obedient. Perhaps one could say that, besides the real religious oppression suffered by the priesthood of different religions denominations, the banishment of the church from schools, hospitals, the army, prisons and the discouragement of the religious and spiritual feeling by an atheistic regime was even a graver form of pressure. In time, people distanced themselves from religion and spirituality. In general, history deals with the theme of religious freedom from a perspective that is strictly scholarly historical, and is interested in the exact number of persecuted clerics and their stories, in the biographies of certain individuals who opposed or not the Communist anti-religious legislation, in the fate of different religious communities. Other aspects of the matter are revealed with the following questions: what was the reaction of the common believers who neither went to prison for their religious beliefs nor went to church; what were the social and moral consequences of the prohibition of free expression and practice of religious belief; how did the absence of

religious teaching influence the youth who were never exposed to religious norms and beliefs; if all this was reflected in a Communist society, does it influence the present-day society as well?

Final and universal valid conclusions are difficult to be formulated and accepted when the focus of analysis is the collective as such. Therefore, I offer only a few examples on the basis of which individual conclusions can be made, in a situation when systematic research on this subject is yet to be done in the near future. A teacher in her thirties remembers Communism in the following terms: "During my childhood, I did not know that in other places people lived differently. What happened seemed natural to me. We knew that all teachers that told as not to go to church secretly received holy bread and wine from their relatives. We were not allowed to go to the Easter liturgy, but everybody went".²³ A priest says that the system did not explicitly forbid the celebration of church holidays, but it did not promote them either, because people had to go to work. Especially in the countryside, the holy feasts were observed by all people, but in the cities, too, people invited priest in their homes during Christmas or Easter. Everybody, party activists, Securitate officers, they all had their children baptized.²⁴ Priests are part of the elite, especially in the rural regions. Despite the church's special relation with the past in the Romanian Christian society, we have to admit that, with a few exceptions, the church was completely linked with the political authorities. In the spring of 1982, the Patriarch of the Romanian

²² Stelian Tănase, *Acasă se vorbește în șoaptă*. Jurnal și dosar din anii târzii ai dictaturii (București: Compania, 2002), pp.34-35.

²³ Adrian Neculau, "Context social și practici cotidiene – o rememorare", in *Viața cotidiană în comunism*, coord. Adrian Neculau (Iași: Polirom, 2004), p.92.

²⁴ *Ibid*, pp.105-106.

Orthodox Church declared that there was no problem with food supplies in Romania and that no church or monastery has been demolished. Another such example is the congratulations extended by the representatives of the Muslims and Christian communities to Ceausescu in 1989, expressed in warmest terms.²⁵

V.P., a kindergarten teacher, told me during an interview, that nobody asked her not to go to church, but she knew that those who wanted a career had to be very cautious in expressing their religious beliefs. "On the other hand, I was young, I did not feel the need to go to church". G.D. remembers: "During Easter, the Communists organized dancing parties or called us to the factory, either way we could not go to church". In 1989, E.D. was 11 years old. She remembers that every year children went to church with flowers, respecting the tradition, but she never knew the significance of the gesture. "I remember the very first time when I heard the name of Christ; I think I was about 7 or 8. My grandmother said the word and I asked who he was. She tried to explain, but my father stopped her, saying, *"Don't teach the children nonsense, who knows what they will say in school."* After 1989, religion classes started in my school, too, but I feel that I can never make up for what I did not learn in the first years. I do not go to church, I am not a true believer. I feel that I lost something very precious then. I do believe in God, but our relation is still in a kind of a shadow, and I think the explanation can be found in the way I grew up, without really knowing anything about religion and faith. I would not say that this affects the society, but it definitely affects me. Today, my fa-

ther observes every single holiday, but he does not go to church either." Could we blame this woman's family? The role of history is not to judge, but to explain. I think that the real problem was the absence of religious teaching in schools, and from the society in general. However, at the same time, we can easily notice that the traditional role of the family in society has been deeply affected and perverted. Parents often told their children not to say at school what they had heard in their homes. Such an attitude could and did create a sentiment of duplicity, which has strongly influenced the collective mentality and the society until this day. Systematic research and study of this issue must be done in the future, probably not only in Romania, but also in other former Communist countries that faced similar experience.

Conclusion

In the meantime, the European surveys and studies of the last 15 years show that in Romania, the most trusted state institution is the church. Although they seldom go to church, religious faith is very important to the Romanians in their daily life. 80-90% of the Romanians state that they trust the church. In comparison, in the former Eastern Germany, in 2005, only 30% of the population expressed similar views. The explanation is found in the religious faith of the population. People trust the church because they believe in God. In addition, the church is the only institution that after 1989 did not undergo a major transformation that affected most of the Romanian institutions, often creating significant difficulties for the population.²⁶

²⁵ Jean-Francois Soulet, *Istoria comparată a statelor comuniste din 1945 până în zilele noastre* (Iași: Polirom, 1998), p.307.

²⁶ Malina Voicu, "Încrederea în biserică: religiozitate și nu numai", *Dilema Veche*, 192 (15 octombrie 2007).

Although it is still difficult to identify the consequences of the Communist anti-religious policy at the level of society, some statistical observations can be made. If in Romania in 1930 the Eastern Orthodox Christians represented 69.9% of the population, in 1992 this percentage was of 86.8, while the

number of other religious denominations dropped: Catholics from 8.2% in 1930 to 5.1% in 1992; Greek Catholics from 9.9% to 1.0% in 1992²⁷; Muslims from 3.2% in 1930 to less than 0.1% in 1992.²⁸ At the same time, the number of atheists dropped too, from 7.0% in 1930 to 3.6% in 1992.²⁹

Keywords: *religion, Communism, Romania, oppression, social impact*

²⁷ Ion Alexandrescu, Ion Bulei, Ion Mamina, Ioan Scurtu, *Enciclopedia de istorie a românilor* (București: Meronia, 2000), p.429.

²⁸ *Ibid*, p.408.

²⁹ *Ibid*, p.429.

Резиме

За времето на комунизмот во Романија, романскиот народ кај кој постои силна христијанска традиција е принуден да се соочи со забрана, понекогаш дури и под закана од затвор, поради изразување и примена на своите верски убедувања. Според марксистичката-ленинистичка идеологија, религијата – „опиумот за народот“, била онаа која го чува народот во незнаење и опскурантизам. Прогласувајќи атеизам, комунистичките режими започнаа со угнетување на религиозните слободи. Заснован врз Советскиот модел, комунистичкиот атеистички режим ги задушува религиозните слободи низ цела Источна Европа. Од 1948 година па наваму, во Романија се усвоени закони кои силно влијаат врз религијата и Црквата. Несомнено, верската обесправеност во Романија влијаеше врз сите верски култови, па сепак не врз сите подеднакво. Во овој период, Православната црква навистина претрпе голема обесправеност, но останатите верски култови уште повеќе.

Во првиот дел овој текст дава краток преглед на историјата на религиозните угнетувања во комунистичка Романија, укажувајќи на антирелигиозниот карактер на романското законодавство во тоа време и улогата на Секуритате, тајната полициска служба на комунистичка Романија, при задушувањето на секаквите обиди за верско изразување. Социјалната последица од таквиот тип на државна политика на ниво на колективна свест е разгледана во вториот дел од текстот.

Bibliography

Unpublished sources:

Arhivele Naționale Istorice Centrale (National Central Historical Archives), Folder Central Committee of the Romanian Communist Party, Cancelarie [Office], File no 156/1950, 94/1951

Published sources:

Encyclopedias:

Alexandrescu Ion, Bulei Ion, Mamina Ion, Scurtu Ioan, *Enciclopedia de istorie a românilor*, București: Meronia, 2000

Journals:

Tănase Stelian, *Acasă se vorbește în șoaptă. Jurnal și dosar din anii târzii ai dictaturii*, București: Compania, 2002

Periodicals:

Crișana, 2006

Dilema Veche, 2007

Romanian Tribune, 2008

Ziua, 2007

Studies:

Analele Asociației Tinerilor Istorici din Moldova. Anuar Istoric, Chișinău: Plutos, 2001

Cesereanu Ruxandra ed., *Comunism și represiune în România. Istoria tematică a unui fratricid național*, Iași: Polirom, 2006

Comisia prezidențială pentru studierea comunismului în România, *Raport final* București, 2006

Neculau Adrian coord., *Viața cotidiană în comunism*, Iași: Polirom, 2004

Rusan Romulus ed., *Analele Sighet*, 8, București, Fundația Academia Civică, 2000

Rusan Romulus ed., *Analele Sighet*, 10, București, Fundația Academia Civică, 2003

Soulet Jean-Francois, *Istoria comparată a statelor comuniste din 1945 până în zilele noastre*, Iași: Polirom, 1998

Исток–Запад и повторно Исток

Причините кои го условуваат меѓурелигискиот дијалог

Иванка Додовска

Папата Бенедикт Шеснаесетти, на 30 ноември 2006 година, во Истанбул испрати порака за заштита на христијанските корени и вредности на Европа.¹ Оваа порака се однесуваше како до Европската Унија, која одби да ги запише христијаните во Европскиот проект, наречен Устав, така и до Турција, од која беше побарано да ги почитува и брани верските и малцинските права.

Во своето излагање папата Бенедикт Шеснаесетти порача (цит.): „Процесот на секуларизација ги ослабна христијанските традиции во Европа. Повикуваме на кревање на свеста на Европа за своите христијански корени, традиции и вредности и да им се даде нова виталност“.

На неговата средба со Вселенскиот патријарх Вартоломеј Први – прв меѓу еднаквите во Православната црква,² папата Бенедикт Шеснаесетти изјави дека Шизмата од 1054 година, со која црквата се по-

дели на Католичка и Православна, е: „скандал за целиот свет“. Во своето излагање, на оваа средба, сепак папата не се откажа од својата „универзална одговорност за христијаните“ потенцирајќи притоа дека себеси се гледа како одговорен и за православните верници, право што му го оспорува Православната црква. Во текот на папската турнеја, во овој период со изјава излезе и ирачкиот разгранок на терористичката група Ал каеда, која порача дека: „посетата на папата на Турција е крстоносна кампања против исламот“ и притоа изрази увереност дека „Рим ќе биде победен во сите делови на исламскиот свет“.³

Ова секако е достатен показател за случувањата и состојбата во која се наоѓа меѓурелигискиот дијалог во 21 век, посебно на крстопатот каде се среќаваат трите најголеми религии: православието, католицизмот и исламот. Состојба ни малку едноставна, дури и за добрите познавачи од областа, таа од цивилизацијата бара создавање простор за продлабочено истражување на главните причини за расколот и ја поттикнува научната јавност во интензивно изнаоѓање решение за понатамошно развивање на дијалогот помеѓу две-

¹ Извор: ВРЕМЕ од 1 декември 2006 година, стр. 14.

² Под примат тука ја подразбираме црковната власт што е над власта на епископот, чија јурisdикција е ограничена над неговата епархија. Во црковната историја и во канонското предание ги среќаваме следните форми на примат:

а) Регионален примат – во рамките на црковната провинција или митрополитска област, односно група епархии (како што е дефинирано во 33-то апостолско правило);

б) Примат во таканаречените автокефални цркви: власта на патријархот или на архиепископот (на пример, Московскиот патријарх).

в) Универзален примат: приматот на Рим или на Цариград.

³ Извор: ВРЕМЕ од 1 декември 2006 година, стр. 14.

те христијански доминантни религии и на нивниот однос кон исламскиот свет.

Христијанската шизма од 1054 година

Православната црква е една од трите најголеми и најбројни претставници на историското христијанство. Заедно со Римокатоличката црква и со црквите кои произлегоа од Реформацијата, Православната црква, статистички гледано, опфаќа преку 200 милиони христијани.

Причините кои доведоа до поделбата на двете најголеми христијански заедници на Источна и на Западна црква ги наоѓаме во преобраќањето на Римското Царство во 4 век од н.е. и во сеопштото покрстување на медитеранскиот свет, како и во средбата со античките филозофии кои ја обврзаа Христијанската црква прецизно да го назначи „интелектуалниот израз“ на тајната од која постои.⁴

Во овој период, во рамките на христијанското царство и на иницијатива на хегемоните кои сакаа да го зачуваат верското единство на своите поданици, на Средоземниот Исток се собраа седум екуменски⁵ собори. Овие собори имаат особено значење за Христијанската црква бидејќи ја прецизирале христолошката порака на црквата, тајната за Христос како вистински Бог и вистински човек, што претставува темел на целата христијанска рели-

гија.⁶ Покрај сето ова, како што нагласува и Оливије Клеман, реномиран професор на Институтот за православна теологија во Париз, екуменските собори ги групирале помесните цркви помеѓу себе и тие од тогаш имале улога на средиште на слогата. Оттука влечат корени и титуларите митрополит и патријарх. Таму се утврдуваат и петте патријаршии и тоа во: Рим, Цариград, Александрија, Антиохија и Ерусалим.⁷ Помеѓу нив, Римската патријаршија го имала почесното првенство и големиот морален авторитет, иако нејзината јурисдикција на Истокот се сведувала на ограничениот право на самоименување.⁸

До 1054 година речиси целата Западна Европа официјално била христијанизирана. Старите древни христијански области до овој период стануваат исламски, а под исламска

⁴ *Никејскиот собор* од 325 година н.е. заклучува дека Синот е едносушен со Отецот; *Првиот Цариградски собор* од 381 година н.е. ги подвлекува настојувањата на отците дека во Бога постои апсолутно единство кое е неделиво од помалите апсолутни разновидности и ја потврдува божествената природа на Светиот Дух; *Ефескиот собор* од 431 година н.е. го потврдува ипостасното единство на Христос, како и тоа дека Марија навистина е „Богородица“; *Каледонскиот собор* од 451 година н.е. кој претставува врв на православната христологија и на кој се признава дека Христос е вистински бог и вистински човек, кој се појавува во две природи без мешање, без промени, неделиво, неодвоиво; *Вториот екуменски собор во Цариград* од 553 година н.е. потсетувајќи се на тајната на распнатиот Христос го презема александриското сфаќање за Христовото обоготворение и на обоготвореното му тело кое во себе го содржи целото човештво, покрај тоа, на овој собор се истакнува единствениот карактер на антропологијата и на добрата реалност на материјата; *Шестиот собор кој се одржа во Цариград* во 680 година н.е., поаѓајќи од Максим Исповедникот, ја потврдува полната човечка слобода која ја поседувал Христос во сето она што се однесува на неговата човечка природа и која преку распнатието во секое човечко битие ја поттикнала можноста за личниот избор. Токму таа човечност на Христа и неговите зглобови ги покажуваат иконите, во што се наоѓа и темелот на обожавањето на иконите кои *Вториот никејски или Седмиот екуменски собор* од 787 година н.е. ги бранел од иконоборците.

⁷ Добро познатата Пентархија.

⁸ Оливије Клеман „Православна црква“, ПЛАТО, 1998, стр. 9.

⁴ Оливије Клеман „Православна црква“, ПЛАТО, 1998, стр. 8.

⁵ Од *аесителe* – настанатиот свет поистоветен со Царството, Оливије Клеман „Православна црква“, ПЛАТО, 1998, стр. 8.

јурисдикција веќе биле и цела Северна Африка, Шпанија, Сицилија и голем дел од Западна Азија, вклучително и Ерусалим.⁹

Во истоимениот период културните разлики ја отвораат поделбата помеѓу Источната и Западната христијанска црква. Разликите во употребата на јазикот при богослужбата,¹⁰ различниот однос кон носењето брада и држењето на постот, световниот судир помеѓу старото римско-византиско и новото римско-германско царство,¹¹ го создаваат јазот кој на крајот е непрестостлив за двете страни на христијанскиот свет. Сепак, политичките услови на времето и актуелноста на крстоносните походи кои ги поттикнаа црквата во Рим доведоа до случувањата кои го променија текот на времето и длабоко ги раздвоија духовните браќа.

Во 1053 година, папата Лав 9-ти испратил една мисија во Цариград за да преговара за сојуз против Норманите кои го запоседнале во тоа време јужниот дел на Италија. Главниот мисионер, кардиналот Хумберт, бил човек со нескриена желба насекаде да ја наметне доминантната улога на Рим. Тој, пред цариградскиот патријарх Михаил Керулариј, на 15 јули 1054 година, пред олтарот на Света Софија ја објавил својата пресуда за екскомуникација, обвинувајќи го, меѓу другото, дека бесправно им дозволил на свештените лица да се женат.

Од овој миг речиси згаснува секаква дебата помеѓу Цариград и Рим, а како врв на сето тоа, во 1204

година, за време на Четвртиот крстоносен поход, крстоносците се упатиле кон Цариград, кој бил уништен, црквите биле осквернати, а иконите уништени.¹²

Иако папата Инокентије 3-ти го осудил крстоносното насилство, расколот помеѓу Источната и Западната христијанска црква повеќе не можел да биде залечен.

Христијанството и исламот

Според мислењето на еминентниот историчар Џереми Џонс, изнесено во статијата „Христијанство и ислам“ – на односот помеѓу христијанството и исламот во средниот век, Западот гледа како на воен судир, а Истокот го толкува во светлото на арапскиот придонес на западната култура.

Оттаму, исламот во два наврати претставуваше воен предизвик за христијанството.¹³ Но, супериорноста на Ориентот не се состоеше само во водењето на војните. Пред сè, исламот игра клучна улога во науката, философијата, поезијата и уметноста кои биле постојан атрибут на муслиманскиот свет, во времето кога Европа тонела во средновековниот мрак. Европејците оваа епоха ја нарекуваат „епоха на мракот“, но според Берtrand Расел, само оној дел од Европа кој бил под христијанска јурисдикција.

⁹ Џон Макманерс, „Оксфордска историја на христијанството“, КЛИО, Београд, 2004, стр. 260.

¹⁰ Грчкиот јазик на Исток, а латинскиот јазик на Запад.

¹¹ Оливије Клеман, „Православна црква“, ПЛАТО, 1998, стр. 10.

¹² Сите духовни реликвији биле испофрлани на светоградни места, додека како врв на ересот и унижувањето, на местото каде бил поставен престолот на патријархот била поставена една проститутка која пеела срамни песни. Џон Макманерс, „Оксфордска историја на христијанството“, КЛИО, Београд, 2004.

¹³ Првиот пат за времето на брзите освојувања, од средината на 7 до средината на 8 век. И вториот пат тоа се случуваше во периодот од 15 до 17 век, за време на османлиските освојувања.

Вил Дурант, во неговиот разговор за резултатите од крстоносните војни, вели: „Исламската цивилизација го потврди фактот дека е повозвишена од европската ... што се однесува до литературата, науките и арапската философија, Европа била под нивно влијание преку Шпанија¹⁴ и Сицилија¹⁵.”

Со падот на Цариград во 1453 година и со османското освојување на Балканот, подемот на исламската доминација се чувствува во сите облици на живеењето. Преку шеријатското право¹⁶ беше поставен систем на норми кои го уредуваа и животот на немуслиманите во рамките на големата империја. На Балканот, Османлиите ја толерираат Православната црква, но ја заокружуваат во една гетоизирана форма, при што преобраќањето на муслимани во христијанска вера било казнувано со најсурова смрт.

Во 8 век како последица од неопходноста од доизградба на шеријатското право, создадени се повеќе верски правни школи, меѓу кои постојат разлики не само како последица на поделбата на муслиманската заедница на сунити и шиити туку и во зависност од местото, степенот и во развојот и обичаите.¹⁷

Според проф. д-р Билјана Поповска, четири од овие школи се сме-

таат за правоверни и тоа: Ханефитската, Маликитската, Шафиитската и Ханбалитската школа.¹⁸

Причините кои ја создадоа исламската религија како една од најголемите светски религии, можеби најексплицитно ги објаснува познатиот француски историчар Гистав Лебон кој вели: Принципот на еднаквост кој беше прогласен во Европа, остана декларативен, а не фактички, додека на Истокот тој беше вкоренет длабоко во природата на луѓето... Муслиманите не признаваат социјални класи, чие постоење поттикна и сè уште поттикнува најголеми револуции на Запад. Тоа што е важно да се резимира е фактот на влијанието на исламот кај народите кои одговорија на неговите одредби. Куранот е книга на законодавството, верата, политиката и социјалните правила. Неговите одредби се практикуваат повеќе од десет века.¹⁹

Дијалогот меѓу религиите

Односите помеѓу христијанството и исламот не завршија по ерата на Отоманската Империја. Во 20 век тие добија подраматична конотација, понекогаш дури застрашувачки го користеа прашањето на етничкиот конфликт, особено во последната декада на 20 век.

Мултиетничкото и мултирелигиозното општество е прашање на речиси секоја држава во светот. Начинот на кој се справува модерната цивилизација со ова прашање е од основна важност за демокра-

¹⁴ Андалузија.

¹⁵ Хани ел-Мубарек и Шукри Ебу Халил, „Улогата на арапско-исламската цивилизација во европската ренесанса“, Скопје, 1999.

¹⁶ Шеријатското право го претставува правниот систем кој се применувал во османската држава, како и во сите оние држави кои го прифатиле исламот како државна религија. Претставува религиозен систем на правото, како севкупност на правила кои го дефинираат целокупниот живот на поединецот. Билјана Поповска, „Историја на правото (2)“, 2-ри Август С, Скопје, 2007.

¹⁷ Билјана Поповска, „Историја на правото (2)“, 2-ри Август С, Скопје, 2007, стр. 96.

¹⁸ Исто, стр. 96-97.

¹⁹ Ајни Синани, „Другите за исламот“, Исламски младински форум, Скопје, 2006.

тијата, човековите права, малцинските права и често клучна преокупација за безбедноста на државата. Големиот број примери од историјата и од сегашноста ги покажуваат последиците на двата краја од овој континуум, како и развојните фази во средината во која се изразуваат.

По прашањето за верските конекции поддржани од црквата и исламот, како и од останатите религиозни заедници, постои позитивен развој врз стабилноста на внатрешно-етничките и интер-религиозните односи. Пример за тоа е и минатогодишната Светска конференција за меѓурелигиски и меѓуцивилизационски дијалог на тема „Придонесот на верата и културата кон мир, заемна почит и соживот“, кои ги организираше Владата на Република Македонија, од 26 до 28 октомври, во Охрид. Преку овој чин, се изрази отвореноста преку размената на мислења и искуства на претставниците на различните религии и култури, да се имплементира дијалогот помеѓу религиите.

Дијалог кој не само што евозможен туку е и неопходен за целиот свет, за мирот и просперитетот на народите, на културното изразување и духовното соединување на старото и новото, на личното и јавното, на она „туѓото“ со она „своето“.

Оттаму, несомнено е тврдењето на големиот Монтеѕкје, околу значењето и поврзаноста на религиите, околу нивната заедничка база и единствениот извор од кој ја црпат својата виталност. Во заклучокот на своето извонредно дело „Персиски писма“ тој мошне сликовито заклучува дека двете најголеми светски религии, христијанството и исламот, потекнуваат од еден ист корен, едно исто стебло кое во својот темел ја содржи еврејската религија. И токму затоа овие две ќерки, во потребата за докажување на својот примат и изворност, се во постојан судир. Поради тоа, тие се нераскинливо поврзани од самиот свој зачеток да бидат во постојан раздор, но секогаш во својата суштина се условени да ја бараат основата врз која заеднички егзистираат.

Abstract

On 30 November 2006 in Istanbul, Pope Benedict XVI sent a message for the protection of the Christian roots and values of Europe. At his meeting with the Ecumenical Orthodox Patriarch Bartholomew I, Pope Benedict XVI announced that the Schism of 1054, with which the church was divided into Catholic and Orthodox, is “a scandal for the whole world”. During the Pope’s tour, the Iraqi branch of the terrorist group Al Qaeda declared that “the Pope’s visit to Turkey is a crusade against Islam” and expressed its assurance that “Rome will be defeated in every part of the Islamic world”. This is an important indicator of the condition in the inter-religious dialogue in the 21st century, especially at the crossroads where the three largest religions meet: the Orthodox Church, Catholicism and Islam. The situation is not simple at all,

even for the experts in the field; it requires a civilizational creation of space for a more extensive research of the main causes for the disharmony, and encourage scholarly circles for a more intensive search for solutions and further development of the dialogue between the two dominant Christian religions and their relation towards the Islamic world.

Библиографија

Huston Smith, – *The World's Religions*, Harper, San Francisco, 1991

Џон Макманерс, „Оксфордска историја хришћанства“ (I и II том), КЛИО, Београд, 2004

Olivije Kleman, „Pravoslavna crkva“, PLATO, Beograd, 1998

Г. Острогорски, „Историја на Византија“, Наша книга, Скопје, 1991

Лазар Милин, „Црквата и сектите“, Мисионерско-хуманитарна дејност на Скопската митрополија, Скопје, 1999

Ајни Синани, „Другите за исламот“, Исламски младински форум, Скопје, 2006

Маргарита Шијакова, „Будизам и христијанство“, ДИГИ Принт, Скопје, 2005

Стивен К. Баталден „Преиспитување на традицијата“, Култура, Скопје, 1997

„ВРЕМЕ“, дневен весник, 01. 12. 2006

Билјана Поповска, „Историја на правото“ (2), 2-ри Август С, Скопје, 2007

Хани ел-Мубарек и Шукри Ебу Халил, „Улогата на арапско-исламската цивилизација во европската ренесанса“, Скопје, 1999

www.wcdarc-ohrid.org

Монтескје, „Персиски писма“

Улогата на жената во општеството и политиката низ призмата на православието и исламот

Дијана Стојановиќ Ѓорѓевиќ

1. Вовед

Овој труд ќе ја прикаже улогата на жената во општеството и политиката низ призмата на православието и исламот. За да може да се одреди улогата на жената во религијата, најпрво треба да се дефинира самиот поим религија, при што се сретнуваме со мноштво дефиниции кои произлегуваат од бројноста на религиите како и од нивната комплексност. Сепак, она од што секоја религија тргнува и кон што секогаш се навраќа е верата – најзначајната допирна точка на сите религии. Нерамноправноста помеѓу мажите и жените во општеството се протега низ вековите, од антиката до денешни дни, без разлика на нивната религиозна припадност. Погрешното толкување на одредени делови од Библијата во кои се спомнуваат и жените, создава лоша слика за улогата на жената во општеството и политиката од гледна точка на православието, додека ако повнимателно се погледне ќе се види дека самата Библија говори сосем спротивно. Истата слика ја добиваме и ако ја погледнеме улогата на жената во општеството и политиката дадена преку толкувањата на конзервативните исламисти кои

изнесувајќи ги јавно своите ставови создаваат грда слика за исламските земји и нивниот општ однос кон жените. И ваквите толкувања изобилуваат со недостатоци и невиситинити информации. Дури и денес светите книги, Библијата и Куранот, се користат за деградирање на жените и им оневозможуваат тие во целост да ги искористат своите потенцијали иако, во суштина, улогата на жената во општествениот и политичкиот живот не е одредена ниту од Библијата ниту од Куранот.

2. Дефинирање на поимот религија

Доколку се обидеме да дадеме точна, прецизна и општоприфатена дефиниција на поимот религија, ќе се соочиме со проблем, бидејќи секоја заедница и индивидуа која живее во неа може да ги толкува религијата и верувањето во неа на сопствен начин.

Ниту поимот *религија* (*religion*), кој потекнува од латинскиот збор *religare* што значи *обврзува*, не може многу да ни помогне, бидејќи не дава објаснување кон што тоа обврзува религијата!? Сепак, религијата има огромно етичко и морално значење во секоја општествена заедни-

ца, па потребата за нејзино дефинирање се наметнува самата по себе.

Дефиницијата „религијата е организиран збир на верувања, чувства, симболи, култни активности и морални прописи врзани за идејата или замислата за ‘натприродното битие’¹, би била некомплетна, ако не се дополни со ставот дека „религијата се посматра како определена структура која како свои составни делови ги има, на пример, сфаќањето за божеството или настанувањето на светот, своите симболи, ритуали, норми, установи, службеници“.²

Универзалните религии го третираат човекот како суштество кое секаде и секогаш се соочува со релативно „исти проблеми“ во односот најпрво кон себе си и богот (боговите) во кој(и) верува, а потоа и во односот со светот во кој битисува, па затоа припаѓањето на човекот во одредена општествена или културна група станува работа од второстепено значење во однос на припаѓањето во одредена религија.

Многу од луѓето веруваат во тоа дека некоја вонземска сила влијаела на создавањето на светот и дека таа донекаде влијае и врз животот на поединците, бидејќи во природата на човекот е да верува, само што тоа верување може да се реализира на различни начини. „Потребата за верување е иста, само

начинот на задоволување на оваа потреба е различен“.³

Верата, која може да ја дефинираме како „уверување во вистинитоста на некои тврдења без нејзино проверување“⁴ е од голема корист во секојдневниот живот на човекот, бидејќи луѓето постојано веруваат во пораки, идеи, љубов, други луѓе, па дури и во многу неверојатни нешта.

И покрај постоењето на толку многу религии може да се заклучи дека, во суштина, „сите религии зборуваат за истото, само на различни начини и на различни јазици“⁵, бидејќи „суштината на верата не се менува, се менува само нејзиниот облик“.⁶

3. Нерамноправноста на жената и мажот во општеството од антиката до денес

Улогата на мажот во куќата, па и во општеството, е определена пред многу милениуми, уште кога древните грчки моралисти сметале дека мажот на жената треба да ѝ пристапи мудро и строго, за случајно да не разбуди во неа страст. Жената воопшто и не е сметана за граѓанин, па затоа ѝ било одземено правото рамноправно со мажот да учествува во донесувањето на одлуките кои го засегаат полисот. Таа се наоѓала во ист кош со робовите и децата, без никакво право на глас.

¹ М-р Славејко Сасајковски, докторска дисертација „Ревитализација на општествената функција на религијата, верско-политичко соочување со религискиот феномен“ (Скопје, Институт за социолошки и политичко-правни истражувања, 1998), 31-32.

² М-р Славејко Сасајковски, докторска дисертација „Ревитализација на општествената функција на религијата, верско-политичко соочување со религискиот феномен“ (Скопје, Институт за социолошки и политичко-правни истражувања, 1998), 27.

³ Чедомир Чулик, „Политичка антропологија“ – хрестоматија (Београд, Факултет политичких наука Универзитета у Београду, Чигоја штампа, 2002), 315.

⁴ <http://hr.wikipedia.org/wiki/Vjera>.

⁵ Чедомир Чулик, „Политичка антропологија“ – хрестоматија (Београд, Факултет политичких наука Универзитета у Београду, Чигоја штампа, 2002), 314.

⁶ Исто, 315.

Со доаѓањето на христијанството не се создава нова теорија за семејството, туку се обновува старата, во која семејството се сметало за мала црква, а мажот за поглавар. Во средниот век, како во Англија така и во Франција, во средновековниот учебник за црковните права, прифатено е правилото дека мажот може умерено да ја казни својата жена, бидејќи таа му припаѓа на неговото домаќинство.

Во периодот на 17-18 век идеал за односот меѓу жената и мажот била книгата „Домострој“ во која се советува телесна казна за жената која била целосно потчинета на мажот. „Со цел јасно да се истакнат дистанцата и разликата меѓу мажот и жената, мажот, господарот, секогаш останувал непристапно настрана“.⁷

Дека плодната клима за угнетување на жената траела со векови и безмалку до денешни дни, говорат повеќе факти од различни области на животот. Почетокот на учеството на жените во универзитетскиот живот на највисоко ниво се чини толку блиску ако се знае дека „во 1848, една Американка била наградена со титулата Доктор по медицина за првпат“.⁸ Скорешна е и победата во која се добиени основните избирачки права за жените: правото да гласаат и да бидат гласани, кое го имаат стекнато пред релативно кратко време. „Нов Зеланд е прва земја која во 1893 година им дала право на глас на жените; последна земја која го укинала изборниот цензус за жените е Лихтенштајн во

1984 година; додека во Кувајт и Соединетите Арапски Емирати жените сè уште немаат право на глас“⁹.

4. Жената во православието

Иако Библијата често е користена со цел да се обезвреди жената, ако подлабоко се навлезе во нејзината содржина и донекаде се отфрлат нејзините „машки“ толкувања, може да се забележи дека ставот на Библијата кон жената е всушност позитивен. Нејзиното толкување преку одговарање на прашањата „Дали е Бог машко?“, „Дали Ева е повеќе виновна за првиот грев?“, „Зошто св. Павле им наредил на жените да молчат?“ и сл., може да ги наведе жените да размислуваат дека Библијата е само уште една книга која ја напишале мажите за мажите. Со генерации жените го отфрлале христијанството, верувајќи дека Библијата е опасна политичка книга, која стои на патот на ослободувањето на жените.

Што се однесува на разликите меѓу половите во Библијата, толкувањата одат во две крајности, или ги апсолутизираат разликите меѓу половите и го прогласуваат едниот пол за подреден, или таа разлика ја релативизираат и ја сведуваат на најмала мерка.

Првата крајност зборува за Ева, „предизвикувачот“ на сите човекови неволји, која правејќи го она што ѝ било забрането, го навлекува гневот божји врз целиот човечки род. Таа како жена со „недостаток на интелигенција“, слушајќи ја змијата и без да размисли на Адам му го подава

⁷ Павле Евдокимов, „Жената и спасението – христијанска антропологија за даровите на жените“, Феминизам – неговите лаги и вистини, (Велес, 2001), 261.

⁸ Исто, 262.

⁹ www.idea.int/gender/facts.htm.

забранетото јаголко и на тој начин станува извршител на првиот грев. Дали оваа приказна што опстоила со милениуми наназад и која што се пренесува од генерација на генерација делува помалку смешно или сосем вистинито останува на секој сам да процени. Никогаш нема да дознаеме дали истото би се случило и доколку јаголкот му било прво понудено на Адам, но искуството во меѓуполовите односи покажува дека, како и секогаш, приказната најверојатно би се свртила во корист на мажите. Доказ за ова се теоретичарите во средниот век и нивното толкување на делови од Новиот завет на Библијата „И Адам не се прелажа, а жената прелажувајќи се стана престапник. Тимотеј (И, 2:14)“.¹⁰

Од женска гледна точка Ева е ремек-дело на машката манипулација. Нејзината одбрана е заснована на малубројни факти и користејќи го тоа „воспитувачите никогаш не пропуштаат да го окарактеризираат како ‘женско сето она што е слабо и инфериорно’, а како ‘машко сето она што е храбро, големо и што има човечка вредност’“.¹¹

Со векови жените биле прогласувани за нерамноправни во однос на мажите, а Библијата всушност говори дека жената имала исто место во поредокот како и мажот, тие имаат заедничка цел на Земјата. Дадена им е заедничка одговорност да ги одгледаат децата и заедно да се грижат за сите други работи, за што

се говори и во Новиот завет на Библијата „Жената не е господар на своето тело, туку мажот, така и мажот не е господар на своето тело, туку жената. Коринтјани (И, 7:4)“.¹² Жената и мажот во одредени делови од Библијата се претставени како пријатели и партнери сè додека Бог не ги протера од своето царство отуѓувајќи ги еден од друг. Вистина или погрешно толкување на Библијата?

5. Жената во исламот

Голем број радикални муслимани го имаат прифатено митот дека жената е извор на човековата трагедија поради нејзината заведувачка улога и наведувањето на Адам на непослушност кон својот Господар. „Наговарајќи го својот маж да го изеде забранетиот плод, таа не само што покажала непокорност кон Алах туку и предизвикала прогонување на човештвото од Рајот, станувајќи така причина за сите човекови страдања на земјата“.¹³

Овој мит е доста раширен во исламската заедница, пред сè меѓу многубројните женомрсци во конзервативните муслимански редови, иако Алах во Куранот истакнува дека Адам сам е одговорен за својата грешка. „Според тоа, во исламската доктрина и во Куранот не постои ништо што жената ја прави одговорна за Адамовото прогонување од

¹⁰ Вук Караџиќ, „Нови Завет господа нашега Исуса Христа“ (Биоград, Издање британскога и иностраного библијскога друштва, 1899), 341.

¹¹ Павле Евдокимов, „Жената и спасението – христијанска антропологија за даровите на жените“, Феминизам – неговите лаги и вистини (Велес, 2001), 264.

¹² Вук Караџиќ, „Нови Завет господа нашега Исуса Христа“ (Биоград, Издање британскога и иностраного библијскога друштва, 1899), 278.

¹³ Назија Јалали, „Жена у исламу: Улога жене у политици“, <http://islam.dzemat.org/modules.php?name=News&file=article&sid=2227>.

Рајот, или за неволјите на човештвото кои што следеле потоа“.¹⁴

Како резултат на погрешната интерпретација на хадисот, доаѓа до ширење на негативен однос кон жените, при што се намалува важноста на женските членови на муслиманските општества, а се заборава на фактот дека исламот ѝ дава на жената права во сите сфери од животот кои би требало да водат кон нејзино почитување.

„Според исламскиот закон, кој е изведен од Куранот и пораката на пратениот од Господа, мажот има должност да обезбеди средства за живот како што се храна, облека, стан и сите останати средства, дури ако е потребно и за слугинката, за жената да може мирно да се посвети на одгледувањето на децата. По тој повод од жената не се бара никаква одговорност, дури не се ни обврзува да врши какви било работи во куќата или надвор од неа, *кои ако сака може да ги работи*, а на економскиот приход, кој е производ на нејзината работа и е само нејзин, мажот исто така нема никакви права“.¹⁵

Рамноправноста меѓу половите не треба да се сфати како укинување на сите разлики, бидејќи тоа е невозможно и непотребно. Рамноправноста значи еднакви шанси и еднакви права за жените и мажите на сите полиња на делување и во сите меѓусебни односи, бидејќи на многу жени амбициите, желбите и потребите им се насочени надвор од домот и нивно човечко право е своите таленти и потенцијали да ги ко-

ришат во согласност со своите можности, онака како што тоа го прават мажите со векови.

Во неисламските општества владее мислењето дека исламот ја понижува жената и ја смета за помалку вредна од мажот, а всушност западната „рамноправност“ е сведена на ниво на „еднаквост“ најмногу во однос на зголемување на работните обврски на жените.

Оваа „сличност“ меѓу жените и мажите воопшто не им е во корист на жените, туку е во корист на капиталистите кои ги зголемуваат работните ангажмани на жените под изговор дека ги изедначуваат со мажите, при тоа заборавајќи да ги изедначат и нивните плати.

„Тоа што е присутно на Запад е процес во кој преовладува мислење дека и со мажите и со жените за сè треба еднакво да се постапи бидејќи и двајцата се луѓе. Од друга страна, на вродените и природните разлики меѓу мажите и жените нималку не се обрнува внимание, а бидејќи и жената е човек, нејзината женственост е потполно препуштена на заборава, и тоа сè во името на рамноправноста на обата пола“.¹⁶

Преку своето силно влијание државите од Западот се обидуваат да ги интегрираат сите муслимани во духот на сопствените општества, наведувајќи ги да ги прифатат нивните општествени вредности, а муслиманите и муслиманките се охрабруваат што поактивно да учествуваат во политичкиот живот. Сето ова „ослободување“ на духот на демократијата во муслиманските општества е смешно, ако се знае дека

¹⁴ Исто.

¹⁵ Мохаммадјавад Пирморади, „Право жене са становиште ислама“, http://ibn-sina.net/index.php?option=com_content&task=view&id=72&Itemid=51.

¹⁶ Исто.

„додека на Запад жените морале да се борат сè до 20 век за правото да го избираат својот владетел, исламот тоа право на жената ѝ го дал уште пред 1400 години. Не само што тоа ѝ било дозволено туку од неа се очекувало и заедно со мажите халифи да дава своја заклетва (bas'ah).“¹⁷

Исламските земји и нивните социјални системи не ја познаваат категоријата „политичка еднаквост“ меѓу мажите и жените од проста причина што сметаат дека таа е продукт на Западот и како фраза опстојува претежно во прозападните земји, бидејќи исламот ѝ „дозволува, та дури, и ја охрабрува жената да учествува во политиката, ако тоа не ѝ пречи во нејзината примарна улога на мајка и сопруга“.¹⁸

6. Заклучок

Врз основа на тоа што беше наведено во овој труд може да се заклучи дека при секој обид да се дефинира религијата, најпрво се судруваме со комплексноста на нејзиниот поим, мноштвото дефиниции кои се надополнуваат и испреплетуваат опишувајќи многу различни религии со една единствена заедничка смисла, *верата*. Нерамноправноста помеѓу жените и мажите своите корени ги има во антиката, уште од времето кога жените не

биле третираны ни како граѓани, а за жал, во одредени области, речиси во сите земји се протега и до ден денес. „Борбата“ на жените не е борба за изедначување туку за еднаквост и рамноправност, а на патот на таа борба жената со векови се обидува да покаже и докаже дека само погрешното толкување на светите книги, Библијата и Куранот, доведува до нејзино деградирање и омаловажување. Улогата на жената во општествениот и политичкиот живот не е одредена ниту од Библијата ниту од Куранот, но сепак ќе помине уште доста време додека да се постигне и фактичка рамноправност помеѓу половите насекаде низ светот, бидејќи секогаш ќе постои некој кој, поради страв или нешто друго, ќе се бори за вечно продолжување на митот за мажот-господар на сите полиња, вклучувајќи ја и политиката, и жената-домаќинка. Сепак, и покрај сè, жената делува во светот беспопштедно давајќи се себеси, ги усогласува своите обврски и како сопруга од која зависи семејството, и како мајка од која зависат нејзините наследници, и како жена, носител на значајни политички одлуки, од која зависи развојот и опстанокот на општеството. И затоа „додека целта на мажот е да делува, на жената е да биде, а тоа е најмоќната религиозна категорија“.¹⁹

¹⁷ Назиа Јалали, „Жена у исламу: Улога жене у политици“, <http://islam.dzemat.org/modules.php?name=News&file=article&sid=2227>.

¹⁸ Исто.

¹⁹ Павле Евдокимов, „Жената и спасението – христијанска антропологија за даровите на жените“, Феминизам – неговите лаги и вистини (Велес, 2001), 271.

Abstract

This article deals with the role of the woman in society and politics through the prism of Orthodoxy and Islam. While defining religion, its complexity becomes more obvious, as well as the most important point of tangency of all religions - the faith. The elaboration of the parts of the Bible where women are mentioned indicates that only an erroneous interpretation of the Bible can lead to the belief that the Bible preaches against women. This article also discusses the role of the woman in society and politics in Islam and its conservative interpretations which create an unfavourable image of Islamic countries and their general attitude towards women which, in essence, contain numerous deficiencies and erroneous information.

Кристена литература

Докмановиќ, Мирјана, „Родна равноправност и јавна политика“, Женски центар за демократију и људска права, Суботица, 2002;

Евдокимов, Павле, „Жената и спасението – христијанска антропологија за даровите на жените“, Феминизам – неговите лаги и вистини, Велес, 2001;

Јалали, Назиа, „Жена у исламу: Улога жене у политици“, <http://islam.dzemat.org/modules.php?name=News&file=article&sid=2227>;

Јемриќ, Инес, „Жене и политика: питање рода у политичкој теорији“, Женска инфотека, Дубровник, 2002;

Карациќ, Вук, „Нови Завјет Господа нашега Исуса Христа“, Издање британскога и иностранога библијскога друштва, Биоград, 1899;

Мохаммадјавад Пирморади, „Право жене са становиште ислама“, http://ibn-sina.net/indeex.php?option=com_content&view&id=72&Itemid=51;

Сасајковки, Славејко, докторска дисертација „Ревитализација на општествената функција на религијата, верско-политичко соочување со религискиот феномен“, Институт за социолошки и политичко-правни истражувања, Скопје, 1998;

Старова, Гзиме, „Положбата и правата на вработената жена“, Сојуз на организации на жени на Македонија, Скопје, 2003;

Чупиќ, Чедомир, „Политичка антропологија“ – хрестоматија, Факултет политичких наука Универзитета у Београду, Чигоја штампа, Београд, 2002;

www.idea.int/gender/facts.htm;

<http://hr.wikipedia.org/wiki/Vjera>

Корени и плодови: Религијата, политиката и економијата

Кирил Нејков

За Филип Алот, долгогодишен професор по историја и теорија на меѓународно право и еден од бардовите на правната наука на универзитетот во Кембриџ, верата е инхерентна на човекот. За Џаерд Дајмонд, професор по физиологија на универзитетот Калифорнија во Лос Анџелес и истражувач на корените на нерамномерноста во развојот на современите општества, религијата е практичен конструкт кој овозможува клептократските стратуми во формирање во првичните држави да се легитимираат и преку неа да анимираат широки општествени потфати, кои некогаш бараат и саможртвување.

Според Филип Алот, во неговата Евномија, „Од сите процеси на формирање на општествената стварност, верата е таа која во сета забележена историја на човековото поопштествување остави најсилни ефекти врз поединечната и општествената свесност, и на практичните производи на свесноста. Верата тежнее да ја обедини целокупната вредност со целокупната стварност. Верата тежнее да го поврзе поредокот на целокупниот семир со посакувањето и постапувањето на секое поединечно човечко суштество... Верата е еднакво природна за човекот како и мислењето. Да се посакува и да се постапува, за човечкото суштество значи да се

посакува и да се постапува во согласност со совеста, според вредноста, согласно со импулсот на желбата и во рамките на ограничувањата на обврската. Оттаму, природно е рефлексивната и рефлексивна свесност да трага по теорија која ќе може да ги помири, во рамките на единствена структура од значење, секое посакување и постапување, сите вредности, сите желби и обврски, сите импулси на животот и сите неопходности на семирот. Тоа е функцијата на верата.“¹

„Во справувањето со проблемот на севкупноста на сè-што-постои, верата тежнее да се надмине себеси, да обезбеди за свесноста теорија на свесноста во стварноста на сè-што-постои. Фантазијата е повеќе од способна да го постигне тоа. Разумот не е. Резултатот од тоа не е вера, туку вери. И нема само верување во верата, туку и неверување... (Верите) може да го поведат општеството во свет на фантазија и нереалност, во еден вид лудило. Таа нереалност може да стане клучен дел на односите на општеството и во општествените односи со другите општества. И бидејќи верите се способни да поведат, во нивното постojано самозасилување, во целењето да создадат колку е можно повисоки нивоа на општествена енергија,

¹ Philip Allot, *Eunomia: New Order for the New World*, стр. 94-95.

тие се способни да поведат кон насилство од огромни размери, и кон најразурнувачки конфликти, дури вклучително и до најголемите конфликти, т.н. војни.²

Според Џаерд Дајмонд, кој смета дека сегашноста и иднината на денешните општества е предодредена од наследените состојби на општествената организација, технологија и генерална здравствена состојба од пред 13.000 години, религијата е производ на клептократичните аспекти на формирањето на нееднаквоста на патот кон формирањето на државата. За Дајмонд, сите форми на општественото организирање се движат од род, племе, старешинство, до држава; со родот како наједноставна форма на организација од неколку десетици поединци, до државата со неколку десетици илјади. Причините за растењето на организираниите форми на поопштествување на поединците, тој ги наоѓа во повратната спрега на можноста за одгледување на доволни количини на храна и природниот прираст на населението, а како основна причина за промената на формите на организацијата тој смета дека е изнаоѓање на најсоодветни механизми за решавање на спорите меѓу поединците – со тоа што во родот сите се познаваат, и спорите се решаваат преку посредување на роднини, кога групата нараснува над максимумот кој трпи секој преку сродство да може да го детерминира другиот – се појавува потребата за алатки за решавање на конфликтите – во кои влегува правото и организацијата на држа-

вата – која го носи монополот на пристапот до информациите, но и која има потреба за легитимирање – каде што доаѓа во фокус и религијата. Според Дајмонд, во процесот на издвојување на нееднаквите, кои најпрво изборно, а потоа и наследно ја носат власта, се појавува потреба од религија, како инструмент на организација, која има три основни задачи: да ја легитимира клептократијата, да обезбеди нов контекст за решавање на спорите (преку создавање на врски кои не се на крвна основа) и конечно да обезбеди мотив за жртвување, до уништување, за другите и тоа не заради генетски самоинтерес.³

Овој напис ќе се осврне на четири прашања кои се од значење за местото на верата и религијата во современиот свет. Првото прашање е односот меѓу модерноста и религијата – однос на тензичност кој се разрешува поинаку од очекувањата кои беа доминантни до пред само неколку години. Второто прашање е анализа на заедничките карактеристики на религиите кои се шират со најголемо темпо во моментов. Трето е прашањето на компаративна анализа на религиозноста во христијанската западна капиталистичка хемисфера, преку компаративната анализа на состојбите на репрезентативните примероци – САД и Франција. Четвртото и последно прашање е отворање на дебатата за (позитивната) улога на религијата во економијата, на ниво на поединци.

Дваесеттиот век беше најсекуларен, но и најкрвав во човековата

² Ibid.

³ Jared Diamond, *Guns Germs and Steel: The Faiths of Human Societies*, стр. 265.

историја. Тоа беше век во кој, за повеќето елити, Бог беше разобличен од страна на Дарвин, укинат од страна на Маркс и деконструиран од страна на Фројд.⁴ Но, на некој таинствен начин религијата го пробива своето место во меин-стримот на модерноста што ја живееме, и тоа не во вообичаените канали на изразување на приватноста, туку и во правото, надворешната политика, па дури и економијата на официјално – секуларните држави.⁵

Така, за Филип Џенкинс, еден од најзначајните американски теоретичари на религијата, 21 век ќе биде век на религијата. Тоа ќе биде век што историчарите ќе го опишуваат како век во кој религијата беше основна сила во човековите потфати, која ги предводеше активностите кон остварување на обврските и кон потврдување на политичката слобода, која ги водеше концептите на нација и, секако, ги водеше конфликтите и војните.⁶

До пред само неколку години, општо место на дискусиите за модерноста и религијата беше дека двете се неспоиви, со недвојбеност во предвидувањата дека првата ќе ја анихилира втората. Дури и историјата на западната цивилизација, тврдеа, можеше да се мери како историја на намалување на силата на религијата, дури и во државите во кои повеќето од населението е

религиозно.⁷ Корените на овој пристап се во просветителството, кога се воспостави тезата дека добра мешавина на наука, учење и демократија – ќе значат крај за религијата. Но, бројките го негираа тоа. Ако во 1900 година имаше 67% од вкупното население во светот кое припаѓаше на четирите најголеми религии – христијанството, исламот, будизмот и хиндуизмот – по истекувањето на секуларниот 20 век овие бројки не само што не се намалија туку благо се зголемија на 73% од вкупното население – и дури не покажуваат тенденција на смирување – со очекување во 2050 дури 80% од светското население да им припаѓа на овие 4 конфесии.

Како се случи овој трик? Како во гнездата на секуларизмот, кој веруваше дека ја имаше запечатено победата – се изнедруваше новата религиозност на чиј замав сме сведоци денес? Постојат четири столбови на одговорот – 1. Разните „-изми“ на 20 век се чинеа пропаднати; 2. Земната власт не ги даде резултатите кои се очекуваа за истата целосно да се легитимира; 3. Појавувањето на голема врата на радикализмите, кои по дефиниција, меѓусебно се хранат; и секако 4. Глобализацијата.

Во 1970-тите се пројавија пукнатините на системите кои од почетокот на векот ги заведоа и поларизираа масите – елитистичкиот секуларизам во САД, кој преку интервенционизам ја измени сликата на државата од земја во која училишните денови започнуваат со молитва, во земја во која абортусот стана

⁴ Но, дали тоа може да се каже, имајќи предвид дека најмногу вина за настаните кои масовно посегаа по човечкиот живот во минатиот век беа нацистичката и комунистичката идеологија? Едно од објаснувањата е дека овие две идеологии треба да бидат перципирани како квази-религии, затоа што и двете имаа своја теорија за искупување, свои обреди, свои свети места, како и автохтона идеја за моралноста. *The New Wars of Religion*, Economist, 1st November 2007.

⁵ Види *In God's Name*, Economist, 1st November 2007.

⁶ *In God's Name*, Economist, 1st November 2007.

⁷ „A Land Where God is Absent“, Economist, 6th September 2007.

легален; марксизмот во СССР и уште повеќе во останатите земји на источниот блок го покажуваше своето бледо лице на разболување поради неможноста да ги даде услугите кои се очекуваа; капитализмот генерално во западната хемисфера поткликнуваше без одговори како да се справи со цените на нафтата и хиперинфлацијата.

Оттука, се појави и инстинктивната и теоретската дискусија за легитимноста на „државата земна“ која базираше на сè уште неокоскената-до-неповраност теорија на народниот суверенитет – на суверенитетот на поединците кој, пред сè во западните христијански демократии, е суверенитет кој почива на грешниот поединец, а не извира од помазаниците кои владеат по милоста Божја.

Се појавија контрареволуциите, пред сè на териториите на кои симболите кои се поврзуваат со религиите се артефакти на секојдневието – како на пример во Израел, Палестина, Иран, Египет, Пакистан – до таму што како точен симболичен датум на раѓањето на овие контрареволуции се зема неверојатно лесната победа во Шестдневната војна од 1967 која за Израелците беше враќање кон религиозните корени во слава на успехот за кој не веруваа дека е можен без Божји акт, а за Палестинците беше одговор на неможноста да се видат резултатите на секуларниот Пан-Арабизам.⁸

Конечно, дојде и – глобализацијата – тој зачин во сите дебати за крајот на 20 и почетокот на 21 век. За традиционалистите – рели-

гијата беше брана против глобализацијата, додека пак за модернистите – таа стана придобивка, која нудеше нов избор.

Кои се карактеристиките на религиите кои успешно се шират денеска? Нивната филозофија е капиталистичка. Адам Смит во „Богатството на народите“ вели дека слободниот пазар на религиите е ист со слободниот пазар во која било друга област. Според него, свештениците кои директно зависат од бројот на верници, имаат посилен фокус и жар за нивно придобивање и задржување во однос на оние кои се дел на етаблирани системи, во кои инстинктот за опстанок во судирот на пазарот на понуда на религиите е намален. Религиите кои денес имаат најголем раст на верници се религии на изборот.

Најновото и најобемното истражување на Пју форумот за религија и јавен живот, од февруари оваа година, како клучен заклучок има дека религијата во САД предоминантно станува прашање на личен избор, на место на досегашниот пристап на наследство. Дури 44% од верниците во САД ја напуштиле верата во која биле воспитувани, и во годините по полнолетството избрале вера по сопствен избор.⁹

Но, во услови на изразена компетитивност, за освојување на пазарот потребна е појасна профилација на пораката, и поразвиена инфраструктура за пренесување на истата. За остварување на првата цел

⁸ „A Land Where God is Absent“, Economist, 6th September 2007.
⁹ Овој процент се однесува и на верници кои преминале од еден вид протестанство во друг. Без вклучувањето на движењата внатре во протестантизмот во САД, процентот на промена на религијата е 28% од испитаниците. Pew Forum on Religion & Public Life, U.S. Religious Landscape Survey.

потребно е пренесување на сопствената порака во упростени термини. Тоа води кон засилување на поисклучивите форми на религиозните профили. Така на пример, толерантната Епископална црква е во постојан пад во бројот на верниците во САД, додека, пак, конзервативните христијани се во постојан пораст.¹⁰ Од друга страна, во услови кога религијата станува сигурно место во кое може да се најде идентитетот, во услови на „шопинг на идентитети“ кои се генерално збунувачки, а уште повеќе за младите имигранти, појасно дефинираните и со посилни тонови обоени форми на религиозно изразување добиваат на примамливост – носењето шамии на втората генерација муслиманки во Европа е веќе класичен пример на формирање на идентитет. Така во моментот, дури 1/3 од децата од имигрантски семејства во Франција првенствено се идентификуваат со својата вера, а дури потоа со бојата на кожата или со земјата на потекло.¹¹ Како пример, пак, за остварувањето на втората цел е формирањето на мега-црквите – тој надкапиталистички пристап во приближувањето кон Бога. Повторно во духот на глобализацијата, еден од најдобрите примери на христијанска мега-црква е во Сеул, Јужна Кореја, а на мега-џамија – во Лондон, Велика Британија. Само за илустрација – Јоидо Фул Госпел храмот – мега-црквата во Јужна Кореја, формирана пред само 50 години, има

830.000 членови, или една петтина од вкупното население на Сеул, и оваа бројка расте за нови 3.000 членови секој месец. Секоја недела по 12.000 луѓе се собираат на секоја од петте последователни цермонии само во централната сала на храмот, а уште по 20.000 ја следат службата на монитори во околните простори на храмот, кој се наоѓа во самиот центар на Сеул, спроти Националното собрание, и во рамките на кој има шопинг центри и кино-театри.¹²

Пред да преминеме кон споредбената анализа на улогата на религијата во јавниот живот во САД и во Европа, пред сè во Франција, треба да се напомене дека и во ваква анализа на религијата во економски термини, не смее да се заборава која е основната цел на истата. Англиканскиот Архиепископ Кентерберски и римокатоличкиот Архиепископ од Јос, во различни контексти, но во иста насока, тврдат дека доколку средствата што ги имаат на располагање наместо на подобрување на условите во училиштата и болниците ги потрошат за реклама – сигурно дека и тие би имале зголемен број верници, но дека во тој случај не би го исполниле својот повик.¹³

Двата основни заклучоци од споредбената анализа на односот на САД и на Франција – која за потребите на оваа анализа е земена како најјасен претставник на доминантно секуларниот пристап на Европа – кон местото на религијата во државата, се релативно тривијални – првиот, дека бројките се важни; и вториот, дека вкупната филозофија

¹⁰ Во 1960 година, во САД имаше 20% од вкупното население кои се изјаснуваат како конзервативни христијани, а денеска тој процент е 25%. „Religion and Public Life“, Economist, 1st November 2007.

¹¹ Look Out Europe They Say, The Economist – 22nd June 2007.

¹² Види повеќе во „Religion and Public Life“, Economist, 1st November 2007.

¹³ Religion and Public Life“, Economist, 1st November 2007.

на државата е транспонирана и во нејзиниот однос кон религијата. Слободата и правото на избор доминираат во САД, а еднаквоста и државниот интервенционизам доминираат во Франција. Во САД луѓето се порелигиозни, почесто практикуваат верски обреди и начелно на религијата ѝ се овозможува пенетрација и во јавната сфера. Во Франција луѓето се помалку религиозни, помалку практикуваат верски обреди, и религијата е стриктно закована во приватната сфера во најтесно значење на зборот.

Секоја од страните има што да ѝ порача на другата – за Доминик Моси, специјален советник во Францускиот институт за меѓународни односи – „комбинацијата на национализам и религија која постои во САД е застрашувачка“¹⁴, додека, пак, за Американците, Европјаните грешат најмногу во тоа што не им обезбедуваат економска иднина на емигрантите кои некогаш сами ги повикаа, особено на муслиманите, и затоа што не се справуваат добро со екстремизмите. Најдобра илустрација на ваквите оценки кои доаѓаат од другата страна на Атлантикот е перцепцијата за начинот на кој Европјаните се справија со настаните околу карикатурите на Мухамед – од една страна дека официјална Европа не знаеше како да се справи со заштита на слободата на говорот, но, од друга страна, дека ситуацијата беше испровоцирана од отсуство на минимум разбирање за длабочината на верата на другите.¹⁵

Источник на анализата на местото и улогата на религијата во САД е фактот дека Американците се порелигиозни од Европјаните. Бројките го потврдуваат тоа. Во САД 60% од населението вели дека Бог игра значајна улога во нивниот живот. Оваа бројка е само 20% во Европа. 40% од Американците одат редовно во црква додека, пак, само 15% од Британците, кои се на самиот врв на религиозноста во Европа, го прават тоа.¹⁶

Вкупно граѓаните на САД не стануваат порелигиозни, но оние кои денес се декларираат како религиозни се нов тип верници кои веруваат посилно и се посамоувени. Иако денес за 60% од населението на САД религијата е многу важна, а во 1975 овој процент бил поголем и изнесувал 75%,¹⁷ сепак денес дури 26% од вкупното население на САД се евангелисти што веруваат дека Библијата е буквално збор на Бога, а дури 50% од бејби-бумерите се силни верници.

Токму евангелистите и бејби-бумерите се носители на значајните промени во улогата на религијата во САД. Првите, со тоа што во последните 30 години, од религија на пониските слоеви на општеството се издигнаа во високите слоеви на политиката, додека пак вторите, со тоа што со влегувањето во 50-тите на својот живот почнаа да се свртуваат кон религијата, во потрага по повисоко значење на сопствениот живот.¹⁸

¹⁶ „The Power of Private Prayer“, Economist, 1st November 2007.

¹⁷ „You Ain't Seen Anything Yet“, Economist, 23rd June 2007.

¹⁸ „You Ain't Seen Anything Yet“, Economist, 23rd June 2007 и „Onward Christian Shoppers“, The Economist, 1st December 2005.

¹⁴ „In the World of Good and Evil“, The Economist, 14th September 2006.

¹⁵ Look Out Europe They Say, The Economist, 22nd June 2007.

Правната дебата за улогата на црквата во јавната сфера во САД тргнува од првиот амандман на Уставот.¹⁹ Тој беше компромис меѓу оние кои сакаа црквата и државата да бидат едноставно одвоени, и оние кои сакаа целосно изгонување на религијата од политиката. Токму првиот амандман стана основа на изградба на една нова држава, во која религијата е прашање на избор.²⁰

Во последните 10 години религијата започнува да игра особено отворена улога во внатрешната политика на САД и посуптилна улога во нејзината надворешна политика. Причина за првото е порастот на религиозната десница, во услови на тек на поларизација меѓу двете партии.²¹ Религиозното будење кое дојде преку модерните изданоци на религиите, ја реформулираше американската политика, и се вдоми во Републиканската партија. Безмалу со математичка точност, од бројот на одења во црква во текот на седмицата на секој поединец може да се изведе за кого тој би гласал. Така, во 2004 година, дури 60% од религиозните конзервативци на претседателските избори гласаа за Републиканците и дури 72% од католиците; или уште попрецизно – Републиканците добија дури 64% од гласовите на оние кои одат повеќе од еднаш седмично во црква и 58% од гласовите на оние кои тоа го прават еднаш седмично.

На крајот, во поглед на религијата и надворешната политика на

САД, има два заклучока: прво – како и во многу други прашања, САД не успеваат успешните домашни модели да ги транспонираат вон своите граници; и второ – иако во основа неспоредливо посекуларна од внатрешната, сепак надворешната политика има траги на религиозност. Својот успешен внатрешен модел на обезбедување на здрав однос меѓу религијата и државата и интегрирањето на муслиманите и отворање на широка дебата меѓу умерените и милитантно-нетолерантните форми на исламот, со цел преку слободна дебата без ограничувања да му се овозможи на умерениот пристап да победи – не успеа да го пренесе во своите клучни надворешно-политички постапки, особено во случајот на Ирак, во кој очекувањата се дека резултатите ќе беа многу поповолни доколку религиозноста беше посекуларно земена предвид.²²

Во поглед на улогата на религијата во надворешната политика – иако надворешно-политичката елита на САД е една од најсекуларните елити во државата, религијата има суптилно влијание врз истата не како директен одговор на дилемите, туку како вкупна рамка на носење одлуки, од две причини – поради чувството на месијанска различност на Американците од останатите и поради перцепцијата на светот како борба на доброто и злото, во која САД имаат улога да се стават на страната на доброто.²³

Изборот на Франција за анализа во овој случај е произволен, но не

¹⁹ „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof“ – Првиот дел на Првиот Амандман на Уставот на САД.

²⁰ „Religion and Public Life“, Economist 1st November 2007.

²¹ „You Ain't Seen Anything Yet“, The Economist, 23rd June 2007.

²² „In the World of Good and Evil“, The Economist, 14th September 2006.

²³ Во Стратегијата за национална безбедност од 2002 година, САД запишаа дека нивна задача е да го ослободат светот од зло. Види и „In the World of Good and Evil“, Economist, 14th September 2006.

нерепрезентативен за Европа. Иако не треба да се става равенство во религиозноста во сите земји во различната Европа, Европа во просек е континент кој е најсекуларен, со само 23% од населението кои сметаат дека религијата е многу значајна во нивниот живот; дури и во Полска, во која овој процент е највисок од европските земји – 36%, истиот е понизок од просекот во САД. Овој процент во Франција е 11%.²⁴ Следното прашање е дали вака нискиот процент на важност на религијата во животот на Французите е резултат или причина на францускиот „лаицизам“.

Пристапот кон „лаицизам“ во Франција е специфичен концепт, кој не е потполно ист со пошироко прифатениот секуларизам во Европа. За разбирање на лаицизамот е потребна историска перспектива, но упатно е објаснувањето што го нудат голем број француски историчари кои „лаицизамот“ го определуваат како „приватизирање на религијата“ и нејзино ставање во рамките на активностите на секој поединец, со можност религијата да се „почитува и во јавноста исто толку колку во приватноста“ сè додека не го повредува јавниот ред.

Во Речникот на педагогијата од 19 век, Фердинанд Буисон дава дефиниција на лаицизамот, за кој се вели дека треба да обезбеди „еднаквост на сите Французи пред законот, слобода на сите вероисповеди, формирање граѓанска држава и воспоставување граѓански бракови и, општо, остварување на сите права

и обезбедување на сите религиозни слободи“.²⁵

Лаицизамот се врати во јавните дебати на Франција кон крајот на 2003, со Извештајот на Комисијата на Стаси²⁶, која имаше задача да го истражува применувањето на лаицизамот во Франција, и кој предизвика бурни расправи за местата на религиозните симболи во училиштата. Но, неговите корени се, како и за многу други работи, поврзани со француското општество – во Француската револуција.

Иако во Франција уште од 1598 година, преку Едиктот од Нант, се овозможија религиозна толерантност и право на протестантите да ја практикуваат својата религија, римокатоличката црква до 1789 беше не само доминантна во духовната сфера туку важен дел на францускиот систем на владеење, со право на цензура како и со сопственост на 15% од вкупната земја во Франција – во тоа време пресуден ресурс. Со револуцијата од 1789, заедно со паѓањето на монархијата паднаа и сталежите – од кои првиот беше религиозниот сталеж, и во духот на новата организација на државата – црковниот имот беше конфискуван, но римокатоличката црква преживеа, со обврска да се заколне на верност на француската влада. Со потпишувањето на Конкордатот со папата од 1801 година, римокатоличката црква во Франција беше ставена под контрола на државата, со право на самоуправа сè додека се

²⁵ Ferdinand Buisson, *Dictionnaire de pédagogie*.

²⁶ Комисијата на Стаси беше формирана од страна на Претседателот Жак Ширак во јули 2003, и за нејзин претседавач беше определен Бернард Стаси, народен правобранител на Франција од 1998. Комисијата ги даде своите препораки на 11 декември 2003 година.

²⁴ *US Stands Alone in its Embrace of Religion*, The Pew Global Attitudes Project, 2002.

држи во религиозни рамки и во рамки на законот. Сите овие настани го подготвуваат патот за фамозниот закон од 1905 година, чие наследство се чувствува и денес, и чии четири основни принципи се: 1. ниту една религија не може да биде поддржувана од страна на државата ниту финансиски ниту политички, 2. секој има право на религиозно убедување, но никој нема обврска на истото, 3. религиозното образование во училиштата е строго забрането, и 4. не може да се ставаат нови религиозни симболи на јавни места, вклучително и на гробиштата. Последните два принципи се сè уште предмет на расправи, особено во врска со прашањата кои се на граница меѓу религијата и другите форми на изразување.

Сто години по Законот од 1905 година, Извештајот на Комисијата на Стаси се обиде да даде нови одговори на новите реалности на Франција, особено во поглед на важноста на религијата за муслиманите во Франција, имајќи ги предвид фундаментите на исламот и бројот на муслиманско население. Во однос на првото, исламот генерално има посебен однос со државата, и тој тежнее кон зафаќање на поголем дел од јавната сфера од оној кој е вообичаен за либералните општества и тој, досега, потешко се прилагодуваше кон модерноста.²⁷ Во однос на второто, во Франција, во моментот 8% од населението се муслимани, со очекување до 2020 година оваа бројка да стане 20%.²⁸

Иако Комисијата на Стаси предложи и потврда на лаицизмот – преку носење на закон што ќе забрани учениците во кое било училиште да носи какви било забележливи религиозни или политички симболи, но и негово релативизирање – преку барање државните празници да го земат предвид и муслиманскиот и еврејскиот календар покрај веќе одомаќениот христијански календар, и формирање на специјализирана школа за изучување на исламската религија; од сите овие предлози дебатата се разгоре во поглед на првата половина од првиот предлог – забраната на носење религиозни симболи, а другото се заборави.

Во 2004 година во Франција се донесе „Закон за јавно носење религиозни симболи во училиште“²⁹, а кој беше усвоен со 494 гласови за и 16 гласови против, што е генерално рефлексива и на процентите на поделеност на јавното мислење по ова прашање во државата. Но, овој закон не ги реши проблемите, туку ги носеше дебатите кон апсурд – затоа што преку државен интервенционизам е тешко да се определи дали носењето, на пример, шамија за собирање на косата или, пак, носење долга брада е израз на мода, или на религиозно уверување, или на потреба, а и статистиките од 2004 и 2005 покажуваат дека жештината на дебатата и контроверзноста на Законот беа обратно пропорционални со потребата за регулирање на вистински проблеми – Законот во тие две години беше имплементиран за регулирање на носењето религи-

²⁷ „The Lesson from America“, The Economist, 1st November 2007.

²⁸ „Look Out Europe They Say“, The Economist, 22nd June 2007.

²⁹ La loi sur les signes religieux ostensible à l'école, 2004.

озни симболи само во случај на десет крстови и единаесет турбани.

Џонатан Грубер од Институтот за технологија во Масачусетс докажа дека редовното посетување на религиозни обреди има директни импликации врз економската состојба на поединецот. Неговите истражувања покажаа дека двојното зголемување на учество во религиозните обреди, резултира со зголемување на приходите за 9,1%, ја намалува потребата за социјална заштита за 16%, ја намалува стапката на веројатност за развод за 4% и ја зголемува стапката на веројатност на влегување во брак за 4.4%.³⁰

Издвојувањето на анегдотски поврзаности меѓу зголемувањето на религиозната партиципативност и намалувањето на девијантните појави или подобрувањето на здравјето не се нови. На пример, Ричард Фриман од Универзитетот во Харвард уште пред 20 години утврди дека учеството во религиозни обреди на младите припадници на црната раса во САД резултира со намалување на стапките на криминал и употреба на дрога, и зголемување на стапките на посетување на училишта.³¹

Но, до појавата на Студијата на Грубер, недостатокот на истражувањата на импликациите на религиозноста врз економските резултати на поединците беше, пред сè, поврзана со огромната сложеност инхерентна на издвојувањето на причинските ефекти на религиозноста од

другите фактори кои се поврзани со последиците на истата.³²

Грубер заклучува дека постојат четири основни причини зошто зголемувањето на религиозноста активност вродува со позитивни економски резултати – 1. зголемувањето на општествениот капитал, преку градење мрежа на односи кои обезбедуваат доверба, и кои ги прават трансакциите полесни и поевтини; 2. зголемувањето на нивото на емотивно и финансиско осигурување, со овозможување на побрзо закрепнување на поединците после неуспеси; 3. зголемување на годините на образование, преку добивање можност за подолго посетување на училишта финансирани од религиозните центри или, пак, користење на стипендии од истите, и, конечно, 4. намалување на стресот, со што се овозможува поквалитетна работа и полесно соочување со работните предизвици.

Почетокот на новиот век покажа дека религијата соочена со модерноста не е во дефанзива. Постпросветителскиот секуларизам тежнеше да покаже дека религијата е чудна времена заблуда во која човештвото имаше несреќа да западне во еден краток момент, од кој тоа беше спасено преку „природните“ начини на мислење. Историјата на иднината многу веројатно ќе покаже дека се во прво тие кои

³⁰ Jonatan Gruber, „Religious Market Structure“, Religious Participation, and Outcomes: Is Religion Good for You?, NBER Working Papers 11377, at <http://www.nber.org/papers/w11377>.

³¹ „Wealth from Worship“, *Economist*, 20th December 2005.

³² Jonatan Gruber, „Religious Market Structure, Religious Participation, and Outcomes: Is Religion Good for You?“, NBER Working Papers 11377, at <http://www.nber.org/papers/w11377>. Грубер го наоѓа решението во фактот дека веројатноста да се посетуваат религиозни обреди е поголема кај поединците кои живеат опкружени со припадници на иста вероисповед, односно каде што постои „поголема густина на ко-религиозности“. Linda Gorman, Review of Jonathan Gruber: „Religious Market Structure, Religious Participation and Outcomes“.

велат дека секуларниот и, во техничка смисла, „научниот начин“ на мислење се егзистенцијален избор – уште еден конкретен момент во развојот на човештвото, а не „природна“ состојба на работите.

Abstract

This paper presents the working concepts of faith and religion and continues to analyze four issues relevant for the position of faith and religion in the contemporary world. The first issue is the relationship between modernity and religion. The second issue is the analysis of the common characteristics of the religions which are currently growing at a fast pace. The third issue is a comparative analysis of the religiousness in the Christian western hemisphere, through a comparative analysis of the state of affairs on two representative samples – USA and France. The fourth, and last issue is opening the debate on the (positive) role of religion in the economy, on the individual level. The paper concludes that religion will continue to be relevant in the conceptualization of the world of tomorrow, and that the history of the future will show that the secular paradigm, dominant in the years of post-Enlightenment, was just another existential choice and phase in the development of humanity, and not a “natural” state of affairs.

Сите треба да сме миротворци

† Стефан
Архиепископ Охридски и
Македонски

Република Македонија е мала држава со мал период на самостојност и, во споредба со други држави, со малоброен народ. Но, миротворството не им припаѓа само на големите држави и народи! Дури мирот и не се постигнува со залагањето на една држава или еден народ. Добро е кога миротворството е поддржано од повеќе, кога зад мирот стојат сите. Искуството покажува дека големите и силните земји и големите и силните народи не секогаш размислуваат многу за мирот! – Обично гладните се тие кои размислуваат за леб, како и жедните за вода!

А мирот е најголемото богатство на светот и од него, од мирот добиваат сите – и малите и големите народи, и малите и големите држави. Ние како народ и како Црква, секогаш сме биле за мир, меѓусебно почитување и соживот и од секогаш сме ги поддржувале мировните иницијативи и миротворните активности. Ако некој народ ги почувствувал стравотиите и несреќите што ги носи војната, за жал, нашиот народ ги почувствувал многупати до сега: и во поблиската и во подалечната наша историја. Но, како што рекол народот – за тогаш било и да не се повтори! Затоа, да се завртиме кон иднината, иднината на поколе-

нијата што доаѓаат, не заборавајќи ги вредностите и убавините што сме ги наследиле од минатото – да го чуваме и градиме мирот со сите!

Но, за да бидеме чувари и градители на мирот, како што нè учи нашата света вера, најпрво е потребно мирот да го имаме во себе, потоа да имаме мир со луѓето околу нас: мир во семејството, мир со соседството, мир на работното место, мир на секаде, секогаш и со сите.

Христијанската вера се потпира токму на мирот, на мирот меѓу Бога и човекот, се темели врз помирувањето на небото и земјата, извршено преку Синот Божји. Господ Христос – е Помирителот и најголемиот Миротворец! Токму затоа Тој и ни порачал дека миротворците Му се најблиски на Бога – тие ќе бидат синови Божји.

Св. ап. Павле, пак, размислувајќи на оваа тема, за мирот, ни советува: доколку зависи од вас – живејте во мир со сите луѓе... (Рим. 12, 18). Затоа ние како православен народ, повикани сме да го следиме патот на мирот, патот што нашата света вера на човечкиот род му го покажува повеќе од 2000 години.

Историјата на народите сведочи дека немерливи се вредностите и благодетите што ги носи мирот, како и трагедиите што ги сее војната. Ако

историјата е учителка на животот, тогаш од неа сите можеме многу да се поучиме, потсетувајќи се на злото што на народите им го донесла или им го носи војната. Во таа насока религиите, доколку Му служат на Бога, и можат и треба од своите верници да создаваат градители и чувари на мирот.

Еве и на почетокот на третиот христијански милениум, и покрај тоа што многу одамна „Бог го помири светот со Себе“ (2 Кор. 5, 19), светот и понатаму останува жеден за мир и правда. На сите страни се чувствува потребата од мир, од меѓусебно почитување и соживот: и на Балканот, и во Европа, и на Блискиот и Далечниот Исток и во многу региони го нема мирот или тешко се одржува. Сите како да не сме свесни дека „ако има мир, ќе има и љубов и каде има љубов таму ќе се појави мирот“, како што рекол свети Јован Златоуст. Вселенскиот патријарх Вартоломеј при една пригода има речено: „Политиката го достигнува можното, но верата може да го направи и невозможното“..., односно „верските лидери треба да имаат централна улога во обезбедувањето на поттик“, се разбира, во доброто. Затоа, „нашата задача да ја примениме моќта на Светиот Дух, моќта која извишува, на личностите кои се Божји чеда. Оваа задача денес е посуштинска од кога било“.

Нема човек – како поединец, нема народ – како заедница, нема држава, каде што нема место за дијалог! Улогата на религијата, пак, е да го поттикне дијалогот и да насочува, но и трајно да воспитува за применување и вистинско живеење

според етичките норми и доблести кои што се содржани во моралните кодекси на повеќе религии. „Религијата е божествен дар за омекнување на срцата, за залечување на раните и духовно зближување на луѓето и народите“. И покрај некои последици од минатото и некои „постојни разлики во сфаќањето на смислата на историјата, целта на човештвото и последната надеж, без разлика на одговорите за големите прашања: болката, смртта, смислата на постоењето и природата на човечкото општество – останува фактот дека заедно страдаме, умираме, плачеме и заедно се смееме, тагуваме и се надеваме“, заклучува во една своја студија актуелниот поглавар на Албанската православна црква.

– Може ли христијанинот и секој човек кој што верува, рамнодушно да гледа како силите на злото постојано се размножуваат или спокојно да го набљудува нечовечкото однесување кое што може да донесе до нови братоубиствени војни, во кои ќе се уништи вредно многувековно културно богатство и, секако, најголемото богатство – животот на милиони луѓе, вклучувајќи и многу невини деца? – истакнува познатиот мирољубец и учесник на многу мировни конференции и собири, блаженоупокоениот Ленинградски и Новгородски митрополит Никодим Ротов.

Денес сè повеќе се наложува потребата да се види местото на религијата во животот на народите во нашево време, потребата од неа при практично решавање на конфликтни состојби меѓу народи и

земји и, секако, потребата да се увиди нејзината незаменлива улога во современите времени и трајни преселби на народите. Во многу држави се случуваат демографски и етнички промени на населението, претворајќи се во вистинско шаренило по национална и верска основа. Оттаму, потребно е не само да живееме и работиме едни покрај други, туку и да се запознаеме со другите и со нивната религија и вера, со нивната традиција и култура, за да живееме заедно.

Сите ние сме повикани да дадеме и да даваме свој прилог и придонес во градењето на заедничкиот мир, на мирот меѓу сите народи, на мирот од кој како што вели свети Јован Златоуст, ќе се „поправи патот на љубовта“. Нема религија која може да го заобиколи или, уште повеќе, да го наруши „заветот за живот и мир“ (Малах. 2, 5), односно нема религија која не е повикана да го гради и чува мирот. Света обврска на секој вистински припадник на верата е, без разлика на која религија ѝ припаѓа, не само да не учествува, туку и да не предизвикува војна, а доколку некаде ја има – да придонесува таму да се врати мирот. Впрочем, светот е дело на Премудриот Создател, а сите ние – народите, сме Негови чеда и браќа меѓу себе.

Оттаму, уште старозаветните пророци како да ги предвиделе и потребите на нашево време, па велат дека сите ние треба да работиме правично, да сакаме мило-срдни дела и смирено да одиме пред својот Бог (спореди: Мих. 6, 8), зашто „Господ е Бог на правдата и блажени

се сите што се надеваат на Него“ (Иса. 30, 18).

Во Новиот завет токму врз мирот, односно преку помирувањето на Бога со човекот, дадена ни е насоката по која треба да се стремиме: љубете се едни со други (спореди: Јован 13, 34) и имајте мир меѓу себе (Марко 9, 50)!

Љубовта е предуслов за вистински мир! – Ако ја имаме во себе, ќе можеме и да покажеме плодови на љубовта. Тоа е возможно само доколку се оживотворат општопризнатите начела на религиите за мир со сите луѓе и народи.

Денес на светот му треба и економско, и научно и уште во многу области засилување и напредување, но најпрво и најмногу му треба мирот: потребно е да зацари сеопштиот мир, па да биде вистинска благосостојба за сите народи и земји во светот. Многу често се говори за глобализација на економска, културна и друга основа. Но, дали на светот не му е најпотребна глобализација во љубовта, од која ќе се родат и мирот, и почитувањето, и соживотот и сите други здружувања?

Секој од нас е повикан „да го благовести мирот“ (Ефес. 6, 15) и „да го бара она што служи за мир“ (Рим. 14, 19), никогаш не заборавајќи дека најблиски на Бога Му се токму – миротворците (сп: Матеј 5, 9) и дека ни е даден „мирот Божји што го надвишува секој ум“ (Филип. 4, 7).

Како луѓе служители на Бога, би биле среќни и задоволни кога би можеле да ги повториме зборовите на свети Григориј Богослов, кој рекол: „Мирот е мојот труд и мојата пофалба“. Со одлучност во одржу-

вањето на насоката на доброто и на мирот и со сесилната Божја помош потребно е да се стори максимумот во реализацијата на благородните намери на сите народи, запазувајќи го единството на Духот, преку врските на мирот (сп: Ефес. 4, 3). Сите оние кои се раководени токму од тоа – од добрата мисла и добрата желба со изразена волја, треба да покажат и да докажат дека религиите и верите не се пречка, туку, напротив, силна основа врз која се гради

меѓусебниот мир, разбирање и соживот.

Мирот е најскапоценото богатство за сите народи и треба да биде света цел, на секој религиозен човек и на сите луѓе. Мирот треба заеднички да се гради и да се чува, зашто во мирот и од мирот добиваат сите!

Впрочем, на миротворците им е ветено највисокото достоинство – таквите ќе бидат синови Божји (Матеј 5, 9)!

Abstract

Nowadays, understanding the place of religion in people's lives is more than necessary. The necessity of religion in the practical resolution of conflicts between nations and countries is especially evident, as well as its irreplaceable role in the modern social processes. In many countries, demographic and ethnic changes in population are taking place, creating a true diversity of national and religious backgrounds and affiliations. Therefore, living and working alongside each other is not the only prerequisite needed, but also getting acquainted with each other's faith and religion, tradition and culture.

Религијата и верските слободи: Верската слобода е слобода на совеста

Хаџи Сулејман еф. Реџеџи,
Реис ул Улема на Исламската
заедница во РМ

Елитистичкото и ексклузивистичко разбирање на верата ја загрозува самата вера, следствено и верските слободи. Поради овие и слични проблеми, верските слободи веќе не се исклучиво теистичко-атеистички сегменти на расправи, туку опфаќаат многу поширок дијапазон на дилеми и проблеми.

- Секој има право на слобода на мислењето, на совеста на верата, тоа право го вклучува правото да се менува верата или убедувањето како и слободата, било поединечно или во заедница со други луѓе, јавно или приватно, да ја искажува својата вера со подучување, со практично извршување, со богослужение и со обреди -

Горенаведениот текст е извадок од Општата декларација за човековите права, член 18. Но, токму тој толку полнозначен член секогаш не потсетува на милиони луѓе коишто во историјата страдале токму поради нивните верски убедувања. Слободата на верата значи слобода за верата но и слобода од верата, а тоа, пак, подразбира да се прифатат или да не се прифатат кои било верски норми или ставови. Верските слободи, меѓу другото, значат и слобода на совеста и на вероисповед, како и слободно истакнување на верското убедување.

За жал, правото на верските слободи не е секогаш почитувано дури ни во најлибералните и најдемо-

кратските општества, а токму верските слободи се гаранција дека општочовечките права нема да бидат подложени на разни видови дискриминација. Државното почитување на правата за верска слобода подразбира воспоставување на еден повисок принцип на живеење кој што ја надминува политичката димензија на живеењето.

Според исламските сфаќања и гледишта, но и според религиските принципи воопшто, верникот во секое друштво треба да живее како верник, без каква било потреба да го крие својот верски идентитет. Тоа истовремено подразбира дека и секоја верска заедница има потполно право да ги искаже своите вреднувања кога се во прашање разни морални и етички прашања со кои се соочува друштвото. Вистинскиот лаички политички систем мора да ги почитува тие принципи бидејќи на тој начин тој само може да добие. Убеден сум дека секој политички систем и секое друштвено уредување мора да живее со сознанието дека постои Бог. Во спротивното, на таквите друштва им се заканува, порано или подоцна, соочувањето со моралната трулост.

Во овие времиња кога сме сведоци на расправи и на напнатости помеѓу разни верски групи, сите ние треба да тежнееме кон една хармонија и рамнотежа помеѓу верските слободи и почитувањето на рели-

гиите во демократските општества. Верските слободи можат да послужат како мостови меѓу разни права. Имено, исламот самиот по себе претставува не само религија, не само вера, тој е и патоказ за правните и економските, за културните и граѓанските права, исламот е патоказ за равојот на едно сериозно друштво изградено врз принципи на праведност и хуманост. Токму затоа, исламската вера инсистира на потполното реализирање на верските слободи. Времињата во кои што живееме и твориме, за жал, носат со себе тенденции на верска неподносливост, па токму затоа, Исламската заедница во РМ и исламот воопшто инсистираат на изнаоѓањето патишта за мирна разврска на проблемите, за соживот и толеранција меѓу луѓето. Во секое друштво треба да се почитуваат верските слободи бидејќи на тој начин ќе се спречат злоупотребата на религијата и навредата на помалите етнички и верски заедници.

Како надворешен израз на верата, морам да напоменам, религијата е само пат до Алах, до Бог. Религијата е само начин да се комуницира со Творецот, но начинот и патот не смеат да станат побитни од самиот Творец. Во нашето опкружување имаше флагрантни случаи на инструментализирање на религијата преку националниот фолклор, обиди таа инструментализирана рели-

гија да стане побитна и од самата вера. Таквите ситуации редовно носеа со себе, а можат и понатаму да носат, големи опасности за верските слободи на граѓаните, тие дур предизвикаа трагедии чии што рани многу тешко зацелуваат. Ставајќи го националното над верското и над човечкото, религијата практично ја напушта суштината на самата вера, религијата станува издајник на верата. Елитистичкото и ексклузивистичкото разбирање на верата ја загрозува самата вера, следствено и верските слободи. Поради овие и слични проблеми, верските слободи веќе не се исклучиво теистичко-атеистички сегменти на расправи, туку опфаќаат многу поширок дијапазон на дилеми и проблеми. Меѓу другото, верските слободи се и многу важно интер-религиско прашање.

Во секој случај, на секое друштво треба да му биде познато дека верата и верувањето е индивидуален чин и во тој чин немаат пристап ниту државата, ниту партиите, ниту кој било друг. Но, истовремено, државата и политиката се обврзани да ги почитуваат и да ги поттикнуваат верските слободи бидејќи на тој начин ќе докажат дека се демократски ориентирани. Во спротивно, за таквите држави кои што не ги почитуваат верските слободи постои многу јасен прецизно формулиран израз.

Abstract

The elitistic and exclusive understanding of religion threatens faith itself and, consequently, religious freedoms as well. Due to this and similar problems, religious freedoms are no longer merely part of theistic/atheistic debates, but they also involve a much wider scope of dilemmas and problems. Moreover, religious freedoms are also a very important inter-religious issue.

Религиозни слободи и дијалог

Михаил Цеков
надзорен пастор на Евангелско-
методистичка црква во
Република Македонија

Почитувани читатели,
Кога се зборува за Република Македонија, првото што се има на ум е дека таа е дел од Балканот. Балканот, пак, отсекогаш бил синоним за место каде со векови живеат во судир јудаизмот, христијанството, исламот. Дали тоа е вистина?

Дали навистина овде се воделе војни и имало крвопролевања заради религиите или во прашање е нешто друго?

Историјата сведочи дека Балканот отсекогаш бил средиште, крстосница на ветриштата на војната. Па како тогаш до денес луѓето со различна вероисповед живеат едни со други?

Во минатото кога еснафите ги отворале дуќаните, се поздравувале не секој на својот јазик, туку секој на јазикот на соседот. Миролубиви, гостопримливи, сочувствителни – такви се луѓето во Македонија.

Денес припадниците на јудаизмот, христијанството и исламот соработуваат подобро од кога и да е. Секогаш имало и ќе има екстремни струи, но главнината, битот на секоја од овие религии е стабилен.

Религиозни слободи и дијалог

Слобода? Што значи тоа? Како можеме да го разбереме зборот

слобода? Зборот слобода можеме да го разбереме од два аспекта: световен и духовен.

Световната слобода е всушност ослободување на човекот од влијанието и зависноста од друга личност. Таа слобода се добива преку материјално богатство. Значи, личноста си создава свој замислен систем на слобода по кој живее не размислувајќи дека тоа некому ќе наштети, имено, ќе ја изгуби личната слобода.

Слободата е благодет, за оној, кој ја открил во нејзината битност (суштина) е стварност и реалност во оној кој ја осознал.

Каде има слобода таму има почитување, таму има дијалог, соживот.

Духовната слобода е плод на верата во Бога.

Во христијанството вредностите на слободата произлегуваат од човечката доверба во Исус Христос, а со тоа и довербата во Бога. Од човечката доверба во Бога се создаваат и вредностите на слободата. Кога мојата лична релација кон Бога е вистинита и искрена, тогаш во мене доаѓаат до израз вредностите на слободата: искрено срце, чиста совест, непоколебливост кон доброто, надеж која никогаш не се колеба, љубов...

Духовно изградениот човек дејствува, создава, зближува, гради мостови во сред различноста, почи-

тува... и во секого гледа Божјо создание.

Македонија, иако до 1945 година беше под разни ропства и господари, иако беше поробена телесно и духовно, таа, како и секоја друга земја, има свои историски верски специфичности кои ретко ги наоѓаме во некоја друга земја на светот. Во текот на вековната историја на македонскиот народ претставниците на религиите во Македонија секогаш живееле еден до друг и таквото живеење еден до друг придонело сите тие: Евреи, христијани, муслимани меѓусебно да се почитуваат.

Токму од таквото меѓусебно почитување, уште во раните векови, претставниците од трите религии имале меѓусебни контакти, можеби не на такво ниво како денес, но сепак постоеле таа меѓусебна комуникација и почитта.

На Балканот, а не помалку и во Македонија, религиската слобода секогаш зависела од онаа религија која била блиска до власта, додека другите биле прогонувани.

За да биде појасно, сакам да кажам неколку примери: За време на османлиското владение духовната власт ја имала грчката црква. Таа прогонувала и уништувала сè што било македонско.

По поделбата на Македонија во 1912/13 година македонскиот народ немал никаква религиска слобода, без разлика дали биле православни, католици или протестанти (методисти). Во сите три дела на Македонија под грчка, српска и бугарска управа се вршел вистински верски терор.

И по распаѓањето на Српското Кралство и формирањето на новата

Југословенска Федерација во 1945 година состојбата со верските слободи не се променила.

Новата комунистичка држава прогласи: „Религијата е опиум за народот“ и затоа таа треба да биде уништена. Во тој повоен период во Македонија може да се каже дека имало големо ограничување на слободата на религиите. Токму поради таа суровост, црквите и верските заедници немале никаква можност за самостоен и непречен развој, кое придонело за мала соработка меѓу истите, значи, не може да се каже дека воопшто ја немало.

За тој период можам да набројам три фази на развојот на животот на црквите и верските заедници во Македонија.

Првата фаза е периодот од крајот на Втората светска војна 1945 до 1970 година.

Тоа е периодот кога се конфискуваа црковните-вакафските имоти. Верските објекти без разлика дали тоа беа цркви или џамии се осквернуваа. Во нив се внесуваше стока, се претвораа во магацини, колиби или, пак, целосно се рушеа. Верниците беа тепани, затворани. Слободно можам да се потсетам на тој период, тогаш како дете многу од тие работи, имено, од таквото однесување на власта, не го разбирав, но подоцна, а се разбира и сега, ми е повеќе од јасно. Иако верска слобода не постоеше, верните не потклегнаа под таквите притисоци, а и меѓусебните контакти меѓу религиите не престанаа.

Ние во струмичкиот регион професионално целосно сме измешани, во едно семејство може да се присутни православни, католици и мето-

дисти (протестанти) и искрено ќе кажам, тоа за нас не претставувало некаков проблем.

Втората фаза е од 1970 до 1980 година. Тоа е времето на либерализацијата во тогашна Југославија. Државните стеги се разлабавија. Се дишеше послободно и во тој период почнаа поголеми комуникации помеѓу црквите, мислам на релација методисти, православни и католици, но и на релација кон Исламската верска заедница и Еврејската заедница.

Слободно можам да кажам дека во тој период непречено, имено, во рамките на законот ги извршувавме сите наши верски обреди, но сепак, исклучиво само во верските објекти, црквите и џамиите.

Јавни настапи беа само погребите на гробиштата.

Третата фаза е периодот од 1980 до 1990/91 година. Тоа е периодот на почетокот и крајот на поранешната држава.

И во тој период црквите и верските заедници беа соочени со прашањата, што ќе биде во случај на распаѓање на тогашната држава. Тоа беше време на тоа што ќе дојде потоа.

Во последниве седумнаесет години соработката помеѓу црквите и верските заедници е на високо ниво и не само што учествуваме на различните конференции каде што сме поканети, туку и самите организираме средби од таков вид.

Како плод на верската слобода и дијалогот помеѓу религиите во Македонија, овде би сакал да ги набројам видливите знаци на соработка помеѓу црквите и верските заедници во Македонија.

– Во 1993 година со помош на Светскиот совет на црквите во Женева, Швајцарија, и Холандската црковна помош беше формиран Македонскиот центар за меѓународна соработка, каде во Управниот одбор влегоа тројца претставници од црквите и верските заедници, кое присуство помогна за потесна соработка на црквите и верските заедници.

– Во 1996 година во Калишта, Струга, се одржа конференцијата на тема: „Религијата и потрагата по мир“.

– Во 2002 година во Скопје се одржа конференцијата на тема: „Градење доверба помеѓу црквите и верските заедници во Македонија преку дијалог“.

– Претставниците на црквите и верските заедници формираа „Совет за меѓуверска соработка“.

– „Советот за меѓуверска соработка“ заедно со претставниците на Комисијата за односи со верските заедници и религиозни групи заедно работат на новиот закон.

– Светска конференција за меѓурелигиски и меѓуцивилизациски дијалог „Придонесот на верата и културата кон мир, заемна почит и соживот“, Охрид, 2008, на која активно учествуваа претставниците на црквите и верските заедници во Република Македонија.

Така, кога во целина ќе се погледнат, односите помеѓу црквите и верските заедници во Македонија се на високо ниво. Меѓусебно соработуваме и професионално и приватно.

Разликите се причина повеќе за почесто да се состануваме, да се гледаме, да разменуваме мислења, да се советуваме...

Секој од нас, кого јас со полно право го нарекувам колега, се труди религијата да не биде параван и инструмент со кој некои групи ќе ги остварат своите политички барања, желби и интереси.

Но, исто така, секој од нас е свесен дека моќта е опасна играчка, особено ако се најде во погрешни раце.

Никој од нас не е натчовек. Ние не се сметаме за луѓе во кои е центрирана моќта и кои управуваат со своите верници како со марионети.

Ние сме луѓе од авторитет, кои меѓусебно се почитуваат и тоа влијание го користат само за една цел –

да им го покажат на луѓето вистинскиот пат, патот кон Бога.

Ниедна религија во Македонија не прокламира раздори, војни, омраза, особено не во името на Бога.

Напротив, ние се залагаме за мир, разбирање и љубов меѓу луѓето. Тоа не е само декларативно, туку истото го практикуваме. Резултати има, иако оддалеку погледнато работите изгледаат поинаку. Ги учиме луѓето да веруваат во Бога, да Го сакат Бога. Само од љубовта Божја која е во нас, можат да произлезат меѓусебната толеранција и заемната почит меѓу луѓето.

Abstract

When talking about the Republic of Macedonia, the first thing that comes to mind is that this country is part of the Balkans. On the other hand, the Balkans has always been a synonym for a place where Judaism, Christianity and Islam have collided for centuries. Is this true? Is it truly a place of religious wars and bloodshed or is something else at stake? History testifies to the fact that the Balkans has been the crossroads for the winds of war. If this is the case, how is it possible that people of different religious affiliations are still living together, even today?

In the past, when the local craftsmen opened their workshops, they did not greet each other in their native language, but in the language of their neighbour. Peaceful, hospitable and sympathetic – this is the type of people in the Republic of Macedonia.

Today, Jews, Christians and Muslims cooperate better than ever. There has always been and there will be different extreme factions, but the core, the marrow of each religion is stable.

Учеството на религијата во градењето на мирот и меѓусебниот респект и посебно во македонското општеството

Влијанието на религијата во глобалното општество

Звонко Муцунски

Најчесто употребуваната дефиниција религијата ја гледа како поврзаност кон кодифицирани убедувања или ритуали, кои често вклучуваат верба од спиритуална природа која наметнува учења на наредни традиции и знаења врзани со сфаќањата на човечкиот живот.

Луѓето уште од најстарите времиња граделе светилишта, олтари и храмови во чест на нивните духови или богови. Според расположливите сознанија, не постоело човечко општество во кое не егзистирал барем некаков вид религија.

Религијата, историски, имала големо влијание во општествениот развој на човекот. Може дури и да се каже дека обичаите и моралот дадени од религијата се темелите на денешното законодавство, иако постојат и историски трендови кои на моменти ја изолираат религијата од општеството. Во поголем дел од западните држави и другите земји во кои владеат либералните идеологии, граѓаните го имаат правото на слободна интерпретација на религијата, но постојат и такви општества каде што религијата се наметнува како неминовност, при што има големо влијание врз одлуките и животот на граѓаните од тие држави.

Во најголемиот број држави во светот црквата е одделена од

државата, а припадниците на религиозните заедници се обидуваат да се прилагодат на таквата стварност. Спротивставувањата по основ на припадност на определени религии и различните теолошките учења во екстремни случаи и во определени сензитивни и мултиконфесионални средини можат да бидат и извор на нестабилност, судири или дури и превземање на драстични реакции, вклучувајќи ја употребата на екстремизам, односно, до појава на религиски тероризам.

Носителите на религиозните верувања и убедувања и во денешното современо општество наоѓаат свои начини како да го обезбедат своето присуство и сериозно да влијаат на организацијата и животот на луѓето, а не е исклучиво ниту непосредното влијание на религијата врз политичките процеси, економските активности, правото, културата и другите простори на наше општествено дејствување.

Доколку принципот на позитивно религиско изразување се сфати како усогласување со општите принципиелни ставови присутни во едно демократско општество, и како начин на слободен живот и дејствување кое придонесува да се остварува неопходното единство и таму каде што постојат суштествени раз-

лики во пристапот и поимањето на определени процеси, тогаш изразувањето на вероисповедта и практикувањето на верата би требало да го има својот силен израз преку неограничената слобода.

Системската развиеност на технологијата, развојот на Интернетот, сателитските и кабелските телевизии и радио веќе силно ги надминаа границите на матичните држави поставувајќи нови нормативи на полето на неограничена глобална соработка. Во тој контекст и творењето на сопствените културни и религиски вредности ја надминува внатрешната затворена димензија барајќи простор каде што ќе може да делува, да се развива и ќе навлегува во сферите на соодветна и поширока промоција на мултикултурноста и мултиконфесионалноста.

Факт е дека по падот на Берлинскиот ѕид, распадот на комунизмот и раѓањето на новите демократски држави, сè поголем процент од населението покажува интерес за религијата и нејзиното практикување, а со тоа се зголемува бројот на вистинските верници.

Појавата на верскиот плурализам треба да ја сфатиме како импресивен мозаик на културно богатство, цивилизациски достигнувања, обичаи и традиции, но и солидна основа за унапредување на толеранцијата меѓу верниците од различни конфесии, меѓусебното разбирање, почитувањето на разликите, постојан дијалог и недискриминацијата на луѓето по верска основа и припадност. Со жалење мораме да констатираме дека во современиот глобален свет постојано се присутни силни антагонизми, најчесто предизвикани од барањата за реafirмирање

и редефинирање на националните, културните, економските, социјалните и политички идентитети, како и реалното постоење на мотиви упатени кон нетолеранција, дискриминација, меѓусебен конфликт и меѓусебно уништување.

Иако слободното изразување на верските чувства во најголемиот дел од светот повеќе не претставува нерешлива енигма, сепак мора да се спомене дека прогонувањето на повеќе од 360 милиони луѓе по основ на нивните религиозни верувања покажува дека религијата, културата и сиромаштијата обично одат рака под рака.

Религијата несомнено може да ја одигра клучната улога во изнаоѓања на соодветни решенија поврзани со одржливиот развој на глобалната заедница, во промоцијата на мирот и меѓусебното разбирање, како и во барањата за пронаоѓање на сопствениот идентитет, затоа што токму тие учења промовираат поинаков концепт на меѓусебно спознавање, истовремено овозможувајќи респективен пристап кон нашите различни вредности, верувања и традиции.

Улогата на религијата во македонското општество

На територијата на Република Македонија постојат 26 регистрирани и евидентирани цркви, верски заедници и религиозни групи и уште неколку кои го немаат наведениот правен статус, иако истовремено таквата бројка е соодветна потврда за неспорната мултиконфесионалност на македонското општеството.

Според одредени статистички податоци 65% од населението се

изјаснува дека се православни христијани, околу 33% дека се со исламска вероисповед, 0.37% се од другите христијански заедници и околу 1.63% припаѓаат на други цркви, верски заедници и религиозни групи. Статистички изразената процентуална припадност кон определена религија во исто време не претставува и целосна слика за реалната состојба во однос на процентот на населението кои целосно се посветени на респектирањето на верските правила на однесување, вклучувајќи го и точниот број на лицата кои редовно или повремено ги посетуваат верските служби.

Според Уставот на Република Македонија, во член 19 став 1 „се гарантира слободата на вероисповедта“, за да во продолжение на наредниот став 2 се нагласува дека „се гарантира слободно и јавно, поединечно или во заедница со други, изразување на верата“.

Во највисокиот правен акт на државата, исто така, е кажано дека црквите, верските заедници и религиозни групи се одвоени од државата и се еднакви пред законот, како и дека истите се слободни во основањето на верски училишта и на социјални и добротворни установи во постапка утврдена со закон.

Во предвечерјето на почетокот на преговорите на РМ со ЕУ, во рамките на поставената амбициозна и остварлива државна агенда што треба да биде наша виза за побрз напредок во процесот на вклучување во европското семејство, беше донесен и новиот Закон за правната положба на црква, верска заедница и религиозна група. Основните причини што ја наложува потребата од поседување на нов, модерен и демократски закон

беа секојдневните интензивни демократски промени во Република Македонија, промената на Уставот на РМ, неколкуте одлуки на Уставниот суд на РМ со кои беа укинати повеќе одредби од Законот за верски заедници од 1997 година, со што истиот стана нефункционален. Истовремено, значајно влијание во тој процес имаа и барањата на меѓународната заедница во прилог на либерализација на верските права и слободи, наметнувајќи ја потребата од донесување пропис кој во потполност ќе биде усогласен со европските норми и стандарди и со валидните меѓународните договори и конвенции за човековите права и слободи, потпишани и ратификувани од страна на РМ и поставени на ниво на критериум за пристап кон евро-атлантските интеграции.

Меѓу поставените цели на Законот беа и регулирањето на правната положба на црквата, верската заедница и религиозната група, попрецизно регулирање на уставните гаранции за слободата на вероисповедта и правото на изразување на верата согласно највисоките меѓународни стандарди за човековите права, како и регулирањето на заемната соработка меѓу државата и црквите, верските заедници и религиозни групи во духот на остварување на непречен меѓурелигиозен дијалог и унапредување на меѓусебната соработка.

Според меѓународната регулатива која е дел од нашиот внатрешен правен поредок и согласно новиот закон се овозможува слободна конкуренција на просторот на постоење и регистрација на нови верски субјекти, при што секако мора да се води сметка со тоа да не се загрозуваат правата на другите, да

не се употребуваат имињата и официјалните одбележја на веќе регистрираните цркви, верски заедници и религиозни групи и да се задоволат другите поставени критериуми кои се наведени во одредбите на новиот закон.

Наведената правна рамка, конципирана во духот на современиот глобален свет, се очекува да даде позитивен импулс во процесите на понатамошно унапредување на соработката, рабирањето и меѓусебното почитување на сите граѓани кои живеат во РМ, да се зголеми и нивото на доверба меѓу припадниците на различните вероисповеди и националности. Истовремено таквиот пристап го промовира и подобрува имиџот на нашата држава, како земја која е богата со историски, традиционални, но и реални демократски вредности и да ја потврди Македонија како успешен пример на функционално, перспективно, просперитено, мултикултурно, мултиетничко и мултиконфесионално општество.

Република Македонија како современо демократско општество е определена на соодветен и демократски начин да им овозможи на сопствените граѓани да ги уживаат сите права по основ на припадност кон одредена религиска група. Тоа е единствениот начин да се остварува уживањето во сопствената култура и да се проповеда и практикува сопствената вероисповед на најсоодветен и прифатлив начин за нејзините граѓани, вклучувајќи ја и заштитата на правата на лицата кои припаѓаат и на верските малцинства.

Во контекст на почитувањето на темелните вредности на уставниот поредок, односно основните слобо-

ди и права на човекот и граѓанинот и нивните економски, социјални и културни права, со минатогодишните измени и дополнувања на Законот за основно образование отворена е можноста во воспитно-образовните установи да може да се организира и верско образование како избран предмет. Наведениот пропис ја отвора можноста од учебна 2008/2009 година тоа демократско право на граѓаните и практично да биде остварено.

Наставните планови, програмите и начинот на изведување на верското образование како избран предмет се предизвици кои се поставуваат пред надлежните државни органи, но и пред претставниците на црквите, верските заедници и религиозни групи во РМ чии предлози и сугестии се суштински за успешна примена на законот. Во претстојниот период во процесот на пошироки консултации пред почетокот на имплементација, секако треба да бидат слушнати мислењата на научната и стручната јавност, вклучувајќи ги и заинтересираните граѓани на РМ. Наставата по предметот веронаука треба да им овозможи на учениците автентично и интегративно да се запознаат со основните значења на верските и етичките поими, да ја зголеми нивната одговорност кон семејството, училиштето и општеството, да стекнуваат способности за надминување на недоразбирањата, како и да го чуваат и развиваат нивниот верски и културен идентитет. Со спознавањето на другите и различните од себе според верата и културата се засилува меѓусебната доверба, се развива пријателството, почитта и се засилува духот на толеранција.

Република Македонија токму со својот придонес во процесот на зацврстувањето и изградувањето на стабилен правен поредок, преку соодветната меѓународната афирмација, респектирањето на различните политички, економски, културни, етнички и религиски традиции докажа дека е непроценлив и нераскинлив дел од заедничка европска иднина.

Трајниот мир, просперитетот и реализацијата на стратешките и долгорочните цели на секоја држава од овој наш, со векови нестабилен, регион се можни само доколку сите прашања и проблеми се решаваат на мирен, демократски и достоинствен начин, преку дијалог и респектирање на општоприфатените меѓународни и европски принципи, со респектирање на човековите права воопшто и, посебно, на верските права и слободи.

Посакуваме меѓурелигиските односи во РМ кои традиционално се одвиваат во духот на меѓусебно разбирање, постојан дијалог и соработка со позитивен тренд да продолжат и во иднина, зацврстувајќи ги трајните историски и традиционални вредности, кон кои граѓаните на Република Македонија секојпат се однесувале со голем резпект и почит.

Светска конференција за меѓурелигиски и меѓуцивилизациски дијалог

Во рамките на Глобалната агенда за дијалог меѓу цивилизациите, усвоена од ГС на ОН во 2001 година, и актуелната Декада за култура на мирот, како и во континуитет на повеќето значајни регионални фо-

руми и конференции одржани во Република Македонија последните неколку години, бевме домаќини на Првата светска конференција за меѓурелигиски и меѓуцивилизациски дијалог. Конференцијата се одржа од 26 до 28 октомври 2007 година во културниот, духовен и туристички центар Охрид. Овој настан воспостави една нова основа за продлабочена комуникација меѓу припадниците на различни култури и религии, отворајќи можности за интензивен и искрен дијалог на цивилизациите и создавајќи заедничка перспектива за изградување на свет ослободен од предрасуди, дискриминации, екстремизам, тероризам и секаков вид недоразбирање.

Со исклучително поволни импресии од Конференцијата заминаа сите учесници, односно големиот број верски лидери, претставници на различни цркви, верски заедници и религиозни групи, видни политичари, академици, универзитетски професори и експерти од преку 40 држави од светот. Дополнително задоволство беше изразено како резултат на исклучително интензивната активност во размена на мислења, искуства и знаења на поставените теми во работниот дел од Конференцијата, вклучувајќи ги и остварените билатерални и заеднички средби на припадниците на разни религии.

Можеме да констатираме дека настанот истовремено означува добар почеток на иницијатива која има тенденција да прерасне во традиционална манифестација, во кој контекст на последниот ден од Конференцијата беше избран Меѓународен организационен Комитет кој ќе работи во насока на организација

на Втората светска конференција што би требало да се одржи во 2010 година. Во наведениот контекст е особено битно дека пред официјалното затворање на Конференцијата со консензус беше усвоен заеднички документ – Декларација за унапредување на дијалогот и заемното разбирање меѓу религиите и цивилизациите, која е доставена до сите значајни регионални и меѓународни организации во светот.

Со чувство на длабока лична и цивилизациона одговорност и свесни за улогата на верата во општествениот живот, учесниците, духовните лидери и претставниците на црквите, верските заедници и различни деноминации од Охрид преку Декларацијата упатија единствена и силна порака за зачувување на верскиот мир и толеранција. Во истата порака беше нагласена важноста од познавањето и практикувањето на религиите, беа осудени сите форми на верско насилство и нетолеранција, беше истакната потребата од силно почитување на правата на различните етнички и верски заедници, беше потенцирано дека образованието е исклучително зна-

чаен сегмент од општественото живеење, помагајќи да се унапредат дијалогот и разбирањето меѓу луѓето и заштитувајќи ги нивните права и традиционалните морални вредности.

Со Конференцијата го завршувам краткиот осврт на темата затоа што токму тој настан ѝ даде извонредна можност на Република Македонија уште еднаш да се претстави не само како земја која знае да организира извонредни меѓународни настани туку и како земја која е богата со исклучителен креативен потенцијал и која реално ги промовира вредностите на разбирањето, дијалогот и меѓусебното почитување кое постои меѓу припадниците на различните цивилизации, култури и религии. Во градот Охрид учесниците на конференцијата можеа вистински да ги почувствуваат пулсирањето на Македонија и нејзиното богато историско минато, културното наследство, вредностите на вистинската соработка меѓу припадниците на различните религиски верувања, кои можат да послужат како силен предизвик за градењето на мирот и меѓусебниот респект во целиот глобален демократски свет.

Abstract

Historically speaking, religion has had a vast impact on the societal development of mankind. One might even say that customs and the moral given by the religion are the foundation of the present-day legislation, although there are historical trends current that at certain moments have isolated religion from society. On the territory of the Republic of Macedonia, 26 registered and enlisted churches, religious communities and religious groups exist alongside several other religious entities whose legal status has not been clarified; however, this number is a definite confirmation of the undeniable multi-confessional character of the Macedonian society. In the framework of the Dialogue among Civilizations accepted by the General Assembly of the United Nations in 2001, as well as the actual Decade of Culture of Peace, Macedonia was the host of the first World Conference for inter-ethnic and inter-civilization dialogue.

The National Council For European Integration: A Great Leap Towards the EU Integration Process

Vasilka Salevska

Macedonia in the European Union; politically stabilized, economically strong, socially promising and modernized is a picture that 76% of the Macedonian population aspires to see. The results of the latest Eurobarometer survey represent the high percentage of the Macedonian support to become a full member state in the European Union vis-à-vis the results in Croatia (35%) and Turkey (49%)¹. The *EUphoria* in the Republic of Macedonia is a result of the optimistic diagnoses and high expectations following the candidacy status.

The candidacy status was accepted as a well deserved achievement, since Macedonia has shown full maturity, awareness and responsibility in resolving political challenges, ethnic conflicts, unsolved historical disputes and economic instability during the years of transition. Turning towards the EU was a pivotal step forward, guaranteeing progress and development. The EU concept shaped the implications of the domestic policy.

Still, despite the evident progress and the unanimous view concerning the EU membership, in the regular reports on the Republic of Macedonia, the European Commission criticized the domestic policy for the weak political cohabitation, poor political dialogue, differences and impatience among the political actors.

A propos, trying to straighten the EU pre-accession process, the Assembly of the Republic of Macedonia, at its 78th session held on 19 November 2008, unanimously adopted the *Decision establishing the National Council for European Integration (Official Gazette of the Republic of Macedonia 140/2007 of 21 November 2007)*. The Decision presents a confirmation of the strong commitment of all political parties working together to secure a full membership in the EU.

The National Council for European Integration (hereinafter: the National Council) will present a mainstream of the integration process, allowing the political actors to discuss together important relevant issues, in other words – Macedonia as one voice, and forbid them to show obstinacy when the national interest is in question.

Originally created after the model of the Croatian National Committee² and

² In accordance with its Declaration on the Fundamental Principles of Negotiations on Full Membership of the Republic of Croatia in the European Union and the Statement of the Croatian Parliament and the Government of the Republic of Croatia on Joint Actions in the Process of Negotiation on Membership of the European Union, the Croatian Parliament established at its session of 19 January 2005 the National Committee as a special working body tasked to monitor the negotiations on the accession of the Republic of Croatia to the European Union. The establishment of the National Committee resulted from the consensus of all parliamentary political parties that membership of Croatia in the European Union was a strategic national objective requiring joint co-operative action of the legislative and executive branches to be ensured within a transparent process of conducting future EU accession negotiations. The Committee is composed of 19 members – 15 Parliamentary deputies and/or representatives of parliamentary parties and 4 other members representing the Office of the President of the Republic of Croatia, trade unions, employers' associations and the academic community. See: <http://www.sabor.hr/Default.aspx?sec=744>

¹ For more information see: http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm

similar to the Polish National Council for European Integration³, the National Council's main role is:

- to provide an opinion on the process of Macedonia's accession to the European Union;
- to act towards reaching social consensus regarding the strategy for European integration;
- to support the political and social dialogue relating to European integration issues.

The analysis of the Croatian and Polish models shows that in both cases these structures were established as soon as the negotiations talks with the candidate countries started. Generally, they assist, advise, monitor, supervise and evaluate the *course of the negotiations*. They gave their impetus during the whole process of the negotiations talk.

The National Council in the Republic of Macedonia has been established under different circumstances, and if they are properly employed, they can be certainly favourable and multiply the advantages:

- Formed in a period that precedes the negotiations, the National Council can be a regulator of the diverse views of all social actors, developing harmonized correspondence;
- The National Council can be employed as a method of developing and improving the common language among the political parties through adopting decisions of national importance made by mutual consensus;
- It can determine the direction and the frame of the national policy concerning the EU accession;
- Finally, state interest being at the foreground, it can reconcile the divergent attitudes of the Assembly and the concrete activities of the Government.

The legal basis of the National Council for European Integration

The establishment of the National Council is a guaranteed constitutional right, under the competence of the Assembly, according to Article 68, indent 12, Part III, Chapter 1 of the Constitution of the Republic of Macedonia, stipulating that the Assembly has the right to establish councils.

The National Council is based on two Decisions:

1. The Decision establishing the National Council for European Integration (*Official Gazette of the Republic of Macedonia* 140/2007 of 21 November 2007) which clearly defines:
 - the role of the National Council;
 - the competence of the National Council;
 - its structure;

³ The National Council for European Integration in Poland was set up on the strength of a Government Ruling No. 20 issued by the Chairman of the Council of Ministers on 11 February 2002. It is a consultative body to the Prime Minister. The Chairman of the Council of Ministers appoints members of the Council from among representatives of social and professional organisations and consultative and scientific circles. The Polish National Council for European Integration presently has 68 members. It is chaired by Chairman of the Council of Ministers (Prime Minister), and vice-chaired by Secretary of the Committee for European Integration. The National Council for European Integration also comprises six consultative councils acting within its framework and representing: territorial self-government; mass media; business circles; rural communities; non-governmental organisations; youth. The Public Communication and European Information Department of the Office of the Committee for European Integration provides support to the National Council for European Integration and to the consultative councils. See: <http://www.ukie.gov.pl/WWW/en.nsf/ArchiveDocByLocation?Open&RestrictToCategory=Thematic%20sites>Poland%20and%20the%20European%20Union&Count=-1&ExpandView>

- nomination of president and vice president;
- additional members participating in the work of the National Council;
- sessions of the National Council;
- future steps.

2. The Decision appointing the president, vice-president and the members of the National Council for European Integration (*Official Gazette of the Republic of Macedonia* 156/2007 of 26 December 2007), officially appointing the members of the Council by name, position and function.

According to Article 7 of the Decision establishing the National Council for European Integration (*Official Gazette of the Republic of Macedonia* 140/2007 of 21 November 2007), the National Council shall adopt its *Rules of Procedure*. The Rules of Procedure is a binding document for the National Council because it defines the organization of the members and the work and the activities of the National Council. It also strictly defines the rights and the obligations of the members, as well as the openness and transparency of the activities and the sessions. Provisions not foreseen by the Rules of Procedure will be regulated by the Rules of Procedures of the Assembly of the Republic of Macedonia.

Article 2 of the Rules of Procedure foresees regular sessions of the National Council, discussing the benchmarks – key priorities regarding the integration process. Those benchmarks will be set in a *Work Plan* prepared annually and adopted by the National Council with a consensus. The Work Plan will represent guidelines for the following year, where the members

agree on the activities, the dynamics and the results expected.

The role of the National Council

The nature of the Council is rather “soft”; it does not have a decision-making role, but rather consultancy with an intention *to discuss, give opinion and debate* on relevant issues. It will strengthen the communication among the political actors, create common positions of the institutions and help them complete their constituent role more efficiently. Even though the decisions will be “soft” in nature, their commitment will be binding, due to the importance of the consensus necessary for the decisions to be adopted. Accepting the European integration as a national priority, the Council has a role to show that when full membership in the European Union is concerned, the unanimity among all state actors is a rule, not an exception.

Competence of the National Council

The competences of the National Council are referred to in Article 2 of the Decision forming the National Council for European Integration (*Official Gazette of the Republic of Macedonia* 140/2007). Whether it will only have a consultancy role or it will manage to impose its influence and become an important part of the EU pre-accession process, depends to a high extent on the inclusion the foreseen activities. Article 2 clearly stipulates that the role of the National Council is *much more than simply a consultancy body*.

Thus, the National Council will not only follow and evaluate the progress in the integration process and simply give opinion and directions in the negotiations preparation on any question that will eventually arise, but also has the competence *to ensure* that the political criteria set out in the European Commission's report are met in due time, *to follow and give proposals* concerning the National Programme for Adaptation of the *Acquis* (the law of the European Union), *to evaluate the work* of certain members of the negotiations team, *to be consulted by and exchange opinion* with both the Head of the negotiation team and the Minister for foreign affairs, *to be in continuous communication* with the President of the Republic of Macedonia and Presidents of the Government and the Assembly.

These competences can be genuinely interpreted in two scenarios:

1. The first would bring the credibility and the importance of the Council to a level which might give the EU accession process a supranational element – a legally constituted body that would follow, supervise, evaluate and give advice on the work of the whole political apparatus, coordinate the diverged political aspirations and enable close cohabitation among the executive and legislative power. Although the state institutions are not obliged to give any report on their work to the National Council, yet, it can give critical opinions and provide counsel on certain weak points. The opinion might come as a *suggestion*, which can eventually become a *recommendation*. One can say that, in this scenario, the Council *per se* shall be the guardian of the EU pre-accession domestic strategy.

2. The second scenario could be the least desirable one, where the National Council would lose its efficiency and the strong commitment of its members to the decisions adopted by consensus. It would result in its transformation into another political body with no genuine purpose and an ambivalent attitude of the institutions. However, bearing in mind that the National Council was established with the unanimous voting of the Assembly and consisted of various political actors, the second scenario is unlikely to be expected. However, submitting regular reports twice a year to the Assembly on its work, as well as the public character of the sessions foreseen in Articles 9 and 13 of the Rules of Procedure, once more confirms its coordinative nature, not allowing it to be a closed structure only for itself. On the contrary – it will express the expected political polyvalence of the Assembly, the Government and the public, all together aiming towards the same aim – membership in the EU.

Structure

The most interesting segment is the structure of the National Council referred to in Article 3 of the Decision forming the National Council for European Integration (*Official Gazette of the Republic of Macedonia* 140/2007). Consisting of seventeen members, the composition represents a mixture of the governing coalition and opposition parties' representatives; ex officio members, representatives of various state institutions, representatives of the Macedonian Academy of Arts and Sciences, the Association of Local Self-Govern-

ment Units and the Journalists' Association of the Republic of Macedonia.

From the total of seventeen members, eleven of the members have the right to vote and adopt common positions. Apparently, the other eight members will have a subsidiary position, i.e., they only have the right to give opinion. Consequently, one can conclude that, although the intention of the National Council is to express diverse opinions, still, the role of the representatives without the right to vote will be solely consultative.

However, as it was accepted at the first plenary session, the National Council will act by *consensus* whenever a common position needs to be adopted (Article 4 of the Decision forming the National Council for European Integration) and it shall seriously take the opinion delivered by the rest of the members into consideration.

Additional members participating in the work of the Council

1. Article 5 of the Decision forming the National Council for European Integration guarantees the participation of other relevant public figures who *can* attend the sessions of the Council: the Prime Minister, the President and Vice-presidents of the Assembly, the President of the Assembly delegation in the Parliamentary Assembly of the Council of Europe, the Head of the negotiation team, responsible negotiators for every chapter of the *Acquis* (the law of the European Union), as well as the presidents of the working groups in the Assembly.

2. By invitation of the President of the National Council, eleven additional

participants, appointed by their registered bodies, were attending the first plenary session held on 31 January 2008; it will probably become a permanent group of participants regularly attending all future sessions. They included the following:

- Chamber of Commerce of the Republic of Macedonia
- Association of Chambers of Commerce
- Macedonian Association of Trade Unions
- Confederation of Free Trade Unions
- Union of Independent Autonomous Trade Unions of the Republic of Macedonia
- Citizens' Platform of the Republic of Macedonia
- Macedonian Orthodox Church
- Islamic Religious Community
- Catholic Church
- Evangelists Methodist Church
- Jewish Community

3. The third group of additional members would be those who *should* take part in the work of the National Council. They would include various experts, analysts and academics giving expert opinion on questions requiring further explanation and expertise. This group should also include representatives from the ministries who would provide further clarification in their filed of competence upon key priorities on the agenda. Finally, representatives from the EU institutions can also take part, while their role could be explanatory or advisory.

All three categories mentioned above are also exempted from the right to vote.

The use of the consensus in the decision-making process

The decisions of the National Council will be adopted by *consensus* by members who have been granted the right to vote (Article 4 of the Decision forming the National Council for European Integration, *Official Gazette of the Republic of Macedonia* 140/2007). The fact that consensus as a method for decision-making has been confirmed at the first plenary session demonstrates the commitment of the members to the principle that the decisions have been adopted by the people and for the people.

*According to Rob Sandelin, consensus moves toward doing what is best for the common interest. In the process of defining individual boundaries and issues within the group context, individual desires and boundaries are tested against the best interests of the group. The key element in making consensus work is the commitment of each individual to honour the best interests of the group. As people work through issues, they have their own needs reflected back to them against the context of the larger group needs. This encourages them to consider other interests beyond just their own*⁴.

Furthermore, from a practical point of view, consensus puts the knowledge of the group in a nutshell, trying to reach the best decision. It does not allow underestimating the knowledge and experience of every individual, but strengthens the bond between the members and improves interrelations. The synergy of the collaboration enables strong

commitment to the main purpose of the body and dedication to the ideals.

In the National Council, the concept of consensus is employed for adopting decisions⁵ (Article 4) and the agenda of every meeting (Article 3). The idea is to achieve a certain balance between different expectations and should deliver the message that decisions are reached by *national consensus*.

If there is no agreement in adopting important decisions, the discussion of certain questions will be postponed and further discussed at the next plenary session (Article 4, indent 3 from the Decision forming the National Council for European Integration).

The first plenary session of the National Council

The National Council held its first plenary session on 31 January 2008. The session focused on the adoption of the Rules of Procedure and the Work Plan for 2008. It also confirmed the attendance of the additional members invited by the President of the National Council; the intention is to include them in the work of the Council on a permanent basis and they are expected to participate in every session. As it was the first session, the issues discussed were mainly of general nature. By adopting the Work Plan for 2008, the framework for the future meetings was specified. The course of the session led to establish the basis for further functioning:

1. Consensus was adopted as a decision-making method. Majority voting

⁴ Rob Sandelin, "Basics of Consensus", Northwest Intentional Communities Association Guide to Consensus, Northwest Intentional Communities Association.

⁵ The decisions are adopted if the majority of the members who have the right to vote are present.

or the consensus was at the focus of the debate. The members unanimously voted for the consensus as the most acceptable solution, bearing in mind the complex structure of the National Council.

2. Inclusion of relevant national or international expertise when an important issue needs to be solved. Also, the participation of representatives from the European institutions and from the ministries is welcomed when a certain issue needs additional explanation and the invited participant can clarify the problem.

3. Establishment of the Sector for the Support of the National Council – foreseen by Articles 16 and 18 of the Rules of Procedure. The sector would give administrative, technical and expert support to the National Council, and its organization will be regulated by the organization and systematization acts of the Assembly's human resources service. The Sector supports the work of the president and the members in the preparation of the regular sessions, adequate materials, preparing opinion and directions and other materials. It is also responsible for the collaboration with the civil sector and the media.

4. The open and transparent character of the National Council was also confirmed at this session (Part 4 of the Rules of Procedure): the transparency of the work will be fully respected and all the sessions will be open to the public. If the National Council decides the opposite, the conclusions of the closed meetings will be announced to the media. Transparency will also be achieved through the organization of conferences intended for informing the public. The

National Council will have an official site where the opinions and views of the members will be available to the public.

Future steps: Work Plan for 2008

The activities foreseen for the year 2008 will focus mainly on the following:

1. Analysis of the National Programme for Adoption of the *Acquis* (NPAA). The realization of the National Programme will be supervised by the National Council twice a year;

2. Strategy for adopting national laws harmonized with the *Acquis*, envisaged in the NPAA;

3. Monitoring the implementation of the benchmarks prepared by the European Commission;

4. Following the reforms in public administration, since an effective coordination with the European policy not only depends on the adopted procedures but also on the functioning of the state administration;

5. Debate on the National Development Plan (NDP) and the Pre-accession Economic Programme (PEP) for efficient use of the IPA funds as support in fulfilling the criteria for EU membership;

6. Proposal of a new model for consultancy of the civil sector in the process of *legeferenda*, based on the Manual of the European Commission;

7. Intervention for the new budget framework of the expenses envisaged in the NPAA;

8. Arranging official meetings and consultations with the Delegation of the European Commission in the Republic of Macedonia, the country holding the

Presidency of the EU, as well with embassy offices of the member-states present in the Republic of Macedonia. Special attention will be given to the collaboration (meetings, visits, specializations) with other similar bodies in relevant countries, especially in the neighbouring countries.

It can be concluded that the National Council appeared as a solution for the issues for which the country was criticized the most - strengthening political dialogue, national and political stabil-

ity, complete support and the same discourse from all relevant institutions, synthesis of all political views and perceptions. If the National Council indeed manages to accelerate the negotiations with the EU, then it would once more confirm that the progress in the EU integration process is possible only when the accordance of all social actors is achieved in its entirety.

Key words: *National Council for European integration, consensus, EU integration/enlargement, negotiations, Macedonia and EU.*

Резиме

Националниот совет за европска интеграција претставува единствено тело од ваков вид во Република Македонија. Идејата за формирање на ова тело наиде на позитивни критики од сите политички и правни субјекти и едногласно ги соединува сите политички гледишта. Целта на Националниот совет за европска интеграција е да се засилат активностите и одговорностите на сите надлежни државни и други органи и организации и обезбедување на заедничката согласност во процесот на добивање членство на Република Македонија во Европската Унија. Самата структура која вклучува: политички партии, претставници од етничките малцинства, претставници од МАНУ, медиумите, парламентарци, претставници од државата-претседавач на Европското претседателство, претставници од Секретаријатот за европски прашања итн., ги покажува сериозниот пристап и едногласноста на сите субјекти засегнати со европска интеграција како приоритет на државата. Советот се стреми кон забрзување на реформите со цел добивање што поскоро датум за преговори за членство. Оттука произлегуваат низа спорни моменти: Може ли сегашната структура да одговори на најспецифичните државни предизвици како што се политички дијалог, кохабитација, решавање на глобални прашања во тело кое претставува конгломерат од актери? Ќе помогнат ли навистина избраните членови при решавање на овие проблеми? Овој текст има за цел поблиску да го објасни концептот на Националниот совет и да го олесни појаснувањето на спорните прашања.

Bibliography

The Decision establishing the National Council for European Integration (*Official Gazette of the Republic of Macedonia* 140/2007 of 21 November 2007)

The Decision appointing the president, vice-president and the members of the National Council for European Integration (*Official Gazette of the Republic of Macedonia* 156/2007 of 26 December 2007)

Rules of Procedure of the National Council for European Integration

2008 Draft work plan of the National Council for European Integration

Rob Sandelin, "Basics of Consensus", *Northwest Intentional Communities Association Guide to Consensus*, Northwest Intentional Communities Association

Ivo Sanader, "Croatia's course of action to achieve EU membership", Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Zentrum für Europäische Integrationsforschung, 1999

Mladen Stančić, "Croatia on its way towards the EU", Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Zentrum für Europäische Integrationsforschung, Baden-Baden: Nomos, 2002

Office of the Committee for European Integration, Poland and the European Union; Available at: http://www.ukie.gov.pl/WWW/en.nsf/ArchiveDoc_ByLocation?Open&RestrictToCategory=Thematic%20sites>Poland%20and%20the%20European%20Union&Count=-1&ExpandView

"Accession negotiations: Poland on the road to the European Union", Government Plenipotentiary for Poland's Accession Negotiations to the European Union, Chancellery of the Prime Minister, Republic of Poland.

Available at:

[http://www.ukie.gov.pl/HLP/files.nsf/0/60AA2A6B59A916CAC1256F3C002F9F2D/\\$file/AccessionNegotiations.PolandontheRoadtotheEuropeanUnion.pdf?](http://www.ukie.gov.pl/HLP/files.nsf/0/60AA2A6B59A916CAC1256F3C002F9F2D/$file/AccessionNegotiations.PolandontheRoadtotheEuropeanUnion.pdf?Open) Open Croatian parliament official web site; Available at: <http://www.sabor.hr/Default.aspx?sec=744>

EUROBAROMETER survey: http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm

The Secretariat for European Affairs, Government of the Republic of Macedonia . Official web site: www.sep.gov.mk

The Rural Development Component of the IPA and a Few Lessons for Macedonia

Darko Ivanoski

1. Introduction

On 17 July 2006, the European Council enacted the regulation No. 1085/2006 establishing the Instrument for Pre-Accession Assistance (IPA)¹. For an excellent and exhaustive overview of the document, the framework and institutional set up, as well as the implementation procedures, the readers are advised to look into the 19th issue of *Politička misla (Political Thought)*². In that respect and for the purposes of this text, I will not give a detailed explanation of the structure and purposes of the IPA. Rather, I will provide an analysis of the IPA's component in respect to the logical continuity with the previous Community's programmes. This constitutes the first part of the text. The second part focuses on the last component of the IPA, Rural Development, which is perhaps the most interesting and important for Macedonia. In this part I explain in detail the component, framework and objectives, as well as the goals and standards set in the Multi-annual Indicative Plan (MIP) and Multi-annual Indicative Financial Framework (MIFF). The last and concluding part offers several case studies exploring the previous experience of using EU's pre-assistance aid for rural development.

¹ Official Journal of the European Union, L 210/82-93, 31 July 2006.

² K. Kus Ivanov, "Republic of Macedonia and EU's Instrument for Pre-Accession", *Politička misla* No 19, September 2007, pp. 87-93.

2. The programmes before IPA

The main objective of the IPA is to support the development of the aspirant and candidate countries to their full EU membership, but also to prepare structures within the countries that will be able to use the EU funds after the accession. In that respect, IPA mainstreams and replaces several EU programmes. The coordination of the EU assistance is in that manner improved; however, the objectives, aims and standards set up in the previous programmes persist to a great extent. The EU itself is an entity *sui generis*, and learning by doing has become an important element of the building up process of the Union. The standards and benchmarks achieved in the processes are rarely replicated by new ones; rather, they are prolonged and embedded in new programmes. This is why before exploring the details of the IPA one must see what was there prior to this programme. The IPA replaces the following programmes: PHARE, SAPARD, ISPA and CARDS.

The PHARE³ programme was set up to provide pre-accession assistance to the 10 countries of Central and Eastern Europe that joined the EU in 2004. This was its primary objective, even though the programme itself extended beyond this geographical scope. Namely, some projects in the in the Balkans in the early

³ For more details see <<<http://europa.eu/scadplus/leg/en/lvb/e50004.htm>>>

and mid-90s that were financed by the EU were under this programme. The PHARE programme provided technical assistance and investment in the beneficiary countries, mostly in the fields of infrastructure and environment. The PHARE programme also supported projects that sustained reform of the public administration, reform of the industry sector and infrastructure in joined areas. The PHARE programme inhibited and supported cross-border and regional cooperation. The implementation was based on multi-annual programmes that were based on annual national implementation plans.

The SAPARD⁴ programme was the pre-accession agricultural instrument, mainly intended for the development of the agricultural sector in the candidate countries for membership in the EU. The SAPARD programme provided aid in infrastructure, production and marketing of agricultural products. Also, the programme provided technical assistance support in terms of the implementation of standards, education and agricultural management which provided for the modernization of the agricultural sector in the candidate countries. The implementation was based on multi-annual programmes that were based on annual national implementation plans. The plans had to contain the quality and health standards and also pay due respect to the market efficiency. Greater priority was given to the project that sustained or opened new work places that were protective of the environment. A peculiarity of the SAPARD programme was that the EU provided up to 75% of the budget, while the rest had to be co-financed. The budget for a spe-

cific country was dependent on the total number of registered agricultural workers, the total land used for agricultural activities, the GDP in terms of purchasing power parity and the geographical specifics, if any.

The ISPA⁵ programme was the instrument for structural policy for pre-accession. The objective of the programme was to give aid to the candidate countries for adjusting the transport infrastructure to the EU standards. Another strong objective of this programme was to adjust the national standards to the ones of the EU in respect of the environment. The candidate countries had these standards in infrastructure and environment outlined in their partnerships for accession in the EU. The EU partnerships were and remain the main contractual documents between the EU and the candidate countries where the priorities and steps of the accession process of the country are clearly marked and outlined. The ISPA projects for the support of the transport infrastructure were, on average, above 5 million EUR. A special feature of these projects was to have the transport infrastructure of the candidate countries linked with the EU wide transportation networks. The programme was implemented on the basis of national programmes for adjusting to the EU Aquis, in the areas of transport and environment. The EU was financing up to 75% of the total budget, in some cases even up to 85%, while the rest of the budget needed to be co-financed. On the other hand, feasibility studies and research projects were eligible for 100% of the total costs. For ISPA, the beneficiary countries were responsible

⁴ For more details see <<<http://europa.eu/scadplus/leg/en/lvb/l60023.htm>>>

⁵ For more details see <<<http://europa.eu/scadplus/leg/en/lvb/l60022.htm>>>

for the implementation of the funds; however, it had to be done in accordance with the EU state aid rules.

The Community Assistance for Reconstruction, Development and Stabilization (CARDS)⁶ programme was the main EU programme for the development and assistance of the Western Balkan countries. The priority objectives of the CARDS programme were the following: a) Development of institutions and democracy; b) Economical and social development; c) Regional and cross-border cooperation; d) Approximation of the legislation. All national and sub-national entities from each Western Balkan country had the possibility to apply for project funding. The implementation of the CARDS programme was done on the basis of multi-annual indicative programmes (for 2-3 years) that were prepared by the EU. After that, the Western Balkan countries had to prepare annual programmes with goals, objectives and budgets, and then the relevant projects were taken in consideration. The CARDS programme paid special attention to border management issues and strengthening of the administrative capacities of the Western Balkan countries. An undertone of this programme was the development of the democracy around the Balkans, while the transport, energy and environment standards needed to be brought closer to the EU standards.

3. Rural development under the IPA programme

The Rural Development component of the IPA programme is outlined in Article 12 of the European Council Regu-

lation No. 1085/2006. Only candidate countries for membership in the EU will have the possibility to use assistance from this component. The main objective of the rural development component is to support "policy development and also preparations for the implementation and management of the Community's common agricultural policy"⁷. The target of such a support is supposed to be the agricultural sector and the rural areas in the candidate countries that, in the future, will be aligned to the *acquis communautaire* and the chapter on Common Agricultural Policy and other relevant policies. Support for the sustainable development is the idea behind the Rural Development component. Even though the Regional Development Component of the IPA specifically addresses environmental issues, the Rural Development component can not be implemented without due attention to the environmental issues arising thereof. A more specific objective of the Rural Development component is introducing the agricultural standards of food production and processing in the candidate countries, i.e., the Republic of Macedonia. In this respect, the project supported by the Rural Development component can and will entail implementation of the EU food safety, veterinary and phytosanitary standards. The idea is to upgrade the "agricultural production and processing sector to the Community standards and to improve employment and income opportunities in the rural areas"⁸. To support financially the projects under the IPA in the Republic of Macedonia, the EU is en-

⁶ For more details see <<<http://europa.eu/scadplus/leg/en/lvb/lr18002.htm>>>

⁷ Official Journal of the European Union, L 210/87, 31.7.2006.

⁸ Commission Decision, C (2007) 1853 of 30/04/2007 on a Multi-annual Indicative Planning Document (MIPD) 2007-2009 for the former Yugoslav Republic of Macedonia, p. 12.

Table 1. Breakdown of the IPA Envelope for 2008-2010 into allocations by component for the Republic of Macedonia⁹

IPA Components	2007	2008	2009	2010
Transition Assistance and Institution Building	41.6	39.9	38.1	36.3
Cross-Border Cooperation	4.2	5.3	5.6	5.7
Regional Development	7.4	12.3	20.8	29.4
Human Resource Development	3.2	6.0	7.1	8.4
Rural Development	2.1	6.7	10.2	12.5
TOTAL	58.5	70.2	81.8	92.3

visaging a support up to 30 euros per capita up to 2008. A more detailed allocation of the total IPA funds for the 2008-2010 period can be seen in the Table 1.

The funds aimed for the Rural Development component are gradually increasing over the years, and while they make only 3.5% from the total funds in 2007, in 2010 they are envisaged to reach 13.5% of the total IPA package. In total, up to 2010, the Republic of Macedonia should use a sum of 31.5 million euros from the IPA's Rural Development component.

The sum of all projects taken into consideration for the Rural Development component will be assessed under three main priorities that the component has.¹⁰ In that respect, the project should be aiming at the following:

1. To improve market efficiency and the implementation of Community standards regarding public health, environmental protection, animal welfare and occupational safety. This priority will carry 50-80% of the total funds set in IPA for the Rural Development compo-

nent (from 15,750,000 to 25,200,000 euros). Most preferable projects in the view of the EU would be the ones in sectors where the *acquis* standards are comprehensive and detailed, as for example in dairy, meat, rendering and fish sectors. Investment in food processing companies, mainly SMEs, are possible and can focus either on production, processing or marketing part of the agricultural industry in question. Further on, the projects under the Rural Development component also need to be in line with the National Strategy for European Integration of the Republic of Macedonia, especially the objectives for the development of the agricultural sector¹¹.

2. To launch preparatory actions for the implementation of agri-environmental measures and the "leader-approach" in order to contribute to the sustainable development and to the development of public-private partnerships in rural areas. However, considering the complexity involved in the preparation of such measures, their

⁹ COM (2006) 672, Instrument for Pre-Accession Assistance (IPA) Multi-annual Financial Framework for 2008-2010, 08 November 2006, p. 5.

¹⁰ Commission Decision, C (2007) 1853 of 30/04/2007 on a Multi-annual Indicative Planning Document (MIPD) 2007-2009 for the former Yugoslav Republic of Macedonia, p. 41.

¹¹ The objectives in the National Strategy are defined as follows: 1. Enhancing the capabilities of the Macedonian agriculture to compete in the integrated regional markets in the EU and SEE; 2. Increasing the efficiency of agricultural production, processing and marketing; 3. Establishment of appropriate, effective public and private institutions to support agricultural development; 4. Increase of agricultural revenues; 5. Securing access for consumers to healthy and safe food; 6. Optimal utilization of the country's limited land resources, forests, and water in an environmentally acceptable manner and 7. Establishing sustainable rural communities through continuous rural development.

implementation shall be launched at a later stage, probably after 2009.

3. To contribute to the development of rural economy. This priority will carry 20-50% of the total funds set in the IPA for the Rural Development component (from 6,300,000 to 15,750,000 euros). The key issues considered under this priority are the diversification and development of alternative economic activities for the populations living in rural areas. The outcome from these activities should secure additional income and an increasing chance for the employment of population in the rural areas. In the long run, sustainability and economic progress of the Republic of Macedonia, diversification is a key principle, and especially in the rural, strongly underdeveloped areas.

In the preparation of the projects for the Rural Development component, the European Commission advises to take into consideration the experience gained through the SAPARD programme, in terms of implementation, management and evaluation of usage of the aid. Some experience and possible best practices, can already be found across the new EU member states, to which will I now turn in the last part of this paper.

4. A few lessons in rural development

In brief, here are two studies of the short and medium term priorities of Hungary and Slovenia for the agricultural sector under the SAPARD programme. A case study of a project supporting agricultural development from Albania under the CARDS programme is also listed.

4.1 Hungary

In the 2000-2004 period, the European Partnership of Hungary outlined

the short- and medium- term priorities that the country had to meet in order to become an EU member state. In the area of agriculture, these priorities were reached through a project that received funding through the SAPARD programme. The short-term priorities of Hungary were the following:

- Alignment and upgrading of the inspections in the veterinary and plant health sector, particularly at external borders;
 - Aiding the modernization of the meat and milk processing plants so that they meet the EU hygiene and public health standards;
 - Establishment of a vineyard register;
- As for the medium-term priorities, they entailed:
- Alignment of legislation, with special attention given to the environmental aspects of agriculture and biodiversity;
 - Development of the capacity to implement and enforce the common agricultural policy;
 - Implementation of structural and rural development measures;
 - Adoption and implementation of veterinary and plant health requirements;
 - Upgrading of certain food processing plants and testing and diagnostics facilities;
 - Restructuring the agri-food sector.

The measures taken in Hungary aided both the public and private sectors. The public sector received aid in technical assistance and equipment, establishing better regulation and standards for the agricultural products, while the private sector reached a market-efficient quality agricultural production.

4.2 Slovenia

As in the case of Hungary, the Slovenian EU partnership outlined the short- and medium-term priorities

which, in the area of agriculture, were met through the SAPARD programme. The short-term priority was to align the legislation in the areas of veterinary and plant health sectors and to establish a proper control system for the imports of agricultural products at the border checkpoints. The medium-term priorities were as follows:

- Establishing a reliable system for registering of land ownership;
- Strengthening structural and rural development policy, bringing it more in line with the Acquis, especially in terms of inspection at external borders and veterinary and phytosanitary standards;
- Setting up basic management mechanisms and administrative structures necessary for monitoring agricultural markets;
- Adoption and implementation of Community rules in the veterinary and phytosanitary sectors;
- Upgrading of certain food processing centers and certain testing and diagnostics facilities;
- Restructuring of the agri-food sector.

The case of Slovenia shows that the aid was more concentrated in the public sector, in terms of building up ad-

ministrative capacities for managing the agricultural sector and mechanisms for overseeing the implementation of the health and production standards. The emphasis on the border control is due to the geographic position of Slovenia, being at the periphery of the EU.

4.3 Albania

The lack of experts in agricultural management in Albania was targeted through a CARDS project in 2000-2003, when the Agricultural University in Tirana designed a new curriculum in cooperation with partners from France, Belgium, Italy, Portugal and Greece. The new courses included rural development policy, international economics and financial management in the agricultural sector. Student and staff mobility allowed an upgrading of the skills and transfer of know-how in terms of the relevant agricultural technology and economical fields. The students of agricultural management in Tirana also had the possibility to use new modern equipment that was purchased with the EU assistance. A new computer laboratory was furnished, which also had multimedia components and the necessary specialized software.

Резиме

Текстот се состои од три дела. Првиот дел е воведен и во него објаснета врската на инструментот за претпристапна помош (ИПА) со претходните програми на Европската Унија (ЕУ), како и различните компоненти на ИПА. Вториот дел е носечки и нуди анализа на компонентата за рурален развој на ИПА. Третиот, и завршен, содржи анализа на случаи на програми за поддршка на земјоделството во Унгарија, Словенија и Албанија.

Читателската публика преку овој текст може потесно да се запознае со идејата на компонентата за рурален развој, правилата и процедурите за нејзина имплементација, како и со специфичните мерки што ЕУ ги предвидува. Студии на искуства од програмите за поддршка за развој на земјоделството во Словенија, Унгарија и Албанија служат за илустрација какви сè проекти за руралниот развој би можеле да се развијат и имплементираат во Македонија.

За неможноста од религиозен дијалог, или за мултипликација на Аврамовиот синдром

Тихомир Топузовски

Прашањето на кое се однесува текстот е религиозниот дијалог, односно, зошто религиозниот дијалог не е можен? Противречноста на религиозниот дијалог произлегува од концепираноста на религиите како инхерентно монолошки обрасци, со оглед дека верниците се секогаш во циркуларна релација со сопствените религиозни системи или религиозна организација. Религиозните обреди, симболи и говор остануваат разбирливи во рамките на религиозниот систем. Самите религиозни прописи потполно обврзуваат во самите системи и се непреносливи надвор од утврдената рамка.

Вториот пробелем е извесна практика која во текстот ќе ја именувам како Аврамов синдром. Поточно, ќе означам група симптоми кои укажуваат на практика која настанува по религиозно убедување, или убедување воопшто, и се манифестира како чин на жртвување или убивање на другиот/другите како доследен религиозен акт.

Дијалог?

Главните карактеристики на религиите се дека се концепирани врз основа на верувањето, како и дека религиозните системи претставуваат целосно завршени обрасци со

тенденција да ја конзервираат смислата која ја поседуваат. Во религиите секое однесување е дефинирано прецизно, одредувајќи ја линијата на дозволеното. Со оглед дека религиите се комплетни, целосно сознајни објаснувачки обрасци, ќе ги определам како *causa sui*. Секој религиозен систем претставува режим на вистина, односно внатре во рамките на самите религии чиновите на богопочитувањето, обредите, како и севкупната иконографија не се конвенционални знаци или слики, туку тие дејствуваат како стварни преносители кон една трансцендентна инстанца. Она кое е присутно кај религиозните групи тоа е повикување токму на таа инстанца над, на сезнајниот безгрешен субјект кој е секогаш вистинит. Пристапувањето кон одредена религија подразбира пристапување кон одреден начин на однесување, прифаќање на одредена знаковна постапеност, вредности и одредници. Значајно е дека тој однос се остварува во рамките на религиозниот систем на верување. Тоа е однос на верникот кон Апсолутот (Бог). Тој однос е апсолутен во таа смисла што е разрешен (*ab-solutus*) од сите други односи и од сите други обврски кон другите, па затоа не е даден да се посредува со ништо надворешно/

друго.¹ Ова е со исклучителна важност за разбирање на религиозниот систем, имено, односот кој е разрешен од сите други односи и обврски кон другите и кој не дава да се посредува подразбира суспендирање на дијалогот со другите и е инхерентно монолошки. Следствено, за верникот на одредена религија воопшто не се пресудни ставовите надвор од рамката на неговиот религиозен систем и севкупната аксиологија се наоѓа во системот каде неговите религиозни убедувања ја добиваат својата верификација. Верскиот акт е строго неопислив, неискажлив; внатрешниот живот на заедницата не може да биде објаснет или подложен на разговор. На пример, религиозниот говор не се одвива во вообичаените норми, односно во искусвениот начин на зборување со што валидност на тие верувања се докажува исклучително во самите религиозни системи. Надвор од утврдената религиозна рамка, каде причината не лежи во системот, за верникот е недоволно секое знаење воопшто да го верификува неговото тврдење. Она кое целосно ги оправдува нивните убедувања и пред кое имаат целосен легитимитет е религиозната рамка во која нивните убедувања циркулираат. Верата е токму таа ситуација на преовладување на субјективното и индивидуалното убедување и сопство над објективното, надворешното разбирање како резултат на еден религиозен систем на кој верникот е доследен доколку живее во согласност со начелата изведени од системот на верување. Со оглед дека религиозните системи се затворени концепти, дијалогот за нивната содржи-

на не е можен. Оттаму концептот на јазикот, обредите и севкупната поставеност на системот во религиите се самодоволни и затворени. Во самата религиозна рамка религиозните начела се одликуваат со објективност, имперсоналност, универзалност и докажливост. Односно, верниците се воведуваат во разбирањето на религиозниот јазик и обожавањето низ партиципацијата во животот на религиозната заедница, во која знаењето на религиозните вистини, учествувањето во апсолутната реалност и моралното обврзување се појавуваат како единствен единечен акт во рамките на одредениот религиозен систем.

Неколку цитати

Ставовите во религиите за кои не можат да се најдат соодветни рационални толкувања се објаснуваат со тоа што човековиот разум се смета како недоволен и неадекватен да ги сфати. Ова може да се потврди преку неколку цитати кои се однесуваат на оваа релација, како што се: *Христијанскиот разум ги наоѓа своето вдохновение и самата своја материја во еден поредок што го надвишува;*² или ставот на Ал Газали (Al-Ghazâlî, с. 1055-1111) – *Реалноста која ја нарекуваме Бог лежи надвор од царството на чулната перцепција и логичкото мислење, така што науката и метафизиката не можат да го докажат ниту да го порекнат wujūd на Алах;* или Мајмонид (Maimonides 1138–1204) – *Бог во суштината на човековиот разум е неразбирлив и непристапен;* Но можеби е најсоодветно она кое го тврди Анселмо (Saint Anselm of Canterbury, 1033-1109) кој размис-

¹ Жуњиќ Слободан; предговор, превод и напомени Серен Кјеркегор; „Страх и дрхтање“, Плато, 2003, 64.

² Татакиќ Василиј, „Историја на византиската филозофија“, Култура, Скопје, 1998, 21.

лува за зборовите од Исаја: *Ако немате вера нема да разберете*.³ Верникот е сигурен дека логиката не може да досегне голем дел од религиозните тврдења. Имено, верата ја означува границата на разбирање после која следи апсурдот до кој се пристапува без оглед на цената и судирот со интелектуалните и други норми, при тоа верата не може да е ствар на знаење затоа што ниедно знаење не може за предмет да го има апсурдот, а токму тој апсурд се прифаќа во апсолутниот однос кон Бог. Единствен адекватен однос кон неразбирливоста и парадоксалниот предмет на верата е Тертулијановото (Tertullian) *credo quia absurdum est*.⁴ Оттаму тврдењето дека (во верувањето) религиозните верувања можат да се толкуваат како патологија на говорот (Kolakovski), во смисла дека она што ги одржува во живот е неуспешноста да се разликуваат смислените од бесмислените начини на изразување. Во таа ситуација, што и да се каже останува неразбирливо, ниту вистинито ниту лажно, дури ниту јазички исказ. Доколку верникот би стапил во сферата на конвенционалниот говор би ја изгубил единственоста со религиозниот систем.

Како импликација од позиционираноста на религиозниот систем како самодоволен, утврдената практика е изведување на ставови преку користењето одредници единствено од сопствениот систем. Односно, сите пропозиции, експликации, дескрипции за други религии се реализираат преку процесирање на референца од сопствената религиозна рамка. Како илустративен пример

ќе ја посочам изјавата на папата Бенедикт XVI за исламот, каде користи референца од сопствениот религиозен систем, цитирајќи го *John V Palaiologos*, преку зборовите: „Покажи ми што донесе Мухамед како ново, и ти ќе пронајдеш само зло и нечовечност, онакви какви под негова команда се раширени од мечот на верата која тој ја проповедаше“. Преку овој пример се илустрира практика каде изведувањето ставови за другите религии оди во релација со референците на сопствениот систем. Исто така, кога се проценуваат појавите или однесувањето во заедницата се користат референци од сопствената религија и се изведуваат како готови ставови со категоричка одреденост.

Аврамовиот синдром

Во верата не се останува само на чисто внатрешно лично уверување туку се бара и практикување во склад со религиозните уверувања, со што верниците ги потврдуваат дека воопшто ги поседуваат. Значајно е дека преку верата се постигнува посакуваното единството на бесконечното и конечното во егзистенцијата. Таквата вера нужно подразбира жртвување на сегашноста, но затоа со нагласен однос со минатото и иднината како димензии кои треба да дадат смисла на изгубената сегашност.⁵ Ова особено делува како движечка сила на радикалните групи мотивирани од своите религиозни убедувања кои извршуваат самоубиствени акции со цел да предизвикаат голем број жртви, најчесто помеѓу недолжни цивили.

Како вовед во овој проблем ќе посочам на она кое го илустрира

³ Армстронг Карен, „Историја на Бога“, Народна књига Алфа, Београд, 1995, 210-222.

⁴ Жуњич Слободан; предговор, превод и напомени Серен Кјеркегор; „Страх и дрхтање“, Плато, 2003, 60.

⁵ Op. cit., 62.

Славој Жижек преку инверзијата на тврдењето на Иван Карамазов „Доколку Бог не постои сè е дозволено“ со „Доколку Бог постои сè е дозволено“, како заклучок кој произлегува од актуелните настани, каде жртвувањето себеси, или убивањето на другите во името на сопствените религиозни сфаќања и верувања, се објаснува со тоа дека верникот остварува *causa finalis*, оттаму телеологијата на овие акти не може да се суспендира. Зошто? Затоа што нивните религиозни убедувања се целесообразни и преовладуваат во однос на она што е надвор, и она што е друго. Во оваа насока би сакал да го поставам прашањето за моделот на овој тип практикување на религиозните побуди, односно кој е моделот на жртвувањето или само-жртвувањето? Како парадигма на оваа практика ќе ја одредам приказната за Аврам и Исак. Овој пат ќе ја поставам како образец на радикално однесување како резултат на верско убедување. Приказна која тематски е обработувана од многу филозофи како Хегел, Кјеркегор, Левинас, Дерида, Лиотар и др. Како теолошка претпоставка приказната за Аврам може да се резимира на следниот начин: Бог ги искушува и оние најпобожните, со што безусловната послушност кон Бог е единствениот исправен религиозен став. Односно, луѓето не се овластени да го ограничат доменот на Божјите дела и неговата способност на избор.

Во оваа старозаветна приказна Аврам е убеден дека Бог од него бара да го принесе неговиот син Исак како жртва. Сепак, сè завршува како искушување на Аврам од страна на Бог во неговата решеност, односно без жртва. Но, Аврам дока-

жува дека е спремен и на најрадикални чинови, како што е убивањето на сопствениот син, за неговата доследност да не се доведе во прашање. Аврам воопшто не слуша кога Исак се противи во намерата да биде жртвуван, односно дијалогот помеѓу Исак и Аврам е прекинат. Аврам ја слуша заповедта на Бога затоа што однапред прифаќа став дека тоа мора да се изврши зашто по дефиниција е праведна, и при тоа суспендирајќи го секој можен дијалог за неговата одлука кој е надвор од неговиот однос со Бог. Аврам изјавува „Господе на небесата, ти се поклонувам, секако дека е подобро тој да верува дека сум нечовек отколку да ја изгубам верата во Тебе“. Но тој не може да го знае тоа бидејќи не ја познава целината на божјите барања ниту нешто може да се каже за Божјиот етос. За етосот на самиот Бог може да се зборува само во целината на неговите заповеди, а тоа дури и на самиот Бог не е достапно.⁶

Жртвувањето на Исак од страна на Аврам постои како приказна или слика, но имаме акти, особено помеѓу радикалните религиозни групи, кои всушност се мотивирани од моделот на жртвувањето, не од конкретната слика за Аврам и Исак, туку од образецот на жртвувањето кој дава легитимитет од религиозни побуди да се убие. Оттаму, тоа се радикалните консеквенци на претпоставката „Доколку Бог постои“, или затоа што Бог постои мојот акт е дозволен и јас не подлегнувам на одговорноста кон другиот, такви примери се денешните настани во кои жртвувањето/убивањето е секојдневно присутно.

Во приказната, Аврам поради убеденоста дека ја спроведува Бож-

⁶ Op. cit., 127.

јата волја е подготвен да го жртвува својот син без оглед на страдањето и болката кои тој чин ќе ги предизвика, и покрај тоа што нема видлива и разбирлива причина надвор од неговото убедување, оттаму Аврамовиот чин за повеќето не може да биде ништо друго од синоубиство (инфантицид), и е очигледна повреда на категоричкиот императив *со животот на другата особа не може да се располага*.

Во оваа практика не постои обврска кон другиот. Аврам ќе го одредам како персонификација на верска практика или однесување со кое, по сопствено или по убедување на религиозната организација на која се припаѓа, се извршува жртвување или убиство, често и преку само-жртвување, за постигнување на крајната цел. Самите двигатели кои доведуваат до жртвување/убивање на другиот од верска убеденост ќе ги одредам како Аврамов синдром. Тука се суспендираат сите релации со другиот поради повисока цел, докажување на верата и обезбедување на вечен живот. Секој чин кој го следи овој образец може да се идентификува со Аврам, и го добива легитимитетот преку убеденоста во Божјата наклонетост или слушањето на Божјиот глас. Тоа е мултиплицирање на Аврамовиот синдром. Овие групи не можат да се разберат без она што е нивна водечка сила, улогата на религијата, и како влијае на нивната перцепција на светот. Односно, тие се раководат од утврдено верување кое комплетно ги мотивира и ги условува нивните постапки. Во таа насока повикувањето на Бог им овозможува да не се сами во тоа што го тврдат или прават, споменуваната изјава е дека Бог е со нас без оглед

на надворешните чинители, односно, во приказната, без оглед на Исак. Тоа е убеденост која функционира во решителноста на секој верник во постапката со која ја докажува предаденоста кон Бога, зашто верникот верува дека вистината и вечноста може да ги постигне со практично делување во светот, каде себе-жртвувањето, жртвувањето и убивањето на другите ослободува од световниот поредок на стварите.

Лиотар во делото *Le Differend* ја поместува приказната за Аврам и Исак, поставувајќи го прашањето дали заповедта која ја примил Аврам да го жртвува својот син на кој било начин е сфатлива од циркуларите кои содржат уредби за рации, конвои, собирни центри, спора или брза смрт? Аврам слуша: *Исак да умре тоа е мојот закон*. Во тој момент Господ му зборува само на Аврам, а Аврам е одговорен само пред Бог. Прашањето е, како да знаеме дали Аврам не е параноичен субјект подложен на убиствени (инфантицидни) нагони? Со оглед дека Господ му зборува само на Аврам, а Аврам е одговорен само пред Господ, она кое Лиотар го покренува е дека немаме пристап, односно имаме неразбираливост (некомуникабилност) со непосредуваниот апсолутен однос со нешто друго, исто така имаме неможност за надворешна верификација на автентичниот повик. Нема сомнеж дека без други (дополнителни) параметри не може да се исклучи можноста некои да жртвуваат и убиваат луѓе само поради убеденоста во сопственото верување. Значајно е дека изоставената верификација постои и во низа други, наизглед потполно различни ситуации, па доколку веруваме дека Бог на

Аврам навистина му заповеда сино-убиство, како да бидеме сигурни дека Бог не заповедува слично и, како што тврди Лиотар, на одговорните за холокаустот, поставувајќи неколку милиони на местото од Исак? Зарем не може да се тврди дека Бог во холокаустот сакал само да ја испита предаденоста и убеденоста како што го направил со Аврамовиот мал холокауст?⁷

Консеквенците на ова поместување доведуваат до метастазирање на Аврамовиот синдром, односно, жртвувањето не се извршува исклучително од религиозна убеденост туку од убеденоста воопшто. Убеденост која, покрај религиозна, може да биде идеолошка и каква било друга, но повторно функционира по истиот механизам, исклучувајќи го другиот и поднесувајќи го како жртва на сопствената убеденост. Иден-

тификација на оваа практика можеме да направиме кога поединец или група ја суспендира важноста на другиот/другите во однос на сопствената убеденост дека делува исправно и резултира со жртвување, со што го мултиплицира Аврамовиот синдром.

Во една претпоставена ситуација, каде религиите немаат привилегија да бидат апсолутни концепти на реалноста, со порекнување на привилегијата на екстра-заснованост на секоја од религиите посебно, каде верата е прашање на избор се отвора можноста за дијалог. Тука веќе не е збор за една сфера на убедување која се напушта, туку многу повеќе, прекин на врските на практиката која е монолошка, тоа е израз на протестот против апсолутизирање на која било сфера која го суспендира другиот.

⁷ Op. cit., 124-125.

Abstract

The subject of the text is religious dialogue or, more specifically, the reasons why religious dialogue is impossible. Namely, religion is inherently a monological system; consequently, dialogue stands in opposition to the concept of religion. Since religion is a complete system which has a tendency to preserve its own content, I define it as *causa sui*. Religious speech, rituals and symbols are comprehensible only within the framework of a certain religion and believers are in a specific circular relation with them. Accordingly, its content is obligatory within the given frame and cannot be transferred outside the respective religious system. Moreover, for every believer, the views that come from the outside, i.e., outside the given religious concept, are not of great significance for the determination of his/her religious conviction.

The text also refers to the story of Abraham and Isaac, a Biblical narrative in which Abraham is willing to sacrifice his son Isaac as a result of his religious conviction. Here, Abraham is the paradigm for practicing any kind of religious violence. In other words, the author extrapolates this narrative as a model to explain numerous events in which religious violence is present. In this context, he puts forward the syntagm *Abraham's syndrome* in order to identify the practice of violence over the other/others as the result of religious conviction.

Махатма Ганди

Визионер или практичен идеалист

Емилија Туцаровска

Како што пчелите го собираат медот од различни цвеќиња, така мудрата личност ја прифаќа суштината на различните свети книги и ја согледува само добрината кај сите религии

Махатма Ганди

Махатма Ганди или Mohandas Karamchand Gandhi е човек-„светец“, човек-политичар, религиозен водич, мислител и практичен идеалист, но пред сè е човек кој верувал во човекот, во неговата суштинска добрина, во слободата, во вистината и во човековото право на избор. Правото на човекот да ја избере слободата, да ја избере верата во која ќе верува и да го избере мирот спроти насилството е основната цел не само на хуманизмот и демократијата туку и темел и суштина на секој дијалог. Ганди сметаше дека религијата треба да го одгледа човекот за општо добро и дека од секоја религиска традиција треба да се извлече најдоброто. „Постои само една голема Вистина за сите религии во светот... нејзината суштина е заемната почит и толеранција меѓу следбениците на различните религии, со цел да се достигне единството во различноста. Затоа што Душата на религијата е една...“¹

Мохандас Карамчанд е роден на 2 октомври 1869 година во Порбан-



дар², Индија, во фамилијата Хинду Модх, каста на трговци, како син на Карамшанд Ганди, премиер на Порбандар и Путлибаи, и на неговата четвртата жена, хинду³ од редот на Пранами Ваишнава. И двајцата родители биле хиндуси – верници, и благодарение на ова опкружување, Ганди уште на свои млади години ја согледал ненасилната природа на живите битија, и заемната толеранција меѓу членовите на различните каста и секти.

² Град во државата Гујарат.

³ Збирен назив за ариевски племиња што живеат од дамнина во Индија.

¹ M.S. Deshpande, *Light of India or Message of Mahatma*.

Во мај 1883 година, на 13 години Ганди бил оженет за Кастурбаи Наканџи преку договорен брак од неговите родители. Со Наканџи има пет деца. На осумнаесетгодишна возраст, во 1888 година заминал во Англија, запишувајќи правни студии на колеџ во Лондон. За време на своите студии читал книги за хиндуизмот, христијанството, будизмот, исламот и останатите религии, проучувајќи ги и почитувајќи ги различните верски обележја и традиции.

По враќањето во Индија безуспешно се обидел да отвори своја адвокатска фирма. Малку подоцна, во 1893 година ја прифатил понудата за работа во една индиска адвокатска фирма во Натал, Јужна Африка. За време на својот престој во Јужна Африка се допишувал со Лав Николаевич Толстој, чии ставови и размислувања извршиле силно влијание врз него.

Таму за првпат ги искусил дискриминацијата и расизмот во сите сфери на животот. Според тогашните закони во Јужна Африка, постоеле разни опструкции за сите луѓе кои не припаѓале на белата раса, па Ганди бил сведок и на сиромаштијата и на лошиот третман од страна на луѓето од белата раса. Поради таквите неправди, започнал со организирање на протести за што бил и затворен. Уште од првите свои дејствувања Ганди протестот го искажувал водејќи се од своите длабоки религиозни убедувања, односно, водејќи се од неговите основни хиндуистички⁴ верувања дека единствените трајни вредности во животот се ненасилството и вистината.⁵

⁴ Религија на хиндусите што настанала на почетокот на средниот век, со спојување на браманизмот и будизмот; главни божества во хиндуизмот се: Брама, Индра, Вишну и Шива.

⁵ Ганди: 60 години од смртта – ALSAT TV.

Во Индија повторно се вратил кон крајот на Првата светска војна, каде пак го започнал своето ненасилно протестирање против Британија која во тој период сурово владеела со Индија. Зачетник на идејата за *Catsa-graxata* односно „сила од која се раѓаат вистината и љубовта, со ненасилни средства“, Ганди се залага за поттикнување на свеста на луѓето во Индија за ненасилно револуционерно будeње за својата слобода и независност, и целосно отфрлање на Британската Империја, под чија колонија всушност се наоѓала. Со својата ослободителна ненасилна борба, Ганди се обидел и успеал, иако на кратко, во една длабоко поделена земја и мешавина од различни религии и верски убедувања, да ги обедини религиите во борбата за независност на Индија. Во 1947 година, Индија за првпат во својата историја на постоење е прогласена за независна држава.

Махатма Ганди живеел скромно и богат духовен живот водејќи се не само од основните принципи на својата религија, туку и од духовната сила на човекот кога се соочува со ненасилната борба за праведност, вистина, слобода и религиозна припадност. И покрај тоа што живеел според начелата на својата религија – хиндуизмот, Ганди несомнено ги прифаќал вредностите на останатите култури и цивилизации, и токму затоа не ретко знаел да повтори: „Јас сум христијанин и Индус, исто толку колку што сум муслиман и евреин“. ⁶ Искрено посакувал Индусите и муслиманите повторно да се обединат и да живеат заедно во независна Индија, исто онака како што живееле и претходно.

⁶ <http://wikipedia/gandi>.

Моќта на Дијалогот

Ганди добро ја познавал и посочувал силата на религиозниот дијалог. Тој верува во почитувањето на верските разлики и, секако, во способноста на луѓето да ги почитуваат религиозните разлики и начела, и тоа не само во името на слободата туку и во името во ненасилната и анти-деструктивна природа на човечките битија и суштинската способност за соживот и меѓусебна толеранција. Според Ганди, токму сопственоста и војните се најголемите девијации на демократијата. И токму затоа, вербата во заедницата, во колективната сила на обединетите народи и здружените заедници кои заедно сведочат за големината на малите луѓе, како и за меѓусебната човечка, рамноправна и верска толеранција, е повеќе од неопходна.

Според Махатма Ганди дијалогот е уметност која ги провоцира луѓето да го согледаат најдоброто еден кај друг, а токму дијалогот е оној кој го прави овој свет полесен за живеење за сегашните и за идните генерации. „Треба да работиме врз изградбата на мирот и правдината... за да ја зачуваме храброста со која ќе ја живееме уметноста на дијалогот“.⁷

Ганди верува дека сите религии се еднакви, а дијалогот меѓу нив не само што е потребен туку и сам по себе разбирлив. Во една пригода, тој изјавил:

„Хиндуизмот целосно ја задоволува мојата душа, и сосема го исполнува моето битие. Но кога ме прогонуваат сомнежи, разочарувања ми натежнуваат и не гледам ни зрак

светлина на хоризонтот, се свртувам кон Бхавагат Гита за да најдам утеха и веднаш почнувам да се смеам сред целата моја тага.“⁸

Ганди верува дека срцевината на секоја религија се вистината и љубовта, односно сочувството, ненасилството и Златното правило.⁹ Верува во моралните вредности, во почитувањето на моралните принципи и токму тоа ја претставува основата на дијалогот, почитувањето и еднаквоста.

Влијанието на Ганди е огромно не само за Индија туку и за целото човештво, воопшто. Од неговите идеи биле инспирирани и Мартин Лутер Кинг и Нелсон Мандела. Тој е пет пати номиниран за Нобелова награда за мир и тоа во: 1937, 1938, 1939, 1947 и 1948, пет дена пред неговиот атентат. На 30.01.1948 година во Делхи Махатма Ганди е убиен од хиндуистички фанатик. Нобеловата награда за мир, за жал никогаш не му била доделена.

Големината и значајноста на Махатма Ганди не само што сведочи низ годините туку воедно постојано ја потврдува актуелноста на неговите ставови. Во време на религиозни раздори, поделености и нетолеранција, неговата верба во човекот и ненасилната природа на човекот, без оглед на религиозната припадност, не само што ни укажува на силата на верувањето туку ни го покажува единствениот вистински пат кон мирот, слободата и владеењето на правото и демократијата. Почитувањето на туѓите верски, културни и општествени разлики, непосегнувањето кон туѓата сопственост, личната идентификација и припад-

⁷ <http://gandhiserve.com>.

⁸ <http://mahatma.org.in>.

⁹ <http://mahatma.org.in>.

носта треба да претставуваат практичен идеал кон кој би се стремел секој човек, а не визија која би се засновала на фикција и нелогичност. Тоа е всушност пораката на човекот кој за себе изјавил: „Јас не сум визионер, јас сум практичен идеалист“.¹⁰

Тоа е пораката која Махатма Ганди не само што ја пренесе во текот на својот живот туку е порака која останува да сведочи низ бурата на современите настани и, секако, останува на секој човек поединечно да ја пренесува на генерациите кои доаѓаат.

¹⁰ <http://gandihiserve.com>.

Abstract

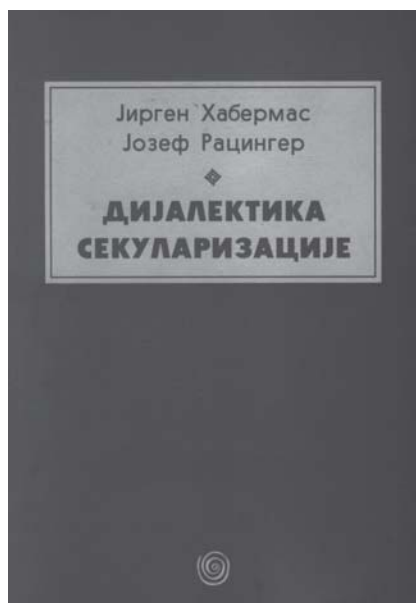
The greatness and importance of Mahatma Gandhi are seen not only in the celebration of his work and life, but also in the relevance and strong presence of his views. In times of religious discord, division and intolerance, his faith in people and their nonviolent nature, regardless of their religious affiliation, not only manifests his power of belief, but also points to the only right way to peace, freedom, rule of law and democracy. Honouring the religious, cultural and social differences, personal identity and affiliation of others should represent the practical ideal to which one should aspire.

За религијата и секуларноста: Вечна дебата или неизбежна комплементарност?

Дане Талески

Dialektik der Säkularisierung - Über Vernunft und Religion, Jürgen Habermas - Joseph Ratzinger, Verlage Herder Freiburg im Breisgau, 2005, Dritte Auflage.

Не можам со зборови да ја доловам возбудата што ја почувствував кога до мене дојде книгата „Дијалектика на секуларизацијата“, каде како автори се јавуваат Јирген Хабермас, според некои најголемиот филозоф на 20-тиот век, и Јозеф Рацингер, темелот на католичката догма и сегашниот Папа Бенедикт XVI. Бев сигурен дека се работи за исклучително важна, содржајна и интересна книга, но по првото читање моите очекувања беа далеку надминати од јасно дестилираните мисли изложени на кристален начин за интеракцијата односно за дијалектиката, во една Хегелијанска смисла каде односот на нештата е заемно исклучив, но и поврзан, помеѓу религијата и секуларноста. По неколку читања сè уште ги толкувам зборовите и ги откривам словите на знаењето, но се надевам дека ќе успеам пиетот кој го имам кон дебатата на двајцата великани скромно да го претставам на пошироката јавност, да ги заинтригирам заинтересираните и да ги упатам на книгата која е одлична литература во дебатата помеѓу духовното и рационалното.



Најпрво, дискутабилно е дали оваа книга може да се нарече книга. По својот изглед повеќе наликува на книшка, нема атрактивен дизајн и сè на сè има 55 стр., вклучувајќи ги и предговорот и белешките за авторите. Но, просветлените љубители на мудроста знаат дека на книгата не ѝ се суди по кориците. Книгата „Дијалектика на секуларизацијата“ е

вистински доказ за тоа, бидејќи како кај ретко која книга квалитетот го надминува квантитетот во еонски размери. Суштината и срцевината на книгата ги сочинуваат два дела, еден приготвен од страна на Хабермас, а другиот од страна на Рацингер.

За помалку информираните ќе направам еден краток дискурс за ликот и делото на овие современи цинови во нивното поле на дејствување. Се работи за двајца германски современици, Јирген Хабермас е роден во 1929, а Јозеф Рацингер е роден во 1927. Јирген Хабермас докторирал филозофија во 1954, додека Јозеф Рацингер докторирал теологија во 1953. Двајцата израснуваат во исклучителни авторитети во своите области, Хабермас од 1983 ја води престижната катедра по филозофија на универзитетот во Франкфурт, додека од 1981 Рацингер, на повик од Папата Павле II, оди во Рим за да стане Префект на конгрегацијата за вера (*Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei*) и Претседател на меѓународната теолошка комисија на Ватикан. Јирген Хабермас има добиено бројни награди од кои и *Karl-Jaspers-Preis* (1995); *Theodor Heuss-Preiss* (1999); Наградата за мир на германските издавачи (2001) и за животното дело *Kyoto Preis* (2004), една од најпрестижните награди во светот за култура и наука. На почетокот од 21 век, магазинот *Times* го вброи Хабермас меѓу највлијателните умови во 20 век. Бројните награди, почести и достигнувања кои Јозеф Рацингер ги има остварено во својата плодна кариера паѓаат во дебела сенка на фактот што од април 2005 година тој

е избран за нов Папа на католичката црква под името Бенедикт XVI.

Во јуни 2004 година, двајцата се среќаваат за прв пат во Тутцинг, во близина на Минхен, и тоа на повик на Католичката академија. Сакајќи да ја збогати дебатата за религијата и секуларноста во модерниот свет, Католичката академија испраќа покана до најзначајниот современ филозоф, архетип на рационалната секуларност, и до Префектот на римската конгрегација задолжен за одржување на верата, архетип на духовната религиозност. И двајцата добиваат покана да земат збор на темата „Претполитичките морални основи на слободарската држава“. И двајцата одговараат на повикот, доаѓаат на 18 јуни во Тутцинг и биваат говорници во монументалниот дијалог кој вечно ќе резонира во јавноста. Всушност, книгата „Дијалектика на секуларизацијата“ е објавена на нивните излагања. Во своите индивидуални мисли, иако тргнуваат од навидум спротивставени ставови, со скромност својствена на отворените и проникливи умови, и двајцата резимираат позиции кои го релативизираат значењето на религијата, односно на секуларноста, и повикуваат на посилна заемна интеракција.

Дека историјата се повторува, и дека ова не е прв случај, Папа да дискутира со филозоф, зборува и Флоријан Шулер, директорот на Католичката академија, во предговорот на книгата. Имено, во 18 век Папата Бенедикт XIV, истакнат интелектуалец на своето време, одржувал преписка со големиот просветител и критичар на црквата Волтер. Скоро 250 години подоцна

се случува нова дебата која ги ре-актуализира вечните прашања и навидум непремостливите разлики. Како што вели Шулер „кај Хабермас (темелот – м.з) е практичниот ум, неметафизичкото, секуларно размислување, додека кај Јозеф Рацингер (тоа е – м.з) стварноста на човекот кој потекнува од својот Створител“.

Образлагањето на Хабермас е дека модерната држава почива на либерални принципи кои се преточени во Уставот од кој се деривираат правните норми. Легитимноста на поредокот се црпи од легалноста, а процедуралноста обезбедува лична и колективна автономија за дејствување во општеството. Солидарноста се обезбедува преку социјално-политичкиот ангажман, кој е особено важен заради партиципативноста во демократските процеси. Но, за да се обезбеди таа партиципативност, граѓаните треба да бидат мотивирани преку можности за комуникациска интеракција со себе, со другите и со системот. Јавниот дискурс се темели и ги прибира заедничките вредности, културата и историјата, кои секој со свој дел се наоѓаат и во Уставот на државата. За разлика од тоа религијата повикува на морал, кој во применувањето на правото остава простор за државно или политичко однесување. Мерило за правдата стануваат моралните начела, додека црквата не е компатибилна со либерализмот и просветителството. Но, често на проблемите на модерноста се јавува религијата како одговор. Дали ова би можел да биде рецептот за иднина, наместо досегашната секуларност? За Хабермас „религијата е когни-

тивен предизвик за филозофијата“. Но, филозофијата мора да се оддалечи од своите религиозно-метафизички корени. Од друга страна, во денешно време теологијата сè повеќе користи филозофски обиди за да ја приближи потребата за авторефлексија на умот. Хабермас се согласува дека филозофијата може да учи од религијата, и дека секуларноста е двостран и комплементарен процес на учење со религијата. Религијата игра значајна улога во општеството како извор на солидарноста и социјалната активност на поединците. Понатаму, Хабермас признава дека религијата е во темелите на културните вредности, и со самото тоа придонесува кон збогатувањето на јавниот дискурс со секуларноста. Според сфаќањата на Хабермас, прифаќањето на разликите се во основата на политичкиот либерализам, а праведноста се огледува во неутралноста на нормите за општествено поведење. Со самото тоа, постоењето на дискурсот помеѓу секуларноста и религијата е гарант за постоењето на етичката слобода. Во секој случај,



секуларноста има обврска да не прави *prima facie* заклучоци, па така и „секуларните граѓани не смеат да го оспоруваат потенцијалот за вистинитост на религиозните слики на светот ниту, пак, смеат на религиозните граѓани да им го спорат правото да го збогатуваат јавниот дискурс со јазикот на религијата. Либералната политичка култура треба да очекува од секуларните граѓани да земат учество и релевантните прилози да ги спремат од јазикот на религијата на јавно пристапен јазик“.

За Јозеф Рацингер, најголемите проблеми на денешницата кои се производ на глобалниот свет и немањето на морална контрола се јавуваат заради губењето на етичката основа на моќта, проблем на кој што модерната наука нема одговор. Целта на политиката, според Рацингер, е моќта да биде контролирана од правото, а правото да биде формирано според волјата на сите, што е својствено на демократијата. Сепак, темелот на демократијата, одлучувањето со мнозинство сам по себе е фаличен и не е секогаш праведен. Постојат одредени вредности кои деривираат од природните права, како на пример човековите права кои не можат да бидат предмет на одлучување на мнозинството. Покрај тоа, практичниот ум сам по себе ја зголемува моќта до несакани размери. Така, денес човекот има голема моќ за уништување (создадени се атомски бомби, а во различни делови на светот владее теророт), но и за создавање (се развива технологија на клонирање на луѓе, што ги прави луѓето про-

извод). Во овие процеси религијата и практичниот ум имаат заемна инспиративна улога на развивање на моќта. Додека теророт во модерниот свет е производ на религиозниот фанатизам, клонирањето е производ на практичниот ум. За тоа е потребно природното право кое ќе се јави како коректив на позитивното право. Човековите права се базирани на идејата за човекот како вредност сама по себе. Таа вредност се јавува во различните култури и ја помага интеракцијата помеѓу различните култури. Културата базирана на религиозни верувања се сретнува и во исламот, христијанството, во Африка и Латинска Америка. Но, во никој случај секуларноста и религијата не се универзални вредности, или, поточно кажано, не се најдуваат во иста смисла на сите страни од светот. Рационалноста, како и религијата, секогаш е ограничена од културниот контекст. Затоа Рацингер резимира дека и двете се упатени да учат една од друга. Контролата и границите се потребни и за религијата, но и за секуларноста бидејќи и двете имаат патолошки страни. За религијата тоа е теророт, а за секуларноста тоа се атомските бомби и клонирањето. Освен тоа, христијанството и секуларноста се партнери во западната култура, или, како што вели Рацингер „... умот и религијата се повикани заемно да се чистат и да се насочени еден кон друг, еден на друг се потребни и мора да се признаваат“. Но, покрај тоа, христијанството и секуларноста треба да обезбедат отвореност и за другите култури. Тие треба да направат обиди за „... полифони коре-

лации, во кои тие самите би се отвориле кон западната комплементарност на умот и верата, така да ќе може да се развие универзален процес на чистење во кој на крајот сите важни вредности и норми, кои сите луѓе ги знаат или претпоставуваат, можат да добијат нова илуминативна сила, така да тоа што го одржува светот повторно може во човештвото да се појави како активна сила“.

На крајот, треба да се каже дека Хабермас и Рацингер остануваат симболи на два навидум спротивставени света, светот на рацио-

налното и светот на духовното. Но и двајцата отвораат нови перспективи и видици каде е јасна потребата од толеранцијата кон различностите, без занемарување на можноста да се збогатат позициите со искуствата од другата страна. Ова е една од многуте лекции кои ги нуди книгата „Дијалектика на секуларизацијата“, но е важна како почетна да биде резонирана и апсолвирана во нашата јавност, каде религијата и секуларноста се гледаат само преку нивната потенцијална исклучивост.

Abstract

The text is a review of the book *Dialektik der Säkularisierung - Über Vernunft und Religion* by Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, printed by Verlage Herder Freiburg im Breisgau, 2005, Dritte Auflage. It is a collection of speeches delivered by the authors in June 2004 at the Catholic Academy in Tutzing near Munich. The authors express their views on the topic “The pre-political moral foundations of the state of freedom” from the points of view of secularism and religion.

Закон за верските заедници и религиозните групи

преземено од www.pravo.org.mk

Сл. весник на Р. Македонија бр. 35/97 од 23.07.1997 година

І. ОПШТИ ОДРЕДБИ

Член 1

Со овој закон се уредува положбата на верските заедници, основањето и работата на религиозните групи, верската поука и верските училишта, како облик на остварување на слободата на вероисповеста и на изразување на верата.

Член 2

Верските заедници, односно религиозните групи се слободни во вршењето на верските работи и верските обреди.

Член 3

Верски работи и верски обреди во Република Македонија може да врши само регистрирана верска заедница, односно религиозна група.

Верските заедници и религиозните групи својата дејност ја вршат во согласност со Уставот, законите и другите прописи.

Член 4

Забрането е граѓанинот на било кој начин да се принудува или попречува да стане или да биде член на верска заедница или религиозна група.

Забрането е граѓанинот да се принудува да учествува или да не учествува во верски обреди или други видови изразувања на верата.

На граѓанинот не може да му бидат ускратени правата што ги има според Уставот и закон, поради верски определби, припаѓање на верска заедница или религиозна група, вршење, односно учество во вршење на верски обреди и други видови изразување на верата.

Изразувањето на вероисповеста или припадноста на верска заедница, односно религиозна група не го ослободува граѓанинот од обврските што како граѓанин ги има според Уставот, законите и други прописи.

Член 5

Странски државјанин може, по барање на верска заедница, односно религиозна група, да извршува верски работи и верски обреди, по претходно одобрение на органот надлежен за прашањата на верските заедници и религиозните групи.

Член 6

Верските собири, верските обреди, верскиот печат, верската поука, верските училишта и други видови изразување на верата не можат да се користат за политички цели, за поттикнување на верска, национална и друга нетрпеливост и за други дејства забранети со закон.

Член 7

Верските заедници и религиозните групи можат да основаат верски училишта во постапка и под услови утврдени со овој закон.

Верските заедници, односно религиозните групи можат да основаат социјални и добротворни установи, во постапка и под услови уредени со закон.

II. ВЕРСКИ ЗАЕДНИЦИ И РЕЛИГИОЗНИ ГРУПИ

Член 8

Верската заедница според овој закон е доброволно организирана, непрофитна заедница на верници од иста вероисповест.

За една вероисповест може да постои само една верска заедница.

Член 9

Религиозна група, според овој закон, е доброволно, непрофитно здружување на верници со исто верско убедување кои не припаѓаат на регистрирана верска заедница.

Граѓаните можат слободно и јавно да основаат религиозни групи, во согласност со овој закон.

Член 10

Религиозна група со седиште во Република Македонија можат да основаат најмалку 50 полнолетни лица, државјани на Република Македонија, со постојано живеалиште во Република Македонија.

Основачите на религиозната група одлука за основање и правила, односно друг акт со кој се уредува организацијата и работењето, донесуваат на собир на основачите.

Член 11

Основачите на религиозната група, определуваат лице (одговорно лице) кое до органот надлежен за прашањата на верските заедници и

религиозните групи ќе поднесе пријава во рок од 30 дена од денот на донесувањето на одлуката за основање.

Пријавата од став 1 на овој член содржи: назив, податоци за основачите, седиште, предмет на дејствување, означување на просториите во кои се вршат верските работи и верските обреди и податоци за лицата одговорни за работата и за застапување и претставување на религиозната група.

Кон пријавата се поднесуваат правилата, односно друг акт со кој се уредува организацијата и работењето, како и други податоци и документи со кои се докажува исполнувањето на условите за основање.

Член 12

Називот на религиозната група треба битно да се разликува од називите на веќе регистрираните верски заедници, односно религиозни групи.

Називот треба да упатува на фактот дека е религиозна група и на видот на изразувањето на верата што преку неа се врши.

Во називот на верската заедница, односно религиозната група не смеат да бидат содржани зборовите „Република Македонија“, називите на други држави, називи на државни или јавни органи и институции и други ознаки.

Седиштето на верската заедница, односно религиозната група која врши верски работи и верски обреди на подрачјето на Република Македонија задолжително е во Република Македонија.

Член 13

Религиозната група за која е утврдено дека е основана во согласност со овој закон, се запишува во регистарот што се води кај органот надлежен за прашањата на верските заедници и религиозните групи.

Органот надлежен за прашањата на верските заедници и религиозните групи пропишува поблиски прописи во врска со водењето и содржината на регистарот.

Член 14

Верските заедници и религиозните групи имаат својство на правни лица.

Религиозната група својството на правно лице го стекнува од денот на уписот во регистарот од член 13 на овој закон.

Верските заедници, односно религиозните групи можат да основаат социјални и добротворни установи во постапка утврдена со закон.

Одлуките на органите на верските заедници, односно на религиозните групи немаат дејство надвор од нив.

Исправите на органите на верските заедници, односно религиозните групи немаат својство на јавни исправи.

Член 15

Верските заедници, односно религиозните групи, во рамките на своето работење во согласност со овој закон, можат да ги користат средствата за јавно информирање, и да издаваат печатени работи.

Работата и користењето на средствата за јавно информирање, издавањето на печатени работи од став 1 на овој член и публикување на реклами со верска содржина се врши во согласност со закон.

Член 16

Верските заедници, односно религиозните групи можат да прибираат доброволни прилози за верски и хуманитарни цели.

Прилозите можат да се прибираат во просториите и во местата во кои се вршат верските обреди и верските работи, а надвор од нив само со одобрение на надлежниот орган за внатрешни работи.

Граѓанинот не смее да биде принудуван или спречуван да дава прилози за намените од став 1 на овој член.

Верските заедници, односно религиозните групи не можат да утврдуваат обврски на верниците за давање прилози од став 1 на овој член.

Член 17

Верските службени лица и други лица што вршат верски обреди и верски работи можат од граѓаните да примаат надоместок, односно награда за верските работи и верските обреди што ги вршат по нивно барање, во согласност со прописите на верската заедница, односно религиозната група.

Член 18

Верски обреди и верски работи се вршат во цркви, џамии и други храмови, како и во дворови кои со нив претставуваат една целина, на гробишта и во други простории на верската заедница, односно религиозната група.

Со вршењето на верските обреди и верските работи од став 1 на овој член не може да се повредува јавниот ред и мир, како и верските чувства и другите слободи и права на граѓаните кои не се припадници на верската заедница, односно религиозната група.

Член 19

Верски обреди и верски работи можат да се вршат и во други простории и места достапни на граѓаните, со одобрение од надлежниот орган за внатрешни работи, по претходно мислење од органот надлежен за прашањата на верските заедници и религиозните групи.

Барањето за добивање одобрение од став 1 на овој член организаторот на обредот го поднесува најмалку 15 дена пред денот на одржувањето на верскиот обред.

Во барањето се наведува видот на обредот, кој го изведува, целта на обредот, како и времето и местото каде што истиот ќе се врши.

Органот од став 1 на овој член го известува подносителот на барањето дали го одобрува или не го одобрува одржувањето на верскиот обред најдоцна седум дена пред денот на планираното одржување на верскиот обред.

По исклучок од став 1 на овој член, традиционални верски обреди и верски работи (лити и слично) во други простории и места достапни до граѓаните се вршат со претходно известување на органот надлежен за прашањата на верските заедници и религиозните групи.

Член 20

За верски обреди што во согласност со одредбите на овој закон се вршат по барање на граѓанин во неговото живеалиште (семејна слава, венчавање, крштевање, сунетисување, исповедување, благослов на куќа или друг имот и слично) не е потребно посебно одобрение.

Верски обред (крштевање, сунетисување и слично) на малолетник може да се врши само со согласност од родителите, односно старателот а ако малолетникот е постар од десет години потребна е и негова согласност.

За овие обреди задолжително се обезбедуваат нужни хигиенски, здравствени и други услови.

Лицата кои се сместени во болници, домови за старци и слични институции можат да вршат изразување на својата вера и по сопствено барање да бидат посетувани од свештени лица заради вршење на верски обреди, во согласност со куќниот ред на институцијата во која се сместени.

Член 21

Во случај кога во согласност со закон се преземаат посебни мерки за заштита на здравјето на граѓаните, јавниот ред и мир, безбедноста и имот од поголем обем, надлежниот орган за внатрешни работи може да забрани одржување на верски собири и посети на верски манифестации за времето додека траат околностите поради кои наведените мерки се преземени.

Член 22

Верските заедници, односно религиозните групи можат, во согласност со закон, да имаат и да стекнуваат во сопственост недвижности и други средства потребни за вршење на нивната дејност.

За изградба или стекнување на објект наменет за вршење на верски работи и верски обреди, покрај условите утврдени со закон, верската заедница, односно религиозната група е должна да обезбеди позитивно мислење од органот надлежен за прашањата на верските заедници и религиозните групи.

Член 23

Лицата одговорни за работата и за застапувањето и претставувањето на религиозната група се должни да поднесат до органот надлежен за прашањата на верските заедници и религиозните групи пријава за секоја статусна промена или престанок на религиозната група, во рок од 30 дена од денот на донесувањето на одлуката за промена или престанок.

III. ВЕРСКА ПОУКА И ВЕРСКИ УЧИЛИШТА

Член 24

Верска поука може да се изведува само во јавни простории во кои се вршат верски обреди и верски работи.

За посетување на верска поука од страна на малолетник потребна е согласност од родител, односно старател, како и негова согласност, ако е постар од десет години.

Верска поука со ученици може да се изведува само во време кога учениците немаат настава во училиштата.

Член 25

Верските заедници и религиозните групи имаат право да основаат верски училишта во сите степени на образование, освен во основното образование, за школување на верски службеници, како и ученички домови за сместување на лицата кои се школуваат во тие установи.

Верско училиште, односно ученички дом од став 1 на овој член може да се основа по претходно добиена согласност од органот надлежен за прашањата на верските заедници и религиозните групи.

Министерството за образование и физичка култура може да врши увид во наставните програми и нивното остварување во согласност со Уставот и закон, во смисла на член 6 од овој закон.

Верската заедница, односно религиозна група е должна известувањето за основање верско училиште, со актот за целите и внатрешната организација на училиштето и наставен план и програма во согласност со одредбите на овој закон да го поднесе до органот надлежен за прашањата на верските заедници и религиозните групи најмалку три месеци пред денот определен за почеток на неговото работење.

Органот надлежен за прашањата на верските заедници и религиозните групи е должен своето мислење да го достави до верската заедница, односно религиозната група во рок од 60 дена од денот на поднесувањето на известувањето.

До колку согласноста на органот надлежен за прашањата на верските заедници и религиозните групи е негативно, верската заедница, односно религиозната група има право на приговор до Владата на Република Македонија, во рок од 15 дена од добивањето на согласноста.

Верски училишта основани од верски заедници, односно од религиозни групи можат да посетуваат само лица со завршено задолжително основно образование или лица на кои во согласност со закон им престанала обврската за задолжително основно образование.

Член 26

Верските заедници, односно религиозните групи самостојно управуваат со верските училишта и ученичките домови што ги основале во согласност со овој закон.

Наставните планови и програми во верските училишта не смеат да бидат во спротивност со Уставот и закон.

Настава во верско училиште може да изведува само државјанин на Република Македонија.

Странски државјанин може да изведува настава во верско училиште само повремено, со одобрение од органот надлежен за прашањата на верските заедници и религиозните групи.

Член 27

Одговорното лице во верското училиште, односно ученичкиот дом е должно да му ги става на располагање на надлежниот орган од член 25 став 3 на овој закон сите податоци потребни за вршење увид во работењето на верското училиште, односно ученичкиот дом, како и во рок определен од тој орган да ги отстрани утврдените неправилности.

IV. КАЗНЕНИ ОДРЕДБИ

Член 28

Со парична казна од 30.000 до 50.000 денари ќе се казни за прекршок лице кое врши верски работи и верски обреди во спротивност со член 3 на овој закон.

Член 29

Со парична казна од 30.000 до 50.000 денари ќе се казни за прекршок:

- лице кое на било кој начин принудува граѓанин да стане член на верска заедница или религиозна група (член 4 став 1);
- лице кое принудува граѓанин да учествува или да не учествува во верски обреди или други видови изразување на верата (член 4 став 2) и
- странски државјанин кој врши верски работи и верски обреди или изведува настава во верско училиште без претходно одобрение од органот надлежен за прашањата на верските заедници и религиозните групи (членови 5 и 26 став 4).

Член 30

Со парична казна од 30.000 до 50.000 денари ќе се казни за прекршок:

- лице кое принудува или спречува граѓанин да дава прилози наменети за верски и хуманитарни цели (член 16 став 2);
- лице кое врши верски обред и верски работи надвор од просториите од член 18 став 1;
- лице кое со вршењето на верски обреди или верски работи ги повредува јавниот ред и мир, како и верските чувства и другите слободи и права на граѓаните (член 18 став 2) и
- лице кое врши верски обред без барање на граѓанин во неговото живеалиште, на малолетно без соодветна согласност и во болници, домови за старци и слични институции, спротивно на нивниот куќен ред (член 20 ставови 1, 2 и 3).

Член 31

Со парична казна од 30.000 до 50.000 денари ќе се казни за прекршок:

- лице кое изведува верска поука надвор од просториите во кои се вршат верски обреди и верски работи (член 24 став 1);
- лице кое организира или изведува верска поука на малолетник без соодветна согласност (член 24 став 2) и
- лице кое изведува верска поука со ученици во време кога учениците имаат настава во училиштата (член 24 став 3).

Член 32

Со парична казна од 50.000 до 100.000 денари ќе се казни за прекршок:

- одговорното лице на религиозната група ако во пропишаниот рок не поднесе пријава до органот надлежен за прашањата на верските заедници и религиозните групи (член 11 став 1);
- одговорното лице во верската заедница, односно религиозната група кое работењето и користењето на средствата за информирање, издавањето печатени работи и публикувањето реклами со верска содржина, го врши спротивно на закон (член 15) и
- одговорното лице во верската заедница, односно религиозната група кое прибира и користи доброволни прилози за други цели (член 16 став 1).

Член 33

Со парична казна од 50.000 до 100.000 денари ќе се казни за прекршок верската заедница, односно религиозната група ако:

- утврдува обврска на верниците за давање прилози за верски и хуманитарни цели (член 16 став 3);
- основа верско училиште за ученици во основното образование (член 25 став 1) и

– основа верско училиште без позитивно мислење на органот надлежен за прашањата на верските заедници и религиозни групи (член 25 став 2).

Член 34

Со парична казна од 50.000 до 100.000 денари ќе се казни за прекршок верско училиште ако:

- наставата во верското училиште ја посетуваат лица без завршено основно образование (член 25 став 6);
- ангажира или овозможи странски државјанин да изведува настава без одобрение од надлежниот орган (член 26 став 4) и
- не му ги става на располагање на надлежниот орган податоците потребни за вршење надзор над работењето или не ги отстрани утврдените неправилности (член 27).

V. ПРЕОДНИ И ЗАВРШНИ ОДРЕДБИ

Член 35

Органот надлежен за прашањата на верските заедници и религиозните групи, во рок од еден месец од денот на влегувањето во сила на овој закон, ќе ги пренесе во својот регистар верските заедници и религиозните групи што се пријавени во Министерството за внатрешни работи до влегувањето во сила на овој закон.

Постојните верски заедници и религиозните групи од став 1 на овој член, се должни да го усогласат своето работење со одредбите на овој закон во рок од шест месеци од денот на неговото влегување во сила.

Член 36

Со денот на влегувањето во сила на овој закон престанува да важи Законот за правната положба на верските заедници („Службен весник на СРМ“ број 39/77).

Член 37

Овој закон влегува во сила осмиот ден од денот на објавувањето во „Службен весник на Република Македонија“.

This document is the Law on Religious Communities in the Republic of Macedonia with focuses on the status of the religious communities in the country. It examines the establishment and work of religious groups as a form of religious freedom and the freedom of expression of one's faith. As the core value of the democratic society, religious communities confirm the importance of religious freedom and dialogue, not only through their work but also through the exercise of this basic freedom granted by this law.

За авторите

Г-дин г-дин Стефан, Архиепископ Охридски и Македонски, е роден на 1 мај 1955 година. За архијереј на Македонската православна црква е избран и хиротонисан во 1986 година како Митрополит на Брегалничката епархија. На Црковно-народниот собор, одржан на 9.10.1999 година, во црквата „Света Софија“ во Охрид, бил избран, а потоа и востолчен како петти Поглавар на Македонската православна црква. Оттогаш тој ја извршува должноста Архиепископ Охридски и Македонски, а истовремено е и надлежен архијереј на Скопската православна епархија.

Анри Боне во моментов работи како директор на Фондацијата „Конрад Адеануер“ во Скопје, Република Македонија. По професија е политиколог. Претходно работел во Фондацијата „Конрад Адеануер“ во Киев и Москва. Работел и како експерт за безбедносни прашања во Германската амбасада во Киев и како ОБСЕ набљудувач за време на „Портокаловата револуција“ во Украина.

Иванка Додовска, дипломиран политиколог. Постдипломски студии на Правниот факултет во Скопје, од областа на државно-правната историја на Македонија (од антика до денес); ангажирана како демонстратор на Правниот факултет во Скопје, одсек Политички студии на

предметот Современа европска и македонска историја (19-20 век).

М-р Дејан Донеv, роден 1976, демонстратор по Етика на Филозофскиот факултет во Скопје – Катедра за одбранбени и мировни студии и Катедра за психологија, како и Етика на комуницирањето на Интердисциплинарните студии по новинарство на Правниот факултет. Магистрира во јули 2005 година со темата „Етичкиот механизам на дејствување на невладините организации“ под менторство на проф. д-р Кирил Темков, под чие менторство на Филозофскиот факултет во Скопје во моментов го изработува и докторскиот труд „Етичките вредности во менаџерството“. Досега објавувал бројни текстови со научна содржина во списанијата: „Философија“, „Разгледи“, „Културен живот“, „Граѓански свет“, „Филозофска истражувања“, како и списанието „Хабитус“, а учествувал и на бројни научни интернационални и домашни симпозиуми.

Елена Драгомир е помлад истражувач на Истражувачкиот центар „Григоре Гафенцу“ за Историја на меѓународни односи при Универзитетот Валахија во Трговиште, Романија. Докторант на Хелсиншкиот универзитет. Специјализирала Историја на дипломатија, со акцент на Дипломатијата на Конференцијата

за безбедност и соработка во Европа. Објавува текстови за историјата на Романија. Сфера на интерес и се меѓународните односи за време на Студената војна и комунистичкиот режим во Романија.

Дарко Иваноски е роден во Прилеп 1980 година. Дипломиран економист на Државниот универзитет „Свети Климент Охридски“ во Прилеп, отсек маркетинг-менаџмент и директор на Евроконсалтинг фондс ДОО Скопје, агенција за менаџирање со претпристапните фондови во Р. Македонија. Евроконсалтинг фондс има за цел: поставување ефикасна и долгорочна спрега меѓу нашите клиенти (стопански субјекти, приватни компании, локална самоуправа, земјоделски асоцијации, невладини организации, јавна администрација), од една, и европските фондови, од друга страна, сè за цел поефикасно и навремено искористување на истите.

Д-р Цане Мојаноски е редовен професор на Полициската академија во Скопје. Професор е по предметот Методологијата на истражување на безбедносните појави. Избиран е за професор по предметите Основи на општественото уредување, Социологија на образованието. Автор е на 6 книги.

Звонко Муцунски, роден 1962 година, дипломирал и магистрирал на Правниот факултет во Скопје. Во дипломатска служба е од 1988 година. Во МНР на РМ бил советник, државен советник, а во 2001 и 2002 година бил шеф на кабинет на тројца министри за надворешни работи на

РМ. Во странство извршувал должности на вицеkonzул во ГК на СФРЈ, Њујорк (1989-1991), в.д. генерален конзул на РМ во Њујорк, САД (1996-2000), министер-советник и в.д. амбасадор на РМ во Отава, Канада (2002-2006). Добитник е на престижната меѓународна мировна награда Shri Chinmoi, Ottawa 2004. Од октомври 2006 година до денес ја извршува функцијата Директор (Претседател) на Комисијата за односи со верските заедници на Република Македонија.

Кирил Нејков, роден 1977 Скопје. Тој е магистер по меѓународно право на Универзитетот во Кембриџ.

Василка Салевска, магистер по Управување и политики на Европска Унија на Колеџот од Европа во Натолин, Варшава, Република Полска. Претходно завршила Правен факултет, отсек меѓународно право, во Скопје. Моментално работи во Секретаријатот за европски прашања, Влада на Република Македонија, како раководител на Одделението за координација на процесот на превод.

Дијана Стојановиќ Ѓорѓевиќ, родена 1983 година во Скопје. Дипломирала на Правниот факултет „Јустинијан Први“ во Скопје, отсек политички науки. Во моментот работи во Институтот за социолошки и политичко-правни истражувања каде ги привршува и постдипломските студии по политички науки.

Хаџи Сулејман еф. Реџеџи е роден во 1947 год., во село Горно Свиларе, Скопје. Припаѓа на првата генерација теолози од Р. Македонија кои

имаат завршено универзитетски студии. Хаџи Сулејман еф. Реџеми во 1974 ги завршил студиите во Кувајтскиот универзитет, на Правен и Шеријатски факултет. После завршувањето на студиите тој се враќа во родното место каде за цели шеснаесет години работи како верско-просветен референт при Исламската заедница – Скопје. Едно време работеше и како професор во средното Теолошко исламско училиште Иса-бег медреса во Скопје. Во првите слободни избори одржани во 1991 е избран за Претседател на Исламската заедница во РМ, каде што после првиот мандат, поради постигнати резултати во управувањето со ИЗ во РМ, и во другите избори, одржани во 1996 год., е избран по втор пат за Претседател на ИЗ во РМ, каде е прогласен за Реис ул Улема на Исламската заедница во РМ. Хаџи Сулејман еф. Реџеми беше клучниот човек за изградбата на Факултетот за исламски науки во Скопје. Тој беше избран и за декан на Факултетот за исламски науки и истовремено предаваше во овој факултет. Во 2006 год. беше избран по трет пат како Реис ул Улема (Претседател) на Исламската заедница во РМ.

Дане Талески, докторант на политички науки на Правниот факултет – Скопје, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“.

Тихомир Топузовски, роден 1978 год., дипломираше и магистрираше на Факултетот за ликовни уметности во Скопје. Паралелно дипломираше и на Филозофскиот факултет во Скопје (група Филозофија).

Емилија Туџаровска, родена 1981 година, магистрант по менаџмент во образование. Дипломиран филолог по општа и компаративна книжевност – научна насока. Работи како стручен соработник во Фондацијата „Конрад Аденауер“ во Скопје, Република Македонија.

Михаил Цеков, роден на 05 август 1947 г. во Струмица, од татко Цеко и мајка Ристена. Основно училиште: Колешино и Струмица; Гимназија: Струмица; Теолошки студии во Германија, 1968-1973 во Бад Клостерлаусниц (И. Германија), Франкфурт на Мајна / Ротлинген (З. Германија). Од 1975 Пастор во Евангелско-методистичката црква во РМ. Надзорен старешина и Раководител на Секретаријатот на Црквата.

