

RELIGIJA I SEKULARNA DRŽAVA

**Uloga i značaj religije u sekularnom društvu iz
muslimanske, kršćanske i jevrejske perspektive
sa fokusom na Jugoistočnu Europu**

Međunarodni simpozij
Sarajevo (BiH), 21.-24. oktobar/listopad 2007.

UREDNIK:
Mag. Ahmet Alibašić

UREDNIK IZDANJA NA ENGLLESKOM JEZIKU:
Prof. dr. Stefan Schreiner

REDAKTURA PRIJEVODA:
Msgr. prof. dr. Mato Zovkić
Mag. Ahmet Alibašić

PREVELI:
Leila Kadribašić Terzimehić
Divna Jakić Subašić

LEKTOR:
Hurija Imamović

IZADAVAČI:
Fondacija Konrad Adenauer
Predstavništvo u Bosni i Hercegovini
Prušćakova 23, 71000 Sarajevo
Bosna i Hercegovina
Tel. +387 (0)33 215 240
Fax +387 (0)33 215 239
kas@kasbih.com
www.kas.de/sarajevo

European Abrahamic Forum
Zürcher Lehrhaus
Limmatalstrasse 2, 8049 Zürich
Švicarska
Tel +41 (0)44 341 1820
Fax +41 (0)44 341 1829
sekretariat@lehrhaus.ch
www.zuercher-lehrhaus.ch/

Međureligijski institut u BiH
Ferhadija 16/1, 71000 Sarajevo
Bosna i Hercegovina
Tel. +387 (0)33 666 776
Fax +387 (0)33 666 776
mri@nbih.net.ba
www.mri.ba

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

322
26/28-67

MEĐUNARODNI simpozij *Religija i sekularna država*
(2007 ; Sarajevo)

Religija i sekularna država : uloga i značaj religije u sekularnom društvu iz muslimanske, kršćanske i jevrejske perspektive sa fokusom na jugoistočnu Europu : međunarodni simpozij, Sarajevo, 21.-24. oktobar/listopad 2007. / [urednik Ahmet Alibašić ; preveli Leila Kadribašić-Terzimehić, Divna Jakić-Subašić]. - Sarajevo : Fondacija Konrad Adenauer e. V., Predstavništvo u Bosni i Hercegovini, 2008. - 250 str. ; 21 cm

Bibliografija uz pojedine radove i uz tekst
1. Alibašić, Ahmet
COBISS.BH-ID 16895750

SADRŽAJ

- 5 Pozdravne riječi
- 21 **SEKULARNA DRŽAVA I RELIGIJA(E) – TEORIJE I IDEJE**
1. Zakonsko-pravni i politički aspekti
- 23 *Prof. dr. Fikret Karčić (Bosna i Hercegovina)*
Islam u sekularnoj državi: primjer Bosne i Hercegovine
- 37 *Msgr. prof. dr. Mato Zovkić (Bosna i Hercegovina)*
Katoličko gledanje na religije u zemljama tranzicije
- 49 *Prof. dr. Carmen López Alonso (Španjolska)*
Laicité ili odvajanje države od religije u (zapadno)europskoj tradiciji
- 61 *Prof. dr. Michael Germann (Njemačka)*
Vjerske slobode u okviru europskog prava
- 83 *Mag. Ahmet Alibašić (Bosna i Hercegovina)*
Modeli uređenja odnosa između države i vjerskih zajednica u Evropi i SAD-u i njihove konsekvence
- 105 *Prof. dr. Talip Kucukcan (Turska)*
Država, islam i vjerska sloboda u modernoj Turskoj: rekonfiguracija religije u javnu sferu
- 141 **SEKULARNA DRŽAVA I RELIGIJA(E) – TEORIJE I IDEJE**
2. Ideje države
- 143 *Seyyed Mohammad Ali Abtahi (Iran)*
Religija i sekularna država – odnos između države i religije sa stanovništva šiitske tradicije
- 151 *Rabin Lic. Michel Bollag (Švicarska)*
Ideja jevrejske države – odnos između države i religije sa stanovništva jevrejske tradicije
- 159 *Dr. Cla Reto Famos (Švicarska)*
Ideja o "kršćanskoj državi" – odnos između države i religije sa stanovništva kršćanske tradicije
- 167 **SEKULARNA DRŽAVA I RELIGIJA(E) –UČENJE IZ ISKUSTAVA**
3. Povratak religije(a) u javnu sferu – uloga religije(a) u današnjem društvu
- 169 *Prof. dr. Muhammad Sharkawi (Katar)*
Povratak religije(a) u javnu sferu – uloga religije(a) u današnjem društvu sa islamskog stanovništva
- 179 *Dr. Milan Lyčka (Češka Republika)*
Povratak religije(a) u javnu sferu – uloga religije(a) u današnjem društvu – češka perspektiva
- 187 **SEKULARNA DRŽAVA I RELIGIJA(E) –UČENJE IZ ISKUSTAVA**
4. Sekularizam i sekularizacija u današnjem javnom diskursu (primjer Bosne i Hercegovine)
- 189 *Mag. Dino Abazović (Bosna i Hercegovina)*
Sekularizam i sekularizacija u sadašnjem javnom diskursu – iz nereligijske perspektive
- 197 *Dr. Zilka Spahić-Šiljak (Bosna i Hercegovina)*
Ženska civilna scena primjer (de)sekularizacije Bosne i Hercegovine
- 207 *Prof. dr. Dimitrije Kalezić (Srbija)*
Crkva i sekularna država – prilog razjašnjenju pojmova i preciziranju/utačnjenju izraza
- 215 **SEKULARNA DRŽAVA I RELIGIJA(E) – UČENJE IZ ISKUSTAVA**
5. Koncepti i iskustva dijaspore
- 217 *Eli Tauber (Bosna i Hercegovina)*
Međureligijski dijalog u jevrejskoj tradiciji

- 221 *Prof. dr. Jamal Malik (Njemačka)*
Muslimani na zapadu – muslimanska “dijaspora”?
- 229 **SEKULARNA DRŽAVA I RELIGIJA(E) – UČENJE IZ ISKUSTAVA**
6. Refleksije i izvještaji
- 231 *Djénane Kareh Tager (Francuska)*
“Konferencija u Sarajevu” sa libanonskog stanovništva
- 235 *Prof. dr. Hasan Džilo (Makedonija)*
Religijski dijalog rezultirao novim zakonom o vjerskim zajednicama u Makedoniji
- 239 Sidney L. Shipton *OBE (Velika Britanija)*
Forum triju religija – iskustva iz proteklih deset godina
- 243 *Prof. dr. Michel Sternberg (Francuska)*
Međureligijski projekti i grupe koji promoviraju dijalog između jevreja, kršćana i muslimana u Francuskoj

Ova knjiga dokumentuje referate predstavljene na drugom međunarodnom simpoziju održanom u Sarajevu (Bosna i Hercegovina) u oktobru 2007. godine. Na poziv Evropskog abrahamskog foruma (Ciri), Predstavništva Fondacije Konrad Adenauer u Sarajevu i Među-religijskog instituta u Bosni i Hercegovini, oko pedeset naučnika, vodećih stručnjaka i predstavnika jevrejskih, kršćanskih i muslimanskih zajednica iz petnaest evropskih i zemalja Bliskog istoka se okupilo kako bi diskutovalo o "Ulozi i značaju religije u sekularnom društvu sa jevrejskog, kršćanskog i muslimanskog stajališta (sa fokusom na Jugoistočnu Evropu)". Uz referate prezentirane na simpoziju priložene su još dvije studije, od kojih se jedna fokusira na različite modele razdvajanja države i religije, a druga analizira situaciju u Turskoj.

Međutim, svrha ovog rada nije samo dokumentovanje simpozija održanog prije nekoliko mjeseci. Bilježenjem referata i, na taj način, ilustrovanjem mnogobrojnih aspekata i odražavanjem raznolikosti pristupa istoj temi, knjiga nastoji pružiti svježa saznanja o dosta debatiranom odnosu(ima)između religije(a) i sekularnog društva i države, te pozvati čitatelja da nastavi tamo gdje se stalo i dalje diskutuje o pitanjima koja zavrijeđuju pažljivo razmatranje, pošto su ista od velikog značaja u procesu izgradnje multireligijskih, multikulturalnih i multietničkih društava koja, pod vladavinom zakona, pravedno postupaju prema svim njihovim članovima, bez obzira na njihovu vjersku pripadnost, kulturno ili etničko porijeklo i političku orijentaciju.

**Prof. Dr. Stefan Schreiner,
Evropski abrahamski forum (EAF)**

Uvažene ekscelencije,
cijenjeni gosti,
dame i gospodo,
drugi prijatelj!

U ime Europskog abrahamskog foruma (EAF) čast mi je i zadovoljstvo pozdraviti vas ovdje u Umjetničkoj galeriji Bosne i Hercegovine. Prije svega, želim vam zahvaliti na prihvatanju poziva da budete večeras sa nama na otvaranju drugog Međunarodnog muslimansko-kršćansko-jevrejskog simpozija koji se održava u Sarajevu.

Danas je dijalog između ljudi različitih religija i religijskih opredjeljenja potrebniji nego što je to bilo jučer ili prekjučer.

Samo prije dvije ili tri dekade postojalo je uvriježeno mišljenje da će proces sekularizacije u velikoj mjeri dovesti, ako ne do nestanka ili gubljenja utjecaja, onda sigurno do marginaliziranja religije i religijskih zajednica. Predviđalo se da će religija i religijske zajednice time izgubiti svoj značaj, barem u političkom i društvenom smislu koji su imale u našim – sekularnim – društvima. Danas znamo da su ovakve pretpostavke pogrešne i, sasvim suprotno tome, religija, religije i religijske zajednice danas imaju značajno mjesto, ne samo unutar javne svijesti, nego su i relevantni faktori u politici i društvu. Još prije nekoliko godina, filozof Jürgen Habermas je osjetio potrebu da ovakav razvoj situacije opiše kao "povratak religije u javnu sferu života", da govori o "povratku religije u politiku". Njegova teza danas, nakon dužeg perioda, nailazi na široko prihvaćanje i razumijevanje. Međutim, tu se ne radi samo o "povratku religije u javnu sferu života". Ono sa čim se mi danas susrećemo je povećano instrumentaliziranje religije, gdje se religija koristi u različite političke svrhe.

U svjetlu ovakvih dešavanja, suvišno je i pominjati da je međureligijski dijalog postao najvažniji prioritet. Stoga, od iznimnog je značaja da ljudi od vjere, bez obzira bili oni jevreji, kršćani ili muslimani, muškarci i žene, djeluju zajedno, da podignu svoj glas ne samo protiv instrumentaliziranja religije kojoj pripadaju, nego da pokažu i dokažu da se potencijali za konstruktivnu ulogu u zajedničkoj izgradnji svijeta u kojem će se živjeti u miru i koji je utemeljen na uzajamnom razumijevanju i poštivanju ostalih i gdje su svi odgovorni za dobrobit svijeta nalaze upravo u njihovim religijskim tradicijama i da su duboko ukorijenjeni u njihovim kulturama.

U novembru/studenom 2005. godine, kada smo se prvi put ovdje susreli, razgovarali smo o vizijama društva u kojem bismo željeli živjeti, društva koje s pravom zaslužuje da se zove zajednicom koja je pluralistička, kako u smislu njene religijske tradicije i kulture, tako i u smislu njene političke orijentacije, ali koja je u isto vrijeme i jednoglasna glede njenog opredjeljenja da pomogne u stvaranju svijeta utemeljenog na miru i pravdi.

Ovoga puta, upravo to istraživanje odnosa između religije i - sekularnog - društva i države potaknulo je nas iz Evropskog abrahamskog foruma (EAF), Fondaciju Konrad Adenauer – ured u Sarajevu (KAS) i novouspostavljeni Međureligijski institut u Bosni i Hercegovini (MRI), da vas pozovemo da uzmete učešća u radu ovog Drugog međunarodnog, međureligijskog i međukulturalnog muslimansko-kršćansko-jevrejskog simpozija na temu *Religija i sekularna država – Uloga i značaj religije u sekularnom društvu iz muslimanske, kršćanske i jevrejske perspektive*. Kao i prošloga puta, tako i sada, akcenat će biti stavljen na situaciju u jugoistočnoj Europi sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu.

U svjetlu gore pomenutog povratka religije u sferu javnog života, to jest, u politiku, postavlja se pitanje da li tradicionalni modeli razdvajanja religije i države još uvijek nude čvrste i prihvatljive koncepte i odgovarajuće načine reguliranja odnosa između države i religije na način koji i državi i religiji garantira njihovu neovisnost i sprječava zlorabu jednih od strane drugih u vjerske i/ili političke svrhe, što ih sputava u obavljanju njihovih nadležnosti. Čini se da ne postoji bolje i prikladnije mjesto od današnjeg Sarajeva da se razgovara o temama koje proizlaze iz ovog pitanja.

Još jednom, sve vas najsrdačnije pozdravljam i želim da naše rasprave budu plodonosne.

Hvala!

***Prof. Dr. Stefan Schreiner,
Evropski abrahamski forum (EAF)***

Vaše ekscelencije,
 uvaženi gosti,
 dame i gospodo,
 dragi prijatelji!

Veliko mi je zadovoljstvo što vas mogu pozdraviti na još jednom međunarodnom simpoziju na visokom nivou, na kojem su se okupili teolozi, akademici i sociolozi iz Europe, Bliskog i Srednjeg istoka. U narednih nekoliko dana koncept, ili radije, koncepti sekularne države nalaziće se u fokusu naše analize i rasprava.

Razgovarat će se o slijedećim pitanjima:

- ▲ Kako se razvijao odnos između države i religije?
- ▲ Kako je organizirano razdvajanje države od religije?
- ▲ Kako je osigurana ravnoteža između države i religije?

Grad Sarajevo je još jednom odabran kao mjesto održavanja ovog simpozija, što predstavlja priznanje ovom gradu zbog njegove jedinstvene povijesti koja je simbol tolerancije i nade da će ovaj grad i ova zemlja ponovo biti most između religija Svijeta, odnosno spona između Zapada i Istoka.

Prije dvije godine, želja da se organizira međunarodni simpozij na temu religija i sekularna država potekla je od učesnika iz Bosne i Hercegovine. Proteklih godina u Bosni i Hercegovini vodili su se pregovori o definiranju odnosa između države i religije, što je rezultiralo novim zakonom na državnom nivou pod nazivom "*Sloboda vjere i pravni položaj crkava i vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini*".

Novi zakon koji jamči pravo na slobodu savjesti i vjeroispovijesti u državi, definira pravni status crkava i vjerskih zajednica, dajući im status koji je karakterističan za nevladine organizacije (NGO), čime je otvoreno novo poglavlje suradnje između države i religije.

Međutim, potrebno je uraditi još dosta toga, o čemu upravo govori i najnovije Izvješće o slobodi vjere iz 2007. godine koje je načinila vlada Sjedinjenih Američkih Država. Između ostalog, u izvješću su istaknuti slijedeći aspekti:

- ▲ Diskriminacija i dalje ostaje ozbiljan problem.
- ▲ Broj incidenata usmjerenih protiv religijskih simbola, sveštenika i imovine sva tri većinska naroda se povećao.
- ▲ Desio se veći broj kontroverznih i visoko ispolitiziranih slučajeva, među kojima je izgradnja vjerskih objekata ili spomenika na privatnom zemljištu ili onom u vlasništvu vlade.
- ▲ Slab administrativni i pravosudni sustav uveliko ograničava slobodu vjere i predstavlja glavnu prepreku zaštiti prava vjerskih manjina.
- ▲ Zaštita slobode vjere od strane vlade je u silaznoj putanji, naročito tijekom perioda izborne kampanje.

Osobno zastupam čvrsto mišljenje da sekularizam ne implicira negiranje religije kao pozitivne snage u društvu, koja uveliko može doprinijeti socijalnoj pravdi, stabilnosti i miru. Vjerujem da svako društvo može pronaći održiv model razdvajanja i suradnje između države i religije. Moguće je napraviti uporednu analizu o tome kako su različite države riješile ovo pitanje, te sagledati mišljenja glede budućnosti monoteističkih religija.

Na kraju, svima nama želim uspješne i nadahnjujuće rasprave!

***Dr. Christina Catherine Krause,
Fondacija Konrad Adenauer
predstavništvo u Sarajevu***

Poštovani gosti,
Cijenjeni učesnici konferencije!
Dobra vam večer i Esselamu alejkum!

Međureligijski institut je najmlađi partner među organizatorima ovog skupa i zato ovaj skup za Institut ima poseban značaj.

Pitanje odnosa između vjerskih zajednica i crkava, s jedne, i države, s druge strane, nije najvažnije pitanje ove zemlje. Ipak, mjesto religije u društvu jeste jedno od pitanja koja značajno dijele društvo. Na jednoj strani, vjernici imaju bojazan da se sloboda vjeroispovijesti želi ograničiti i kršiti kako je činjeno u decenijama komunističke vlasti. S druge strane, ateisti, agnostici i sekularni vjernici smatraju da je previše vjere u javnom životu. Ove različite perspektive stvaraju još jednu nepotrebnu podjelu u ionako izdijeljenom bosanskohercegovačkom društvu.

MRI (Međureligijski institut) je nastao, između ostalog, i kao izraz želje da se otvori dijalog između crkava/vjerskih zajednica i sekularnih sektora bh. društva o primjerenom mjestu i ulozi vjere danas. MRI vjeruje da u društvu sa mnoštvom problema, kakvo je ovo naše, postoji mnogo razloga za saradnju vjerskih zajednica sa drugim snagama društva u cilju njegove obnove. Koji su modeli te saradnje pitanje je na koje još nije dat definitivni odgovor. Nadamo se da će ove konsultacije pomoći svima nama da napravimo korak u pravom pravcu.

Hvala vam još jednom što ste se odazvali našem pozivu. Želim vam ugodan boravak u Sarajevu. Mi smo tu da vam ga učinimo prijatnim.

Hvala i prof. Stefanu Schreineru i KAS-u na čelu sa Dr. Christinom Krause bez kojih ovaj naš susret ne bi bio moguć.

Hvala vam.

mr. Ahmet Alibašić
Direktor Međureligijskog instituta

Dame i gospodo,

U ime vrhbosanskog nadbiskupa kardinala Vinka Puljića, koji nije mogao osobno doći na ovo otvaranje, od srca pozdravljam priređivače i sudionike ovog međunarodnog simpozija na kojem ćemo kroz dva dana kreativno razmišljati o sadašnjem stanju i novim vizijama prisutnosti religijskih zajednica u sekularnoj državi. Spremajući svoj osobni referat za ovaj skup, vidio sam da teolozi i sociolozi Europe pod sekularnom državom misle istinski demokratsku i pravednu državu koja svim svojim građanima osigurava jednaka osnovna i religijska prava, načelno nije konfesionalna niti diskriminira religiozne pojedince i skupine među svojim građanima. Sekularna država garantira konstruktivno služenje slobodom vjere.

Na temelju zajedničkog iskustva, ne samo u BiH nego i u drugim državama, mi katolici takvu sekularnu državu vidimo kao šansu a ne kao nužno zlo. Sebi i drugima želimo aktivnu prisutnost u državi koja uključuje slobodu pastoralnog, socijalnog i prosvjetnog djelovanja, poštujući potrebe i prava svih koji vjeruju. U našoj tradiciji ključan je pojam općeg dobra kojemu možemo svi pridonositi, ali od kojega želimo svi jednako profitirati.

Ovih dana zbila su se dva značajna događaja koji se izravno tiču teme našega simpozija. Jedan je religiozni, drugi politički. Religiozni je Otvoreno pismo 138 muslimanskih teologa Benediktu XVI. i drugim kršćanskim poglavarima prigodom blagdana Eid al-Fitr al-Mubarak, koji muslimani BiH nazivaju Ramazanskim Bajramom. Navodeći niz citata iz Kur'ana i Biblije, potpisnici ističu da je ljubav prema Bogu i prema ljudima kao Božjim stvorenjima osnovna etika monoteističkih vjernika te pozivaju na dijalog radi pravednog mira u svijetu. Citat: "Ako nisu u miru muslimani i kršćani, svijet nije u miru. Imajući na

umu strahovito naoružanje suvremenog svijeta, u kojemu su muslimani i kršćani isprepleteni kao nikada prije, nitko ne može pobijediti u mogućem sukobu između više od polovice svjetskog stanovništva. Stoga je na kocki naša zajednička budućnost. Onima koji zameću sukob i razaranje radi svoga interesa ili smatraju da će u konačnici tako pobijediti, poručujemo da su na kocki i sve naše besmrtno duše, ako se iskreno ne založimo za postizanje mira i zajedničke sloge". Kardinal Taurant kao predsjednik Papinskog vijeća za međureligijski dijalog već je pozdravio ovaj dokument kao izraz dobre volje i znak "da je dijalog sposoban pobijediti predrasude" (Katolički tjednik 2007., br. 42, 16). Iz naših krajeva dokument su potpisali reis dr. Cerić, muftija Slovenije Neždad Grabus i muftija Hrvatske Ševko Omerbašić.

Drugi, politički događaj je usvajanje teksta novog Temelnog ugovora od strane članica EU. Prema njemu Europa ostaje labavi savez sekularnih država koje su spremne promicati zajedničke vrijednosti, njegujući jedinstvo te poštujući posebnost vlastitih članica i etničko-religijskih zajednica u njima. Mi pripadnici različitih naroda i vjerskih zajednica u BiH ne slažemo se u nekim važnim pitanjima zajedničke sadašnjosti i budućnosti, ali se slažemo da ćemo integracijom u europske strukture uspješnije produbljivati zajedničke vrijednosti čuvajući svoje vlastitosti i poštujući etničko-religijski identitet jedni drugih.

U tom smislu želim plodno razmišljanje na ovom simpoziju!

***Msgr. prof. dr. Mato Zovkić
generalni vikar Vrhbosanske nadbiskupije
profesor Vrhbosanske katoličke teologije u Sarajevu***

Poštovani i dragi prijatelji, dame i gospodo,

dozvolite mi da u ime Jevrejske zajednice Bosne i Hercegovine, u ime našeg predsjednika gospodina Jakoba Fincija, koji je spriječen da bude s nama, te u svoje ime pozdravim sve prisutne učesnike, vjerske lidere, organizatore simpozija, predstavnike medija i druge prijatelje i saradnike koji su na bilo koji način omogućili da se danas zajedno sastanemo i razmijenimo mišljenja o temi religije i sekularizma.

Naime, u ovom vremenu promjena, kada BiH, a i druge zemlje u regionu jugoistočne Evrope prolaze kroz period tranzicije iz sistema socijalizma u sistem koji zovemo demokratija, često ne znajući šta se sve pod tom frazom podrazumijeva, čini mi se da nam je više nego ikada potrebna razmjena mišljenja o međusobnom odnosu i ulozi religijskih zajednica u sekularnoj državi.

Međureligijski institut koji je u našoj zemlji počeo s radom u ovoj godini, koji svoju aktivnost počinje ovim simpozijem, treba po našem mišljenju postati mjesto gdje će predstavnici vjerskih zajednica i crkava, predstavnici javnog i kulturnog života, te svi slobodno misleći ljudi moći razmijeniti mišljenja i saznanja o mnogim aktualnim pitanjima života u sredinama u kojima djeluju. Nadam se da će i ovaj trodnevni simpozij koji danas počinje biti prvi korak u afirmaciji Međureligijskog instituta.

Na kraju, ponovno vas pozdravljajući, želim da zahvalim predstavništvu Fondacije Konrad Adenauer u Sarajevu na razumijevanju, kako u promovisanju ideje Međureligijskog instituta tako i za aktivan odnos koji gradi sa vjerskim zajednicama i crkvama u Bosni i Hercegovini.

Svim učesnicima simpozija želim plodonosan i uspješan rad, a svima nama zajedno novo iskustvo i nova saznanja na dobrobit kako naših država tako i naših vjerskih zajednica i crkava.

Boris Kožemjakin
Jevrejska zajednica Bosne i Hercegovine

Poštovane dame i gospodo!

Religion and Secular State – to je tema koja nas je okupila danas u Sarajevu. Tema je vrlo aktualna i zalazi u naš svakodnevni život: Bez obzira na to da li sebe smatramo vjernicima ili agnosticima, ne možemo zatvarati oči pred činjenicom da su za naše zajedničko bivstvovanje neophodna obavezujuća pravila, koja će biti na snazi i u slučaju konflikta. Razmišljati o odnosu religije i sekularne države znači tražiti obavezujuće načine i mogućnosti, kako bi ljudi koji su pripadnici različitih religija i kultura, vjernici i agnostici, živjeli u međusobnom miru.

Toj namjeri kao predsjednik Fondacije Zürcher Lehrhaus želim da poželim svako dobro. I sama Zürcher Lehrhaus je takav jedan poduhvat u malom. To je privatna institucija, koju doduše financijski pomažu različite crkve i religijske zajednice, ali koja je uprkos tome neovisna. Prvobitno to je bila institucija za jevrejsko-kršćanski dijalog. I to iz sljedećeg razloga: kršćanske su crkve morale naučiti da ne smiju satanizirati judaizam u želji da se samo njih smatra istinskom religijom. Ovaj nauk prezira ne samo da je jevrejskom narodu donio strašnu patnju, već je i samo kršćanstvo i civilno društvo korumpirao i izopačio. Taj dio historije još zadugo neće biti potpuno prevaziđen. Mi se ipak trudimo da se to dogodi, a trudimo se i stoga, što se historijski događaji ne mogu potisnuti. Onaj ko želi prećutati historiju, samo će stvoriti tešku hipoteku budućim generacijama: jer za grijeh očeva platit će djeca. Mi smo također naučili, da historiju ne možemo prevazići sami. To je moguće samo ukoliko se udružimo, Jevreji i Kršćani. Ova zajednička težnja također nam je pokazala da ne možemo uspjeti ni bez muslimana. A zašto je to tako? Zato jer se kod nas u Švajcarskoj danas protiv muslimana navode isti omalovažavajući argumenti koji su se nekad koristili protiv Jevreja. Ne može biti da želimo da se ponovi historija omalovažavanja. Upravo iz tog razloga

zalažemo se i borimo za trajan dijalog. Nije to razmjena međusobnih usluga. Ono što mi zapravo želimo je temeljita analiza situacije u kojoj živimo – kao i ocjena situacije kroz prizmu različitih tradicija i religija. Zato zajedno i učimo – kako bismo na osnovu stečenih znanja razvili modele djelovanja.

Uprvaio tome se danas i radujem: sastali smo se ovdje kako bismo zajednički učili. Sa nestrpljenjem očekujem bogatstvo saznanja koje će se otvoriti iz različitih perspektiva i želim Vama i nama svima puno uspjeha u radu.

Karl Zimmermann
Predsjednik Fondacije Zürcher Lehrhaus

SEKULARNA DRŽAVA I RELIGIJA(E) – TEORIJE I IDEJE

1. Zakonsko-pravni i politički aspekti

ISLAM U SEKULARNOJ DRŽAVI: PRIMJER BOSNE I HERCEGOVINE

Sekularna država je jedan od modela uređenja odnosa religijskog i političkog autoriteta. Ovaj model se javlja u modernoj svjetskoj historiji nakon građanskih revolucija. Manifestuje se u različitim varijantama (SAD, Francuska, Belgija, Turska itd.) i reflektuje u različitim teorijskim elaboracijama. Pojava ovog modela stavila je velike religijske tradicije pred izazov kako da se prema njemu odrede, kako u teorijskom tako i u pragmatičnom smislu. Muslimanski autori su nakon dugog odbijanja ovog modela počeli da mu obraćaju veću pažnju i u njemu otkrivaju do tada neuočene potencijale i mogućnosti.¹ Istovremeno to je otvorilo pitanje iskazivanja islama u sekularnim državama.

Bosna i Hercegovina posjeduje gotovo pet decenija dugo iskustvo života u socijalističkoj verziji sekularne države i više od decenije traganja za modelom liberalne demokratske sekularne države. To iskustvo ostavilo je bitan trag na razumijevanje i tumačenje islama u ovoj zemlji, njegovu institucionalizaciju i ulogu u društvu. To iskustvo, po našem mišljenju, čini jedan od elemenata "islamske tradicije Bošnjaka" i to ne "zadanih" već "konstruisanih" i samim tim podložnih kritičkoj ocjeni.²

Ovaj rad ima za cilj da skrene pažnju na konceptualno određenje sekularne države u liberalnoj demokratskoj tradiciji, utvrdi varijantu sekularne države prihvaćene u današnjoj Bosni i Hercegovini i nazna-

1 Vidi, naprimjer, Louay Safi, "Islam and the Secular State", http://theamericanmuslim.org/tam.php/features/print/islam_and_the_secular_state/, pristupljeno 18. 8.2007.

U literaturi na južnoslovenskim jezicima prvi prilog ovoj diskusiji je autorov članak "Značenje i iskazivanje islama u svjetovnoj državi", *Takvim*, Sarajevo 1989., 71-80.

2 Fikret Karčić, "Šta je to 'islamska tradicija Bošnjaka'", *Preporod*, 7. 12. 2006.

či posljedice tog modela na iskazivanje i institucionalizaciju islama u našoj zemlji.

1. Razumijevanje sekularne države u liberalnoj demokratskoj tradiciji

Historijski posmatrano sekularne ili svjetovne države pojavile su se u moderno doba u dvije različite geografske i kulturne cjeline – katoličkoj Francuskoj i u zemljama protestanske kulture kao što su SAD. U ovim zemljama razvijene su različite varijante sekularne države, između ostalog, i zbog toga što je religija u njima igrala različitu ulogu u pojavi modernosti. U Francuskoj, od revolucije 1789. god., modernost je stvarana nasuprot religiji, a u protestanskim zemljama religija je bila sastavni dio modernosti.³ Francuski termin za odnos religije i države u toj zemlji je *laicite* što znači da je država laička (svjetovna), a ne konfesionalna ali da se poštuje sloboda religije ili uvjerenja. U Francuskoj ovaj koncept je dobio pravni izraz u Zakonu od 9. decembra 1905. koji se tiče odvajanja crkve od države, drugim zakonima koji su slijedili i sudskoj praksi. Glavni principi ovog Zakona su: (1) Republika garantuje slobodu savjesti i slobodu praktikovanja religije; (2) Republika ne priznaje niti podržava nijednu religiju, osim troškova za kapelansku službu (u bolnicama, zatvorima, vojsci i lisejima); (3) Crkve, odnosno religijske zajednice, mogu se organizovati kao ustanove privatnog prava. Prema ovim principima u laičkoj državi nema ni zvanične religije ni zvaničnog ateizma. Religijski lideri se izjašnjavaju o javnim stvarima, ali je francuska javnost prema tome više kritički opredijeljena nego u drugim evropskim državama.

U engleskom jeziku koristi se termin *secular state* (svjetovna država), gdje je termin *secular* izveden iz latinskog *saeculum* što znači "ovdje i sada". U SAD-u ovaj koncept je dobio svoj pravni izvor u Prvom amandmanu na Ustav SAD-a, koji je dodat temeljnom pravnom aktu ove zemlje 1791. godine. Taj amandman glasi: "Kongres neće donijeti nikakav zakon koji bi neku religiju proglasio za zvaničnu ili zabranio njeno slobodno vršenje". Prema stavovima američkih stručnjaka za ova pitanja, iz ovog amandmana mogu se izvesti slijedeći principi: (1) odvajanje crkve od države, što znači da se radi o ra-

³ Jean Baube'rot, "The Place of Religion in Public Life: The Lay Approach", u *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, ur. Tore Lindholm et. al., (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004), 441.

zličitim ustanovama koje se jedna drugoj ne miješaju u unutrašnju upravu; (2) jednako postupanje, odnosno nepostojanje diskriminacije prema građanima bez obzira na njihovu religiju ili uvjerenje; (3) neprisiljavanje i sloboda religijskog izbora, odnosno, država ne može nikoga prisiljavati da praktikuje ili ne praktikuje neku religiju ili uvjerenje.⁴

Prema ovim principima, sadržanim kako u francuskoj tako i u američkoj varijanti sekularne države, sekularnim državama se ne mogu smatrati države koje favorizuju ateizam, kao vrstu uvjerenja, ili vrše progone ili diskriminaciju na osnovu religije ili uvjerenja.

Brojni autori su pokušali da izrade jedan opći koncept sekularne države koji bi se naslanjao na liberalnu demokratsku tradiciju i nadilazio geografsku ili kulturnu određenost. Jedan od takvih autora je Donald Eugene Smith, koji je to učinio u svojoj studiji o Indiji kao sekularnoj državi.⁵ Ovdje ćemo, zbog njegovog značaja, dati ekstenzivan prikaz te elaboracije koncepta sekularne države.

Smith definiše sekularnu državu kao "državu koja garantuje pojedinačnu i kolektivnu slobodu religije, odnosi se prema pojedincima kao prema građanima bez obzira na njihovu religiju, nije ustavno povezana ni s kakvom religijom niti nastoji da promoviše ili se miješa u religiju."⁶

Prema ovom autoru, koncept sekularne države u liberalnoj demokratskoj tradiciji sadrži tri različite vrste odnosa između pojedinca, države i religije. Te vrste odnosa su:

1. religija i pojedinac, gdje važi princip slobode religije;
2. država i pojedinac, gdje važi princip građanstva;
3. država i religija, gdje važi princip odvajanja.

4 Vidi, Thomas C. Berg, *The State and Religion* (St. Paul, Minn: West Group, 1998), 4-21.

5 Donald Eugen Smith, *India as a Secular State* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963), 4-8.

6 Isto, 4.

U pogledu prvog odnosa – religija i pojedinac – idealno je kada je iz njega isključen treći faktor, odnosno država. U ovom odnosu važi princip slobode religije što znači da je pojedinac slobodan da odabere da li da vjeruje ili ne i u koje vjersko učenje da vjeruje. Ako odabere da slijedi određenu religiju, slobodan je da slijedi njeno učenje, praktikuje ga, propagira, zauzima mjesto u religijskoj organizaciji i da, na kraju, ako odluči, napusti dotadašnju religiju. Država je u načelu isključena iz ovog odnosa. Država, međutim, ima pravo da reguliše iskazivanje religije i da ga dovede u vezu s očuvanjem javnog zdravlja, sigurnosti i morala.

Pojedinci imaju pravo da se udružuju u skupine i tada nastaju i određena kolektivna prava. Ta prava uključuju pravo udruživanja radi ostvarenja religijskih ciljeva; upravljanja svojim poslovima, posjedovanja imovine, ustanovljavanja obrazovnih i dobrotvornih ustanova i slično.

U drugom odnosu – država i pojedinac – suštinsko je isključenje trećeg faktora – religije. U sekularnom modelu religija postaje potpuno irelevantna za definisanje građanskog statusa.⁷ Građanski status je skup prava i obaveza koje proizlaze iz odnosa pojedinca i države. Taj status je egalitarni i sveobuhvatni. Njime se pojedinac uključuje u puno političko članstvo u državi i integriše u politički sistem. Jednakost građana je moguća, jer proizlazi iz okolnosti da su građani faktor suvereniteta, da njihova volja oblikuje pravo i da se lojalnost duguje pravu. U takvoj situaciji, religijska uvjerenja pojedinca ne smiju da utiču na njegova prava i obaveze.

Zakoni u sekularnoj državi treba da budu neutralni. "Neutralnost zakona" se obično shvata kao njihova usklađenost sa vrijednostima koje su dominantne u datom društvu. Pri tome se mogu javiti različite teškoće. Naprimjer, šta ako sekularna država donese zakone koji nisu u skladu sa dominantnim vrijednostima u društvu? Ili, ako se donese zakon koji je u suprotnosti sa vrijednostima manjinskih grupa, da li se omogućavaju izuzeci od općih pravila? Na ova pitanja teorija i praksa ne daju zadovoljavajući odgovor. Međutim, očigledno je da sekularna država, koja se javila kao nastojanje da se izbjegne religijska netolerancija, definisana kao pretvaranje religijske dogme

⁷ Vidi: Fikret Karčić, "Koncept građanstva u savremenoj islamskoj pravnoj misli", *Godišnjak Pravne fakulteta u Sarajevu*, XLVI (2003), 313-329.

u zakon države, može da upadne u zamku sekularne netolerancije kada se državni zakon pretvara u religijski dogmu.⁸

U trećem odnosu – između države i religije – temeljna postavka je da su to dvije različite funkcije ljudskih djelatnosti sa vlastitim ciljevima i metodama. Demokratska država izvodi svoju legitimnost iz svjetovnog izvora ("saglasnost vladanih"), a ne iz vjerskih izvora. Razdvajanje države i religije jeste funkcionalna diferencijacija. Sve religije su odvojene od države ali su, u neku ruku, i subordinirane državi. Naprimjer, na religijske grupe se primjenjuju opći državni propisi. Religijske grupe su autonomni entiteti: same se organizuju, same formulišu svoja vjerovanja, disciplinu, osnivaju svoje ustanove, finansiraju svoje aktivnosti itd. Država nije obavezna da finansira religijske zajednice.

Vrlo često se cijeli koncept sekularne države svodi na "odvajanje religije od države", uz zanemarivanje druge dvije dimenzije važne za liberalnu demokratsku tradiciju – slobode religije i građanskog statusa nevezanog za religiju i uvjerenje.

2. Sekularna država u Bosni i Hercegovini u današnje doba

Za razmatranje sekularne države u Bosni i Hercegovini danas, mjerodavni su slijedeći pravni izvori:

1. Evropska konvencija za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda i njeni protokoli;
2. Ustav Bosne i Hercegovine, odnosno Aneks IV Dejtonskog mirovnog sporazuma;
3. Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica od 28. januara 2004. godine. (Službeni glasnik BiH, br. 5/2004)

Ako se pođe od ranije datog pojmovnog određenja sekularne države, onda se može ustanoviti slijedeće.

⁸ Javier Martinez-Torron i Rafael Navarro-Valls, "The Protection of Religious Freedom in the System of the Council of Europe", u *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, 237.

1. Princip slobode religije

Ovaj princip se vidi i u samom nazivu Zakona, koji se punim imenom naziva *Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica*. Radi poređenja, raniji zakon koji je regulisao ovu materiju u doba socijalističke vlasti nazivao se *Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica SR BiH* (Službeni list SR BiH, br. 36/76).

U dijelu II Zakona (član 4,5,6,7) govori se o slobodi vjere ili uvjerenja. Garantuje se pravo na slobodu vjere ili uvjerenja (čl. 4, t.1). Ovaj posljednji termin ("uvjerenje") jeste novina u odnosu na ranije zakonodavstvo i odnosi se na nereligijske oblike vjerovanja. Sloboda vjere i uvjerenja obuhvata i slobodu *javnog* ispovijedanja vjere, prihvatanja ili promjene vjere, slobodu da pojedinac, sam ili u zajednici s drugima, privatno ili javno, iskazuje vjeru ili uvjerenje putem obreda, izvršavanja ili pridržavanja vjerskih propisa, držanjem do običaja i drugih vjerskih aktivnosti. To uključuje i pravo na vjersku pouku kako u vjerskim ustanovama tako i u javnim i privatnim ustanovama predškolskog nivoa, osnovnim školama i višim nivoima obrazovanja.

Granice iskazivanja vjere ili uvjerenja su date veoma široko i u skladu sa relevantnim međunarodnim aktima i praksom. U odnosu na ranije socijalističko zakonodavstvo uočava se učestalo korištenje odrednice "javno" kao područje iskazivanja religije. Na taj način se napušta ranije shvatanje religije kao "privatne stvari" i ograničavanje iskazivanja religije na privatnu sferu pojedinca i prostore vjerskih objekata.

Zakon takođe određuje i legitimna ograničenja slobode vjere, u šta ubraja: protivnost pravnom poretku, javnoj sigurnosti, moralu, štetu životu i zdravlju te pravima i slobodama drugih (član 3 i 4).

Može se zaključiti da prvi princip sekularne države – sloboda religije – jeste pravno i u dovoljnoj mjeri garantovan u relevantnom pravnom aktu Bosne i Hercegovine. Pored ovog zakona, Ustav BiH garantuje slobodu *misli, savjesti i vjere* a Evropska konvencija za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda i njeni protokoli (Aneks IV član II t. 3.) neposredno se primjenjuju u Bosni i Hercegovini i imaju prioritet nad svakim drugim zakonom.

2. Princip građanstva nevezan za religiju i uvjerenje

Ustav Bosne i Hercegovine garantuje da državljanstvo Bosne i Hercegovine ili entiteta neće biti lišeno niti jedno lice po bilo kojem osnovu kao što su "spol, rasa, boja, jezik, vjera, političko ili drugo mišljenje, nacionalno ili društveno porijeklo, povezanost sa nacionalnom manjinom, vlasništvo, rođenje ili bilo koji drugi status". (Aneks IV, član I)

Građanski status u Bosni i Hercegovini nije, prema tome, vezan za religiju. Obim prava i obaveza pojedinca ne zavisi od njegove religije ili uvjerenja. Zabranjena je svaka diskriminacija uključujući i onu na osnovu religije. (Aneks IV, član II, t. 4.)

3. Princip odvajanja religijskih zajednica od države

Ovaj princip potvrđuje se u članu 14. Zakona o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini. Ovim članom se proglašava da su "crkve i vjerske zajednice odvojene od države" a to znači:

- ▲ Država ne može priznati status državne vjere ni u jednoj vjeri niti status državne crkve ili vjerske zajednice ni u jednoj crkvi ili vjerskoj zajednici;
- ▲ Država nema pravo miješati se u unutrašnju organizaciju i poslove crkava i vjerskih zajednica;
- ▲ Nijedna crkva ili vjerska zajednica ne može dobiti posebne privilegije od države niti njeni službenici mogu formalno učestvovati u radu političkih ustanova;
- ▲ Država može, na osnovu jednakosti prema svima, davati materijalnu podršku crkvama i njenim zajednicama za očuvanje kulturne i historijske baštine, zdravstvene djelatnosti, obrazovne, karitativne i socijalne usluge koje pružaju crkve i vjerske zajednice, jedino pod uslovom da se te usluge obavljaju bez ikakve diskriminacije a posebno ne diskriminacije na osnovu vjere ili uvjerenja;
- ▲ Crkve i vjerske zajednice mogu u oblasti porodičnog, roditelj-

skog prava i prava djeteta obavljati funkciju humanitarne, socijalne i zdravstvene pomoći, vaspitanja i obrazovanja;

- ▲ Javnoj vlasti zabranjeno je bilo kakvo uplitanje prilikom izbora, imenovanja ili smjenjivanja vjerskih velikodostojnika, uspostavljanja struktura crkava i vjerskih zajednica.

Bosna i Hercegovina je, na ovaj način, prihvatila i treći princip sekularne države – odvajanje. Evropska konvencija za zaštitu ljudskih prava i osnovnih sloboda i njeni protokoli ne obavezuju države potpisnice da izvrše odvajanje religije od države. Zahtijevaju se sloboda religije i jednakost građana. Međutim, u Bosni i Hercegovini je prihvaćeno i odvajanje vjerovatno iz tri razloga: (1) što je takav sistem postojao od 1946. godine; (2) što je tendencija u evropskoj pravnoj praksi da se ističe obaveza države da bude nepristrasna i neutralna i (3) što je sekularna država posebno poželjna za multireligijska društva.

Prema tome, možemo zaključiti da su sva tri elementa pojma sekularne države – sloboda religije, građanski status nevezan za religiju i odvajanje države i religije prihvaćeni u Bosni i Hercegovini. Najvažnije razlike u odnosu na stanje u vrijeme socijalističke vlasti jeste u obimu iskazivanja religije. To iskazivanje sada obuhvata i privatnu i javnu sferu. Na političkom planu tome treba dodati napuštanje politike marginalizacije religije i vjernika. Povratak religije u javnu sferu doveo je do toga da mnogi pojedinci, navikli na ranije stanje, stiču utisak o dominaciji religije.

3. Iskazivanje i institucionalizacija islama u sekularnoj državi

Sekularna država bazirana na principima slobode religije, građanskog statusa nevezanog za religiju i odvajanja državnog i religijskog autoriteta, utiče bitno na obim i modalitete iskazivanja i institucionalizacije religije u njenim okvirima. Ovdje se prvenstveno ima na umu da se velike monoteističke religije, islam posebno, obraćaju čovjeku u njegovom totalitetu, te utiču na njegov cjelokupni život. Sekularna država, s druge strane, zahtijeva funkcionalnu diferencijaciju religijske i političke sfere, posmatra pojedince kao građane za čiji status je irelevantna religijska pripadnost, te zahtijeva lojalnost građana pravu koje je rezultat konsenzusa ili većinske odluke građana. Očigledno je da u takvom okviru religije koje adresiraju cjelokupni život pojedini-

naca moraju odustati od svojih totalnih zahtjeva da bi se omogućilo postizanje "preklapajućeg konsenzusa" u društvu.

U pogledu obima iskazivanja religije u sekularnoj državi kakva je Bosna i Hercegovina, može se reći da to područje obuhvata oblasti tradicionalno definisane kao akaid (vjerovanje) i Šerijat (islamski normativni sistem). Što se tiče vjerovanja, u tome nema ograničenja u sekularnoj ili bilo kojoj državi zbog toga što je sloboda vjerovanja apsolutna i nikakav izvanjski autoritet ne može kontrolisati ono što se zbiva u unutrašnjem biću čovjeka. Što se tiče islamskog normativnog sistema, za valjan odgovor potrebno je izvršiti jednu analizu sadržine i adresata njegovih normi. Prethodno treba naglasiti da je nemoguće biti musliman bez prihvatanja Šerijata kao božanski određenog načina života, idealne norme koju musliman treba da slijedi.

U pogledu sadržine, Šerijat čine vjerske, moralne i pravne norme. Vjerske norme tiču se odnosa čovjeka i Boga (ibadat) i one spadaju u ono što se obično naziva "iskazivanje religije". Prema tome u pogledu propisa ibadata, oni su za muslimane relevantni u svakom slučaju a u pogledu njih u sekularnoj državi ne može biti ograničenja, jer bi se time vrijeđala sloboda religije. (Ovdje treba napomenuti da se iskazivanje religije u demokratskoj državi može ograničiti samo zakonom i onda ako je neophodno za očuvanje određenih vrijednosti kao što su pravni poredak, javna sigurnost, moral, život, zdravlje, prava i slobode drugih.)

Kada je riječ o šerijatskim moralnim normama, one su takođe relevantne i neograničene u sekularnoj državi. Moral se odnosi na utvrđivanje određenog sistema vrijednosti i kvalifikovanje ljudskih djela s tog stanovišta. Domen morala je ljudska savjest, koja osigurava i sankciju u slučaju kršenja moralne norme. Pored toga, sankciju daje i osuda grupe koja dijeli isti vrijednosni sistem.

Konačno, postavlja se pitanje relevantnosti i obima važenja šerijatskih pravnih normi u sekularnoj državi. "Pravno" ovdje znači da je za primjenu takve norme ili za izvršenje sankcija za njeno kršenje potrebna intervencija države. Sekularna država posjeduje svoj pravni sistem koji proizlazi iz volje njenih građana i neće dati sankciju islamskom normativnom sistemu. U načelu, to znači da sve šerijatske norme čiji je adresat država, kao što je to ustavno, upravno,

krivično, međunarodno pravo i slično, ne mogu biti primijenjene u sekularnoj državi. Kakva je onda relevantnost tih normi za muslimane? Sve što je naređeno ili zabranjeno tim normama muslimanima ostaje na snazi, samo što se sankcije za kršenje takvih normi ne primjenjuju. Drugim riječima, vjerski aspekt norme (dijaneten) važi, a sudski aspekt (kada'en) se ne primjenjuje. Na ovom mjestu potrebno je ukazati da se u islamskoj klasičnoj literaturi termin *dijanet* ("vjerski aspekt") koristi kao suprotnost terminu *kada* ("sudski aspekt").⁹ Prvi označava duhovni i moralni aspekt života, a drugi regulisanje međuljudskih odnosa putem ovosvjetskih ustanova i sankcija. Prema tome, kada se kaže da vjerski aspekt norme važi, a sudski aspekt se ne primjenjuje, to znači da se takva norma od pravnog pravila ponašanja transformiše u vjersko-moralno pravilo. Naprimjer, izvanbračni spolni odnosi (zina) su za muslimane i dalje zabranjeni, ali se sankcija za to djelo ne primjenjuje. *Zina* za muslimane u sekularnoj državi veliki je grijeh (kebair) i moralno neprihvatljivo ponašanje, ali nije krivično djelo (džerime), jer se sankcija (hadd) ne primjenjuje.

Što se tiče normi porodičnog i imovinskog prava, vrijednosti zaštićene šerijatskim propisima u ovim granama ostaju relevantne za muslimane u sekularnoj državi. I ovdje je došlo do transformacije pravnih normi u vjersko-moralne norme.

Ukratko, moglo bi se reći da su vrijednosti zaštićene šerijatskim propisima i vjersko-moralni sadržaj tih propisa obavezujući za muslimane u sekularnoj državi, ali da se pravne posljedice tih propisa ne mogu primijeniti, izuzev ukoliko se za isti akt ne koriste dvije forme – šerijatska i civilna. Naprimjer, moguće je uspostavljanje vakufa ili sklapanje braka uz korištenje i građanske i šerijatske forme. Takođe se može reći da su načelno u sekularnoj državi primjenjivi šerijatski propisi čiji su adresati pojedinac i zajednica muslimana, ali ne i oni koji za adresata imaju državu.

Drugo pitanje kojim se ovdje bavimo jeste institucionalizacija islama u sekularnoj državi. Izvorni i historijski model uređenja odnosa religijskog i političkog autoriteta kod muslimana sve do modernog doba

⁹ Vidi: Ali Bardakoglu, "The Structure, Mission and Social Function of the Presidency of Religious Affairs" u Ali Bardakoglu, *Religion and Society: New perspectives from Turkey* (Ankara: Presidency of Religious Affairs, 2006), 10-11.

bio je njihovo organsko jedinstvo - *din ve devlet* ("religija i država") . Sekularna država zahtijeva njihovo razdvajanje. Da bi se to postiglo, potrebno je da postoji islamski institucionalni okvir različit od države. Takav okvir prve su u muslimanskoj historiji izgradile muslimanske manjine u nemuslimanskim državama. Bosanski muslimani su taj okvir izgrađivali postepeno u postosmanskome periodu.¹⁰ U doba kada je u BiH važio sistem priznatih vjerskih zajednica (austroougarski i jugoslavenski monarhijski period), taj institucionalni okvir je obuhvatao: (1) organizaciju uleme; (2) vakuf; (3) obrazovanje (mearif) i (4) šerijatsko sudstvo. Nakon 1946. godine i ukidanja šerijatskih sudova preostala su prva tri segmenta, s tim što je vakuf oslabio zbog prinudnih mjera nacionalizacije i eksproprijacije koje je provela socijalistička država.

U okviru socijalističke sekularne države i periodu tranzicije došlo je do daljnjeg razvoja u islamskom institucionalnom okviru. On sada uključuje: (1) muslimanska predstavnička tijela; (2) izvršne grane u upravi; (3) ustavni sud; (4) ulemu; (5) vakuf ; (6) obrazovne ustanove; (7) ostale ustanove. Kao osnova u ovom institucionalnom okviru koristi se kombinacija predstavničkog i hijerarhijskog principa. Uočava se da u ovom institucionalnom okviru nema šerijatskih sudova. Teorijski bilo je moguće nakon ukidanja državnih šerijatskih sudova nadležnih za porodične i nasljedne stvari muslimana tu ustanovu transformisati u instituciju sličnu duhovnim, crkvenim ili rabinskim sudovima koji postoje kod drugih religijskih zajednica. Međutim, Islamska zajednica se na takav potez nije odlučila jer je koncept "duhovnog suda" nepoznat muslimanskom historijskom iskustvu. Šerijatski sudovi su tokom historije bili ili državni sudovi ili nisu postojali, kao što pokazuje primjer Republike Turske. Naime, nadležnost duhovnih sudova u slučaju kršćanskih crkava je da sklapaju i razvrgavaju brakove i bave se pitanjima crkvene discipline. Šerijatski sudovi nadležni za personalno pravo muslimana bavili su se vjersko-administrativnim i imovinskim aspektom statusa muslimana, braka, porodice i vakufa. Ukidanje jedne ustanove vanjskom intervencijom pokazalo se lakše prihvatljivom nego njena neizvjesna transformacija.¹¹ Nepostojanje šerijatskih državnih sudova pokazatelj je transformacije šerijatskih normi iz pravnih u vjersko-moralne.

10 Vidi: Fikret Karčić, *Bošnjaci i izazovi modernosti- kasni osmanlijski i habsburški period* (Sarajevo:El-Kalem, 2004), 122-138.

11 O ovoj instituciji vidi: Fikret Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1918-1941* (Sarajevo: Islamski teološki fakultet), 1986.

U situaciji kada je došlo do transformacije šerijatskih normi u vjerske i moralne norme muslimana, postavlja se pitanje institucionalnog mehanizma za tumačenje i primjenu takvih normi. Prvo, dosadašnje iskustvo pokazuje da se kao potencijalni institucionalni mehanizmi za aktualizaciju islamskih normi koriste: tumačenje propisa (ifta), obrazovanje i odgoj (edeb), savjet (nasihat) i slično. Drugo, moguće je da se, u slučajevima gdje važeći pravni sistem daje mogućnost dispozicije, vjernici na temelju svoje savjesti i slobodnog izbora koriste šerijatskim propisima kao alternativom. To bi značilo da se kao potencijalni institucionalni mehanizmi mogu razvijati islamska savjetodavna vijeća za alternativno rješavanje sporova među muslimanima kao što su mirenje (sulh) i arbitraža (tahkim), islamske banke i slično.

Moglo bi se desiti da određeni manjinski muslimanski krugovi u Bosni i Hercegovini zatraže mogućnost primjene šerijatskih propisa u oblasti porodičnog, nasljednog i vakufskog prava putem šerijatskih sudova, što bi značilo povratak na stanje prije 1946. godine. Ovo bi bilo iluzorno iz više razloga. Prvo, time bi se vratili na koncept muslimana kao religijske manjine koja uživa personalnu autonomiju. Taj model je historijski prevladan i muslimani Evrope danas trebaju novu statusnu paradigmu, a to je puno građanstvo. Drugo, posjedovanje personalne autonomije nije dovoljna garancija za očuvanje islamskog identiteta. Identitet se danas ne može čuvati pravnim sredstvima. Treće, zahtjev za personalnom autonomijom jedne religijske zajednice doprinio bi daljem rastakanju državno-pravog sistema domovine muslimana.

Na kraju bismo zaključili da sekularna država dovodi do toga da se u praktikanju islama, nakon vjerovanja (akaid), legitimnim područjem smatraju vjerski obredi (ibadat) i, u određenom obimu, društveni poslovi (muamelat). To prati adekvatni normativni i institucionalni izraz.

Zaključak

U ovom radu prihvatili smo definiciju sekularne države kao one države koja garantuje pojedinačnu i kolektivnu slobodu religije, koja se prema pojedincima odnosi kao prema građanima bez obzira na njihovu religiju, i koja nije ustavno povezana ni s kakvom religijom

ni nastoji da promoviše religiju ili se miješa u nju. To je, dakle, "neutralnost s poštovanjem".

Analizom relevantnih pravnih akata Bosne i Hercegovine ustanovili smo da je naša zemlja pravno prihvatila sva tri elementa definicije sekularne države - princip slobode religije, princip građanstva nevezanog za religiju ili uvjerenje i princip odvajanja religijskih zajednica od države.

Konačno, smatramo da prihvatanje sekularne države bitno utječe na iskazivanje i institucionalizaciju islama. Obim iskazivanja islama, u sekularnoj državi kakva je Bosna i Hercegovina, obuhvata vjervanje bez ograničenja i područje islamskog normativnog sistema, ograničeno na oblast vjerskih obreda i društvenih poslova. U ovom posljednjem području šerijatske norme imaju karakter vjersko-moralnih normi. To znači da važi vjerski aspekt normi ali ne i njihov pravno-sudski karakter. Institucionalno, takvo mjesto Šerijata u društvu iskazuje se u mehanizmima za tumačenje i primjenu propisa kao što su tumačenje, obrazovanje, odgoj, savjeti, alternativno rješavanje sporova, svjetodavna tijela te alternativne islamske ustanove, kao što su islamske banke.

**Msgr. Prof. Dr. Mato Zovkić, (Bosna i Hercegovina)
Vrhbosanska katolička teologija u Sarajevu**

KATOLIČKO GLEDANJE NA RELIGIJE U ZEMLJAMA TRANZICIJE

Organizator ove međunarodne konferencije o religijama u sekularnoj državi povjerio mi je nešto drugačije formuliran naslov: "Return of Religions into the public sphere in postcommunist countries – the Catholic experience" (Povratak religija u javni djelokrug u poslije-komunističkim zemljama – katoličko iskustvo).¹ Iz iskustva znamo da crkve i religije nisu mogle biti potpuno izbrisane iz javnosti ni u vremenu komunističke diktature. Budući da današnji "povratak u djelokrug javnosti" znatno ovisi od povijesne, socijalne i političke situacije u pojedinoj zemlji, odabrao sam nešto oprezniji naslov. Problem je naime kakav je "povratak" moguć u pojedinoj državi i što podrazumijevamo pod sekularnom državom.

Za uvod bih htio ispričati jedan svoj doživljaj iz 1955. godine kada sam u Zagrebu bio đak Srednje vjerske škole kao kandidat za svećenika u Vrhbosanskoj nadbiskupiji. Stanovao smo u Dječaćkom sjemeništu s kandidatima različitih biskupija i morali smo se držati propisanog kućnog reda. Bitan dio toga reda bila su dopodne predavanja a popodne učenje uz odmor na obližnjem igralištu. Dio sjemenišnih zgrada nacionalizirale su ondašnje vlasti i u njima otvorile vojnu bolnicu. Za vrijeme naših odmora istom alejom među stablima šetali su pomični pacijenti te bolnice i mi đaci. Nama su poglavari savjetovali da se s njima ne upuštamo u razgovore, jer smo svi znali da ti pacijenti treba da su komunisti koji smatraju kako je vjera zaostala i proriču skoro odumiranje svake vjere u komunizmu, koji bi trebalo da bude najsavršeniji i zato trajni oblik države. Jedan od tih pacijena-

¹ Priređeno kao jedno od izlaganja na Internacionalnoj konferenciji *Religions and Secular State* u Sarajevu, 21. do 24. 10. 2007. koju organiziraju Euro-päisches Abrahamisches Forum iz Tübingena i Konrad Adenauer Stiftung iz Sarajeva.

ta u svojoj komunističkoj revnosti ipak je smatrao potrebnim stupiti s nama u razgovor. Rekao nam je da nas žali što uzalud tratimo svoju mladost spremajući se za svećeničko zvanje, jer da će ubrzo ljudi prestati ići u crkvu. Ne zato što bi državna vlast to zabranjivala, nego što će snagom prosvjete koja sve više napreduje uvidjeti da Boga nema pa će prestati ići u crkvu. Nakon tog razgovora ponekad sam se zapitao, ima li ovaj oficir pravo i kakva je moja budućnost u državi gdje katolički vjernici špijuniraju svećenike pod pritiskom tajne službe i gdje partija podiže namještene procese protiv građana vjernika osuđujući ih kao "neprijatelje naroda". Završio sam srednju školu, a zatim bio pozvan na dvogodišnje služenje vojnog roka u Beogradu. Tamo sam se još više uvjerio da mogu biti sretan i koristan kao svećenik, nastavio studij teologije i zaređio se za svećenika 1963. U ovoj dobi zahvalan sam Bogu što sam ustrajao i što je onaj vojni pacijent bio lažni prorok.

Sekularna država i pluralno društvo

Mi vjernici i naše religijske institucije trebamo demokratsku državu koja garantira ljudska prava svih građana i prakticiranje vjerske slobode svima koji ne rade protiv općeg dobra. Zato se najprije pitamo što je sekularna država za nas religiozne građane i naše zajednice te za institucije pomoću kojih vršimo svoje vjerničko poslanje unutar vlastite države? Sekularnost države drugačije se živi i zakonski uobličuje u SAD-u, Ujedinjenom Kraljevstvu, Francuskoj, Njemačkoj ili zemljama tranzicije gdje je većina građana određene vjere kao što su Hrvatska, Slovenija, Poljska, Srbija, Makedonija, Rusija. Sekularizaciju možemo promatrati filozofski, teološki, sociološki, politički i na druge načine. Grace Davie u svojoj studiji o religiji u zemljama Zapadne Europe (Davie, 2005) stvorila je zanimljiv pojam "believing, not belonging – vjerovanje, ne pripadanje". Mnogi Europljani ne idu u bogomolje ali vjeruju. U priručniku religijske sociologije objavljenom 2007. god. o na sekularizaciju gleda kao *proces* i kao *koncept*. Opaža da je u Poljskoj nekoć otpor sekularizaciji bio povezan s otporom nelegalnoj vlasti, a nakon pada komunizma Crkva u Poljskoj traži svoje mjesto u suvremenoj demokraciji, jer više nije održiva monolitna i polu-politička prisutnost Crkve u društvu. Ova anglikanka, koja mi je u jednom razgovoru rekla da ne vidi sukoba između svoje vjere i socioloških istraživanja, ne prihvaća mišljenje onih sociologa koji tvrde da demokracija i pluralizam potkopavaju položaj vjerskih zajednica u

društvu. Pluralizam i sekularizacija utječu na način kako ljudi vjeruju u demokratskim društvima, ali ne iskorjenjuju vjeru. Novija istraživanja dovode u pitanje nekadašnje uvjerenje liberalnih političara i sociologa da modernizacija nužno vodi opadanju religije (Davie 2007, 46-66). "Religija i dalje utječe na skoro svaki vid ljudskog društva – ekonomski, politički, socijalni i kulturni. Više je ne možemo ograničiti na prošlost ili potisnuti na rub znanstvene socijalne analize. Zato je to izazov ekonomskim i socijalnim znanostima: treba otkriti mjesto religije u empirijskoj zbilji dvadeset prvog stoljeća i paradigme oblikovane za razumijevanje religije. Implikacije za politiku su neizmjerne" (Davie, 2007, 253).

Bez obzira što podrazumijevamo pod procesom sekularizacije ili pod sekularnom državom, svi se slažemo da su vremena teokratske vlasti prošla i da u pluralnim društvima više ne bi smjelo biti državne religije. Kršćani i pripadnici drugih religija u Europi i Americi imaju iskustvo odvojenosti crkve od države; smatraju to normalnim i ne plaću za dobrim starim vremenima. Etičarima i sociolozima religije posebno je zanimljiv američki tip sekularne države gdje je doseljenicima iz Europe od početka načelno garantirana religijska sloboda i demokratska jednakost, ali uz istinsku odvojenost crkve i države: "Stoga, kada su Amerikanci razdvojili crkvu i državu kroz novi federalni ustav, iako su sebe još uvijek smatrali kršćanima i pretežno protestantima, oni su stvorili radikalno novo stanje za religiju" (Albanese, 2004, 459).

Kongregacija za nauk vjere u *Doktrinalnoj noti o nekim pitanjima vezanim uz sudjelovanje katolika u političkom životu* iz 2002. god. podsjeća katolike i druge ljude dobre volje da je građanska i politička sfera neovisna od religijske i crkvene (br. 6). Pri tome upućuje na saborsku konstituciju *Gaudium et spes*, br. 76 i na Poruku Ivana Pavla II za Svjetski dan mira 1991. naslovljenu: "Ako želiš mir, poštuju savjest svake osobe". Istom *Notom* Kongregacija upozorava zastupnike vlasti da bi "upali u svojevrsni netolerantni sekularizam" ako bi katolicima uskraćivali pravo "da u politici djeluju na temelju vlastitih uvjerenja u pitanjima od općeg dobra". To vrijedi i za sljedbenike drugih religija, ali u praksi dolazi do napetosti, osobito u tranzicijskim zemljama gdje ateizam nije više državna ideologija, ali bivši ateisti zauzimaju visoke državne službe. *Katekizam Katoličke crkve* iz 1992. god. podsjeća da je ljudska osoba počelo i svrha svih društvenih ustanova, da je ljubav velika društvena zapovijed koja potiče na pra-

vedne reforme te da u pravnoj državi vrhovništvo pripada zakonu, a ne ljudskoj samovolji (br. 1886-1905). Prema *Katekizmu*, opće dobro svih građana jedne države i cijele ljudske zajednice obuhvaća: poštovanje i promicanje temeljnih prava osobe, blagostanje ili razvitak duhovnih i vremenitih društvenih dobara, mir i sigurnost skupine i njezinih članova. Zato je "zadaća države braniti i promicati opće dobro" (br. 1925-26). Četvrta Božija zapovijed doslovno glasi: "Poštuj oca i majku!" Prema katoličkoj tradiciji u njoj "čitamo" uredne odnose mlađih i starijih u obitelji i u društvu, te odgovoran odnos građana prema državnoj vlasti. Tu je istaknuto da se crkva u svom poslanju i nadležnosti ne poistovjećuje s političkom zajednicom, ali poštuje i promiče političku slobodu i odgovornost građana (br. 2245).

Kompendij o socijalnom nauku Crkve također razlikuje političku od vjerske sfere. U tom kontekstu spominje pojam laičnosti. Ističe da "načelo laičnosti zahtijeva poštovanje svake vjeroispovijesti sa strane države, koja jamči slobodno obavljanje bogoštovlja, duhovnih, kulturnih i karitativnih djelatnosti vjerničkih zajednica. U pluralističkom društvu laičnost je mjesto komunikacije među raznim duhovnim tradicijama i nacijama " (br. 572). Tako se sekularnost i laičnost države u izvjesnom smislu podudaraju.

Sekularna država je prije svega pravedna i demokratska. Ona promiče dobro svih svojih građana. Jesu li tranzicijske zemlje već dostigle stupanj pravedne demokracije? Opet jedan moj doživljaj. Bio sam 1997. u Dresdenu na konferenciji o vjerskoj slobodi u zemljama tranzicije, koju je organiziralo i financiralo jedno sveučilište iz SAD-a. Organizatori su u predavanjima iznosili teze o tome kako bi trebalo biti, a mi pozvani sudionici izvijestili smo kako u našim zemljama jest. Iz Slovenije je bio prisutan jedan profesor Teološkog fakulteta koji se žalio da "demokratska" vlast ne dopušta crkvi otvaranje jedne srednje škole i staračkog doma. Prisutan je bio i sociolog s državnog univerziteta u Ljubljani koji se tome usprotivio jer to njihov narod neće. Na upit Amerikanaca kada su pitali narod, ovaj je odgovorio da ne treba ni da pitaju, jer oni to znaju. Amerikanci i drugi prisutni smijali su se takvom odgovoru.

Sekularna država - izazov religijama na međusobno poštivanju, dijalog i suradnju na općem dobru

Nije dosta da mi vjernici sekularnu državu samo toleriramo. Trebada kao pojedinci i zajednica tražimo dinamičan način vjerničke prisutnosti u takvoj državi? Pripadnici većinske crkve ili religije u pojedinoj od tranzicijskih zemalja očekuju da država cijeni doprinos dotične zajednice identitetu, kulturi i povijesti vlastitog naroda. Donekle je prirodno da katolici Poljaci, Hrvati i Slovenci očekuju poseban položaj u svojoj državi. Isto to očekuju pravoslavni Rusi, Rumunji, Bugari, Srbi, Makedonci, Crnogorci u vlastitoj državi. Poznato mi je da ustav Grčke, Rusije i Srbije garantira posebni položaj Pravoslavnoj crkvi zbog povijesnih zasluga koje drugi građani tih zemalja ne nižeju. Istina, katolicizam ili pravoslavlje u spomenutim zemljama nisu državna religija, ali je općepoznata stvar da većinska crkva u njima od građanskih vlasti lakše dobije financijsku pomoć za svoje građevine i institucije, za uzdržavanje i mirovinu pastoralnog osoblja i drugo. Upravo zato država treba biti sekularna, što ne znači hostilna prema religijama, nego pravedna i pozitivno distancirana.

U rumunjskom gradu Sibiu od 4. do 9. rujna održan je veliki eukumenski skup kršćana Europe na kojem su uz strogo kršćanske teme bila razmatrana i pitanja o doprinosu vjernika integraciji Europe. S još sedmero katolika bio sam delegat Biskupske konferencije BiH na tom susretu. Obratili su nam se Manuel Barroso kao predsjednik Europske komisije, kojemu je omogućeno da održi "keynote speech", i René van den Linden kao predsjednik parlamentarne skupštine Vijeća Europe, čiji je nastup predstavljen kao "short presentation". Obojica su istaknuli da u Europskoj zajednici i dalje ostaje na snazi pravna odvojenost religije od države, ali da ujedinjena Europa treba doprinos svojih religijskih zajednica u njegovanju vrijednosti i duhovnih dobara koja su nam svima potrebna. Istina, Barroso, kao lijevo usmjereni političar, religije smatra nekom vrstom nevladinih organizacija, a Linden vidi da Europa ne može biti ono što jest i što želi sve više postajati bez duhovnih vrijednosti koje nude religijske zajednice.

Mađarski kardinal Peter Erdö u govoru na otvorenju kao predsjednik Katoličkog vijeća europskih biskupskih konferencija (CCEE) upozorio je da proces globalizacije nije pogodovao susretu religija i kultura, te da religiozni Europljani ne treba da podliježu trijumfalizmu ni entuzi-

jazmu. Poželio je da ujedinjena Europa kršćanima različitih konfesija bude izazov na suradnju. Mitropolit Kiril kao čelnik Povjerenstva za vanjske odnose Ruske pravoslavne crkve istaknuo je da "vjernici ne mogu u isto vrijeme priznavati vrijednost života i pravo na smrt, vriednost obitelji i valjanost istospolnih zajednica, zaštitu prava djeteta i smišljeno razaranje ljudskih zametaka u medicinske svrhe". Prema njemu, bez zajedničkog djelovanja kršćani i drugi vjernici ne mogu čuvati javni moral i duhovne vrijednosti u današnjoj Europi. Mitropolit Kiril doveo je na ovaj skup kršćana rabina iz Moskve Zinovija Kogana, koji je sadašnju vlast u Rusiji pohvalio što dopušta ne samo obnavljanje petnaest sinagoga koje su preživjele u vrijeme komunizma nego i gradnju više od stotinu novih.

Na forumu ovog skupa nazvanom "Mir u Europi" prikazan nam je dokumentarac o Sjevernoj Irskoj a zatim su katolički i anglikanski referent iznosili svoja iskustva. Posebno me se dojmila zgoda o jednom ocu kojemu su kršćani teroristi ubili sina, a on je na sprovodu rekao onima koji su željeli osvetu: "Bury your pride with my boy – Ukopajte svoj ponos s mojim dječakom", i zatražio da nitko zbog tog ubojstva nevinoga ne poduzima novo nasilje. U okviru ovog foruma bila je i točka "Proces pomirenja u Bosni i Hercegovini" na koju su organizatori (KEK i CCEE) pozvali po jednog predstavnika muslimana, pravoslavaca i katolika iz Sarajeva. Oni su govorili o Međureligijskom vijeću i sporom procesu pomirenja zato što još nisu uhićeni ratni zločinci i što pomirenje pretpostavlja obraćenje u religioznom smislu riječi.

Kao jedan od članova Europskog društva za katoličku teologiju prisustvovao sam konferenciji Društva u Leuvenu, Belgija, od 13. do 16. rujna ove godine, čija je tema bila: "Religije u Europi". Ursula King, teologinja iz Njemačke koja je doktorirala u Britaniji i tamo provela aktivne godine akademskog rada, obradila je temu: "Responding to the Multifaith Realities of Contemporary Europe: A Venture of Risk and Promise for Christian Theologians – Odgovor na multireligijsku zbilju suvremene Europe – rizičan i obećavajući pothvat za kršćanske teologe". Pluralnost religijskih i nazorskih pogleda, te postojanje međureligijskog dijaloga u Europi njoj su izazov da teolozi promišljaju budući identitet Europe kao projekt koji treba stupnjevito poduzimati. Različite identitete Europljana ne smijemo getoizirati niti držati odvojene od ostatka svijeta. Ona se zalaže za novu povezanost i

kritičko razmišljanje (*new interconnectivity and critical reflexivity*). Pod pluralizmom vidi različite kulture, religije i nazore ukoliko teologe svih vjera stimuliraju na razmišljanje, a na političkom i socijalnom području pluralizam je sinonim za sekularnost: "Takvo pluralističko društvo je sekularno u pozitivnom smislu, a ne u onom drugom u kojem 'sekularno' uključuje 'antireligijsko'" (King, 2007, 5). Ona ističe da su velike religije transnacionalne duhovne korporacije, te da susret s drugim može biti obogaćujući za vlastiti identitet: "Svi znademo kako je naš odnos s drugima bitan za zdrav ljudski razvoj prema zrelosti. Zaista *trebamo drugoga, mnogo drugih*. Dodala bih da to danas znači *potrebu za vjerom i svjetonazorom jedni drugih*" (King, 2007, 6 - *potcrtala autorica*). Smatra da se puna jednakost i međusobno dopunjavanje svih partnera u dijalogu može odvijati "samo u demokratskom i sekularnom, to jest pluralnom društvu". Ona pod sekularnošću ne podrazumijeva borbenu ideologiju nego "nužni prostor za religijsku i političku slobodu gdje se mogu istraživati religijske i duhovne vrijednosti bez prijetnje po nečiji integritet, nečiji posao ili nečiji život" (King, 2007, 8). Za nju različnost religija i nazora može biti veličanstvena prigoda za ozbiljno uzimanje duhovnosti drugih, jer međureligijskim dijalogom otkrivamo pluralnost duhovnosti i ponizno priznajemo da u tradiciji svakoga od nas ima manjkavosti, te dopuštamo da u svakoj od njih postoji prostor za dopunjavanje i rast. Dijalogom se zalažemo za transformativnu socijalnu praksu.

Hans-Joachim Sander, njemački teolog koji predaje u Salzburgu, održao je na istoj konferenciji predavanje: "Europas Heterotopien. Die Zumutung von Gottes Orten in den Zeichen der Zeit – Heterotopije Europe. Prihvatanje Božjih tragova u znakovima vremena". Koliko sam razumio, za njega je heterotopija drugi ukoliko nas inspirira na kritično premišljanje vlastitog mentaliteta i prakse. Ocjenjujući neke prošle sukobe i današnje napetosti kao posljedicu moći religija on smatra da u matrici moći i religije sekularnost pruža izvanredni "habitat" jer omogućuje istinsku slobodu religije u pluralnom društvu gdje nijedna religija ne bi trebalo da ima opću punomoć. Njegova je teza: "Religion und Macht sind in eine elementare Relativität verstrickt, die dazu führt, dass beide sich jeweils gesellschaftlich wechselseitig zu relativieren versuchen oder sich wechselseitig bestärken, was den Gebrauch oder das Erleiden von Gewalt einschliesen kann – Religija i moć uvezane su u elementarni relativitet koji vodi k tome da se obje nastoje uzajamno društveno relativizirati ili se uzajamno jačati,

što može uključivati uporabu ili trpljenje sile". U uvjetima sekularne države sloboda religije može se iz temelja izbistriti, jer pluralnost društva i religija u njemu pridonosi diferencijaciji religije i politike. Tada religije ne kontroliraju demokratsku državu a eventualno nepravdne državne strukture ne mogu silom dobivati podršku religioznih pojedinaca i institucija. Zato sekularnost i religioznost nisu suparnici. Sloboda religije ne može se privatizirati, a to se događa u nasilju koje biva motivirano vjerom. Dapače, slobodu religije ispravno koristi onaj tko pomaže osobama izvan kruga vlastite vjerske zajednice. Zato je sekularnost pluralnog društva izazov religijama na odgovorno služenje vlastitom slobodom vjere i na poštivanje vjere drugih. "Prvotno mjesto za razračunavanje s religijom je vlastita zajednica svakog pojedinca. Teologija koja ne vodi računa o tome kako se njezina vlastita zajednica služi moću, čini sebe nevjerodostojnom ako se okreće protiv religijske moći"(Sander 2007, 9)². "Mir u svijetu ne ovisi doduše od mira među religijama, ali religijski konflikti imaju svaki put mogućnost potpaliti široke požare na političkom području"³. On smatra da religiozni pojedinci i zajednice koji priznaju vlastite grijehе u prošlosti i kaju se sa sadašnje slabosti, pridonose konstruktivnoj politici i uspostavljaju humane odnose s drugima. Priznavanjem vlastitih slabosti čuvamo se uspoređivanja vlastitih prednosti sa slabostima drugih. Među znakove vremena Sander ubraja Auschwitz, Srebrenicu, pokušaje pojedinaca i skupina da ilegalno usele u europske zemlje, pobune potomaka useljenika u predgrađima Francuske, gradnje džamija i sinagoga u Europi. Oni koji pokušavaju takve gradnje dobro znaju: tko gradi bogomolje, on ostaje u dotičnoj zemlji.

Uz mogućnost zlorporabe poslanja i povjerenja kod vlastitih članova i drugih sugrađana, religije mogu pridonositi i socijalnoj koheziji te promicanju socijalnih promjena nabolje (Mc Guire, 1997, 185-272). Slučaj crkava i vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini pažljivo je istražio Stephen Goodwin u svojoj doktorskoj disertaciji iz god. 2006. On je pokazao da svi dosadašnji naponi stranih diplomata i vojske nisu doveli do obnove povjerenja i socijalne kohezije među narodima ove zemlje zato što se to ne može postići diplomatskom vještinom

2 Der primäre Ort für die theologische Auseinandersetzung mit Religion ist die jeweils eigene Religionsgemeinschaft. Eine Theologie, die derer Machtgebrauch nicht in den Blick nimmt, macht sich ungläubwürdig, wenn sie sich gegen die religiöse Macht wendet.

3 Der Weltfriede hängt zwar nicht am Religionsfrieden, aber Religionskonflikte haben alle Mal die Potenz, Flächenbrände im politischen Raum auszulösen".

ni vojnom silom sa strane. Mogućnost za to vidi u djelovanju karizmatičnih vjernika koji počinju od vlastite vjerničke zajednice, ali oni ne mogu bez podrške svojih vjerskih institucija: "U konačnici uspjeh države ovisi od zalaganja i dobre volje njezinih građana. Vjerničke zajednice (*religious faith sodalities*) već su pokazale plodove pojedinačnog i zajedničkog gibanja od fragmentacije prema cjelovitosti i nastavljaju značajno pridonositi održivom miru i socijalnoj obnovi. Osnaživati njih znači podupirati stvaranje stabilne države koja će poštivati svetost i dostojanstvo svakog ljudskog života i promicati veoma potrebno ozdravljenje u ovoj izlomljenoj zemlji" (Goodwin, 2006, 269).

Završimo skrećući pozornost na teološko razmišljanje u BiH. Vrhbosanska katolička teologija organizirala je 27. studenog 2004. kolokvij na temu: "Religijske zajednice u BiH i sekularno društvo". Objavili smo predavanja s tog kolokvija u *Vrhbosnensia* IX (2005), 1,15-113. Dr. Enes Karić govorio je o "Sekularnoj državi, civilnom društvu i religijskim zajednicama u BiH" s aspekta novog Zakona o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica kod nas. Na temelju iskustva teologa i sociologa u Europi on smatra da je moguća konstruktivna suradnja religijskih zajednica i sekularnog društva, dapače da sekularno društvo može biti naša šansa: "Sekularno društvo (barem za ovih proteklih pedeset i više godina u Evropi) ne tumači se, ne realizira se, ni kao antivjersko ni kao ciljano i angažirano ne-vjersko, ono nije protubožansko niti protuvjerničko! Naprotiv, sekularno društvo ili sekularna društva Evrope nakon Drugog svjetskog rata pokazala su se kao pozitivna tekovina, kao jedna otvorena, kooperativna i inkluzivna realnost spram mnoštva religijskih segmenata i entiteta, ali i spram vjerskih izazova i zahtjeva koji su se pojavili na modernoj evropskoj pluralističkoj sceni" (Karić, 2005, 101). Ovo je na liniji razmišljanja katoličkih teologa U. King i H.-J. Sandera koji pozitivno vrednuju iskustvo vjerničkog djelovanja u sekularnim državama Evrope. Ostaje nam da svaki od nas u ovom duhu djeluje unutar svoje vjerničke zajednice i države.

Odabrana literatura

- ▲ ALBANESE, C. L.: *Amerika – Religije i religija*, Office of Public Affairs Embassy of USA Sarajevo 2004.

- ▲ BEGLEROVIĆ, S. (ur.): Mjesto za drugoga u našoj vjeri, dva sveska, Abraham, Sarajevo 2005.
- ▲ CVITKOVIĆ, I.-ABAZOVIĆ, D. (ur.): Religije i europske integracije. Zbornik radova, Magistrat, Sarajevo 2006.
- ▲ DAVIE, GRACE: Religija u suvremenoj Europi. Mutacija sjećanja, Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb 2005.
- ▲ DAVIE, GRACE: The Sociology of Religion, Sage Publications, London 2007.
- ▲ DEVETAK S.-KALČINA L.-POLZER, M. F. (ed.): Legal Position of Churches and Religious Communities in South-Eastern Europe, IDSE, Ljubljana 2004.
- ▲ ERDÖ, P., President of CCEE: Opening of the Assembly, Sibiu, 5th September, 2007.
- ▲ GOODWIN, St. R.: Fractured Land, Healing Nations. A Contextual Analysis of the Role of Religious Faith Sodalities Towards Peace-Building in Bosnia-Herzegovina, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2006.
- ▲ HÖFFNER, J.: Kršćanski socijalni nauk, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2005.
- ▲ HOLLENBACH, D.: The Global Face of Public Faith. Politics, Human Rights, and Christian Ethics, Georgetown University Press, Washington 2003.
- ▲ HOLLENBACH, D.: The Common Good and Christian Ethics, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- ▲ KARIĆ, E.: "Sekularna država, civilno društvo i religijske zajednice u Bosni i Hercegovini. Prilog konstruktivnom čitanju sekularnog duha sadržanog u 'Zakonu o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini'", Vrhbosnensia IX(2005), 1, 97-103.

- ▲ Katekizam Katoličke Crkve, Glas Koncila, Zagreb 1994 (poglavljja "Ljudska zajednica", br. 187-1948, str. 476-488 i "Vlast u građanskom društvu", br. 2234-2246, str. 554-557).
- ▲ KENDALL, D.-O'COLLINS, G. (ed): In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis, Orbis Books, Maryknoll, New York 2003.
- ▲ KING, URSULA: Responding to the Multifaith Realities of Contemporary Europe: A Venture of Risk and Promise for Christian Theologians, 6th ET Conference, Leuven, 13-16 September, 2007.
- ▲ KIRILL, Metropolitan of Smolensk and Kaliningrad, Chairman of the Department for External Church Relations Moscow Patriarchate: The Light of Christ and Church – Address at Sibiu, 5th September 2007.
- ▲ KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE: Doktrinalna nota o nekim pitanjima vezanim uz sudjelovanje katolika u političkom životu (iz 2002.god.), Udruga Obiteljski centar, Zagreb 2007.
- ▲ MÁTÉ-TÓTH, A.-MIKLUŠČAK, P. i dr: Nije kao med i mlijeko. Bog nakon komunizma. Na putu prema pastoralnoj teologiji Istočne (Srednje) Europe, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2001.
- ▲ McGUIRE, M.: Religion. The Social Context. Fourth Edition, Wadsworth Publishing Company, Belmont, CA 1997.
- ▲ PAPINSKO VIJEĆE "JUSTITIA ET PAX": Kompendij socijalnog nauka Crkve, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2005. (osobito poglavljja "Politička zajednica", br. 377-427, str.271-302, "Međunarodna zajednica", str. 428-321, br. 428-450).
- ▲ SANDER, H.-J.: Europas Heterotopien. Die Zumutung von Gottes Orten in den Zeichen der Zeit. Vortrag auf der Konferenz der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie in Leuven, 13.-16. September 2007.

- ^ WENINGER, M.: *Europa ohne Gott? Die Europäische Union und der Dialog mit Religionen, Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften*, Nomos, Baden-Baden 2007.

LAIČNOST ILI ODVAJANJE DRŽAVE OD RELIGIJE U (ZAPADNO) EVROPSKOJ TRADICIJI

Uvod

Pozvana sam da na ovom simpoziju govorim na temu *Laičnost (laïcité) ili Odvojenost države od religije u (zapadno) evropskoj tradiciji*. Ovo je tema koja se uglavnom povezuje sa konceptom moderniteta. Širi koncepti mogu biti korisni, ali nisu uvijek i sasvim precizni. To je upravo problem i u ovom slučaju gdje bi, da budemo precizniji, trebalo govoriti o dva različita modela moderniteta, od kojih oba pripadaju takozvanoj evropskoj filozofsko-političkoj tradiciji: s jedne strane, francusko-kantovskom prosvjetiteljstvu i, s druge strane, pokretu nazvanom "anti-lumières".¹ Kao i teza "višestrukog moderniteta",² tako je i ovo pitanje isuviše kompleksno i kontroverzno za današnju raspravu; stoga, moje izlaganje će prvenstveno biti ograničeno na korijene liberalne tradicije glede obrane koncepta odvojenosti države i religije, te na postignute rezultate – postojeće sekularne, liberalne i demokratske države utemeljene na vladavini prava.

Bez obzira na ovako ograničen pristup, neophodno je da zapadnoevropsku tradiciju sagledamo barem iz dva ugla – s jedne strane, to je analiza političke teorije i povijesti političkih ideja, a s druge strane to je socio-političko proučavanje institucionalnih, društvenih i kulturnih dešavanja u zapadnoevropskim zemljama u protekla dva i pol stoljeća. Ova dešavanja su dovela do uspostave današnjih liberalnih i demokratskih društava u kojima se religija i politika smatraju dvama

1 Sternhell, 2006.

2 Ideju da modernitet nije institucionalna stvarnost nego višestrukost kulturno-loških programa, koji se izražavaju i razvijaju na drugačiji način u različitim dijelovima svijeta, artikulirali su S. N. Eisenstadt, Charles Taylor, David Martin, Peter Wagner i ostali. Pogledati, inter alia: Eisenstadt, 2000.

različitim, premda često isprepletenim domenima, kako na društvenoj, tako i na individualnoj razini.

Ova diferencijacija se može ilustrirati na nekoliko načina, počevši od onih zemalja koje imaju uspostavljenu državnu crkvu (poput Engleske, Škotske i Grčke), preko onih koje određene religije priznaju kao službene (protestantizam i katolicizam u slučaju Austrije i Njemačke, katolicizam u slučaju današnje Španjolske, čiji Ustav priznaje razdvajanje crkve i države, ali koji isto tako ukazuje i na poseban značaj katoličke religije u španjolskom društvu³) pa do onih država u kojima je došlo do potpunog i striktnog razdvajanja države od religije, što predstavlja ekstremni vid laičnosti (Španjolska u doba Druge republike – 1931/1939 – ili Francuska prema zakonu iz 1905.godine). Međutim, ono što uistinu karakterizira društvo kao liberalno i demokratsko nije položaj religije, nego vladavina prava i jednakopravnost građana.

U demokraciji, ovakav položaj proizlazi iz načela jednakopravnosti pred zakonom, što za rezultat ima poštivanje i zaštitu individualnih prava građana, među kojima i pravo na slobodu savjesti i prakticiranja religije. Sve donde dokle je zajamčen religijski pluralizam, demokratske države se mogu okarakterizirati kao sekularne, čak i u slučaju postojanja uspostavljene religije. Suprotno tome, one totalitarne države u kojima je religija zabranjena u političkom i društvenom životu – kao što je to, između ostalih zemalja, bio slučaj u bivšem Sovjetskom savezu - ne mogu se smatrati sekularnim, čak i kada bi nastojale da se kao takve definiraju.

Povijesna pozadina odvojenosti crkve i države u zemljama zapadne Evrope

U suvremenim demokracijama, razdvojenost crkve i države se smatra neophodnim uvjetom za ispunjenje prava građana na jednakopravnost. To je rezultat dugog povijesnog procesa čiji se korijeni u Evropi mogu pronaći u 16. i 17. stoljeću, odnosno u dugom periodu obilježje-

³ Ustav Španjolske iz 1978. godine, čl. 16.3 : "Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones" ("Nijedna konfesija neće imati značenje 'državne religije'. Državni organi i zvaničnici će uzeti u obzir religijska uvjerenja španskog društva i nastaviti će održavati odnose suradnje sa Katoličkom crkvom i ostalim konfesijama").

nom vjerskim i političkim previranjima tijekom reformacije i vjerskih ratova, koji je obilježilo žestoko nasilje, strah i tjeskoba.⁴ Liberalna politička misao je nastala više iz potrebe za sigurnošću i mirom nego iz namjere da se izgradi demokratski sustav.

Tomas Hobbes (1588-1679), autor *Leviatana*,⁵ piše da je strah bio njegov saputnik čitavog života. Ovom tezom, koja se može smatrati početkom velikog odvajanja, Hobbes uvodi znanstveno-logičku metodu za proučavanje života i ponašanja čovjeka koji živi u *prirodnom stanju*, hipotetičkom ozračju koje je stvorio Hobbes kao neku vrstu transpozicije stvarnog ratnog stanja, koje je i stvarni kontekst njegovih djela. U ovom prirodnom stanju, u situaciji neimanja, čovjek se ne ponaša prema ostalim kao čovjek, ili kao ljudsko biće, nego kao vuk. Rezultat ovakve situacije je stanje trajnog rata, gdje su smrt i destrukcija konačni pobjednici.

Koristeći se drugačijim elementima, gdje čovjeka postavlja u središte ove analize, dok Boga ostavlja po strani, Hobbes otvara put političkom liberalizmu. Rješenje, odnosno izlaz iz straha i stanja trajnog rata leži u rukama čovjeka kao racionalnog bića; *čovjek/vuk* se oslanja na svoj racionalni kapacitet da stvara pakt sa drugim *ljudima/vukovima*. Kroz ovaj društveni ugovor, koji se temelji na formuli jednakost za sve i svakoga, svaki pojedinac se odriče svoje apsolutne vlasti koju uživa u prirodnom stanju i predaje je Leviatanu, biblijskom nazivu koji je dan umjetnom instrumentu koji je plod pakta, ali ostaje izvanjski paktu. S obzirom da Leviatan ne podliježe uvjetima koji vrijede za pakt, njegova vlast nema granica. Prema Hobbesovoj teoriji, apsolutna vlast Leviatana, osiguranjem društvenog poretka i mira, stvara neophodne uvjete da *čovjek/vuk* postane stvarni *čovjek*, koji je sposoban ponašati se ljudski (društveno) prema drugima. Ne postoje individualna prava, ne postoje ograničenja njegove vlasti, ne postoji pravo odupirati mu se, ne postoji tolerancija – apsolutna vlast Leviatana se ogleda u njegovoj sposobnosti da održi takvo stanje. S obzirom da su njegove političke konzekvence jasne, ovakav model ne predstavlja samo puku tautologiju. Onda kada ne mogne osigurati

4 To je bilo vrijeme u kojem su, kako to piše M. Lilla, "Kršćani sluđeni apokaliptičkim snovima lovili i ubijali kršćane uz takav manijakalni bijes kakav su nekad davno usmjeravali na muslimane, jevreje i heretike" (Lilla, 2007).

5 *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil* (Leviatan ili predmet, lik i moć crkvene i građanske države), London 1651.

ciljeve radi kojih je i stvorena, ova apsolutna vlast prestaje postojati kao stvarna. Ono što umjesto nje nastaje je novo *prirodno stanje*: političko-ljudski ciklus može iznova započeti.

Iako religija ima iznimno važnu ulogu u ovoj apsolutnoj državi kakvu zamišlja Hobbes i u kojoj nema prostora za religijsku toleranciju, moguće je pronaći začetke 'odvajanja' u njegovoj teoriji o konačnoj autonomiji čovjeka kao graditelja društveno-političkog sistema.

Obrana teze o ograničenoj političkoj moći i argumenti koji idu u prilog tolerancije glavni su doprinosi Johna Lockeja (1632-1704), koji smatra da je odsustvo tolerancije uzrok vjerskih ratova. Lockeov dokaz u prilog toleranciji je racionalan i funkcionalan. Suprotno Hobbesovom mišljenju, Locke razdvaja religijsko društvo od civilnog društva; dužnost suda je da štiti građanske interese i nijedan sud ne može imati vlast da mijenja vjeru pojedinca ili da ga prisili na priključenje određenoj crkvi. Međutim, prema Lockeovoj teoriji vjerska tolerancija je ipak ograničena i ne bi je trebalo primjenjivati na ona vjerovanja koja bi mogla škoditi javnom redu i miru, što je slučaj sa crkvama čiji pripadnici iskazuju poslušnost vanjskom autoritetu (kao što je papa kod katolika). Prema Lockeju, ovo važi i za pripadnike ostalih religijskih uvjerenja, kao što su, naprimjer, muslimani čiji je moral – prema njegovom mišljenju – nespojiv s engleskom civilizacijom, ili ateisti, kojima, po njemu, nedostaju moralna načela.

Ova teorija začeta od strane Hobbesa, Lockeja i prvih liberala sve više se razvijala u 18. stoljeću kroz francusko – kantovsku ideju prosvjetiteljstva, te preko proklamacije Prava čovjeka i građanina (1789), koja formalizira obvezu države da svakom građaninu, na jednakopravnoj osnovi, jamči njegova/njena prava, neovisno od njegove/njene religije, etničkog ili socijalnog porijekla. Objavljivanjem ove proklamacije, zvanično je okončan *ancien régime* (stari režim), u kojem je norma bila prednost privilegija (partikularni zakoni) primjenjivana na društvo shvaćano kao jedan organizam, što predstavlja polazište za sekularnu državu i političko-institucionalnu sekularizaciju.

Modernitet i "sekularizacija"

Ovaj raskid sa starim režimom u zemljama zapadne Evrope bio je prisutniji u teoretskoj nego u socijalnoj, kulturološkoj ili ekonomskoj

sferi. Ovisno od samog mjesta dešavanja i povijesne specifičnosti događaja, tijekom protekla dva i pol stoljeća javljale su se višestruke varijacije.

Ove promjene, poznate pod zajedničkim nazivnikom modernizacija, obuhvatile su ekonomska i tehnološka dešavanja koja su bila praćena procesom urbanizacije i rastuće stope pismenosti, obrazovanja i blagostanja. U skladu sa teorijom modernizacije, koja je bila dominantna teorija političkih i društvenih znanosti do kraja 1960-ih, ove promjene su gotovo neizbježno vodile sekularizaciji i okončanju uloge koju je religija imala u politici, te konačnom trijumfu liberalizma i demokracije. Neki autori su ovaj trijumf predstavili kao "kraj povijesti".⁶ Međutim, ova teorija nailazi i na sve veće kritike, kako kod jednog dijela političkih mislilaca, tako i kod socioloških analitičara.

S obzirom da je jedan dio ovih kritika usmjeren i na pitanje sekularizacije, neophodno je precizno razmotriti ovaj termin koji se koristi pri ilustriranju raznovrsnosti društvenih i političko-institucionalnih situacija.⁷ Gledano iz sociološkog ugla, sekularizacija se može odnositi na barem dva različita procesa: kao prvo, na proces kojim su religijski život i običaji "privatizirani", isključeni iz javne sfere života do one tačke do koje postaju potpuno "ogoljeni" (Neuhaus, 1986); i kao drugo, na proces koji vodi ka sve većem povlačenju pojedinca i/ili društva iz vjere i vjerskih obreda.⁸ Prvi slučaj ne znači nužno opadanje religijske vjere. Povijest dokazuje da je u nekim situacijama rezultat bio upravo suprotan. Moguće je, i ne radi se o kontradikciji, da društvo bude istovremeno religiozno i "sekularno", kada se koristi ovaj termin – kao što je to slučaj danas u sociološkoj literaturi – za prikazivanje asimiliranog društva u kojem je generalna kultura apsorbirala religijske institucije.⁹

6 Fox, 2004, str. 56.

7 Lehmann, 2006; McClay, 2001.

8 Casanova, 1994; Neuhaus, 1986.

9 Velik broj autora je ukazao na problem koji se odnosi na termin 'sekularni'. Prije njegovog modernog korištenja, "sekularni" i "regularni" su bili termini korišteni za dvije različite vrste crkvenih osoba.: *sekularni* za svećenike koji žive u "svijetu" ("*seculo*") i *redovnički* koji se odnosi na redovnički život muškaraca i žena čiji životi podliježu 'redovničkom pravilu' (Benediktovo, Augustinovo, itd.), neovisno od toga da li su svećenici živjeli u ruralnom samostanu ili u centru grada, kao što je bio slučaj sa nekim redovima nastalim koncem srednjeg vijeka poput franjevaca i dominikanaca. Sličnom procesu bio je podvrgnut termin *laik* (lat. *laicus*), koji je bio korišten za neuke kao prepora učenicima klericima.

Sekularizacija je termin koji se također koristi za označavanje mjera koje su usvojili liberalni revolucionari pri dokidanju društveno-političke klasifikacije u okviru određenih staleža i njihove nadležnosti. Svi pripadnici tih starih društvenih staleža – bez obzira na to jesu li aristokrati ili "treći stalež", svjetovni klerici ili redovnici – postali su građani, jednaki u podložnosti istom zakonu. Imovina Crkve je nacionalizirana i, barem u teoriji, predata društvu i pojedincu na javno korištenje u procesu koji je također poznat pod nazivom sekularizacija.

Stoga, sekularizacija je dio šireg političkog procesa čija je glavna karakteristika afirmacija pojedinca kao subjekta koji ima svoja politička prava i obveze. Ova prava, kako je to bio slučaj u *starom režimu*, više ne ovise od korporacija i kolektivnih tijela. Među ovim pravima koja sada uživa svaki pojedinac ističe se jedno koje predstavlja slobodu mišljenja i religije (premda još uvijek ne i slobodu *od* religije) koje traži razdvajanje Crkve i države da bi bilo u potpunosti ostvareno.

Razdvajanje crkve i države

Iako se nužnost razdvajanja religije od države mogla naslutiti iz prvih liberalnih razmišljanja, stvarni početak političko-institucionalne sekularizacije i odvajanja crkve od države predstavlja liberalna revolucija i već pomenuta "Deklaracija prava čovjeka i građanina", koja proklamira razne slobode, između ostalog i slobodu mišljenja.¹⁰

Ovo razdvajanje je dvostruko: odvajanje države od crkve i crkve od države. Također, razlozi koji podupiru nužnost odvajanja su dvostruki: s jedne strane, to su razlozi države, a s druge strane, to su razlozi crkve. Država, koja je stvorena kao izraz slobodne volje i razuma pojedinaca i koja predstavlja instrument za ostvarenje uvjeta za život ljudi u miru, treba biti slobodna i nesputana vanjskim autoritetima kako bi mogla ispuniti svoje ciljeve i biti odgovorna prema svojim građanima kojima pripada suverenitet. Sa svoje strane, crkva, da bi ispunila svoje duhovne ciljeve i svoju ovosvjetovnu transformaciju, treba biti slobodna od vanjskog autoriteta, a isto tako, što je jednako važno, i vjerski disidenti i različite sekte trebada budu slobodni, od države i od zvanične crkve, kako bi mogli slijediti vlastiti vjerski put.¹¹

10 Francuski revolucionari su tek 21. veljače/februara 1795. proglasili zvanično odvajanje.

11 Ovo je naročito vidljivo na primjeru Sjedinjenih Američkih Država gdje je,

U zaključku, kao racionalno rješenje problema koji su se javili sa procesom modernizacije, sa popratnim društvenim i religijskim pluralitetom, razdvajanje crkve i države treba gledati kroz ono što to razdvajanje uistinu i znači: obranu religije.

Demokracija, neutralnost države i religijski pluralizam

Ako je razdvajanje neophodan uvjet za demokraciju, onda je sasvim sigurno i njen sinonim. Načelo jednakopravnosti građanina pred zakonom predstavlja stvarni temelj liberalne demokracije. Upravo iz ovog načela država izvodi svoju neutralnost kao najbolji način da ovu jednakopravnost provede u praksu.¹²

Moguće je da se ponekad, u određenim društvenim situacijama, ukaže potreba za pozitivnom diskriminacijom gdje država mora, na određeni način, prilagoditi svoju neutralnost kako bi se ostvario cilj glede jednakopravnosti građana. Međutim, ovo se ne primjenjuje kada se jednakopravnost odnosi na vjerovanja, gdje se – prema Lockeovim riječima – vlast ne može miješati. U ovom slučaju, odvojenost crkve (institucionalne religije) i države, što je direktan rezultat neutralnosti države, mora jamčiti religijski pluralizam. Međutim, moramo imati na umu da religijski pluralizam nije isto što i religijska tolerancija koja je bila jedan od prvih političkih koraka na dugom putu koji vodi demokraciji. Toleranciju, bilo da s radi o religijskoj ili nekoj drugoj, treba ostaviti nedemokratskim režimima, gdje jednakopravnost građana nije pravilo. Mi ovdje ne govorimo o toleranciji nego o poštivanju, što je konzistentno demokratskom režimu u kojem izražavanje političke jednakosti ne predstavlja 'hijerarhijsku' toleranciju, nego jednako-pravan i religijski pluralizam.

Razdvajanje, kao politički koncept, znači da se crkva ne može miješati u politiku i rad države, a isto tako i da se država ne može miješati u religiju. Međutim, religija nije ograničena na njene institucionalne manifestacije. Religijska domena je istovremeno i individualna i društvena – s jedne strane, religija predstavlja osobni i individualni odnos sa Bogom i svetim, dok se s druge strane veže za društvenu artikulanost

od samog početka, borba za vjerske slobode bila sasvim jasno povezana sa mnoštvom religijskih sekta i njihovim potrebama da slijede specifičan vjerski put. Pogledati: Smith, 1995; Smith, 1995; Feldman, 2005; Gedicks, 2006.

12 O temi neutralnost pogledati: Lateur, 2007; Gedicks, 2006.

i odnose vjerske zajednice kojoj vjernik ili vjernica pripadaju. Stoga, sekularna i demokratska država ne može zabraniti i izbaciti religiju iz javne sfere života, a da pri tom ne dovede u pitanje demokratska načela države, kao što su sloboda religije, mišljenja, govora, ponovnog ujedinjavanja i udruživanja. Opređjeljenost za vladavinu prava i poštivanje istoga jedino je ograničenje ovoj slobodi i primjenjuje se na isti način koji vrijedi za društveno, političko ili neko drugo pravo. Sve izvan ovog ograničenja, u smislu da se sekularna država pokušava miješati u unutarnji život religijske zajednice, bilo bi kontradiktorno.

Teorija i realnost: neriješeni izazovi

Prethodno navedeno se odnosi na teoriju, međutim, ponekad su stvarna dešavanja daleko od te iste teorije. Primjeri kada država počne izvlačiti društveno-političke zaključke iz tekstova koji su sveti za vjernike i preinačavati ih u zabrane, upravo ilustriraju takvu situaciju. Demokratska država ne bi trebalo da igra ulogu teologa, bilo da se stavlja u ulogu *'hermeneutičara'*,¹³ ili propagira antisvećeničku ili potpuno antireligijsku politiku. Kada bi to bio slučaj, takva država sebe više ne bi mogla smatrati liberalnom i sekularnom, kako je to već prethodno rečeno.

Kako je to već signalizirano tijekom sarajevskog Simpozija iz 2005. godine,¹⁴ nameće se čitav niz pitanja koja su rezultat promjena do kojih je došlo uslijed globalizacije. To povlači i pitanje multikulturalizma sa njegovim, još uvijek neriješenim, problemima koji se tiču modela integracije i/ili asimilacije i rastućeg straha od *'ostalih'*, koji je još očigledniji ako su ti *'ostali'* muslimani, što je naročito slučaj nakon terorističkih napada od 11. rujna/septembra 2001. i ostalih napada koji su uslijedili nakon toga.¹⁵

13 Za primjer može poslužiti upotreba muslimanskog vela: njegovo zabranjivanje na zvaničnim mjestima kao što su škole nije suprotno načelima neutralnosti i jednakosti ako se ista zabrana, što je bio slučaj sa Zakonom Francuske iz 1905. godine) primjenjuje na svaki vjerski simbol na isti način i na jednakim zakonsko pravnim osnovama prema svakom pojedinačnom građaninu. Međutim, to ne bi bio slučaj ako je prijedlog za zabranu utemeljen na vjerskoj ili kulturološkoj interpretaciji vjerskog teksta, što je bio slučaj prilikom prijedloga za zabranjivanje nošenja vela koji je predstavljan kao simbol ženskog inferiornog položaja i opresije, što, osim pogrešne interpretacije, treba shvatiti kao pokušaj *'hermeneutičkog'* uplitanja države koja bi trebala ostati neutralna.

14 Pogledati: López Alonso, 2006.

15 Pogledati: "The Challenge of September 11 to Secularism in International

Još jedan aspekt globalizacije je duboka kriza koju smo iskusili unutar liberalnog koncepta nacionalne države, što je naročito važno u odnosu na korištenje religije kao političkog instrumenta¹⁶ od strane novonastalih lokalnih i etničkih nacionalističkih grupa. U nekim slučajevima ovo uključuje i teško nasilje, pri čemu se religija koristi kao glavni argument za genocidne ratove koji su se desili u samom srcu Evrope.¹⁷ Isto tako, sve češće se religija koristi kao legitimno sredstvo od strane nekih političara koji pripadaju najprominentnijim demokratskim režimima, kao što je recimo slučaj sa pokretom *Moralna većina* u SAD-u. Nedvojbeno je da je religiji nanesena šteta kada je korištena kao političko sredstvo, čak i u onim slučajevima kao što je primjer predstavnika *teologije oslobođenja* u Latinskoj Americi, gdje se religija koristila u vezi s obranom siromašnih i sa socijalnom pravdom.

Ovim ni na koji način ne želim reći da religija nema svoju ulogu u svakodnevnim dešavanjima. Upravo suprotno, dokle god religija prihvata sekularni karakter demokratskog društva, njena uloga može biti važna i pozitivna, i umjesto da bude samo 'zamjenski' pribavljač etičkih i socijalnih vrijednosti,¹⁸ religija može biti stvarni posrednik u raspravama i dijalogu koji je neophodan uvjet da demokracija bude jaka i stvarna za sve građane, bez obzira da li se radilo o vjernicima ili nevjernicima, agnosticima ili čak ateistima.¹⁹ U nacionalnoj i međunarodnoj areni religija može i treba igrati posredničku i mirotvornu ulogu, a ona je potrebnija nego ikada u stvarnom svijetu današnjice koji nije baš uvijek otvoren.

Korištena bibliografija

- ▲ Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Relations" ("Izazov 11 rujna/septembra sekularizmu u svjetlu međunarodnih odnosa"), *World Politics* 55(1), str.. 66 (Oct. 2002, str. 66-95).

- 16 Iako nije potpuno identičan, ovaj koncept je blizu onome što G. Davie zove "vicarious religion" (Davie, 2000).
 17 Mitjha Velikonja, 2003.
 18 G. Davie, 2000.
 19 Debata/dijalog između Jürgena Habermasa i Josepha Ratzingera (siječanj/januar 2004) predstavlja perceptivni uvid u različita razmišljanja o ulozi i značaju razuma i religije; vidi, Ratzinger, 2007.

- ▲ Davie, Grace; *Religion in modern Europe : a memory mutates*. Oxford / New York: Oxford University Press, 2000.
- ▲ Eisenstadt, S. N. & alii: "Multiple Modernities." In: *Daedalus* 129, no. 1 (2000), pp. 1-29.
- ▲ Feldman, Noah: *Divided by God. America's Church-State problem and what we should do about it*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2005.
- ▲ Fox, Jonathan: "Religion and State Failure: An Examination of the Extent and Magnitude of Religious Conflict from 1950 to 1996." In: *International Political Science Review* 25, no. 1 (2004), pp. 55-76.
- ▲ Gedicks, Frederick Mark: "Religious Exemptions, Formal Neutrality, and Laïcité." In: *Indiana Journal of Global Legal Studies* 13, no. 2 (2006), pp. 473-492.
- ▲ Ladeur, Karl-Heinz & Ino Augsberg: "The Myth of the Neutral State: The relationship between state and religion in the face of new challenges." In: *German Law Journal* 08, no. 02 (2007): 143-152.
- ▲ Lehmann, David: "Secularism and the Public-Private Divide. Europe can learn from Latin America." In: *Political Theology* 7, no. 3 (2006), pp. 273-293.
- ▲ Lilla, Mark: "The Politics of God." In: *New York Times Magazine*, 19 August 2007.
- ▲ López Alonso, Carmen: "Separation of Church and State: Meaning and Role of Religion in Secular Societies." In: *Visions of a Just Society*, edited by Stefan Schreiner, Sarajevo: Abrahamic Forum & Konrad-Adenauer-Stiftung, 2006, pp. 58-64.
- ▲ McClay, Wilfred M.: "Two Concepts of Secularism." In: *Journal of Policy History* 13, no. 1 (2001).

- ▲ Neuhaus, Richard J.: *The Naked Public Square. Religion and Democracy in America*. Michigan, 1986.
- ▲ Ratzinger, Joseph & Jürgen Habermas: *The Dialectic of Secularism: On Reason and Religion*. San Francisco: Ignatius, 2007.
- ▲ Smith, Steven D.: *Foreordained Failure: the Quest for a Constitutional Principle of Religious Freedom*. New York: Oxford University Press, 1995.
- ▲ Sternhell, Zeev: *Les anti-Lumières - du XVIIIe siècle à la guerre froide* Paris: Fayard, 2006.
- ▲ Velikonja, Mitjha / Zelkko Mardesic (alias Jakov Jukic) / Paul Mojzes / Radmila Radic & Esad Zgodić: «The Role of Religions and Religious communities in the wars in ex-Yugoslavia 1991-1999.» In: *Religion in Eastern Europe* XXIV, no. 4 (2003).

VJERSKE SLOBODE U OKVIRU EUROPSKOG PRAVA

1. Polazište: sloboda religije u Europskoj konvenciji o ljudskim pravima

Osnovno polazište za reguliranje religijskih sloboda unutar europskog prava nalazi se u članku 9 Europske konvencije za zaštitu ljudskih prava i temeljnih sloboda koja je u nadležnosti *Europskog vijeća* (Europska konvencija o ljudskim pravima).¹ Prema ovom standardu, europska legislativa je usaglašena sa člankom 18 Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima, kojim se jamči sloboda religije.² *Europska unija* štiti vjersku slobodu kao jedno od temeljnih prava koja su potvrđena člankom 6, stavak 2 Ugovora o osnivanju Europske unije³ "kao opća načela na kojima počiva pravo Zajednice", Europskom konvencijom o ljudskim pravima i "ustavnim tradicijama zemalja članica".

Sloboda vjeroispovijesti koja je zajamčena člankom 9 Europske konvencije o ljudskim pravima, i koja se kao takva provodi u zakonsko-pravnoj praksi⁴, pruža okvir za nacionalne legislative koje karakteriziraju *osnovna načela*:

- ▲ Sloboda religije predstavlja, istovremeno, individualno i kolektivno pravo;⁵ tiče se kako pojedinaca tako

1 Vidi Dodatak 1.

2 Vidi Dodatak 5.

3 Vidi Dodatak 2.

4 Odluke bivše *Europske Komisije za ljudska prava* (do 1998. godine) i presude *Europskog suda za ljudska prava* su u punom tekstu dostupne u bazi podataka na stranici <http://cmiskp.echr.coe.int/>.

5 Presuda *Europskog suda za ljudska prava* od 26. listopada/oktobra 2000., br. 30985/96 – Hasan i Chaush protiv Bugarske, § 62: "Učešće u životu zajednice se ogleda i kroz ispoljavanje religije određene osobe, što je zaštićeno člankom 9 Konvencije. Za pitanja koja se odnose na organiziranje vjerskih zajednica, članak 9 Konvencije se mora interpretirati u svjetlu članka 11 kojim se štiti život takve zajednice od neopravdanog miješanja države. U svjetlu navedenog, prava vjernika na prakticiranje vjerske slobode se odnose i na očekivanje da će određenoj vjerskoj zajednici biti omogućeno da funkcionira na miran način, bez proizvoljnog miješanja države. Sasvim sigurno, autonomno postojanje vjerskih zajednica je od ključnog značaja

- za pluralizam unutar demokratskog društva i kao takvo nalazi se u samom srcu prava zaštićenih gore pomenutim člankom 9. Ovo pitanje ne samo da se direktno tiče organiziranja zajednice, nego i efikasnog uživanja prava na slobodu religije od strane svih aktivnih članova zajednice. Da organizacijski život zajednice nije zaštićen člankom 9 Konvencije, svi ostali aspekti vjerskih sloboda pojedinca bi bili ugroženi." O ovome govori i kasnija presuda Suda od 13. prosinca/decembra 2001. godine br. 45701/99 – Mitropoljska crkva Besarabie i ostali protiv Moldavije, (Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova)§ 118: "[...] Nadalje, jedan od načina ostvarenja prava na ispoljavanje vjere neke osobe, a naročito vjerske zajednice, unutar njene kolektivne dimenzije, je i mogućnost pružanja pravno-sudske zaštite toj zajednici, njenim članovima i imovini". Također, i u nedavnoj odluci Suda od 5. listopada/oktobra 2006. godine br. 72881/01 – Moskovski ogranak Armije spasa protiv Rusije (Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia), § 58 se navodi se "Iako je vjerska sloboda prvenstveno pitanje individualne svijesti, ona, između ostalog, implicira i slobodu na "ispoljavanje religije" od strane čovjeka, bilo da on vjeru ispoljava sam, ili zajedno s drugima, javno ili privatno [...]” § 61: "Iako se u kontekstu članka 11 Sud često pozivao na ključnu ulogu koju imaju političke stranke u osiguranju pluralizma i demokracije, udruge koje su formirane u neke druge svrhe, uključujući i one koje propagiraju ili naučavaju religiju jednako su važne za ispravno funkcioniranje demokracije. Isto tako, i sam pluralizam se gradi na istinskom priznavanju i poštivanju različitosti i dinamike kulturne tradicije, etničkih i kulturoloških identiteta, religijskih uvjerenja, umjetničkih, književnih i socio-ekonomskih ideja i koncepata. Harmonična interakcija osoba i grupa sa različitim identitetima je ključna za postizanje socijalne kohezije. Prirodno je da se, kada civilno društvo funkcionira na zdrav način, učešće građana u demokratskom procesu uveliko realizira i kroz pripadnost različitim udrugama unutar kojih se građani mogu međusobno integrirati i kolektivno ostvarivati zajedničke ciljeve". U najnovijoj presudi Suda od 27. veljače/februara 2007. godine, br. 952/03 – Biserica Adevărat Ortodoxă din Moldova i ostali protiv Moldavije (Biserica Adevărat Ortodoxă din Moldova and Others v. Moldova), § 34; presuda od 5. travnja/aprila 2007., broj. 18147/02 – Moskovska scijentološka crkva protiv Rusije (Church of Scientology Moscow v. Russia), § 81; presuda od 3. svibnja/maja 2007., broj 71156/01 – 97 članova Kongregacije Gldani Jehovinih svjedoka i četvero ostalih protiv Gruzije (Gldani Congregation of Jehovah's Witnesses and 4 Others v. Georgia); presuda od 14. lipnja/juna 2007., broj 77703/01 – Svyato-Mykhaylivska Parafiya protiv Ukrajine (Svyato-Mykhaylivska Parafiya v. Ukraine), § 121.
- 6 Odluka *Europske komisije za ljudska prava* od 8. ožujka/marta 1976., broj. 7374/76 – X protiv Danske (X. v. Danmark): "Na osnovu prava koja su zajamčena njenim članovima u skladu sa člankom 9, jednako tako i pravo crkve na ispovjedanje vjere je zaštićeno" itd. (čak i u slučaju državne crkve). Kasnija odluka suda: odluka od 5. svibnja/maja 1979., broj. 7805/77 – Scijentološka crkva i ostali protiv Švedske (Church of Scientology and others v. Sweden): "Stoga bi trebalo prihvatiti činjenicu da je crkveni organ sposoban posjedovati i ostvarivati prava koja su sadržana u članku 9 (1) u vlastitom svojstvu, kao predstavnik svojih članova". Kasnija odluka suda: odluka od 14. srpnja/jula 1987., broj. 12587/86 – A.R.M. Chappell protiv Ujedinjenog kraljevstva (A. R. M. Chappell v. United Kingdom): "crkveni organ ili asocijacija sa vjerskim i filozofskim čimbenicima je sposobna posjedovati i ostvarivati prava sadržana u članku 9 ". Kasnija odluka suda: *Europski sud za ljudska prava*, presuda od 13. prosinca/decembra 2001., broj. 45701/99 – Mitropoljska crkva Besarabie i ostali protiv Moldavije (Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova), § 101: "Sud potcrtava da Crkva ili

- ▲ Sloboda vjeroispovijesti podrazumijeva pravo na prihvatanje, ali isto tako i pravo na napuštanje religijskih vjerovanja, pravo na ispoljavanje, ali i skrivanje tih vjerovanja, te na prakticiranje ili nepracticiranje religije.⁷ Značaj ovako širokog koncepta je potcrtan i od strane Europskog suda za ljudska prava u slijedećem tumačenju:

crkveno tijelo kao takvo može, u ime svojih sljedbenika, ostvarivati prava koja su garantirana člankom 9 Konvencije“.

- 7 Nekoliko primjera glede interesa koji su zaštićeni člankom 9 Europske konvencije o ljudskim pravima: 1) Presuda *Europskog suda o ljudskim pravima* od 26. rujna/septembra 1996., broj 18748/91 – Manoussakis i ostali protiv Grčke (Manoussakis and Others v. Greece): “Proglašena krivnja aplikanta [...] zbog korištenja predmetnih prostorija bez prethodne dozvole [...] predstavlja miješanje u ostvarivanje njihovih prava na “slobodu ..., isповijedanja [njihove] vjere ..., bogoštovljenje ... i obdržavanjem vjerske odredbe”.” 2) *Europski sud za ljudska prava*, presuda od 27. lipnja/juna 29, 2000. broj: 27417/95 – Cha'are Shalom Ve Tsedek protiv Francuske (Cha'are Shalom Ve Tsedek v. France), § 74: “treba smatrati da je pravo na ritualno klanje zajamčeno Konvencijom, konkretno pravom na ispoljavanje vjere vjerskim obredom, u sklopu značenja članka 9”. 3) *Europski sud za ljudska prava*, presuda od 12. travnja/aprila 2007. broj: 52435/99 – Ivanova protiv Bugarske (Ivanova v. Bulgaria), § 80: “prisiljavanje osobe da promijeni svoja religijska vjerovanja ili sprječavanje osobe da ispoljava ista predstavlja miješanje koje nije u skladu sa onim što propisuje navedeni članak”..

— Neki primjeri interesa koji *nisu pokriveni člankom 9* Europskog suda za ljudska prava: 4) Odluka *Europske komisije za ljudska prava*, od 10. ožujka/marta 1981., broj: 8741/79 – X protiv Savezne republike Njemačke (X v. the Federal Republic of Germany): “Članak 9 Konvencije: termin “practiciranje” ne pokriva svaki čin koji je motiviran religijom ili vjerom. U konkretnom slučaju, želja aplikanta da se njegov posmrtni pepeo prospe po njegovom imanju se ne može smatrati kao ispoljavanje vjere “practiciranjem”.” 5) Odluka *Europske komisije za ljudska prava*, od 15. prosinca/decembra 1983., broj: 10358/83 – C. protiv Ujedinjenog kraljevstva (C.v. United Kingdom): “Međutim, štiteći privatnu sferu, članak 9 Konvencije ne garantira uvijek pravo na ponašanje u javnoj sredini na način kako to nalaže takva vjera [...] Članak 9 na daje pravo aplikantu da, na osnovu njegovih uvjerenja, odbija ponašati se u skladu sa zakonom čija je primjena propisana Konvencijom i koji se generalno i na neutralnoj osnovi primjenjuje u javnoj sferi života, a da pri tom ne krši slobode garantirane člankom 9...” 6) Odluka *Europske komisije za ljudska prava*, od 14. svibnja/maja 1984., broj 9781/82 – E. i G.R. protiv Austrije (E. and G. R. v. Austria): “Činjenica da je javni organ odobrio crkvenu uredbu koja nalaže davanje doprinosa od strane vjernika ne vodi zaključku da se država time upliće u slobodu religije. Sloboda religije je garantirana pravom da svaka osoba u bilo kojem trenutku može napustiti članstvo u crkvi.” 7) Odluka *Europske komisije za ljudska prava* od 13. ožujka/marta 1986, broj. 11308/84 – V.R.U. protiv Holandije (V.R.U. v. the Netherlands): “premda su ciljevi udruge aplikanta idealističke prirode, u smislu pružanja pravnih savjeta zatvorenicima i brige o njihovim interesima na nekomercijalnoj osnovi, ne može se ustvrditi da se u ovom slučaju radi o ostvarivanju prava koja su sadržana u članku 9, stavak 1 Konvencije“.

- ▲ "Kako je to navedeno u članku 9, sloboda misli, savjesti i religije predstavlja temelje 'demokratskog društva' u svjetlu Konvencije. U okviru religijske dimenzije, ovo su ključni elementi koji izgrađuju identitet vjernika i njihovo poimanje života; međutim, isto tako, oni predstavljaju iznimno vrijedan kapital za ateiste, agnostike, skeptike i ravnodušne. Pluralizam, kao neodvojiva karika demokratskog društva, koji je u velikoj mjeri izašao kao pobjednik vjekovnih previranja, također je ovisan o ovim elementima."⁸
- ▲ Sloboda religije nije ograničena na privatni život, i može se ostvarivati javno.
- ▲ Uživanje prava na slobodu religije može biti zakonski ograničeno, u cilju prvenstvene zaštite javnih ili privatnih interesa.⁹
- ▲ Sloboda religije podrazumijeva i pravo na zaštitu od strane

8 Presuda *Europskog suda za ljudska prava* od 25. svibnja/maja 1993. broj. 14307/88 – Kokkinakis protiv Grčke (Kokkinakis v. Greece), Ser. A 260-A, § 31. Potvrđeno slijedećim presudama: presuda od 14. prosinca/decembra 1999., broj 38178/97 – Serif protiv Grčke (Serif v. Greece), § 49; presuda od 13. prosinca/decembra 2001, broj 45701/99 – Mitropoljska crkva Besarabie i ostalih protiv Moldavije (Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova), § 114; presuda od 5. listopada/oktobra 2006., broj 72881/01 – Moskovski ogranak Armije spasa protiv Rusije (Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia), § 57; presuda od 5. travnja/aprila 2007., broj 18147/02 – Scijentološka crkva Moskve protiv Rusije (Church of Scientology Moscow v. Russia), § 71.

9 Presuda *Europskog suda o ljudskim pravima* od 26. rujna/septembra 1996., broj 18748/91 – Manoussakis i ostali protiv Grčke (Manoussakis and Others v. Greece), § 40: "države imaju pravo da utvrde da li određeni pokret ili asocijacija provode, navodno u skladu sa vjerskim ciljevima, određene aktivnosti koje su štetne za populaciju" Presude sukladne ovoj odluci: presuda od 13. prosinca/decembra 2001., broj 45701/99 – Mitropoljska crkva Besarabie i ostali protiv Moldavije (Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova), § 113; i § 115: "u demokratskom društvu u kojem koegzistira nekoliko religija unutar jedne i iste populacije, neophodno je ograničiti ovu vrstu slobode, kako bi se uskladili interesi različitih grupa i osiguralo poštovanje vjere svake osobe". Najnovije presude: presuda od 14. lipnja/juna 2007., broj 77703/01 – Svyato-Mykhaylivska Parafiya protiv Ukrajine (Svyato-Mykhaylivska Parafiya v. Ukraine), § 137: "Međutim, lista ovih ograničenja, kako je to sadržano u članku 9 i 11 Konvencije, je ograničena. Ograničenja treba da budu striktno definirana, u skladu sa preciziranom marginom prihvatljivosti od strane države, ali, isto tako, samo argumentirani i ubjedljivi razlozi mogu opravdati ograničenja ove slobode. Svako takvo ograničenje mora korespondirati s "ozbiljnom društvenom potrebom" i mora biti "proporcionalno legitimnom cilju" [...]."

države u slučaju bilo kojeg oblika nasilnog djelovanja ili prijetnji i pritiska koji ugrožavaju slobodno vršenje religije.¹⁰

- ▲ Slobodu religije mora pratiti i religijska jednakost, kako je to garantirano člankom 14 Europske konvencije o ljudskim pravima: "Uživanje prava i sloboda predviđenih u ovoj Konvenciji obezbjeđuje se bez diskriminacije po bilo kom osnovu, kao što su ... religija, ... ili drugi status."¹¹

2. Europski odnos naspram nacionalne legislative o religiji

Načela slobode i jednakosti religije, kako je to zajamčeno člankom 9 i 14 Europske konvencije o ljudskim pravima, ne definiraju, na konkretan način, pristup pitanju razdvajanja ili ne-razdvajanja države i crkve ili ostalih vjerskih tijela.

Isto tako, Europska unija nema pravo da nameće način implementacije slobode religije. Članak 5 stavak 1 Ugovora o EZ¹² ograničava djelovanje EZ u skladu sa "ovlastima koje su joj povjerene ovim sporazumom i njime zacrtanim ciljevima". EZ *nema nadležnosti* za implementaciju konkretne politike koja se tiče zakonsko-pravog statusa vjere ili vjerskih zajednica. Isto se odnosi i na nadležnosti EU u skladu sa člankom 5 Ugovora o EU.¹³

Nedostatak takvih nadležnosti ne isključuje činjenicu da provedba ostalih nadležnosti, koje se ne odnose, na direktan način, na status

10 Najnoviji drastični primjer: Presuda *Europskog suda za ljudska prava* od 3. svibnja/maja 2007., broj. 71156/01 – 97 članova Kongregacije Gldani Jehovinih svjedoka i četvero ostalih protiv Gruzije (97 members of the Gldani Congregation of Jehovah's Witnesses and 4 Others v. Georgia), §§ 132–134.

11 Vidi Dodatak 1. — Cf. Presuda *Europskog suda za ljudska prava* od 6. travnja/aprila 2000., broj 34369/97 – Thlimmenos protiv Grčke (Thlimmenos v. Greece), § 44: "pravo iz članka 14 koje se odnosi na ne-diskriminaciju u uživanju prava zajamčenih Konvencijom je prekršeno kada država na različit način tretira osobe koje se nalaze u analognim situacijama, a da pri tom ne pruži razumne, objektivne i opravdane razloge [...]. Međutim, sud smatra da ovo nije jedini način zabrane diskriminacije prema članku 14. Pravo na ne-diskriminaciju pri ostvarenju prava zajamčenih Konvencijom je također prekršeno kada država bez razumnog i objektivnog opravdanja propusti osigurati različit tretman osobama čije su situacije značajno različite."

12 Vidi Dodatak 3.

13 Vidi Dodatak 2.

religije, ipak indirektno utječe na čitav niz vjerskih sloboda. Naprimjer, europski Zakon o zapošljavanju ili Zakon o ekonomskoj konkurenciji mogu ograničiti prostor vjerskih zajednica, a u cilju realiziranja njihovih konceptata društvenih obveza.

Članak 5, stavak (2) i (3) Ugovora o EZ veže provedbu ovih nadležnosti uz načela *subsidiarnosti* i *proporcionalnosti*. Kada ciljevi neke aktivnosti koju provodi Europska zajednica utječu na slobodu religije, potrebno je da zemlje članice izvrše prilagodbu interesa objiju strana, u skladu sa tradicijom, iskustvom, mentalitetom i zakonsko-pravnim odredbama. Aktivnost Europske zajednice koja zadire u problematiku vjerskih sloboda predstavlja rizik da se učini više od onog što je zaista neophodno da bi se određeni ciljevi ostvarili. Stoga, članak 5 Ugovora o EZ ne isključuje nacionalne koncepte vjerskih sloboda iz ciljeva europske legislative i prava; međutim, sprječava njihovu eroziju.

Članak 6 stavak (3) Ugovora o EZ nalaže Uniji da "poštuje nacionalne identitete zemalja članica". S obzirom da status vjere i vjerskih zajednica formira dio nacionalnog identiteta zemalja članica EU, ova se odredba također suprotstavlja nekim neopravdanim stavovima od strane EU.

Poštovanje statusa religije i reigijskih zajednica od strane EU u zemljama članicama je formalno osigurano "Deklaracijom o statusu crkava i nekonfesionalnih organizacija", tj. Deklaracijom br. 11 uz Ugovor iz Amsterdama (1997)¹⁴. Prema ovoj deklaraciji "Europska unija poštuje i ne prejudicira određivanje statusa crkava i vjerskih udruga ili zajednica u zemljama članicama u skladu sa njihovim nacionalnim zakonima"; isto se odnosi i na filozofske i nekonfesionalne organizacije. Ova deklaracija je inkorporirana u Članak I – 52 Nacrta Ugovora kojim se uspostavlja Europski ustav, iz listopada/oktobra 2004. godine, koji je izmijenjen i dopunjen rezolucijom u kojoj se kaže da "poštujući njihov identitet i specifični doprinos, Unija će i dalje nastaviti voditi otvoren, transparentan i redovan dijalog sa ovim crkvama i organizacijama."¹⁵ Upravo se ista ovakva formulacija predlaže kao

14 Ugovor iz Amsterdama o izmjenama i dopunama Ugovora o Europskoj uniji, Ugovori o osnivanju Europske zajednice i ostali relevantni akti od 2. listopada/oktobra 1997.godine, Službeni glasnik 1997/C 340.

15 Službeni glasnik 2004/C 310.

tekst novog Članka 15b Ugovora o EZ, budućeg Ugovora o funkcioniranju Europske unije, u skladu sa Nacrtom Ugovora o izmjenama i dopunama Ugovora o Europskoj uniji i Ugovora o osnivanju Europske zajednice iz listopada/oktobra 2007. godine.¹⁶

Takva odrednica unutar europske primarne legislative još jednom jasno ističe da ne postoji namjera da se provedba prava na slobodu religije u sklopu nacionalnih zakona ugrozi zakonima Europske zajednice.

Provedba vjerskih sloboda u okviru nacionalnih zakonsko-pravnih sustava se razlikuje i može se razlikovati. Međutim, načelo slobode religije, kako je to zagantirano člankom 9 Europske konvencije o ljudskim pravima, sadrži dovoljno potencijala za određivanje tona za usklađivanje različitih zakonsko-pravnih koncepata i izazova vjerskog pluralizma. Prema ovom standardu, čini se da su neki koncepti prikladniji od drugih. Ljudsko pravo na slobodu religije daje veću prednost liberalnim pristupima koji se temelje na individualnim i kolektivnim vjerskim interesima, nego nekim, ranije uspostavljenim, institucionalnim aranžmanima, kao što su "laicizam", "razdvajanje", "ravnopravno partnerstvo", ili otvorenost države za religijske vrijednosti. Štoviše, načelo religijske slobode postavlja ograničenja unutar bilo kojeg koncepta "kršćanske", "jevrejske", ili "islamske" države. Pravo na slobodu i jednakopravnost religije ne može se ostvarivati u državi koja je pristrasna naspram određenog uvjerenja. Pravo na slobodu i jednakopravnost religije nalaže da država bude neutralna glede svih religija i nereligijskih ubjeđenja.

a. Primjer: pravo na slobodu vjeroispovijesti u sklopu Njemačkog ustava

Njemački ustav predlaže model vjerskih sloboda na način kako je to uređeno i europskom legislativom. Ovaj model je rezultat višestrukog iskustva u upravljanju vjerskim pluralizmom tijekom proteklih 500 godina.

Njegove *ključne karakteristike* su: zaštita vjerskih sloboda, zabrana diskriminacije na vjerskim osnovama, paritet vjerskih zajednica, neutralnost države naspram vjerskih i filozofskih ubjeđenja, razdvojenost države i crkve i ostalih vjerskih tijela, pravo vjerskih zajednica na sa-

16 Vidi Dodatak 4.

moodređenje i njihov pristup posebnim oblicima djelovanja. Ove karakteristike se mogu podvesti pod dva osnovna stuba: prvi je zaštita slobode religije, kao temeljnog prava zajamčenog ustavom. Drugi stub je poseban ustavni status crkava i svih vjerskih i filozofskih tijela. I jedan i drugi stub predstavljaju konzistentno zakonsko-pravno rješenje koje za cilj ima obezbjeđenje najboljih uvjeta za ostvarenje prava na slobodu religije.

Sloboda religije je zaštićena kao temeljno ustavno pravo, prema članku 4 Ustava Njemačke ("Grundgesetz").¹⁷

Kao i sva temeljna prava koja su zajamčena Ustavom Njemačke, tako je i pravo na slobodu religije djelotvorno u svjetlu činjenice da se zabranjuje bilo kakvo djelovanje države koje predstavlja miješanje u zaštićene interese i koje nije opravdano zakonom.

Odredbama o vjerskim slobodama Ustava Njemačke štiti se ispoljavanje vjerskih ili filozofskih ubjeđenja, pri čemu se ne pravi razlika između vjerskih ili filozofskih mišljenja i vjerskih ili filozofskih praksi. Obim ovakve zaštite podrazumijeva pravo da neka osoba vjeruje ili ne vjeruje, da se prikloni vjeri ili ostane po strani, da svoju vjeru obznani ili je drži za sebe, te da poduzima ili ne poduzima aktivnosti iz vjerskih razloga. Pravo na slobodu religije prema Ustavu Njemačke pripada svakom ljudskom biću, i može se ostvarivati pojedinačno ili zajedno sa drugima. Ono sadrži i pravo na uspostavljanje vjerskih korporacija. Ove korporacije, gledano iz njihovog ugla, imaju pravo da se pozivaju na slobodu religije, što predstavlja korporativno temeljno pravo.

Jamstvo vjerskih sloboda koje pruža Ustav Njemačke nalaže da svako zakonsko-pravno ograničenje bude u skladu sa ustavno zajamčenim interesom, koji je iznad interesa koji se veže za ispoljavanje vjerskih sloboda.

Koncept temeljnih prava u sklopu Ustava Njemačke predstavlja kategoričnu razliku između miješanja od strane države i miješanja od strane privatnih subjekata. Temeljna prava mogu se ograničiti od strane države samo na način da za svako miješanje treba postojati ustavna opravdanost. Miješanje od strane privatnih subjekata proizla-

17 Vidi Dodatak 6.

zi iz njihove vlastite slobode. Oni ne trebaju nikakav dodatni razlog ili opravdanje do onog koji se zove odgovarajuća sloboda. Stoga, oni ne podliježu izravno ograničenjima koja propisuje Ustav kada se radi o djelovanju države, nego samo ograničenjima koja propisuje državno zakonodavstvo, a odnose se na zaštitu jednog privatnog subjekta od drugog. Ne postoji direktan utjecaj prava na slobodu religije među privatnim subjektima, nego samo neizravni utjecaj određen statutarним obvezama i zabranama koje propisuje zakonodavac kako bi ispunio svoju obvezu da uspostavi ravnotežu između suprotstavljenih privatnih interesa.

Načelo jednakosti pred zakonom zabranjuje nejednak tretman od strane države, ako za to ne postoji opravdani razlog. *Vjerska jednakopravnost* znači jednako poštivanje različitih načina ostvarenja prava na slobodu religije. Stoga, temeljem načela jednakopravnosti, moguće je prisiliti državu da napravi razliku glede njenog odnosa prema različitim potrebama. Katolik može biti zainteresiran da se priključi procesiji na Tijelovo, ali, s druge strane neće ga zanimati klanje životinja prema konkretnom vjerskom obredu. Musliman će istaći da izbjegava jesti meso koje nije u skladu sa islamskim običajima, ali zato je za njega Tijelovo dan kao i svaki drugi dan. Stoga, država ima dobre razloge da poštedi katolika, ali ne i muslimana, da se, u svojstvu svjedoka, pojavi na sudu na dan Tijelova; isto tako, država ima razloga da omogući muslimanu, ali ne i katoliku, da bude izuzet iz zakonske odredbe kojom se zabranjuje klanje životinja bez anestezije. Ukratko: jednakopravnost stvara razlike.

Jedino je država obavezna obezbijediti jednak tretman za svako vjersko stajalište. Privatni subjekti, na temelju sloboda koje im pripadaju, nisu dužni davati dodatna objašnjenja i razloge kada djeluju na nejednakopravan način, pogotovo u situacijama kada protežiraju vlastito vjersko stajalište i kada imaju otklon od različitih vjerskih stajališta. Oni ne podliježu odredbi o zabrani diskriminacije na osnovu vjere, te stoga mogu da prave razlike po vlastitom nahođenju, osim ako zakonodavac ne nametne posebna ograničenja u cilju zaštite ranjivih kategorija od diskriminacije u društvu, tako što će zabraniti određene diskriminatorne prakse i običaje. Ključni primjer ovakvih mjera je zabrana diskriminacije koja je propisana Zakonom o zapošljavanju. Međutim, čak i prilikom provedbe odredbi o vjerskoj jednakopravnosti i pravu na slobodu religije moraju se poštovati

razlozi zbog kojih privatni subjekti djeluju na drugačiji način, prema vjerskim motivima.

Neke dodatne odredbe Njemačkog ustava jačaju kolektivno ispoljavanje vjerske slobode.

Članak 7, paragraf (3) Njemačkog ustava¹⁸ propisuje održavanje *vjerske pouke* u javnim školama koja je, kao predmet, integrirana u sustav javnog školstva, dok njen sadržaj određuju vjerske zajednice. Pohađanje predmeta vjeronauk je dobrovoljno, što također dokazuje da se vjerske slobode provode.¹⁹

U članku 140 Njemačkog ustava inkorporirani su neki od članaka koji su bili sadržani u Ustavu iz 1919. godine, koji se skraćeno nazivao "Vajmarski ustav". Oni danas imaju zakonsko- pravnu snagu kao dio Njemačkog ustava.²⁰

Članak 137, stavak (1) Vajmarskog ustava propisuje da ne postoji službena državna crkva, konfesija, vjera ili ideologija, što znači *razdvojenost crkve i države*. Ustavni status religije i vjerskih zajednica nije utemeljen na njihovom specifičnom metafizičkom dignitetu ili bilo kojoj vrsti učešća u suverenosti države. S druge strane, namjera ovakvog statusa nije da nasilno ukloni vjerske aktivnosti iz javnog života. Osnovna ideja je da se obezbijede zakonsko- pravni preduvjeti za slobodan razvoj vjerskog života, do one mjere do koje to neće ugrožavati suprotstavljene interese, koji će biti uspostavljeni na paritetnoj osnovi, uključujući i uvjerenja koja nisu utemeljena na religiji. [vidi stavak (7)].

Članak 137 stavak (3) Vajmarskog ustava jamči vjerskim zajednicama

18 Vidi Dodatak 6.

19 Ovo daje odgovor na dilemu u svezi sa javnim školstvom od kojeg se očekuje da u svoje programe integrira i vjerska pitanja, ali da u isto vrijeme tim pitanjima pristupi na "objektivan, kritičan i pluralistički način" – na primjer, ova dilema je zakomplicirala predmet koji se vodio pred *Europskim sudom za ljudska prava*, presuda od 29. lipnja/juna 2007. god., broj 15472/02 – Folgerø i ostali protiv Norveške (Folgerø and Others v. Norway). Usp. također komparativni zakonski sažetak u presudi od 9. listopada/oktobra 2007. god., broj 1448/04 – Hasan i Eylem Zengin protiv Turske (Hasan and Eylem Zengin v. Turkey), §§ 30–34; također, pogledati uvjete propisane člankom 9 Europske konvencije o ljudskim pravima i Članak 2 Protokola 1, ibidem , §§ 47–55, 69, 71, 73, 79, i ostale reference.

20 Vidi Dodatak 7.

ma pravo na *samo-određenje*. One podliježu državnim zakonima, ali država može nametati samo one zakone koji "vrijede za sve". S obzirom na to da opće uredbe, čak i formalno, mogu utjecati na vjerska tijela na znatno suptilniji način nego na neke druge subjekte, zbog specifičnog koncepta vjerskog života, neophodno je da se država odredi prema "zakonima koji vrijede za sve" tako što će procijeniti kako određeni zakon utječe na vjerske interese u odnosu na one interese koji se štite datim zakonom.

Po pitanju prava na samoodređenje, članak 137 stavak (5) Vajmarskog ustava nudi vjerskim zajednicama određenu zakonsko-pravnu formu za reguliranje i upravljanje pitanjima i aktivnostima koje prevazilaze građanske forme djelovanja. Ove zakonsko-pravne forme su zaokružene formom javnog prava. Naprimjer, crkva može dodatno propisati uvjete zapošljavanja svećenika, ako to smatra prikladnijim od načina na koji je to već učinjeno ugovorima o radu iz domena građanskog prava. Vjerske zajednice su slobodne i imaju pravo na status koji je reguliran javnim pravom, a isto tako imaju pravo i da biraju način djelovanja, bilo da je on reguliran javnim ili privatnim pravom. Javnopravni status se vjerskim zajednicama daje na paritetnoj osnovi, s tim da se može procijeniti da li su vjerske zajednice u stanju da na pouzdan i odgovoran način iskoriste dati im status.

Javnopravni status koji je osiguran člankom 137 stavak (5) Vajmarskog ustava ne znači da se određeno vjersko tijelo inkorporira u državnu sferu. Razdvajanje države i crkve, kako je predviđeno u stavku (1), ostaje nepromijenjeno. Međutim, neki naučnici su ovaj javnopravni status interpretirali kao izraz posebnog odnosa između tako favoriziranih vjerskih zajednica i države, koji je utemeljen na međusobnom uvažavanju. Međutim, ovim se vjerskim zajednicama, koje imaju javnopravni status, ne pripisuje nikakvo učešće u državnoj suverenosti. U svakom slučaju, javnopravni status ukazuje na određeni društveni značaj zajednice. Uzimajući u obzir društveni značaj vjerskih zajednica, zakoni mogu jednostavno ukazati na njihov javnopravni status, a oni to i čine.

b. Liberalni koncept: neutralnost države naspram religije

Sloboda religije i zaštita od diskriminacije po vjerskoj osnovi uključuju načelo da *Sve aktivnosti koje poduzima država moraju podrazumi-*

*jevati neutralnu poziciju naspram religije.*²¹ Država ne smije izricati presudu između različitih vjerskih pozicija, niti prihvatati jednu od njih. Zakonodavstvo, vlada i pravosuđe ne smiju donositi odluke prema određenim uvjetima vjerskih normi. Država mora, uvažavajući vjerske i filozofske razlike, biti otvorena, poput "doma", za sve građane.²² Država koja se identificira sa određenom religijskom pozicijom razjedinjavala bi sve one građane koji, koristeći se pravom na slobodu religije, pripadaju drugoj religijskoj poziciji.

-
- 21 Presuda *Europskog suda za ljudska prava* od 26. listopada/oktobra 2000. god., broj 30985/96 – Hasan i Chaush protiv Bugarske (Hasan and Chaush v. Bulgaria), § 78: "u svjetlu članka 9 Konvencije, sud, kao i Komisija, je mišljenja da činjenice koje ukazuju na propust vlasti da ostane neutralna prilikom provođenja aktivnosti iz svojih nadležnosti koje se odnose na ovu oblast vode ka zaključku da se država umiješala u pravo vjernika na slobodno ispoljavanje vjere. Sud podsjeća da u vrlo rijetkim i izuzetnim situacijama pravo na slobodu religije, kako je to zajamčeno Konvencijom, isključuje bilo koju vrstu diskrecije od strane države u određivanju da li su legitimna vjerska ubjeđenja ili sredstva koja su upotrijebljena za ispoljavanje vjerskih ubjeđenja." Presude koje su uslijedile: presuda od 13. prosinca/decembra 2001. god., broj 45701/99 – Mitropolijska crkva Besarabie i ostali protiv Moldavije (Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova), § 116: "prilikom provedbe svojih zakonskih ovlaštenja za ovu sferu života i u njenom odnosu prema različitim religijama, vjerskim pripadnostima i ubjeđenjima, država je obavezna da ostane neutralna i nepristrasna ... Ono što je ovdje dovedeno u pitanje je očuvanje pluralizma i ispravnog funkcioniranja demokracije čija je ključna karakteristika mogućnost rješenja problema u zemlji putem dijaloga, bez primjene nasilja, čak i kada se radi o iznimno iritirajućim problemima ... U skladu s tim, uloga vlasti u takvim okolnostima nije da ukloni uzrok tenzija tako što će elimirati pluralizam, nego da osigura da suprotstavljene strane toleriraju jedna drugu." § 123: "sud smatra da je obveza države da bude neutralna i nepristrasna, kako je to definirano i u precedentnom pravu, nekompatibilna onim ovlastima koje ona ima glede procjene legitimnosti vjerskih uvjerenja, te stoga traži od države da osigura da se suprotstavljene strane toleriraju, čak i kada te strane dolaze iz iste grupe." Najnovija presuda od 5. listopada/oktobra 2006. god., broj 72881/01 – Moskovski ogranak Armije spasa protiv Rusije (Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia), § 58; presuda od 5. travnja/aprila 2007. god., broj. 18147/02 – Moskovska scijentološka crkva protiv Rusije (Church of Scientology Moscow v. Russia), § 72; presuda od 3. svibnja/maja 2007. god., broj. 71156/01 – 97 članova Kongregacije Gldani Jehovinih svjedoka i četvero ostalih protiv Gruzije (97 members of the Gldani Congregation of Jehovah's Witnesses and 4 Others v. Georgia), § 131; presuda od 9. listopada/oktobra 2007. god., broj 1448/04 – Hasan i Zengin protiv Turske (Hasan and Eylem Zengin v. Turkey), § 54.
- 22 Kako je to rečeno u odluci Njemačkog Saveznog Ustavnog suda, presuda od 14. prosinca/decembra 1965. god – 1 BvR 413, 416/60 –, u zvaničnim izvješćima ("*Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts*" – BVerfGE), vol. 19, str. 206–226, naročito strana 216; presuda od 24. rujna/septembra 2003. god. – 2 BvR 1436/02 –, BVerfGE 108, str.. 282–314, naročito strana 299.

Koncept neutralnosti je otvoren za različita tumačenja. Međutim, nje- gov ustavni kontekst u Njemačkoj podrazumijeva neke konkretnije elemente:

Kao prvo, ustav sadrži *određene temeljne smjernice* koje su *obave- zne*, bez obzira na određena neslaganja koja su rezultat vjerskih ili filozofskih uvjerenja. Kao nejupečatljiviji primjer navedenog je članak 1 Ustava Njemačke kojim se njemački narod čvrsto opredjeljuje na "nepovredivost i neotuđivost ljudskih prava kao osnove svake ljud- ske zajednice, mira i pravde u svijetu". U tekstu Članka 1 koji na njemačkom jeziku glasi "Das deutsche Volk bekennt sich" čak se ko- risti isti glagol kao u članku 4 kojim se ustvrđuje da je "iskazivanje" religijskih ili filozofskih uvjerenja zaštićeno kao pravo na slobodu religije. Isto tako, Ustav uspostavlja temelje za sve oblike legaliteta države i suverenosti nacije. Gledano iz ugla izvjesnih antiteza koje se vezuju za određena vjerska ili filozofska uvjerenja, ovakve odluke države će se smatrati negativnom identifikacijom. Država ne može biti neutralna kada su ovakve odluke u pitanju.

Kao drugo, *simboli* koji se koriste u zakonsko-pravnim tekstovima i postupcima *otvoreni su za reference na vjerske elemente*. Očigledan primjer nalazimo u Preambuli Ustava Njemačke "Svjestan svoje od- govornosti pred Bogom i pred ljudima ... narod Njemačke ... donosi ovaj ustav". – Zakonsko-pravne odredbe koje se odnose na polagan- je prisega pred sudom ili prilikom preuzimanja javne funkcije obično sadržavaju i vjersku afirmaciju tipa "tako mi Bog pomogao", premda se osobi koja polaže prisegu dozvoljava da taj dio prisega izosta- vi.²³ – U prostorijama javnih institucija, naprimjer u sudnicama ili u javnim školskim ustanovama, najčešće se može naći kršćanski križ ili raspelo. – Ako bi prisustvo kršćanskih ili drugih vjerskih simbola predstavljalo identificiranje države sa određenim vjerskim opredje- ljenjima koja su predstavljena tim simbolima, bila bi prekršena obavezna neutralnost države. Međutim, ovakav kontekst načela neutralnosti dozvoljava da se prisutni religijski simboli shvataju kao referenca na sve dimenzije ljudskih stanja koje su nedostupne državi, te kao referenca otvorenosti države prema različitim religij-

23 Dobrovoljni karakter vjerske afirmacije sadržan je u sklopu prava na slobodu religije; pogledati referencu u članku 9 Europske konvencije o ljud- skim pravima: Presuda *Europskog suda za ljudska prava* od 18. veljače/ februara 1999. god., broj. 24645/94 – Buscarini i ostali protiv San Marina (Buscarini and Others v. San Marino), § 39.

skim ili filozofskim ubjedenjima. Građanin koji se susreće sa ovakvim referencama može u njihov kontekst smjestiti vlastita religijska ili filozofska uvjerenja. On ima punu slobodu da stvori vlastite temelje građanske etike u skladu sa njegovim/njenim vjerskim ili filozofskim ubjedenjima; u skladu sa vjerskim ili filozofskim shvatanjem svrhe države kada ona učestvuje u demokratskom i republikanskom životu; u skladu sa vjerskim ili filozofskim shvatanjem prisege koja se polaže kada se svjedoči pred sudom ili kada se nastupa na javnu funkciju; u skladu sa vjerskim ili filozofskim shvatanjem ljudskog digniteta tijekom školovanja u javnim školskim ustanovama. Prisustvo simbola u građanskom životu daje dovoljno prostora takvim vjerskim ili filozofskim tumačenjima, ali ni u kojem slučaju ne stvara predrasude, niti prisiljava na nešto. Moj prijedlog je da te simbolične elemente prisutne u građanskom životu nazovemo "poziv na identifikaciju građanina". Tu se ne radi o državi, nego o građaninu koji se identifikira sa određenim religijskim ili filozofskim vjerovanjem. Takav poziv na identifikaciju ne ugrožava obaveznu neutralnost države. Suprotno tome, obavezna neutralnost države je ovim zaštićena od skrivenih identifikacija koje bi, koristeći se državnim simbolizmom, mogle isključiti svako vjersko ili filozofsko tumačenje prikazane realnosti.

Kao treće, ustav sve više *javni život* ostavlja građanskom društvu, čineći ga *otvorenim za ostvarivanje prava na slobodu religije*. Kao rezultat toga, javni život je također determiniran vjerskim i filozofskim identifikacijama. Ove identifikacije se ne smiju pripisati državi samo zbog toga što im država pruža prostor, štiti ih na način da omogućava korištenje prava na slobodu religije, i očekuje od svih ostalih da toleriraju neizbježni susret s njima. Javno ispoljavanje religijskih ili filozofskih uvjerenja ne smije se pripisivati državi, čak i onda kada država učestvuje u javnom životu, kontrolira ga i organizira. Država učestvuje u izobrazbi mladeži time što upravlja javnim školskim ustanovama, učestvuje u znanosti time što upravlja javnim sveučilištima, učestvuje u mas-komunikacijama time što upravlja javnim radio postajama. U ovim sferama javnog života, s obzirom da su one zaposjednute od strane države, odnos prema vjerskim i filozofskim uvjerenjima mora biti u skladu sa pravom na slobodu religije. Sloboda religije ima i javnu dimenziju: doprinos procesa vjerske identifikacije obrazovanju, doprinos teologije znanosti, doprinos vjerske opredijeljenosti javnom diskursu. Kada bi država isključila ove vjerske elemente iz foruma unutar kojeg se odvija javna razmjena

ideja, ona bi se samim tim umiješala i u sferu vjerskih sloboda. Pored toga, takav pristup bi diskriminirao religiju u odnosu na druge manifestacije sloboda, kao što su sloboda za umjetnost, gospodarstvo ili politički diskurs. Obavezna neutralnost države ne može se shvatiti kao potiskivanje vjerskih i filozofskih uvjerenja. Kao i pravo na slobodu religije, tako i zabrana diskriminacije na osnovu vjere daju prioritet takvom shvatanju neutralnosti kojim se podstiče otvorenost prema ispoljavanju vjerskih uvjerenja.

Kao četvrto, i posljednje, ustav očekuje od države da bude spremna za *interakciju sa ispoljavanjem religijskih uvjerenja* na isti način kako to čini kada se radi o svim ostalim ispoljavanjima društvenog karaktera. Ovo je važno do one mjere u kojoj država, u širem smislu, surađuje sa svim predstavnicima društva i o njima brine. Moto "*la République ... ne subventionne aucun culte*" – država neće financirati nikakvu kultnu djelatnost – kako to stoji u francuskom Zakonu o razdvajanju crkve i države iz 1905. godine, mogao bi se primijeniti da ukaže na neutralnost samo one države koja se potpuno povukla iz financiranja socijalnih aktivnosti. Međutim, to se ne može reći za državu koja se obvezala na socijalnu skrb. Briga o određenim socijalnim aktivnostima s jedne strane, a s druge strane isključivanje iz svih aktivnosti koje su motivirane vjerskim ubjeđenjima pretpostavljenu bi indiferentnost države pretvorili u diskriminaciju. Stoga, država je obavezna financirati vjerske škole u istoj mjeri kao i sve ostale privatne škole, pružati potporu konzerviranju povjesnih crkvenih objekata u istoj mjeri kako to čini i sa ostalim spomenicima, integritati karitativne aktivnosti crkava na isti način kako to čini i sa ostalim privatnim karitativnim aktivnostima itd. Obavezna neutralnost države zahtijeva striktno razdvajanje sekularnih motiva državne politike od vjerskih i filozofskih intencija koje su efikasne u civilnom društvu. Razdvajanje ovih motiva dovodi u velikoj mjeri do uske suradnje, u smislu poštivanja i suradnje glede njihove implementacije u istim sferama života. Država omogućava ispoljavanje vjerskih ubjeđenja unutar civilnog društva, ali se pri tom s njima ne identificira. Obavezna neutralnost države implicira i obavezan uvid u pravo na slobodno ispoljavanje religijske slobode. Dokazani načini koordinacije i suradnje između države i vjerskih zajednica u Njemačkoj su *ugovori* kojima se reguliraju pitanja od zajedničkog interesa.

Zaključak

Gledano iz različitih nacionalnih perspektiva, postoji rizik da se zamčenost prava na slobodu religije unutar europskog prava iskoristi za nametanje određenih koncepata "sekularne države". Oni koji poput mene podržavaju liberalni koncept, koji sam pokušao objasniti iz njemačke perspektive, s vremena na vrijeme mogli bi se naći pred izazovom manje liberalnog tumačenja europskog prava. Suprotno tome, liberalna interpretacija religijske slobode prema europskom pravu može dovesti u pitanje različite koncepte koji proizlaze iz ostalih nacionalnih tradicija, iskustava ili mentaliteta. Iz njihove perspektive, njemački "model" bi se mogao dovesti u pitanje, a na europska jamstva prava na religijsku slobodu koja počivaju na sličnoj liberalnoj interpretaciji moglo bi se gledati kao na prijetnju. Ali, s obzirom da taj model odgovara na zajedničke izazove i pitanja u vezi s religijskim pluralizmom u Europi na egzemplaran način, što ga čini bližim mnogim rješenjima iz Europe, bilo bi korisno razgovarati o budućem obliku vjerskih sloboda u okviru europskog prava.

DODATAK: TEKSTOVI

1. Izvaci iz Konvencije o ljudskim pravima i temeljnim slobodama

▲ Članak 9 – Pravo na slobodu misli, savjesti i vjeroispovijesti

- ▲ 1. Svako ima pravo na slobodu misli, savjesti i religije; ovo pravo uključuje slobodu promjene vjere ili uvjerenja i slobodu čovjeka da, bilo sam ili zajedno s drugima, javno ili privatno, ispoljava svoju religiju ili vjeru molitvom, propovijedi, običajima i obredom.
- ▲ 2. Sloboda očitovanja religije ili vjerovanja može biti podvrgnuta samo onim ograničenjima koja su propisana zakonom i neophodna u demokratskom društvu u interesu javne bezbjednosti, radi zaštite javnog reda, zdravlja ili morala, ili radi zaštite prava i sloboda drugih.

↗ **Članak 14 – Zabrana diskriminacije**

- ↗ Uživljeje prava i sloboda predviđenih u ovoj Konvenciji obezbeđuje se bez diskriminacije po bilo kom osnovu, kao što su spol, rasa, boja kože, jezik, vjeroispovijest, političko ili drugo mišljenje, nacionalno ili socijalno porijeklo, veza s nekom nacionalnom manjinom, imovno stanje, rođenje ili drugi status.

2. Izvaci iz Ugovora o Europskoj uniji

↗ **Članak 5**

- ↗ Europski parlament, Vijeće, Komisija, Sud EZ-a i Revizorski sud izvršavaju svoje ovlasti pod uvjetima i u smislu odredaba Ugovora o osnivanju Europskih zajednica i naknadnih ugovora i akata kojima su one izmijenjene i dopunjene, s jedne strane, te ostalih odredaba ovog Ugovora, s druge strane.

↗ **Članak 6**

- ↗ 1. Unija je utemeljena na načelima slobode, demokracije, poštivanja ljudskih prava i temeljnih sloboda te vladavini prava; ta su načela zajednička državama članicama.
- ↗ 2. Kao opća pravna načela Zajednice, Unija poštuje temeljna prava zajamčena Europskom konvencijom o zaštiti ljudskih prava i temeljnih sloboda, potpisanom u Rimu 4. studenog 1950. god., kako proizlaze iz ustavnih tradicija zajedničkih državama članicama.
- ↗ 3. Unija poštuje nacionalni identitet svojih država članica.
- ↗ 4. Unija osigurava sredstva potrebna za postizanje svojih ciljeva i provođenje njezine politike.

3. Izvadak iz Ugovora o osnivanju Europske zajednice

▲ Članak 5

- ▲ [1] Zajednica će djelovati u granicama ovlasti koje su joj povjerene ovim Ugovorom i, sukladno tome, u okviru zacrtanih ciljeva.
- ▲ [2] U područjima koja ne potpadaju pod njenu isključivu nadležnost, Zajednica će, sukladno načelu subsidiarnosti, poduzeti aktivnosti samo ako i samo do one mjere do koje ciljevi i predviđene aktivnosti ne mogu biti realizirani od strane zemalja članica, te se stoga isti, zbog obima ili efekta predviđene aktivnosti, mogu na bolji način realizirati od strane Zajednice.
- ▲ [3] Aktivnosti Zajednice neće ići dalje od onog što je nužno preduzeti u cilju ostvarenja ciljeva Ugovora.

4. Izvaci iz nacrtu Ugovora o izmjenama i dopunama Ugovora o Europskoj uniji i Ugovora o osnivanju Europske zajednice

- ▲ (Konferencija predstavnika vlada zemalja članica: Nacrt Ugovora o izmjenama i dopunama Ugovora o Europskoj uniji i Ugovora o osnivanju Europske zajednice, CIG 1/1/07 REV 1, 5. listopada/oktobar 2007. god., odobreno od Međuvladine konferencije od 18. listopada/oktobra 2007. god. u Lisabonu. Pogledati <URL: http://europa.eu/reform_treaty/index_en.htm>)

▲ Članak 2

- ▲ 1) Ugovor o osnivanju Europske zajednice se mijenja i dopunjuje u skladu sa odredbama ovog Članka.
- ▲ 2) Naziv Ugovora će biti zamijenjen slijedećim: "Ugovor o funkcioniranju Europske unije".
- ▲ [...]
- ▲ 3) Novi Članak 15b će biti umetnut, prema slijedećem:

^ **Članak 15b**

- ^ 1. Unija poštuje status crkava i vjerskih udruga ili zajednica u zemljama članicama i nema predrasuda glede statusa koji im je dat u skladu sa nacionalnim zakonima.
- ^ 2. Unija na jednakopravan način poštuje status filozofskih i nekonfesionalnih organizacija koji im je dat u skladu sa nacionalnim zakonima.
- ^ 3. Uvažavajući njihov identitet i specifičan doprinos, Unija će i dalje nastaviti održavati otvoren, transparentan i redovan dijalog sa ovim crkvama i organizacijama."

5. Izvadak iz Međunarodnog Pakta o građanskim i političkim pravima

^ **Članak 18**

- ^ 1. Svako ima pravo na slobodu mišljenja, savjesti i religije; to pravo podrazumijeva slobodu ostajanja pri svojoj religiji ili usvajanja druge ili ubjeđenju po svome izboru, kao i slobodu da pojedinačno ili u zajednici s drugima, javno ili privatno, ispoljava svoju religiju ili vjeru u bogoštovlju, obavljanju obreda, postupanju i poučavanju.
- ^ 2. Niko ne smije biti podvrgnut prinudi koja bi mogla nanijeti povredu njegovoj slobodi ostajanja pri odabranoj religiji ili vjeri.
- ^ 3. Sloboda ispoljavanja vlastite religije ili vjere može se podvrgnuti jedino ograničenjima koja su predviđena u zakonu i koja su neophodna za zaštitu javne sigurnosti, poretka, zdravlja i morala, ili osnovnih sloboda i prava drugih lica.
- ^ 4. Države članice ovog Pakta obavezuju se na poštovanje slobode roditelja, odnosno zakonskih staratelja, da obezbijede vjersko i moralno vaspitanje svoje djece u skladu sa svojim ubjeđenjima.

6. Izvaci iz Ustava Savezne Republike Njemačke

^ **Članak 3.**

- ^ (1) Svi su ljudi jednaki pred zakonom.
- ^ (2) [...]
- ^ (3) Niko ne smije biti diskriminiran ili privilegiran zbog svoga spola, loze, rase, jezika, domovine i porijekla, religijskog ili političkog opredjeljenja. [...]

^ **Članak 4.**

- ^ (1) Nepovredivi su sloboda vjere, savjesti i slobodnog ispoljavanja religioznog ili filozofskog vjerovanja.
- ^ (2) Zajamčeno je nesmetano prakticiranje religije.
- ^ (3) [...]

^ **Članak 7.**

- ^ (1) Cjelokupno školstvo stoji pod nadzorom države.
- ^ (2) Roditelji i zakonski staratelji imaju pravo da odrede da li će djeca učestvovati na nastavi vjeronauke.
- ^ (3) Vjeronauka je u javnim školama, s izuzetkom škola koje su neutralnog svjetonazora, redovan nastavni predmet. Vjeronauka se, ne dirajući u pravo države na nadzor, izvodi u skladu s vjerom dotične religijske zajednice. Nijedan nastavnik ne smije biti obavezan da protiv sopstvene volje drži nastavu iz religije.
- ^ [...]

7. Izvaci iz Vajmarskog Ustava (1919) koji su inkorporirani u članak 140 Ustava

^ **Članak 136**

- ^ (1) Slobodom religije se ne uslovljavaju niti ograničavaju građanska i politička prava i obveze.
- ^ (2) Uživavanje građanskih i političkih prava kao i pristup javnim službama su neovisni o religioznoj pripadnosti.
- ^ (3) Niko nije obavezan da obznani svoju religioznu pripadnost. Službe državne uprave imaju pravo da pitaju o religioznoj pripadnosti samo ako od toga zavise prava i obveze ili je to potrebno za provođenje statističkog istraživanja koje je zakonom određeno.
- ^ (4) Niko ne smije biti prisiljen na religiozni čin ili obred ili na učešće u religioznim obredima ili na polaganje religiozne prisege.

^ **Članak 137**

- ^ (1) Ne postoji državna crkva.
- ^ (2) Zajamčena je sloboda osnivanja religijskih zajednica. Udruživanje religijskih zajednica na području Rajha ne podliježe nikakvim ograničenjima.
- ^ (3) Svaka vjerska zajednica uređuje i upravlja svojim poslovima samostalno u okviru granica utvrđenih zakonima, koji važe za sve jednako. One određuju svoje službe bez učešća države ili građanskih općina.
- ^ (4) Vjerske zajednice dobijaju pravnu sposobnost prema općim propisima građanskog prava.
- ^ (5) Vjerske zajednice ostaju ustanove javnog prava, ako su to i do sada bile. Drugim vjerskim zajednicama će se na njihov zahtjev obezbijediti ista prava, ako one svojim ustrojstvom i brojem članova jamče trajnost. Ako se više takvih javnopravnih vjerskih zajednica uključi u savez, onda i taj savez postaje javnopravna ustanova.
- ^ (6) Vjerske zajednice koje su ustanove javnog prava imaju

pravo da na osnovu poreskih lista građana ustanovljavaju poreze prema odredbama zakona dotične savezne pokrajine.

^ (7) S vjerskim zajednicma se izjedanačavaju udruženja koja njeguju određeni svjetonazor.

^ (8) [...]

^ **Članak 138.**

^ (1) Državna davanja vjerskim zajednicama koja počivaju na zakonu, ugovoru ili posebnim pravnim osnovama biti će nadomještena zakonima dotične pokrajine. Za ovo će načela odrediti Rajh.

^ (2) Jamče se imovinska i ostala prava vjerskih zajednica i vjerskih udruženja u njihovim ustanovama, fondacijama i ostalim objektima koji služe za bogoštovlje, nastavu i dobrotvornu djelatnost.

^ **Članak 139.**

^ Nedjelja i državni praznici su zakonom zaštićeni kao dani na koje se odmara od rada ili duševno počiva.

^ **Članak 141.**

^ Ako postoji potreba za bogoslužjem i dušebrižništvom u vojsci, bolnicama, zatvorima i drugim javnim ustanovama, dopustit će se vjerskim zajednicama da ih omoguće, ali bez ikakve prisile.

MODELI UREĐENJA ODNOSA IZMEĐU DRŽAVE I VJERSKIH ZAJEDNICA U EVROPI I SAD-U I NJIHOVE KONSEKVENCE

Rezime

- ▲ Ovaj tekst se bavi interakcijom vjere i politike na formalno pravnom i institucionalnom planu, modalitetima uređenja odnosa između države i vjerskih zajednica u Europi i SAD-u i konsekvencama tih modaliteta po vjerske zajednice i vjeru uopće. Za razliku od SAD-a, dvije temeljne odrednice tih odnosa na tlu Staroga kontinenta jesu: pluralitet modela uz gotovo potpuno odsustvo onoga liberalnog/sekularnog, te favoriziranje tradicionalnih vjerskih zajednica, uz tendenciju priznavanja novih vjerskih grupa. Također je primjetna tendencija dobrovoljnog povlačenja države iz doktrinarnih i upravnih poslova vjerskih zajednica. Ovaj se fenomen djelomično objašnjava transformacijom vjerskih zajednica iz organiziranih masovnih vjerskih pokreta, potencijalno opasnih po legitimitet države, u politički integrirane, sada znatno malobrojnije interesne grupe sa moralnom agendom. Upravo u tom smislu analitičari ukazuju na fenomen naglog opadanja broja 'odlazaka u crkvu' u tradicionalnim vjerskim zajednicama u Evropi u odnosu na isti u SAD-u. To se može objasniti, što je donekle i paradoksalno, povlaštenim položajem koji te zajednice imaju u evropskim državama. Ovaj tekst se završava sekcijom o implikacijama odnosa države i crkve u regionu Balkana.

Cilj ovog teksta je ponuditi kratak prikaz trenutnog stanja teorije i prakse glede odnosa države i crkve u Evropi i SAD-u. Preciznije, moglo bi se reći da je tema ovog rada odnos između dviju hijerarhija, dva sustava, vjerskog i državnog, a nikako interakcija vjere i politike uopće. Na kraju ćemo govoriti o implikacijama naspram odnosa države i crkve na Balkanu, a naročito u zemljama bivše Jugoslavije.

Povijesno govoreći, odnosi između crkve i države bili su i ostali značajan izvor političkih sukoba. Valja odmah ukazati na bitne razlike između evropske i američke tradicije u ovoj oblasti. Matična evropska tradicija je naklonjenija prilagođavanju države i suradnji sa vjerskim zajednicama, dok američka tradicija naginje ka odvajanju. Oba modela se suštinski razlikuju i od teokratije i od otvorenog antagonizma države naspram vjerskih zajednica, što je bila realnost u svim komunističkim zemljama, a i danas je na sceni u Sjevernoj Koreji, Kubi i Kini. Za to postoje brojni, uglavnom, povijesni i društveni razlozi.

Odnosi između religije i politike, generalno, a naročito između države i vjerskih zajednica kompleksni su u tolikoj mjeri da su proizveli različite regulatorne mehanizme. Ta kompleksnost proizlazi iz široke lepeze vitalnih oblasti i aspekata društvenog života koji figuriraju visoko u odnosima između države i vjerskih zajednica. To su, između ostalog: legitimnost same države, monopol na istinu, administrativna autonomnost (nekada države, danas vjerskih zajednica), obrazovanje, finansiranje vjerskih zajednica, religija u vojsci, vjerske slobode i prava, naročito manjina itd.

U usporedbi sa srednjim vijekom, današnja interakcija vjerskih zajednica i države odvija se u potpuno novim okolnostima, koje suštinski mijenjaju uvjete dijaloga. Te nove okolnosti ogledaju se u činjenici da je moć, odnosno vlast koju je moguće (zlo)upotrijebiti protiv drugih vjerskih zajednica nekada bila u rukama vjerskih grupa, dok je danas uglavnom u rukama sekularnih vlasti. Iako postoje izuzeci, za očekivati je da će prije politički autoriteti upotrijebiti silu protiv vjerskih grupa nego da će se desiti obrnuto.¹ Razumljivo, nekada je glavna preokupacija mislilaca bila kako zaštititi državu koja se još uvijek razvija od agresivne crkve. Danas, suprotno tome, suvremena država je obično ta koja predstavlja potencijalnu opasnost za vjerska i druga prava i slobode svojih građana i njihovih grupa.

Uopćeno kazano, kada su posrijedi odnosi između države i vjerskih organizacija, postoje četiri jasno izdiferencirane mogućnosti: 1) potpuna integracija / fuzija države i crkve, 2) državna crkva, 3) odvajanje uz različite stepene striktnosti ili suradnje između države i vjerskih zajednica i 4) antagonizam. Svaka od ovih mogućnosti je u

¹ Robert Wuthnow, "Introduction," u idem, ed., *The Encyclopedia of Politics and Religion*, 2 vols. (London: Routledge, 1988), xxix.

teoriji i praksi proizvela čitav niz modaliteta. Njih je najbolje posmatrati kao jedan kontinuum, koji se proteže od teokratske, na jednoj, do, prema vjeri neprijateljski raspoložene erastijanske države, na drugoj strani. Modeli u potonjem dijelu kontinuuma su proizvod dugog procesa sekularizacije koji, kao i sam sekularizam, variraju od onih umjerenih (odvajanje, separacija) do 'državnog fundamentalizma', 'ljevičarskog sekularnog fundamentalizma', ekstremne, agresivne i neprijateljske države.² Ukratko ćemo se pozabaviti svakim od ovih modela, njihovim osnovnim varijantama i primjerima.

1. Teokratija

Teokratija je, ukratko, odnos između države i vjerskih zajednica u kojem jedna vjerska institucija ima supremaciju nad vjerskim i svjetovnim poslovima i u kojem ona kontrolira politički sistem. Danas u Evropi postoji jedna teokratija – Vatikan. Druga država koja bi se mogla, s određenom rezervom, okvalificirati kao teokratska jeste Andora, jer je jedan od njena dva ustavna vladara biskup.

2. Državna crkva

Državna crkva postoji tamo gdje država jednoj vjerskoj zajednici ili instituciji garantuje privilegovanu i monopolsku poziciju nad javnim vjerskim životom. U ovakvom aranžmanu, crkva je nerijetko dio državne administracije, a ako nije, onda država obično zadržava određenu kontrolu nad njom, posebno u području finansija i imenovanja najviših dužnosnika. Crkva, zauzvrat, legitimizira politički sistem, naglašavajući obaveze lojalnosti i solidarnosti, te vjerničke dužnosti pokoravanja civilnim vlastima. Modificirana verzija 'državne crkve' je 'ustanovljena crkva' (engl. established church) koja se od prethodne razlikuje prije svega po tome što se njen privilegirani status temelji na činjenici da joj pripada većina stanovništva. Stoga su takve vjerske zajednice obično u stanju da održe veći stupanj autonomnosti u odnosu na državu od običnih 'državnih crkvi.'

Ovaj model se najčešće susreće u protestantskim državama Evrope (prvenstveno iz doktrinarnih razloga), premda određeni konkordati,

² Lamin Sanneh, "Separation of church and state: a principle advancing the struggle for human rights," u Wuthnow, *Encyclopedia of Politics and Religion*, 690.

odnosno sporazumi između Vatikana i sekularnih država sa katoličkom dominacijom graniče sa uspostavom Katoličke crkve kao državne crkve. Takav je slučaj bio sa Francuskom (1801–1905), Španjolskom (1945–1978) i Italijom (1848–1984). U protestantskim društvima se smatralo da državu, pri izradi njenih zakona, treba voditi protestantska etika. Članstvo u državnoj crkvi je bilo građanska dužnost; ideal je bio vjerski monizam. U Švedskoj se, naprimjer, do 1860. godine bilo nemoguće isključiti iz crkve, a puna vjerska sloboda je zakonom zagarantirana tek 1951. godine. Državne crkve su u principu uključene u javnu upravu, posebice u vođenje matičnih knjiga, nadgledanje obrazovnog sustava i pružanje socijalnih usluga. One su ujedno bile i još uvijek jesu glavni izraz 'svete pozicije sekularnog vladara'.

S nastupom modernog doba, državne crkve – u većini slučajeva – nisu bile odvojene od države. Međutim, one su prošle proces transformacije, završavajući najčešće kao 'ustanovljene crkve' ("*established*") ili – skandinavskom terminologijom kazano – 'narodne crkve' ("*folk churches*"). Tako je jedna crkva nositelj nacionalne tradicije i duhovni centar prema kojem gravitira većina stanovništva. Ovaj status crkvi daje određene privilegije i autonomiju u odnosu na državu. Naznake sličnih promjena se mogu naći u zemljama sa rimokatoličkom većinom.³

Podtip državne crkve je erastijanski model u kome država pokušava organizirati crkvu kao jedan od svojih odjela koji nemaju nikakvu autonomiju u kreiranju politike. Ovaj model je bio karakterističan za protestantske njemačke države u doba reformacije i Englesku u doba Henryja VIII. U ovom modelu država se, između ostalog, suočava sa problemom unutarnjih vjerskih promjena, nerijetko izraženim u raspravama oko liturgije i doktrinarnih pitanja. U takvim situacijama država može tolerirati razlike u značajnoj mjeri ili pokušati da bude arbitar. U oba slučaja, i država i vjerska zajednica rizikuju svoj kredibilitet.⁴

3. Odvojenost vjerskih zajednica od države

Odvojenost vjerskih zajednica od države, ponekad nazivana i liberalnim modelom, označava odvajanje vjerskih organizacija od seku-

³ Ole Riis, "State churches," u Wuthnow, *Encyclopedia of Politics and Religion*, 714–15.

⁴ John G. Francis, "The Evolving Regulatory Structure of European Church-State Relationships," *Journal of Church and State* 34, no. 4 (Autumn 1992): 781.

larnih vlasti u svakom obliku. Mada kao teorijsko rješenje ima svoje korijene u Evropi, ovaj se model rijetko prakticirao na evropskom tlu. Profesor Silvio Ferrari tvrdi da se strukture koje podržavaju ovo odvajanje danas ne mogu više naći u zakonsko-pravnim sistemima većine evropskih država.⁵ Zato se ovaj model često smatra značajnim američkim doprinosom liberalnoj političkoj teoriji i centralnom vrijednošću američkog političkog života. Međutim, postoje i oni koji misle da je ovo isuviše pojednostavljen prikaz realnosti koji pretpostavlja znatno jasnije razumijevanje ovog principa od onog koji stvarno postoji. Kaže se da ovaj princip svoju opću prihvaćenost čak i u SAD-u ima zahvaliti svojoj dvosmislenosti i višeznačnosti. Neka od specifičnih značenja su čak i kontradiktorna, što je opet proizvelo čitav niz zakonsko-pravnih kontroverzi.⁶ Paul J. Weber je identifikovao pet oblika odvajanja vjerskih zajednica od države: *strukturno odvajanje*, *apsolutno odvajanje*, *vrijednosno odvajanje*, *prilagođavanje* i *podjednako odvajanje ili neutralnost*. Za svaki od navedenih dat ću kratak komentar.

a) Strukturno odvajanje

Strukturno odvajanje je minimalistički oblik odvajanja s velikim obimom preklapanja ovlasti. Naprimjer, sekularni vladari gotovo redovno pokušavaju utjecati na odabir vjerskih lidera i primjenu vjerskih zakona, dok sveštenstvo nastoji, koliko je god to moguće, utjecati na imenovanja/izbor sekularnih vladara. Ovaj model može koegzistirati sa modelom 'ustanovljene crkve' kao što je slučaj u Engleskoj, gdje je monarh titularni poglavar Anglikanske crkve.

Strukturno odvajanje je najstariji i najznačajniji oblik odvajanja. U teoriji, ovaj oblik odvajanja ima svoje korijene u biblijskom diktumu: "Daj caru carevo, a Bogu Božije" (Matej 22: 21). Kao dio zapadne političke kulture, strukturno odvajanje se može smatrati ishodom teorije o 'dvije sablje' (to jest, o duhovnoj i svjetovnoj vlasti), koju je formulirao papa Gelasius I (Papa od 492–496). Dobar dio političke povijesti Zapada odvijao se oko dijaloga/sukoba 'dviju sablji': pape i različitih svjetovnih vladara. Dok su se vodile bitke za dominaciju i učinjeni mnogi napori u smislu suradnje po određenim pitanjima

⁵ Silvio Ferrari, "Separation of Church and State in Contemporary European Society," *Journal of Church and State* 30 (Autumn 1988): 542.

⁶ Paul J. Weber, "Separation of church and state: a potent, dynamic idea in political theory," u Robert Wuthnow, ed. *The Encyclopedia of Politics and Religion*, 2 vols. (London: Routledge, 1988), 684.

– kao što je borba protiv nekršćana – strukture vjerskih i državnih organizacija su se razvijale odvojeno, uključujući regrutaciju i obrazovanje profesionalnih upravitelja, pravne sisteme i vlasništvo.⁷

b) Apsolutno odvajanje

Apsolutno ili striktno odvajanje jedan je od oblika koji se razvio kao posljedica striktnog tumačenja Prvog amandmana na Ustav SAD-a po kome Kongres "neće donijeti nikakav zakon u smislu uspostavljanja religije ili zabrane njenog slobodnog izražavanja."

Jedan od zagovornika ovog modela, sudac Vrhovnog suda SAD-a, Hugo L. Black, je 1947. godine u slučaju *Everson protiv Odbora za obrazovanje (Everson v. Board of Education)* ustvrdio:

Niti jedna država, a ni Federalna vlada ne mogu osnovati crkvu, niti donijeti zakon koji podržava jednu vjeru, sve vjere ili daje prednost jednoj nad drugom vjerom... Nikakav porez u bilo kom obimu, velikom ili malom, ne može biti nametnut radi podrške vjerskim aktivnostima ili institucijama, ma kako se one zvale, i ma kakav oblik one prihvatile kako bi podučavale ili prakticirale vjeru. Nijedna država ni Federalna vlada ne mogu ni javno ni tajno učestvovati u stvarima bilo koje vjerske organizacije ili grupe i obratno.

Ovakvo čitanje Prvog amandmana je u skladu sa onim što je predsjednik Thomas Jefferson napisao u svom pismu iz 1802. godine, u kome navodi da Prvi amandman (1791), preciznije njegova prva klauzula, ima za cilj "podići zid odvajanja između crkve i države." Međutim, ovaj model nije doslovno primijenjen čak ni u samim Sjedinjenim Američkim Državama. Kao najbolji primjer njegova kršenja uzimaju se odluke Vrhovnog suda u vezi sa finansijskom pomoći osnovnim i srednjim školama vjerske provenijencije.⁸

c) Vrijednosno odvajanje (Transvaluing separation)

Zagovornici ove vrste odvajanja, koje se temelji na ukidanju svakog vjerskog utjecaja na javno obrazovanje i političku kulturu nacije, vjeru vide kao striktno personalnu, privatnu stvar kojoj nema mjesta u javnim pitanjima društva. Na neki način, ovaj oblik odvajanja je bio ugrađen u Ustav Sovjetskog saveza, koji je imao jasnu naklo-

⁷ Weber, 684.

⁸ Weber, 684–85.

njenost ateizmu. S druge strane, ovakvo odvajanje ima relativno malo pristalica u SAD-u. Jedna od najznačajnijih organizacija koja ga zastupa je Američka humanistička organizacija (*American Humanist Association*), koja svaki pokušaj vjerskih zajednica da utiču na zakonodavstvo smatra suprotnim odredbama Prvog amandmana. Vrhovni sud je u slučaju Harris protiv McRae iz 1980. godine (*Harris v. McRae*) potpuno odbacio argument da je vjerski upliv u donošenje zakona neustavan.⁹ Ovaj model se može lako pretvoriti u potpuno isključivanje religije iz javnog diskursa i života.

d) Prilagođavanje i suradnja

Potpuno drugačiji model odvajanja od prethodnog jeste model ili načelo prilagođavanja, po kojem država i vjerske zajednice mogu podržavati jedni druge sve dok država pri pružanju pomoći ne favorizira jednu vjersku zajednicu nad drugima. Iako ankete pokazuju da veliki broj američkih građana favorizira ovaj model, on nikada nije uspio pridobiti većinu sudija Vrhovnog suda SAD-a.

Na evropskom tlu, pak, sve ukazuje na to da je ovo model budućnosti. Premda danas u Evropi vjerski pokreti koji imaju antagonistički stav prema politici i državi generalno privlače više pažnje, država i vjerske zajednice u današnjoj Evropi češće surađuju nego što se sukobljavaju. Prilagođavanje se također može javiti u formi prešutnog razumijevanja ili, iza kulisa sklopljenih, dogovora. Međutim, postoji i tendencija da država i vjerske zajednice otvoreno priznaju njihove komplementarne uloge.¹⁰

e) Podjednaka odvojenost

Podjednaka odvojenost se ponekad naziva i načelom neutralnosti ili nediskriminacije. Paul J. Weber ovaj koncept rezimira na slijedeći način:

- ▲ Ovaj model odbacuje svaku političku i ekonomsku privilegiju, prisilu ili onemogućavanje na osnovu vjerske pripadnosti, ubjeđenja ili običaja ili njihovog nedostatka, ali i vjerski motiviranim i sličnim pojedincima i organizacijama garantuje sva prava i privilegije kao i drugim pojedincima i organizacija-

⁹ Weber, 685.

¹⁰ Wuthnow, "Introduction," xxx-xxxii.

ma u sličnim uvjetima... On pravo na vjersko ubjeđenje i običaje tretira kao ljudsko pravo koje treba biti zaštićeno podjednako kao i ostala prava. On štiti pravo vjerski motiviranih pojedinaca i grupa da učestvuju u političkom procesu i ekonomskom sistemu na isti način i u istoj mjeri u kojoj štiti prava sličnih grupa i pojedinaca na učešće.¹¹

Otac ove teorije je američki predsjednik James Madison. Posljednjih godina nekoliko znanstvenika i sudija u SAD-u aktivno rade na razvoju konsenzusa koji bi se fokusirao na neutralnost države i jednak tretman više nego na striktno odvajanje. Pri tome se nastoji svjesno ne upasti u zamku koju su postavili neki liberalni zagovornici tvrdeći da isključivanje religije iz javne sfere znači neutralnost. Tako jedan od zagovornika ovog novog konsenzusa, profesor prava Douglas Laycock tumači Prvi amandman u smislu da "vjerske klauzule zahtijevaju od vlade da minimizira obim u kojem ohrabruje ili obeshrabruje vjerska ubjeđenja ili nevjerovanje, prakticiranje ili nepracticiranje vjere, pridržavanje ili nepridržavanje vjerskih običaja". Prema ovom shvatanju, vjerske organizacije mogu primati vladina sredstva za socijalno-društvene usluge na isti način kao i druge slične agencije.¹²

Interesantno je da je odvajanje države i crkve u Sjedinjenim Američkim Državama postignuto zahvaljujući neobičnoj alijansi sekularista/racionalista i vjerskih lidera. Paradoks se sastoji u tome što su prethodnici, koje je predvodio Thomas Jefferson (predsjednik od 1801–09), tražili odvajanje, nastojeći spriječiti da opresivne i razjedinjujuće vjerske tendencije puste korijena u federalnoj američkoj administraciji, koju su željeli održati "čistom" od svake vjerske aktivnosti ili utjecaja. S druge strane, pojedine vjerske vođe, među kojima se naročito isticao Roger Williams (1603–83), promovirali su zid odvajanja između 'bašte vjere i divljine sekularnoga svijeta.' Odvajanje je po njemu imalo za cilj spriječiti prodiranje korumpirajućeg utjecaja vlasti na vjerske poslove i omogućiti vjerskim zajednicama da neometano ostvare svoju misiju.¹³ Dakle, prva grupa je htjela zaštititi državu od religije, a druga grupa religiju od države. Iako sa potpuno oprečnim ciljevima, dvije su se grupe složile oko zajedničkog metoda njihova postizanja.

11 Weber, 685.

12 Weber, 686.

13 Weber, 685–6.

4. Anticrkveni model

Pod anticrkvenim modelom se podrazumijeva onaj oblik uređenja odnosa vjerskih zajednica i države, po kome država ne samo da želi imati supremaciju nad vjerskim zajednicama, već je kritički, pa i neprijateljski raspoložena prema vjerskim hijerarhijama i vjeri uopće. Bivši režimi istočne Evrope spadaju u ovu kategoriju, zatim današnja Kina, ili Francuska i Meksiko sa početka 20. stoljeća. Državni antagonizam prema vjerskim zajednicama najčešće se ispoljava u proganjanju vjerskih vođa, konfiskaciji vjerskih dobara i zabrani vjerskih aktivnosti.

Bitno je napomenuti da sam se, nakon što sam napisao ovaj referat, susreo sa različitim i kompleksnijim tipologijama koje je razradio Veit Bader. Veit Bader razlikuje pet glavnih modela: čvrsto ustanovljena državna crkva (Srbija 1990-ih, Izrael, Grčka), labavija ustanovljena crkva (Engleska, Škotska, Skandinavske države), pluralni ustroj (Finska), «vanustavni pluralizam» (*engl. non-constitutional*, Nizozemska, Belgija, Indija, Australija, Austrija, i Njemačka), potpuna razdvojenost države i crkve (*non-establishment*) i privatni pluralizam (navodno SAD). On preferira četvrti model, kako s praktične, tako i s moralne strane. Ovaj model kombinira ustavno razdvajanje države i crkve sa ograničenim zakonskim pluralizmom, upravno institucionalnim pluralizmom, institucionalno-političkim pluralizmom i vjersko-kulturnim pluralizmom jedne zemlje. Autoru treba čestitati što nam je skrenuo pažnju na važnu, a često zanemarenu, razliku između ustavnih odredbi na jednoj strani i zakonske regulative te upravnog, političkog i kulturnog miješanja s druge strane, kao i na činjenicu da ciljevi države glede njenog odnosa prema religiji i vjerskim organizacijama uveliko variraju.¹⁴

Konsekvence različitih modela na religiju, vjerske organizacije i državu

Cilj ovog dijela je da se ukaže na moguće konsekvence državnog reguliranja vjerskih organizacija po samu državu, vjerske zajednice i vjeru uopće. Kako je već kazano, u zapadnoj Evropi nikada u stvarnosti nije zaživio liberalni model odvajanja države od vjerskih zajednica. Modeli odnosa između države i vjerskih zajednica razlikuju se

14 Pogledati njegov izvrstan tekst "Religions and States: A New Typology and a Plea for Non-Constitutional Pluralism", *Ethical Theory and Moral Practice* 6 (2003): 55-91. Tipologija je na str. 67-72.

od države do države i konstantno se mijenjaju. U posljednjih pedeset godina, mnoge crkve u Evropi su postigle zavidan stupanj upravne autonomije, zadržavajući, odnosno stičući istovremeno pravo na finansijsku potporu iz javnih fondova. Paradoksalno je međutim da se čini da je učešće vjernika u tradicionalnim crkvama danas u Evropi na vrlo niskom stupnju. Istovremeno, u SAD-u, gdje Vrhovni sud ljubomorno čuva "zid odvajanja" između države i vjerskih organizacija, istraživanja javnog mnijenja konstantno pokazuju značajno veći postotak i samo deklariranih i praktičnih vjernika.¹⁵ Također, u istočnoj Evropi, gdje je vjera bila žrtvom državne represije tokom nekoliko decenija, određene vjerske zajednice uspjele su postići rast svog članstva. Iako postoje brojni drugi faktori koji utiču na religioznost, pored državne podrške, nameće se pitanje: može li se zaključiti da državna neutralnost i njeno neprijateljstvo prema vjerskim zajednicama osnažuju vjeru i vjerske zajednice, dok ih državna potpora slabi?¹⁶ Naredni paragrafi će pokušati osvijetliti ovo pitanje.

John G. Francis sa Univerziteta Utah, čije nalaze ovdje slijedimo, smatra da su regulatorski režimi, razvijeni u Evropi nakon Drugog svjetskog rata, motivirali evropske vjerske zajednice da zanemaruju mobiliziranje članova za učešće u institucionalnoj religiji, pa čak i u njihovoj misiji, te da se umjesto toga fokusiraju na novostečene društvene uloge: obrazovanje, dobrotvorni rad i političko lobiranje.¹⁷ On tvrdi da suvremena državna regulativa utječe na prioritete i aktivnosti vjerskih organizacija, neovisno od religioznosti stanovništva.¹⁸ Vjerske zajednice reagiraju na zakonske poticaje i inhibicije isto kao što reagiraju na političko okruženje. U istom tonu, Roger Finke zaključuje da je dereguliranje vjerskih zajednica u SAD-u promoviralo vjerski individualizam: da bi jedna vjerska zajednica u SAD-u preživjela, ona mora osvojiti vjernike na otvorenom tržištu, a na razumijevanje religije gledati kao na osobnu konverziju.¹⁹

15 1986. godine 43% Amerikanaca je svakog tjedna išlo u crkvu, a u isto to vrijeme u crkve u tjedno išlo samo 36% Talijana, 12% Francuza, 21% zapadnih Nijemaca i 14% Engleza. Upitani o značaju religije u njihovim životima, slijedeći procenat mlađih muškaraca i žena je odgovorio sa 'jako važna': 9% u Z. Njemačkoj i 8% u Francuskoj i Engleskoj u poređenju sa 47% u Americi, Princeton Religious Research Center (Istraživački centar Univerziteta Princeton), *Emerging Trends* (Princeton, N.J.: Princeton Religious Research Center, 1989); Francis, "Regulatory Structure", 781, 798.

16 Francis, 775.

17 Francis, 775.

18 Francis, 778.

19 Roger Finke, "Religious Deregulation: Origins and Consequences," *Journal*

Reguliranje vjerskih zajednica je nekada bilo rezultat nastojanja države da svojim podanicima nametne svoja ubjeđenja, da izvrši preraspodjelu resursa u društvu, ili da osujeti vjerske zajednice u njihovom eventualnom pokušaju da izazovu postojeći politički sustav. Danas, međutim, mnoštvo regulative jeste odgovor države na inicijativu vjerskih zajednica koje nastoje osigurati sredstva za svoje aktivnosti u situaciji kada se suočavaju sa sve malobrojnijim članstvom. Čini se da ovaj odnos pregovaranja o finansijskoj podršci u zamjenu za određenu regulativu postaje nova strategija dijela vjerskih zajednica u Evropi.²⁰ Ovaj trend sasvim sigurno predstavlja značajan otklon od 'liberalne tradicije državne neutralnosti.'

Više je faktora koji motivišu vjerske zajednice da aktivno traže reguliranje u vremenu kada država za njega gubi interes. Prvo, neka vjerska zajednica može zaključiti da reguliranje predstavlja kompetitivnu prednost u djelovanju prema drugim vjerskim zajednicama. Ovakva se situacija najčešće susreće tamo gdje jedna crkva uživa specijalan status zahvaljujući povijesnim razlozima, činjenici da joj većina populacije nominalno pripada ili da druge vjerske zajednice, iz različitih razloga, nisu u situaciji iskoristiti ukazanu im šansu sklapanja ugovora sa državom koji bi im garantirao isti status.²¹ Drugo, neke vjerske zajednice su jednostavno zabrinute zbog njihovih obaveza prema postojećim službenicima, institucijama i obrazovnim programima i mogućnosti njihovog ispunjenja. Ova zabrinutost, kombinirana sa sve manjim brojem njihovih vjernika/članova sasvim razumljivo tjera ove organizacije za državni pregovarački stol.

Kao rezultat prilagođavanja različitim regulatornim režimima, crkve u različitim zemljama Evrope identificirale su se sa različitim aktivnostima. Tako, naprimjer, u Francuskoj gdje je crkva bila odvojena od države većim dijelom 20-og stoljeća, Katolička crkva je uspjela izgraditi reputaciju institucije koja pruža dobro obrazovanje, radije nego da se bavi političkim zagovaranjem. Prema nekima, podrška koju škole pod vjerskom upravom u Francuskoj primaju od države nije rezultat

of Church and State 32 (Žurnal crkve i države) (ljetno 1990): 609–26.

20 Francis, "Regulatory Structure", 779.

21 Naprimjer, muslimani u Italiji nisu, poput ostalih vjerskih zajednica, iskoristili mogućnosti koje daju državni zakoni, zbog toga što nisu potpisali sporazum sa državom. Razlog nepotpisivanja sporazuma je nemogućnost suglasnosti među samim muslimanima o tijelu koje će ih predstavljati u pregovorima sa vladom.

ubjeđenja da su one bastion morala, nego zadovoljstva kvalitetom sekularnog obrazovanja koje nude. U Njemačkoj, vjerske zajednice potenciraju pitanja zdravstvene i socijalne zaštite. Obje glavne crkve su aktivno uključene u ove sektore i za to primaju znatna sredstva od države. U istočnoj Njemačkoj, zbog nedostatka alternativnih političkih snaga, naglašenu političku ulogu igrale su protestantske crkve. Međutim, sa padom Berlinskog zida političko okruženje se bitno izmijenilo i crkva više nije u poziciji da privuče oko sebe političke snage, te je stoga za očekivati da se po uzoru na crkve iz zapadne Njemačke fokusira na socijalne i zdravstvene usluge.

Anglikanska crkva je vremenom izgradila imidž "zvanične klerikalne opozicije", odnosno ocjenjivača socijalnih uvjeta i javne politike. U Italiji se Katolička crkva posljednjih decenija nastoji distancirati od Demokršćanske stranke čije je osnivanje sama pomogla. Međutim, u Španjolskoj, Crkva prima značajnu finansijsku potporu za usluge koje pruža čak i od socijalističke vlade koja je dvije generacije ranije težila ukidanju njenog povlaštenog statusa ustanovljene crkve.²²

Iskustvo vjerskih zajednica sa regulatornim okvirima u Evropi ukazuje da mogućnosti koje regulatorni okviri nude vrlo brzo privuku vjerske zajednice, koje onda u skladu sa ponuđenim mogućnostima reorganiziraju svoje prioritete. Tamo gdje im bude onemogućeno bavljenje politikom ili kad same uoče da je njihovo direktno miješanje u stranačku politiku kontraproduktivno, vjerske zajednice se preusmjere na socijalni rad, pružanje zdravstvenih usluga, obrazovanje ili zagovaranje određenih političkih mjera u biranim segmentima javne politike.

Također, već je primijećeno da su vjerske zajednice, zahvaljujući nizu ranije spomenutih faktora, uspjele da dostignu značajan nivo upravne autonomije, zadržavajući istovremeno ranije dostignuti stepen državne finansijske pomoći i nerijetko povlaštenu položaj u odnosu na nove vjerske zajednice. Zahvaljujući takvom razvoju događaja, vjerske hijerarhije su postale neovisnije od podrške svojih vjernika više nego ikad u novije vrijeme.²³

22 Robert Graham, *Spain: A Nation Comes of Age* (New York: St. Martin's Press, 1984), 220–21.

23 Francis, 801–803.

Zaključak

Iako je striktno odvajanje vjerskih zajednica od države model koji ima mnogo zagovornika na evropskom tlu, on ne odražava realnost njihovog političkog odnosa u novijoj povijesti Evrope. Suprotno tome, evropske države su do sada iskusile više takvih modela. Odnosi između države i vjerskih zajednica uvijek su bili intenzivni. Nekada su surađivale, nekada se sukobljavale, ali njihovi odnosi nikada nisu bili nebitni. Povijesno iskustvo i društvena realnost učinili su da sve današnje evropske države favoriziraju tradicionalne, uglavnom Katoličke i Protestantske crkve, dajući im privilegiran status. U Španjolskoj, Grčkoj, Belgiji i Luksemburgu dominantne vjerske zajednice finansiraju se iz državnog proračuna. Dostojno je tako bilo i u Italiji, koja sada prelazi na sistem vjerskih poreza koji se prikupljaju kroz državnu administraciju, kao što je slučaj sa Njemačkom, Austrijom, Švicarskom, Danskom, Švedskom i Finskom.²⁴ Neke vjerske zajednice primaju indirektnu podršku od strane države, kao što je to slučaj u Francuskoj, Velikoj Britaniji, Nizozemskoj i Švedskoj. Besplatan pristup televiziji i radiju još je jedna od privilegija koje imaju neke vjerske zajednice u dijelu Evrope.²⁵ Ipak, uprkos zavidnoj ekonomskoj sigurnosti i upravnoj autonomiji koje su postigle, crkve u Evropi ne uspijevaju se nametnuti kao centri kojima se gravitira u njihovim društvima.

Zahvaljujući sve većem broju malih nekonformističkih crkava i nekršćana u nekad monolitnim kršćanskim društvima, situacija se polako mijenja u pravcu priznavanja netradicionalnih vjerskih zajednica, kao i islama. Taj proces je najčešće vrlo spor i inkrementalne je naravi. Ove nove zajednice u većini slučajeva zagovaraju veću odvojenost vjerskih zajednica od države, mada ima i suprotnih primjera, kao što

24 Norveška ne spada ni u jednu grupu. Sve registrirane vjerske zajednice (ne samo one dominantne) primaju približno ista sredstva iz državnog proračuna, po glavi njihovih članova. Za ova sredstva se uveliko tvrdi da je to prije "refundirani crkveni porez" nego subvencija, međutim, te tvrdnje su pogrešne. Štaviše, ne postoji nešto što se zove crkveni porez u vladinom proračunu. Pomoć za ostale vjerske zajednice ne određuje se prema njihovom udjelu plaćenog poreza, nego prema proračunom predviđenim troškovima za državnu crkvu, bez obzira da li su ti izdaci pokriveni iz poreza ili ostalih državnih fondova. Još uvijek nije jasno, iako se vode vruće rasprave, kakav će model finansiranja biti uveden u Norveškoj, ako ona, što je sasvim izvjesno, bude pratila švedski model odvajanja države i crkve. Želio bih zahvaliti Christianu Moeu na ovoj opasci.

25 Ferrari, "Separation," 533-48.

je slučaj jednog broja muslimana u Britaniji koji podržavaju ustanovljenu Anglikansku crkvu kao državnu crkvu. Druga opcija je da se zatraži da se iste povlastice koje ima dominantna vjerska zajednica prošire i na ostale vjerske zajednice.²⁶

Primjetno je i sve veće povlačenje države iz doktrinarnih i upravnih poslova vjerskih zajednica, čak i kada su one blisko vezane za državu. Jedan od razloga za to jeste kompleksnost ovog uplitanja. Rizik od prekomjerne, hiperregulative vodi njenom stvarnom smanjenju. Objašnjenje za ovako ponašanje države, između ostalog, moglo bi se potražiti i u konstantnom opadanju broja 'odlazaka u crkvu' kod tradicionalnih crkava, što se opet djelomično objašnjava i privilegiranim statusom ovih crkava u evropskim društvima.

Kao rezultat ukupnih društvenih promjena u zadnjih sto pedeset godina, od kojih je najznačajnija sekularizacija, vjerske zajednice u Evropi su prešle put na kome su sebe predstavljale i na kome su bile doživljavane kao organizacioni izraz vjerskih pokreta koji su državu vidjeli kao zaštitnika vjerskog društva pa su, polazeći od toga, podržavali ili osporavali legitimitet postojećih država. Danas rijetko ko u političkim krugovima zapadne Evrope vjerske zajednice doživljava kao predstavnike sveobuhvatnih ideoloških pokreta. Vjerske zajednice se mnogo češće doživljavaju kao interesne grupe sa moralnom agendom, ali koje se, kao i druge interesne grupe, natječu za resurse i pravne privilegije. Ovo ne znači da vjerski lideri ne uspijevaju neovisno komentirati svakodnevna pitanja od društvenog interesa. Naprotiv, moglo bi se reći da mnogi od njih vjeruju da danas imaju veću slobodu izjašnjavanja po takvim pitanjima nego ikad ranije. Međutim, takve vođe govore iz pozicije moralnih autoriteta, a ne lidera masovnih pokreta koji dovode u pitanje ili podržavaju centralne pretpostavke države.²⁷ Povlačenje evropskih država iz unutarnjih poslova vjerskih zajednica može se posmatrati i kao znak da se one nakon ove transformacije vjerskih zajednica u interesne grupe osjećaju dovoljno sigurnim da vjerske zajednice prepuste samima sebi.

26 Švedski institut, "Religija u Švedskoj," *Fact Sheets on Sweden* (Stockholm; Swedish Institute, 1991).

27 Francis, 803–804.

Dodatak**DRŽAVA I CRKVA NA BALKANU**

Bivše jugoslovenske republike imale su isti anticrkveni model u periodu od 1945. do 1990. Država i crkva bile su formalno odvojene, ali su vjerske zajednice bile pod pomnim nadzorom, a njihove aktivnosti striktno regulirane čak i nakon djelomične liberalizacije jugoslovenskog društva iz 1970-ih godina. U kasnim 1970-im godinama jugoslovenske republike su donijele manje-više slične zakone o vjerskim zajednicama kojima su regulirani njihov položaj i aktivnosti. Premda su ti zakoni bili prilično fleksibilni u poređenju sa istim zakonima drugih socijalističkih zemalja, njihovim odredbama se ipak nisu uspjeli ispuniti međunarodni standardi vjerskih sloboda u vezi s brojnim pitanjima. Ti zakoni su kasnije preuzeti od strane novouspostavljenih država, i u svojoj dopunjenoj i izmijenjenoj formi primijenjeni su na dosta fleksibilan način, s obzirom da ih je bilo nemoguće striktno primijeniti u novim okolnostima. Slovenija je posljednja u regionu zamijenila ovaj zakon novim Zakonom o vjerskim slobodama početkom 2007. godine.

Generalno govoreći, bivše jugoslovenske republike bile su dosta oprezne, pa čak i spore u donošenju novih zakona kojima se reguliraju odnosi između države i crkve, poštujući pritom međunarodne standarde. U društvima koja su tako podijeljena uzduž sekularno/religijske granice(a) ovaj proces vjerovatno i ne može biti brži. Postojale su i određene anomalije, kao što je bio slučaj u Republici Srpskoj koja je usvojila Ustav čiji je Član 28 u jednom dijelu glasio:

- ▲ ... Srpska pravoslavna crkva je crkva srpskog naroda i drugih naroda pravoslavne vjere. Država materijalno pomaže pravoslavnu crkvu, sarađuje s njom u svim oblastima, a naročito na čuvanju, njegovanju i razvijanju kulturnih, tradicionalnih i drugih duhovnih vrijednosti.

Ova posljednja rečenica, koja i nije toliko iznenađujuća za ustav entiteta koji je uspostavljen tokom razarajućeg rata koji je vođen protiv

svih nesrpskih naroda Bosne i Hercegovine, brisan je prema odluci Visokog predstavnika iz 2002. godine.²⁸ Također postojao je i nacrt Zakona o vjeri, crkvama i vjerskim zajednicama u Republici Srpskoj koji je izradilo Ministarstvo vjera Republike Srpske i koji je predviđao uspostavljanje pravoslavne, rimokatoličke, islamske i jevrejske zajednice/crkeve, međutim, ovaj zakon nikada nije donesen.²⁹ Umjesto toga, Bosna i Hercegovina je u januaru 2004. godine potpuno izmijenila svoj zakonsko-pravni okvir što se tiče reguliranja odnosa između države i crkve. Osnovna načela novog Zakona o slobodi vjeroispovijesti i pravnom statusu crkava i vjerskih zajednica u današnjoj Bosni i Hercegovini su:

1. Vjerske zajednice i crkve su odvojene od države;
2. Što se tiče njihovih prava i obaveza, sve vjerske zajednice su jednakopravne;
3. Vjerske zajednice/crkve potpuno su neovisne pri definiranju njihove unutarnje organizacije;
4. Sve vjerske zajednice imaju status pravnih lica, uz obezbijeđen zakonsko-pravni kontinuitet prethodno ustanovljenih vjerskih zajednica koje su postojale kroz povijest;
5. Vjerske zajednice i njihove organizacije nisu izuzete iz obaveze plaćanja poreza;
6. Država može vjerskim zajednicama pružiti materijalnu pomoć za njihove aktivnosti kao što su pružanje zdravstvene zaštite, obrazovanja, dobrotvorni/karitativni rad i socijalne usluge, pod uvjetom da se te usluge pružaju na nediskriminatornoj osnovi;
7. Država je obavezna da regulira penzije, invalidnine i zdrav-

28 Na websiteu predsjednika Republike Srpske dugo je stajao stari ustav, dok su amandmani objavljeni u drugom dokumentu na srpskom jeziku, ali ne i na engleskom (www.predsjednikrs.net, stranica posjećena 8. decembra, 2005).

29 Emir Kovačević, "The Legal Position of Churches and Religious Communities in Bosnia and Herzegovina," u Silvo Devetak et al., eds., *Legal Position of Churches and religious Communities in South-Eastern Europe* (Ljubljana: IDSE, 2004), 63, 67–68.

stveno osiguranje za vjerske službenike prema postojećoj regulativi itd.

Proces izrade ovog zakona je uključivao i opsežne i široke konsultacije sa crkvama i vjerskim zajednicama iz Bosne i Hercegovine, predstavnicima javnih organa, te međunarodnim ekspertima i organizacijama.³⁰ Rezultat ovog rada je relativno dobar zakon koji uključuje najviše međunarodne standarde po pitanju vjerskih sloboda, premda se čini da neke od odredbi ovog zakona favoriziraju registrirane vjerske zajednice i njihovo vodstvo. Naprimjer, Član 5.f zabranjuje osnivanje udruženja vjerskih službenika ili vjernika bez suglasnosti odgovarajuće crkve ili vjerske zajednice, dok Član 18 nalaže da je potrebno imati 300 članova da bi se mogla registrirati nova crkva/vjerska zajednica. Sa sigurnosti možemo ustvrditi da se zakon temelji na načelu odvajanja države i crkve uz prilagođavanje i suradnju. Ministarstvo za ljudska prava i izbjeglice BiH izdalo je 2006. god. Uputstvo o provođenju zakona a država BiH je nakon više prepreka³¹ potpisala sporazum sa Vatikanom 2006. godine. U procesu je potpisivanje sličnog sporazuma sa Srpskom pravoslavnom crkvom a Islamska zajednica je obznanila namjeru da učini isto.

Vjeronauka je fakultativni predmet u osnovnim školama u Bosni i Hercegovini, a u nekim dijelovima zemlje i u prvom razredu srednje škole. (Upravo pitanje vjerske naobrazbe u školama je jedno iz seta pitanja koja se odnose na odnos države i crkve o kojem se najviše javno raspravljalo). U vojsci i nekim zatvorima postoje vjerski službenici/svećenici, a zakon o praznicima još uvijek ne postoji. Zakon o praznicima Republike Srpske koji je usvojen u novembru 2005. godine sasvim jasno favorizira pravoslavlje time što je pravoslavne slave proglasio zvaničnim praznicima Republike Srpske, njene policije i vojske. Bošnjački članovi Parlamenta čvrsto su se usprotivili usvajanju ovakvog zakona.

Republika Hrvatska je usvojila Zakon o pravnom položaju vjerskih

30 Emir Kovačević, "The Legal Position of Churches and religious Communities in Bosnia and Herzegovina," i Silvo Devetak et al., eds., *Religion and Democracy in Moldova* (Maribor-Chisinau: ISCOMET and ASER, 2005). 286.

31 U.S. Department of State, "International Religious Freedom Report 2005: Bosnia and Herzegovina," dostupno na <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005/51544.htm>, stranica posjećena 12 decembra, 2005.

zajednica 2002. godine.³² Sukladno Članu 9 ovog zakona, hrvatska vlada je tokom 2002. i 2003. godine sklopila sporazume sa vjerskim zajednicama, uključujući i Srpsku pravoslavnu i Islamsku zajednicu, o pitanjima od zajedničkog interesa. Prije toga, u periodu od 1996. do 1998. godine, Hrvatska je zaključila četiri sporazuma sa Svetom stolicom o duhovnom podučavanju u hrvatskoj vojsci i policiji, suradnji u sferi obrazovanja i kulture, pravnih i gospodarskih pitanja. Može se zaključiti da je ovakav način reguliranja ovih pitanja proizveo legalni pluralizam sa nekoliko grupa vjerskih zajednica u Hrvatskoj; zbog same prirode ugovora koji je potpisan prije nego je sam zakon usvojen, Katolička crkva je postala vjerska zajednica *sui generis* u Hrvatskoj. Sporazum o suradnji na polju obrazovanja i kulture daje preferentni status religiji većine – kršćanstvu. U sporazumu se ističe da će "sustav odgoja i obrazovanja u javnim obrazovno-odgojnim ustanovama...poštivati kršćanske vrijednosti."³³ Na temelju ovih ugovora i sporazuma, hrvatska vlada daje značajan iznos novca Katoličkoj crkvi (ca. 0.4% državnog godišnjeg proračuna).³⁴ Međutim, ovakva praksa nije prouzrokovala reakciju ostalih vjerskih zajednica, s obzirom da je vlada s njima zaključila ugovore – priznajući im prava koja nadilaze prava koja su zagarantirana Zakonom o vjerskim zajednicama. Ta prava uključuju i značajnu finansijsku potporu ovim vjerskim zajednicama.

Ustav Srbije propisuje da su vjerske zajednice jednakopravne i odvojene od države. Pitanje odnosa države i crkve u Srbiji od 2006. god. regulira Zakon o crkvama i vjerskim zajednicama. Stari zakon koji je donesen 1977. godine ukinut je 1993. godine. Nakon toga ovo pitanje je donekle regulirala Povelja o ljudskim pravima i pravima manjina i građanskim slobodama, koja je bila sastavni dio Ustava Državne zajednice Srbije i Crne Gore. Novi zakon, koji je pripremljen nedugo nakon Miloševićeva pada 2000. godine, naročito ističe ulogu Srpske pravoslavne crkve u

32 Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica, *Narodne novine* 83/02.

33 Ivan Padjen, "The Status of Minor Religious Communities in Croatia: A Revival of Legal Pluralism" ("Status manjinskih vjerskih zajednica u Hrvatskoj: Oživljavanje pravnog pluralizma") u Devetak et al., *Legal Position*, 93–106. Na drugom mjestu Padjen tvrdi da "sporazumi Republike Hrvatske sa Svetom stolicom o položaju Katoličke crkve u Hrvatskoj, ..., imaju primat nad ostalim hrvatskim zakonima, što predstavlja kršenje Članka 41 Ustava koji garantira jednakopravnost svih vjerskih zajednica pred zakonom" Padjen, "Legal Position of Minority Churches in Croatia: Enforcement of Morality," u Devetak et al., *Moldova*, 249, footnote 6.

34 Nikola Škalabrin, "Upravljanje dobrima," *BS 75*, no. 1 (2005):. 353.

izgradnji nacionalnog identiteta.³⁵ Zakon priznaje još šest tradicionalnih vjerskih zajednica poštujući pravni kontinuitet sa zakonima Kraljevine Srbije i Kraljevine Jugoslavije. Uprkos tadašnjem nepostojanju zakona o ovim pitanjima, vjerska poduka je uvedena u javne škole 2002. godine. Bio je to rezultat zajedničkih napora Pravoslavne crkve i ostalih zajednica, uključujući i Islamsku zajednicu. Novi zakon garantira pravo na vjeronauku u osnovnim i srednjim javnim školama (čl. 40). Ustav Republike Crne Gore (Član 11) također stipulira da su vjerske zajednice jednakopravne i neovisne od države.

Ustav Republike Makedonije također propisuje da su vjerske zajednice odvojene od države i jednake pred zakonom (Članak 19). Zakon o vjerskim zajednicama i grupama usvojen je 1997. godine. Nakon toga, 1998. godine Ustavni sud Republike Makedonije ukinuo je nekoliko odredbi ovog zakona koje su se odnosile na pitanje slobode vjeroispovijesti po pitanju registriranja vjerskih grupa kod nadležnog organa (Član 3), gdje se traži da nova vjerska zajednica prilikom registriranja mora imati 50 članova (Članovi 10 i 11, par. 2), te da, za određene slučajeve, ima konkretnu dozvolu od strane nadležnog organa (Članovi 13, 14 i 22, par. 2). Vjerski praznici glavnih religija su istovremeno i državni praznici (Zakon o praznicima). Novi zakon predviđa uvođenje vjeronauke u javne škole, ali to nije sprovedeno do maja 2008.

Ustav Republike Slovenije također stipulira da su vjerske zajednice jednakopravne i odvojene od države. (Član. 7). Republika Slovenija je usvojila novi Zakon o vjerskim slobodama početkom 2007. godine. Do tada su bile na snazi izmjene i dopune Zakona o zakonsko-pravnom položaju vjerskih zajednica u Socijalističkoj republici Sloveniji iz 1976. godine donesene 1991. godine. Novi zakon garantira prava registriranih zajednica i njihovih pripadnika na duševnu brigu u javnim ustanovama kao što su vojska, policija, zatvori i bolnice (čl. 21-25); slobodu izgradnje i korištenja vjerskih objekata (čl. 26); i finansijsku podršku države za plaćanje socijalnog osiguranja za vjerske službenike (čl. 27-28, cf. čl. 7.2). Ove zajednice mogu primati i materijalnu podršku države za svoje aktivnosti koje su od općeg interesa (čl. 29, cf. čl. 5).

35 Thomas Bremer, "Relations between the Church and the State: The Case of the Serbian Orthodox Church," u Devetak et al., *Moldova*, 88; Goran Bašić, "Status of Churches and Religious Communities in Serbia," ("Status crkava i vjerskih zajednica u Srbiji") u Devetak et al., *Legal Position*, 143-157.

Zakon predviđa potpisivanje pojedinačnih ugovora sa registriranim vjerskim zajednicama (čl. 21). Slovenija je zaključila bilateralne sporazume sa Svetom stolicom, Evangelističkom crkvom augsburške konfesije i Islamskom zajednicom.

Van zemalja bivše Jugoslavije, tačnije na Balkanu, jedino je Bugarska, u decembru 2002. godine, donijela novi zakon o vjerskim zajednicama. Jedino je 'zvanična' Bugarska pravoslavna crkva zadovoljna ovim zakonom, dok su se ostale vjerske zajednice oštro protivile njegovom donošenju. Ovaj zakon je dobar primjer kako ne bi trebalo regulirati odnose između države i crkve i, generalno, položaj vjerskih zajednica. Cilj države je bio riješiti problem između dvije bugarske pravoslavne crkve koji je uveliko utjecao na usvojeno rješenje. Zakon je pripremljen i donesen bez dovoljnih konsultacija sa vjerskim zajednicama ili međunarodnim organizacijama, koje su oštro kritizirale zakon zbog njegovog favoriziranja Bugarske pravoslavne crkve i omogućavanja da se Direkcija za vjerske zajednice miješa u unutarnja pitanja vjerskih zajednica i kažnjava i njih i njihove vođe. Štaviše, kritike koje su došle iz muslimanske zajednice prouzrokovale su pravi val islamofobije u državi.³⁶

Republika Albanija je odnos države i crkve regulirala Ustavom, koji pruža mogućnost sklapanja sporazuma između vlade i vjerskih zajednica. Do sada je jedino Katolička crkva uspjela potpisati sporazum sa albanskom državom 23. marta 2002.godine. Ugovor koji je država htjela potpisati sa Islamskom zajednicom odbacio je ministar pravde 2008. godine kao nefer. Ustav predviđa da nema zvanične religije, da je država neutralna po pitanju uvjerenja ili savjesti; da su vjerske zajednice jednakopravne i neovisne od države i obrnuto (Član 10); te da su vjerske slobode zagarantirane.³⁷

Na temelju ovog kratkog istraživanja, jasno je da se balkanske zemlje po pitanju reguliranja odnosa između države i crkve trenutno nalaze na različitim nivoima, gdje je jedino Hrvatska ovaj proces skoro privela kraju. Najkontroverznija situacija je u dijelu Bosne i Hercegovine sa većinskim srpskim stanovništvom i u Bugarskoj. Sa-

36 Marko Hajdinjak, "Inter-religious Relations in Bulgaria in the Context of the New Legislation" u Devetak et al., *Moldova*, 381–95.

37 Gjergj Sinani, "Historical and Legal Aspects of Religion in Albania," u Devetak et al., *Legal Position*, 52-53.

svim je očigledno da su se države potrudile da barem prividno izgleda da se međunarodni standardi o ljudskim pravima poštuju. Također, države su pokušale da zadovolje potrebe većine lokalnih zajednica, a naročito onih koje su dominantne. Ta praksa ponekad graniči sa diskriminacijom. S obzirom na teško povijesno naslijeđe glede odnosa između države i crkve u zemljama regiona, države su oprezne da ne bi ušle u antagonizme sa vjerskim zajednicama ili jakim sekularnim krugovima. Odvajanje države i crkve, bez obzira o kojem se obliku odvajanja radi, opće je pravilo, međutim striktnog odvajanja nema. Uprkos brojnim sličnostima koje postoje u ovim državama, razlike su još uvijek znakovite. Većina država ima jednu dominantnu crkvu i još nekoliko manje dominantnih; ostale države moraju regulirati stvarni religijski pluralizam. Neke države su dovoljno bogate da mogu pružati finansijsku pomoć svim zajednicama i na taj način ih umiriti i zadovoljiti, što je upravo slučaj u Hrvatskoj; ostale države nemaju za to potrebna sredstva. Ohrabruje da je zaustavljen proces očigledne diskriminacije jedne crkve/zajednice u Republici Srpskoj, BiH.

S obzirom na pluralističko ozračje regiona, komunističku prošlost i suvremene trendove u ovom dijelu, čini se da je model koji bi najbolje odgovarao ovim zemljama upravo model "*vanustavnog pluralizma*" ili odvajanje države i crkve uz suradnju. Model *ustanovljene* crkve je zastario, dok bi potpuno, striktno odvajanje države i crkve moglo evocirati neka loša sjećanja na komunistički period i izolirati mnoge vjernike. Naravno, ispunjenje očekivanja velikih vjerskih zajednica i njihovih članova, a da se pri tome ne krše prava ostalih, uključujući i prava ateista, predstavlja pravi izazov. Čini se da se recept uspjeha u ovim naporima – barem na zakonsko-pravnom nivou – nalazi u opsežnim i intenzivnim konsultacijama pri izradi zakona i drugih rješenja. Primjeri iz Bosne i Hercegovine i Bugarske ilustrativni su u tom smislu. Iako su još uvijek sjećanja na rat sveprisutna, u Bosni i Hercegovini su četiri tradicionalne vjerske zajednice uspjele postići zajedničko stajalište o većini pitanja pravnog reguliranja njihovog statusa, premda ne i svim. Međutim, ono što je postignuto u Bosni i Hercegovini zaslužuje sve čestitke, pogotovo u poređenju sa onim što je urađeno u Bugarskoj, gdje se očekivalo više suradnje između značajnih aktera. Uzimajući u obzir bogatstvo evropskog i američkog iskustva u reguliranju ovih pitanja, sa sigurnosti se može ustvrditi da je, ako postoji dovoljno spremnosti i volje od strane države, vjerskih zajednica i građanskog društva, moguće iznaći

rješenje koje je prihvatljivo za sve. Problemi su, s jedne strane, često skriveni u nerealnim zahtjevima vjerskih zajednica (vezano za pitanja vjerske izobrazbe i finansiranja, naprimjer), a s druge strane u neznanju i predrasudama u vezi sa značajnijim prisustvom religije u javnom životu. I na kraju, potrebno je istaći da vjerska prava nisu najčešće direktan cilj prilikom kršenja nečijih prava. Vjerska prava su jednostavno dio ljudskih prava, čiju sudbinu dijele kada se radi o kršenjima prava, pogotovo u zemljama sa slabom upravom, slabim sudskim sustavom i slabom tradicijom tolerancije. Naravno, situacija nije svugdje ista i ona se iz dana u dan poboljšava, kao rezultat međunarodnog pritiska koji je bitan faktor u očuvanju postignutog nivoa zaštite vjerskih sloboda i ostalih ljudskih prava u godinama koje su pred nama.

Zahvala

Ovo istraživanje finansirano je iz sredstava granta norveškog Ministarstva vanjskih poslova Kotorskoj mreži za religiju u pluralističkim društvima (Kotor Network on Religion in Plural Societies), uz koordinaciju Odjela za kulturološke studije i orijentalne jezike iz Osla (Department of Culture Studies and Oriental Languages in Oslo). Autor želi posebno zahvaliti kolegi Christianu Moeu na brojnim sugestijama.

*Prof. Dr. Talip Kucukcan*¹ (Turska)

DRŽAVA, ISLAM I VJERSKA SLOBODA U MODERNOJ TURSKOJ: REKONFIGURACIJA RELIGIJE U JAVNU SFERU

I. UVOD

Turska zauzima posebno mjesto među suvremenim državama, ne samo zbog svoje geopolitičke pozicije, nego i u kulturološkom i vjerskom smislu; Turska se nalazi na raskrižju istočnih i zapadnih interesa. Politički i kulturni identitet suvremene Turske nastajao je pod utjecajem domaćih i vanjskih snaga koje su postojale u Turskoj i oko Turske stoljećima. Nakon uspostave suvremene Turske na ostacima Osmanlijskog carstva, razdoblja konflikata i suradnje Turske i ostalih političkih entiteta vodili su ka razvoju suvremene turske države i utjecali na njenu modernizaciju.

Uspostava moderne Turske prema zapadnopolitičkim modelima označila je prekretnicu u povijesti Turske kao islamske imperije. Rana republikanska elita je, distancirajući se od kulturnog i ideološkog naslijeđa Osmanlijskog carstva, položila temelje modernizacije i okrenutosti ka Zapadu.² Temelje modernizacije su uveliko prihvatili i proširili krugovi rane republikanske elite tijekom formalnog perioda

1 Vanredni profesor sociologije, Centar za islamske studije (ISAM), Istanbul, Turska; prijašnji profesor-istraživač Centra za istraživanje etničkih odnosa (CRER), Univezitet Warwick, Coventry, Ujedinjeno Kraljevstvo. Ranija verzija ovog članka je prvi put predstavljena na Devetom godišnjem međunarodnom pravnom i religijskom simpoziju: "Novi impulsi u interakciji prava i religije," J. Reuben Clark Law School (Pravni fakultet), Brigham Young University, oktobar/studen 5 – 9, 2002. Autor zahvaljuje profesoru W. Cole Durhamu, Jr., profesorici Elizabeth A. Sewell i studentima J. Reuben Clark Law School na pomoći tokom pripreme ovog članka.

2 Pogledati ANDREW DAVISON, SECULARISM AND REVIVALISM IN TURKEY 87, 107 (1998); NIYAZI BERKES, THE DEVELOPMENT OF SECULARISM IN TURKEY 432, 437-38(1998) Pogledati Enzo Pace, *The Helmet and the Turban: Secularisation in Islam*, in SECULARIZATION AND SOCIAL INTEGRATION 165, 168-70 (Rudi Learnmann et al.eds., 1998).

moderne Turske.³ Države nasljednice su naslijedile i usvojile neke od ideja i praksi starog režima. Međutim, čak i danas osmanlijska politička kultura i državna tradicija, premda u modificiranoj formi, i dalje utječu na politiku.⁴

Uprkos svemu, Turska nastavlja svoju borbu u pronalaženju balansa između religije i sekularizma u državi koja je skoro potpuno muslimanska. Upravo iz tog razloga primjer Turske predstavlja izvrsnu studiju slučaja za sve one koji traže odgovor na slijedeća pitanja: Da li islam i demokracija mogu zajedno koegzistirati? Do koje tačke religija i sekularizam mogu ići zajedno? Do kojeg se stupnja mogu proširiti vjerske slobode, a naročito sloboda vjerskog izražavanja u sekularnoj državi sa većinskim muslimanskim stanovništvom? Kako se muslimanska većina odnosi naspram problema nemuslimanskih manjina? Na ova i slična pitanja treba odgovoriti u kontekstu globalnog širenja demokracije i uspona religije.

Ovaj referat nudi kontekst unutar kojeg se mogu potražiti odgovori na prethodna pitanja, s obzirom da Poglavlje II ovog referata sadrži povijesni pregled uloge religije u javnom životu Turske. Poglavlje III daje prikaz uloge religije u kontekstu trenutne političke situacije u Turskoj. U Poglavlju IV se iznosi zaključak: dok i dalje napreduje u iznalaženju idealnog balansa između religije i politike, Turska pokazuje da islam i moderna demokracija mogu koegzistirati u miru.

II. NASLIJEĐE OSMANLIJSKOG CARSTVA

S obzirom da je višestoljetna vladavina Osmanlijske dinastije stvorila naslijeđe koje nijedan novonastali režim ne bi mogao zanemariti, rasprava o načinu na koji su moderne ideje ušle i oblikovale tursku političku kulturu tijekom Osmanlijskog carstva predstavlja imperativ za razumijevanje današnjih pokušaja ove države da pomiri religiju i sekularizam.⁵ Ovo poglavlje počinje prikazom političkih reformi koje

3 Pogledati npr. TARIK Z. TUNAYA, *TURKIYE BUYUK MILLET MECLISI HUKU-METININ KURULUSU VE SIYASI KARAKTERI 20-22(1958)*, *citat u* BERKES, *gore bilješka* 1 na strani 438.

4 Ergun Ozbudun, *The Continuing Ottoman Legacy and the State Tradition in the Middle East*, in *IMPERIAL LEGACY: THE OTTOMAN IMPRINT ON THE BALKANS AND THE MIDDLE EAST* 133 (L. Carl Brown ed., 1996) (u daljem tekstu *IMPERIAL LEGACY*).

5 PEROZ AHMAD, *THE MAKING OF MODERN TURKEY* 15 (1993). Za detaljno istraživanje utjecaja carskog naslijeđa na Tursku republiku, pogledati MIC-

su se desile tijekom Osmanlijskog carstva. Nakon toga, objašnjava se pojam *milleta*, odnosno sistema vjerskog zakona koji je bio na snazi u to vrijeme.

A. Modernitet i reforme

Osmanlijsko carstvo je bila islamska država u kojoj je šef države bio halifa koji je imao zemaljsku i duhovnu vlast.⁶ Tradicionalna politička kultura carstva, uključujući i njegov administrativni aparat su, uz manje promjene, trajali sve donde dok je država uspijevala zadržati svoju vojnu snagu i ekonomsku moć. Međutim, tijekom kasnih godina šesnaestog i ranih godina sedamnaestog stoljeća Osmanlijsko carstvo je ušlo u period vojnog i ekonomskog slabljenja.⁷ Pojavile su se nove ideje u vezi s nužnim reformama na političkom, ekonomskom, obrazovnom i vojnom polju.⁸ S tim u skladu, vođe Osmanlijskog carstva su smatrale da je neophodno da se provedu reforme u političkim, ekonomskim, obrazovnim i vojnim strukturama carstva.⁹

Kao rezultat ovih reformi odvijale su se modernizacija i sekularizacija Osmanlijskog carstva u nekoliko faza koje su pratili značajni događaji. Najraniji počeci modernizacije i inkorporiranja zapadnih utjecaja vuku svoj trag još iz doba Francuske revolucije iz 1789.godine. Do kasnih godina osamnaestog i ranih godina devetnaestog stoljeća Osmanlijska država je počela gubiti kontrolu nad perifernim dijelovima carstva. Kako je država gubila ratove, tako se smanjivao i prihod od poreza. Kao rezultat ovakve situacije, država je zapala u fiskalnu krizu.

Vojni porazi, gubitak teritorija i slabljenje utjecaja na međunarodnu politiku tijekom dva posljednja stoljeća predstavljaju značajne razloge za provođenje reformi. Prvi val reformi krenuo je tijekom vladavine Selima III (1789 – 1807) koji je uveo *Nizami Cedid* (Novi poredak) u pokušaju da ojača centralnu državu koja je bila izložena unutarnjim i vanjskim prijetnjama.¹⁰ Njegov dolazak na vlast koinci-

HAEL E. MEEKER, A NATION OF EMPIRE: THE OTTOMAN LEGACY OF TURKISH MODERNITY 3-81, 372-96 (2002).

6 Za povijesni pregled uloge halife u drevnoj Turskoj, pogledati BERKES, gore bilješka 1, na strani 9-10, 13-14.

7 Pogledati isto

8 Pogledati isto.

9 Pogledati isto na 24, 30, 33 – 36, 42-45 str.

10 Pogledati ERIK J. ZURCHER, TURKEY: A MODERN HISTORY 23 – 26 (1993); pogledati BERKES, supra note 1, na 72 – 81 (rasprava o reforma-

dira sa Francuskom revolucijom koja je bila utemeljena na idejama "slobode, jednakosti i bratstva." Selim III je pozvao francuske stručnjake i nastavnike da obuče novoformiranu vojnu jedinicu od 30,000 vojnika.¹¹

Priliv ideja sa Zapada koji je počeo sa dolaskom instruktora iz Francuske nastavio se i u periodu kada je Turska donijela odluku da otvori stalna veleposlanstva u Londonu, Berlinu, Beču i Parizu.¹²

Selim III je sišao sa vlasti 1807. godine¹³, a 1826.godine, nakon što je na vlast došao Mahmut II, nastavljeno je provođenje reformi.¹⁴ Mahmut II je trasirao put daljih reformi Osmanlijskog carstva i moderne Turske, uspijevajući smanjiti moć i vlast tradicionalne učene elite pod nazivom *ulema*.¹⁵ On je također uveo sekularno obrazovanje, osnivajući nove škole kao što je bila Vojna medicinska škola (1827), gdje su medicina, biologija i fizika stimulirali racionalno i pozitivno razmišljanje studenata koji su ih izučavali¹⁶ Otvaranje Vojno-glazbene škole (1831) i Vojne Akademije (1834) sa stranim instruktorima, ¹⁷kao i osnivanje škola za dječake starosti od deset do petnaest godina, ¹⁸ bili su samo dio projekta reformi koje je provodio Mahmut II.

Nakon smrti Mahmuta II 1839. godine, njegov nasljednik, sultan Abdulmedžid, uveo je novu eru reformi poznatih pod nazivom Tanzimat.¹⁹ On je 1856. godine izdao *Hatti šerif od Gulhane* koji je bio centralni zakon za provođenje njegovih reformi.²⁰ Ovim zakonom je

ma koje su provedene u vrijeme Novog poretka).

11 Pogledati BERKES, *gore bilješka 1*, na strani 75.

12 Pogledati DONALD QUATAERT, *THE OTOMAN EMPIRE, 1700 - 1922*, na strani 79 (2000).

13 Pogledati BERKES *gore bilješka 1*, na strani 82-83.

14 Pogledati id. na strani 97-128 (opis Mahmutove sekularizacije obrazovanja); STANFORDJ.SHAW & EZEL, KURAL, SHAW, *HISTORY OF THE OTTOMAN EMPIRE AND MODERN TURKEY* 36-50 (1977) (rasprava o Mahmutovoj politici i reformama); ZURCHER, *gore bilješka 9*, na strani 33-35.

15 Pogledati Uriel Heyd, *The Later Ottoman Empire in Rumelia and Anatolia, in 1 THE CAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM: THE CENTRAL ISLAMIC LANDS* 354 (P.M. Holt et al.eds., 1970) (u daljem tekstu *THE CAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM*).

16 ZURCHER, *gore bilješka 9*, na strani 46.

17 Pogledati BERKES, *gore bilješka 1*, na strani 111 (otvaranje Vojne akademije).

18 Pogledati id. na strani 106.

19 Pogledati Zurcher, *bilješka 9*, na strani 52 - 74; pogledati također Berkes, *gore bilješka 1*, na strani 155-88 (povijesni razvoj tanzimata).

20 Pogledati BERKES, *gore bilješka 1*, na strani 152, referenca na dokument

izvršena transformacija mnogih zajedničkih kulturnih praksi gdje su se, kao neophodne, provele reforme vojnih, centralnih administrativno-birokratskih i pravosudnih procedura²¹ i tijekom kojih su uvedeni sekularno obrazovanje i sekularni zakoni u tursko društvo.²²

Skoro svaka od ovih modernih reformi dotakla se i odnosa između države i religije, s obzirom da su ove reforme utjecale na islamski karakter državne strukture, zakonsko-pravni sistem, obrazovnu strukturu i političku kulturu osmanlijske Turske.

Osmanlijski zakonsko-pravni sistem je bio utemeljen na Šerijatu, islamskom zakoniku. Kao bitan element modernizacije i okretanja zapadnoj kulturi, država je uvela sekularne zakone, premda su temeljne odrednice Šerijata bile zaštićene i kodificirane.²³ Stoga, proces sekularizacije je počeo čak i prije nego je uspostavljena sekularna Turska republika. U sklopu ovih reformi, država je 1850.²⁴ godine usvojila Trgovinski zakon koji je bio na snazi u Francuskoj, a 1863.²⁵ i Pomorski trgovinski zakon. Vlada je također 1869. godine²⁶ osnovala nove sekularne sudove koji su se zvali *Nizamije*. Sekularizacija se također odnosila i na obrazovanje. Naprimjer, otvoreni su koledži sa profesionalnim predavačima za vojsku i administraciju u cilju sekularnog obrazovanja. Škola za državnu službu (*Mektebi Mulkiye*) je otvorena 1859. godine, a regulativa koja se odnosila na javno obrazovanje donesena je 1869. godine.²⁷ Reforme su doživjele

Ferman o reformi (Islabat Fermans). *Hatti šerif od Gulhane*, dokument iz 1839. godine "proklamira načela tanzimata". Pogledati isto, na strani 145 (opisuje sadržaj).

- 21 SHAW&SHAW, gore bilješka 13 na strani 61 (iznosi se zaključak da je zakon o reformama formalizirao odgovornost države koja pruža zaštitu preko zakona, bez obzira na religiju).
- 22 SELCUK AKSIN SOMEL, THE MODERNIZATION OF PUBLIC EDUCATION IN THE OTTOMAN EMPIRE 1839 - 1908, na strani 42-54 (2001).
- 23 Pogledati BERKES, gore bilješka 1, na strani 145-147 (opisuje se kako je Uredba Hatt-i šerif od Gulhane razdvojila svjetovni svijet od duhovnog), strana 160-69 (opisuje izradu sekularnih zakona u skladu sa Uredbom); pogledati isto, na strani 132 (opisuje uvođenje sekularnih zakona pod vladavinom Mahmuta II).
- 24 SHAW & SHAW, gore bilješka 13, na strani 118-19.
- 25 Pogledati isto, st.118.
- 26 Pogledati Zurcher, gore bilješka 9, na strani 64.
- 27 Pogledati SOMEL, gore bilješka 21, na strani 50-52; ZURCHER, gore bilješka 9, na strani 65; Carter Vaughan Findley, Knowledge and Education, u djelu MODERNIZATION IN THE MIDDLE EAST: THE OTTOMAN EMPIRE AND ITS AFRO-ASIAN SUCCESSORS 127 (Cyril E.Black&L.Carl Brown eds., 1992)

svoj vrhunac usvajanjem Ustava 1876. godine što je predstavljalo novi korak ka liberalnijem režimu.²⁸

Istovremeno sa institucionalnim reformama, u društvu su se počele dešavati kulturološke promjene. Obrazovani Turci počeli su se odijevati drugačijim stilom, a društvena elita je počela usvajati strane običaje i jezike. Razdoblje između 1913. i 1918. godine je obilježilo i posljednje godine Osmanlijskog carstva. Tijekom tog perioda, *šejhu-l-islam* je bio uklonjen iz vlade (1916), a pravosudni sistem je postao još više sekularan zahvaljujući subordinaciji šerijatskih sudova sekularnom Ministarstvu pravde iz 1917. godine.²⁹

Tradicionalne obrazovne institucije (*medrese*) su također stavljene pod kontrolu Ministarstva obrazovanja, čime se njihov nastavni plan i program modernizirao. Isto tako, došlo je do znakovitih promjena glede statusa žena koje su se desile tijekom posljednjih dekada Osmanlijskog carstva. U sklopu pokreta osnaživanja pozicije žena, osnovno obrazovanje je 1913. godine postalo obavezno za sve djevojčice, a 1914. godine organizovana su i univerzitetska predavanja za žene.³⁰

Prvi svjetski rat je označio i kraj Osmanlijskog carstva. 29. oktobra/listopada 1923. godine Mustafa Kemal Atatürk, vođa Turske republike, u proklamaciji je saopštio da "postoji neophodna društvena baza za uspostavu sekularne republike."³¹ Uspostava moderne Turske je otvorila novo poglavlje u povijesti cjelokupnog turskog naroda, uključujući i nemuslimanske manjinske zajednice. Sporazum iz Lozane od 24. jula/srpnja 1923. godine³², kojim je priznata uspostava Turske,

28 Heyd, gore bilješka 14, na strani 367.

29 Pogledati BERKES, gore bilješka 1, na strani 169, 171-72. U srednjem vijeku, Seyhul-islam je bio najviše rangirani muftija, diplomant vjerske institucije pod nazivom medresa, koji je bio na poziciji glavnog sudije-savjetnika. Pogledati isto, str. 15. Zbog njegovog ranga, "njegova mišljenja i izjave se nisu odnosile isključivo na vjerska pitanja, nego i na ostala ozbiljna pitanja kao što su objave rata, odnosi sa nemuslimanskim državama, porezi, i izumi...i uvođenje inovacija" Isto. Važno je istaći da je Mahmut II Seyhul-islama vidio kao vođu koji je "iznad svih ostalih svjetovnih i vjerskih vođa iz tradicionalnog sistema", te je stoga njegove ovlasti ograničio isključivo na vjerska pitanja. Pogledati isto, str. 97-98.

30 ZURCHER, gore bilješka 9, str. 126.

31 Pogledati AHMAD, gore bilješka 4, str. 8.

32 Sporazum iz Lozane, 24. juli/srpanj, 1923, U.K.-Turk., članci 38-40, reprint 2 THE TREATIES OF PEACE: 1919 - 1923, na strani 959, 971-72 (1924), dostupno na <http://www.lib.byu.edu/~rdh/wwi/1918p/lausanne>.

imao je značajan efekat glede priznavanja, prava i sloboda vjerskih manjinskih zajednica u modernoj Turskoj.³³

Da bi se shvatili uvjeti nemuslimanskih manjina koji su se mijenjali tijekom tranzicije Turske od carstva do sekularne države, neophodno je studiozno sagledati tursku povijest. Takva analiza će pomoći da se objasni kako je proces homogenizacije i izgradnje države tijekom kojeg su zanemarivane etničke, religijske i jezičke razlike redefinirao status nemuslimana.

B. Nemuslimani pod osmanlijskom vladavinom Milet sistem kao mehanizam akomodacije

Osmanlijska država je definirala svoje podanike u skladu sa njihovim religijskim ubjeđenjima. Ovakav sistem kategorizacije koji se naziva *milet* (nacija) definira svaku vjersku zajednicu kao odvojenu etno-naciju.³⁴ Osvajanje Istanbula (Konstantinopolja) od strane Osmanlija 1453. godine, tijekom prvih godina vladavine Mehmeda II (1451-1481) predstavlja povijesnu prekretnicu Turske. Zauzimanje ovog grada utjecalo je na prisustvo Turaka u Evropi i shodno tome na odnos između Turaka i Evropljana. Odnos Mehmeda II prema pojedincima u Istanbulu u vrijeme njegovog pada pod osmanlijsku vlast i njegova politika obnove grada predstavljaju povijesne primjere tolerancije i prihvatanja "ostalih" u smislu njihove rase, religije, jezika i kulture.³⁵

html (stranica posjećena posljednji put 15. februara/veljače 2003.).

33 Danas su odredbe Sporazuma iz Lozane još uvijek validne. Stoga, problemi sa kojima se suočavaju vjerske manjine u Turskoj još uvijek podliježu odredbama ovog sporazuma.

34 Pogledati BERKES, gore bilješka 1, na strani 11-12.

35 Pogledati generalno FRANZ BABINGER, MEHMED THE CONQUEROR AND HIS TIME 103-04, 412, (prijevod Ralph Menheim, 1978). Nakon pada Istanbula, donijete su mjere koje su se odnosile na premještanje stanovništva kako bi se popunila struktura stanovništva i to tako da su u grad vraćani bivši stanovnici i dovođeni novi koji su se tu naseljavali. Naprimjer, Grci koji su odvođeni iz Moreae naseljavani su u četvrt Fener, dok su mnoge jevrejske obitelji dovođene iz Soluna kako bi pomogle obnovi i prosperitetu grada. Pogledati isto, na strani 103-04. Mehmed II je, van svake sumnje, bio tolerantan prema različitim religijama, što se vidi i iz pisma Isaaca Sarfatia iz 1454. godine koje je poslano Jevrejima centralne Evrope u kojem se kaže da je Osmanlijsko carstvo raj za nemuslimanske podanike, osobito Jevreje. Iako je situacija sredinom petnaestog stoljeća za Jevreje bila sramotno teška jer su Jevreji bili konstantno protjerivani zbog njihovih vjerovanja, u Osmanlijskom carstvu niko nije bio zlostavljan zbog svog vjerskog ubjedenja.

Moglo bi se reći da je Istanbul predstavljao rani model multirasnog i multikulturnog društva, gdje razlike nisu dovodile do sukoba ili represije. Mehmed II "se trudio da glavni grad postane mikrokosmos svih rasa i vjerskih podanika u carstvu".³⁶ On je izdao carsku uredbu za zaštitu života i imovine stanovnika Istanbula, bez obzira na njihovu rasu, vjeru, kulturno ili jezičko naslijeđe. Politika Mehmeda II u cilju akomodacije različitih vjerskih ubjeđenja privukla je mnoge muslimane, Armene, Jevreje, Grke, Slavene i ostale koji su se nastanili u Istanbulu početkom 1452. godine. "Istanbul je postao centar muslimansko-kršćanskog suživota koji je trajao više od pet stotina godina."³⁷

Etnički i kulturni diverzitet se razvijao pod osmanlijskom vladavinom zahvaljujući politici tolerancije i prihvatanja ostalih kultura. Osmanlije su postale "naročito tolerantne i miroljubive prema kršćanima i jevrejima."³⁸ Održavanje i njegovanje etničkog diverziteta u cilju promicanja multirasnog društva ne samo da su bili poticani, nego je upravo ova različitost bila iznutra zaštićena i carskim dekretom. Osmanlijska administracija je uspjela izgraditi odnos sa etničkim grupama tako što je uspostavila takav administrativni sistem koji je omogućio i očuvao etničku različitost.

Bitno je kratko proanalizirati logiku sistema mileta i način njegovog funkcioniranja. Takva analiza je relevantna u svjetlu suvremenih rasprava o etničkim i vjerskim manjinskim skupinama u multirasnim i multireligioznim društvima. Međutim, s obzirom na podjele po osnovu religije unutar mileta, vrijednost ovog sistema treba procjenjivati tako što će se, umjesto modernih standarda slobode i egalitarianizma, uzeti u obzir standardi iz četrnaestog i petnaestog stoljeća.³⁹

Kako je ranije istaknuto, Mehmed II je provodio originalnu politiku koja je bila tako dizajnirana da omogući uspostavu heterogenog, ali pri tom i harmoničnog društva u Istanbulu. Sistem mileta je imao

36 I STANFORD SHAW, *HISTORY OF THE OTTOMAN EMPIRE AND MODERN TURKEY*, 59 (1977)

37 ALEXIS ALEXANDRIS, *THE GREEK MINORITY OF ISTANBUL AND GREEK-TURKISH RELATIONS 1918 - 1974*, na strani 21 (1983).

38 Halil Inalcik, *The Meaning of Legacy: The Ottoman Case*, u djelu *IMPERIAL LEGACY*, gore bilješka 3, na strani 17, 24.

39 Najnovije rasprave o vjerskim manjinama se mogu naći u knjizi Jorgen-a Nielsen-a, *Contemporary Discussions on Religious Minorities in Islam*, 2002 BYU I., REV. 353.

“okvir za socio-kulturni i nivo lokalnih zajednica koji je, kao prvo, bio utemeljen na religiji i, kao drugo, na etnicitetu.”⁴⁰ Ovaj okvir je održavao i lingvističke razlike mileta.⁴¹ Sistem mileta je bio podijeljen na zajednice prema vjerskom ubjeđenju. Svaka vjerska zajednica sačinjavala je jedan “milet”, a skup mileta formirao je milet sistem.⁴² “Svaki *milet* je uspostavljao i održavao vlastite institucije kako bi se mogle obavljati one funkcije koje nisu bile u nadležnosti vrhovne strukture.”⁴³ Pojedinačni mileti su upravljali institucijama kao što su “obrazovanje, religija, pravosuđe i socijalna sigurnost.”⁴⁴ Mnoge sadašnje škole, bolnice, hoteli i hospitalizacije za siromašne i stare osobe svoje korijene i temelje vuku iz doba individualnih mileta.⁴⁵

Sistem mileta je predstavljao značajan administrativni aparat za njegovanje i očuvanje multikulturne i multireligiozne prirode društva tijekom osmanlijske povijesti. Jedan poznati povjesničar je istakao:

- ▲ “Sistem *mileta* se postepeno razvijao kao odgovor na napore osmanlijske administracije da uvaži organizaciju i kulturu različitih vjersko-etničkih skupina pod njenom vlašću. S jedne strane, ovakav sistem je obezbijedio stupanj vjerskog, kulturnog i etničkog kontinuiteta unutar ovih zajednica, dok je s druge strane omogućavao njihovu inkorporaciju u osmanlijski administrativni, ekonomski i politički sistem”.⁴⁶

Unutar sistema mileta “svaka vjerska zajednica zadržava svoje sudove, suce i zakonsko-pravna načela za istovjernike.”⁴⁷

40 Kemal H. Karpat, *Millets and Nationality, the Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era*, u knjizi I CHRISTIANS AND JEWS IN THE OTTOMAN EMPIRE: THE FUNCTIONING OF A PLURAL SOCIETY 141, (Benjamin Braude & Bernard Lewis eds., 1982) (u daljem tekstu CHRISTIANS AND JEWS IN THE OTTOMAN EMPIRE).

41 Pogledati isto, na strani 141 – 42.

42 I SHAW, gore bilješka 35, na strani 151.

43 Isto.

44 Isto.

45 Isto.

46 Karpat, gore bilješka 39, na strani 141-42.

47 QUATAERT, gore bilješka 11, na strani 175. O zakonsko-pravnom statusu nemuslimana u Osmanlijskom carstvu pogledati M. Macit Kenanoglu, *Osmanli Devletinde Millet Sistemi ve Gayrimulimlerin Hukuki Statuieri 1453-1856* (Millet System and the Legal Status of Non-Muslims in the Ottoman State) (2001) (neobjavljena doktorska disertacija, Marmara University) (dokumentacija autora).

Sistem mileta je omogućio da pripadnici manjina razvijaju i održe svoj etnički identitet. Grčki pravoslavni hrišćani su postali prvi vodeći milet, a grčka pravoslavna patrijaršija je bila priznata unutar sistema mileta.⁴⁸ Patrijarhu je bilo dozvoljeno da primjenjuje pravoslavni zakon pri rješavanju sekularnih i religijskih pitanja sljedbenika Pravoslavne crkve u Istanbulu.⁴⁹

Shodno tome, sistem mileta je dozvoljavao Jevrejima da osnuju vlastitu etničku zajednicu i uspostave nezavisne vjerske institucije u Istanbulu.⁵⁰ Autonomija koju su uživale manjine u Osmanlijskom carstvu privukla je veliki broj raseljenih jevrejskih zajednica koje su bile žrtve progona u Španjolskoj, Poljskoj, Austriji i Češkoj.⁵¹ Dok su unutar jevrejskih zajednica koje su se nalazile u Rusiji, Rumunjskoj i većini balkanskih država Jevreji bili konstantno progonjeni zbog pogroma, antijevrejskih zakona i ostalih neugodnosti kojima su bili izloženi, jevrejske zajednice koje su bile uspostavljene na teritoriju Turske razvijale su se u znakovitoj atmosferi tolerancije i pravednosti.⁵² Zajedno sa grčko-pravoslavnim i jevrejskim zajednicama, i Armeni su također imali status mileta.⁵³

Ovakav položaj Armenaca omogućio je da armenski patrijarh bude priznat kao vođa svojih sljedbenika. Takav status je bio istovjetan statusu koji su imali grčki patrijarh i glavni rabin.

Razvoj i funkcioniranje tolerantnog administrativnog sistema unutar Osmanlijskog carstva su učinili da suživot različitih vjerskih, rasnih i

48 I SHAW, gore bilješka 35, na strani 151.

49 Isto, na strani 152.

50 Pogledati ARYEH SHMUELEVITZ, *THE JEWS OF THE OTTOMAN EMPIRE IN THE LATE FIFTEENTH AND THE SIXTEENTH CENTURIES: ADMINISTRATIVE, ECONOMIC, LEGAL AND SOCIAL RELATIONS AS REFLECTED IN THE RESPONSA 14-19* (1984) (rasprava o jevrejskoj autonomiji unutar Osmanlijskog carstva); pogledati također J.SHAW, *THE JEWS OF THE OTTOMAN EMPIRE AND THE TURKISH REPUBLIC 37-97* (1991).

51 Pogledati SHAW, gore bilješka 49, na strani 1 – 36; Avigdor Levy, *Introduction*, isto, na strani 1 – 21.

52 Paul Dumont, *Jewish Communities in Turkey during the Last decades of the Nineteenth Century in the Light of the Archives of the Alliance Israelite Universelle*, u knjizi *CHRISTIANS AND JEWS IN THE OTTOMAN EMPIRE*, gore bilješka 39, na strani 221, 221-22.

53 VARTAN ARTINIAN, *THE ARMENIAN CONSTITUTIONAL SYSTEM IN THE OTTOMAN EMPIRE, 1839-1863*, na strani 15-18 (1988); Kevork B. Bardakjian, *The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople*, u knjizi *CHRISTIANS AND JEWS IN THE OTTOMAN EMPIRE*, gore bilješka 39, na strani 89, 89-100.

etničkih zajednica bude moguć. Ovakav sistem je bio široko prihvaćen od strane balkanskih naroda, i ostao je na snazi do devetnaestog stoljeća, kada su zbog nacionalističke ostrašćenosti Bugari, Srbi i Grci počeli ispoljavati svoj revolt sa ciljem uspostave vlastitih država.⁵⁴ Također, ovdje se nameće još jedno pitanje: Kakav je bio tretman muslimanskih podanika Osmanlijskog carstva u odnosu na nemuslimane? Kao odgovor na ovo pitanje može, kao interesantan primjer, poslužiti svjedočanstvo jedne jevrejske zajednice iz 1893. godine iz osmanlijskog Soluna:

"Samo u nekoliko država, a među njima su i one koje se smatraju najprosvjećenijim i najciviliziranijim, Jevreji uživaju potpuniju jednakopravnost nego u Turskoj (Osmanlijskom carstvu). Njegovo visočanstvo Sultan i vlada Porte prema Jevrejima pokazuju duh najveće tolerancije i liberalizma".⁵⁵

Prema jednom naučniku, "sasvim je izvjesno da ovakva izjava odražava osjećanja velikog broja nemuslimanskih podanika Osmanlijskog carstva, posebice kršćana i Jevreja tijekom osamnaestog i devetnaestog stoljeća."⁵⁶ Međutim, porast nacionalizma kako među muslimanskim, tako i među nemuslimanskim podanicima tijekom devetnaestog stoljeća doveo je do pojave pokreta za neovisnost i rivalstva i borbe među zajednicama.⁵⁷

Ovi pokreti doveli su do pada Osmanlijskog carstva.

III. MODERNA TURSKA

Uspostavom moderne države Turske iskristalizirala se ideološka orijentacija rebublikanske elite koja je za cilj imala restrukturiranje države i njenih institucija na osnovu sekularnog modela po uzoru

54 Halil Inalcik, *The Turks and the Balkans*, 1993 TURKISH REV. OF BALKAN STUD.9.

55 QUATAERT, gore bilješka 11, na strani 177 (citira Dumonta, gore bilješka 51, na strani 221). Jevrejska zajednica je otvorila svoju prvu školu 1867. godine, a za nekoliko dekada broj njihovih škola je bio veći od pedeset. Isto.

56 Isto.

57 Pogledati Fatma Muge Gocek, *The Decline of the Ottoman Empire and the Emergence of Greek, Armenian, Turkish and Arab Nationalisms*, u knjizi SOCIAL CONSTRUCTIONS OF NATIONALISM IN THE MIDDLE EAST 15 (Fatma Muge Gocek ed., 2002); *Sukru Hanioglu, Turkish Nationalism and the Young Turks, 1889-1908*, u SOCIAL CONSTRUCTIONS OF NATIONALISM IN THE MIDDLE EAST, gore, na strani 85.

na Zapad.⁵⁸ Ideali modernizma i sekularizma utjecali su na politička, socijalna i vjerska dešavanja u modernoj Turskoj.⁵⁹ Od samog uspostavljanja, "turska politička elita je samoinicijativno pokušavala provesti najradikalniju sekularizaciju muslimanskih zemalja. Princip demokracije je bio sekundaran u odnosu na načelo državnog sekularizma."⁶⁰

Ovaj odsjek počinje kraćim pregledom modernog procesa sekularizacije u Turskoj. Nakon toga, razmotrit ćemo dalji utjecaj religije na politiku, konkretno, utjecaj islama na brojne političke stranke.

A. Suvremeni sekularizam

Inspiriran načelima modernizacije, Mustafa Kemal Atatürk, prvi predsjednik moderne Turske, uveo je opsežne promjene u tursko društvo. Njegov glavni cilj u procesu modernizacije tijekom ranih godina uspostave turske republike je bio promjena osnovne strukture turskog društva⁶¹, te redefiniranje političke zajednice. On je pokušao da društvo odmakne od islamskog okvira i napravi takvo društvo koje će imati osjećaj da pripada novodefiniranoj "turskoj naciji".⁶²

Da bi postigao ovaj cilj, Atatürk je inicirao pokret kulturne vesternizacije (okretanja Zapadu), kako bi turskoj naciji ponudio novi svjetonazor koji bi zamijenio dotadašnji religijski pogled na svijet i kulturu.⁶³ Atatürk je smatrao da je odvajanje religije od politike preduvjet otvaranja vrata zapadnim vrijednostima.⁶⁴ Stoga je sekularizam postao ključna odrednica Atatürkova programa modernizacije.⁶⁵

58 Kemal H.Karpat, *Modern Turkey* u CAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM, gore bilješka 14, na strani 527, 553.

59 DOUGLAS A.HOWARD, THE HISTORY OF TURKEY 96-106 (2001).

60 Nilufer Gole, *Authoritarian Secularism and Islamic Politics: The Case of Turkey*, u 2 CIVIL SOCIETY IN THE MIDDLE EAST 17, 19 (Augustus Richards Noton ed., 1996).

61 BINNAZ TOPRAK, ISLAM AND POLITICAL DEVELOPMENT IN TURKEY 39 (1981).

62 S.N. Eisenstadt, *The Kemalist Regime and Modernization: Some Comparative and Analytical Remarks* u ATATURK AND THE MODERNIZATION OF TURKEY 3, 9 (Jacob M. Landau ed., 1984).

63 Serif Mardin, *Religion and Secularism in Turkey*, u ATATURK: FOUNDER OF A MODERN STATE 191, 212 (Ali Kazacigil & Ergun Ozbudun eds., 1981).

64 Pogledati BERKES, gore bilješka 1, na strani 443 – 446 (opisuje se Atatürkova program nacionalizacije).

65 WALTER F.WEIKER, THE MODERNIZATION OF TURKEY: FROM ATATURK TO THE PRESENT DAY 105 (1981); Sabri M- Akural, *Kemalist Views on Social Change* u knjizi ATATURK AND THE MODERNIZATION OF TURKEY, gore bilješka 61, na strani 125 – 126.

U sklopu politike sekularizacije, Atatürk je pokrenuo veliku kampanju protiv islamskih institucionalnih i kulturnih osnova društva. Ovaj pokušaj da islam izgubi status državne religije pripremio je klimu za uvođenje sekularizma u Ustav Turske⁶⁶ tijekom jedno-partijske vladavine stranke Cumhuriyet Halk Partisi (Republikanska Narodna Stranka)⁶⁷ Sekularne reforme koje su provedene tijekom prve deka-de Republike uspostavljene 1923. godine, za cilj su imale smanjenje uloge religije u svakoj pori turskog društva. Osnovni motiv koji stoji u pozadini programa sekularizacije je smanjenje isticanja i značaja vjerskih vrijednosti u društvu i eventualno ukidanje kulturnih i političkih institucija sa pečatom islama.⁶⁸

Ovaj program je implementiran putem dobro planirane politike, a sama realizacija je tekla u tri faze. Te faze su bile: 1) simbolična sekularizacija, 2) institucionalna sekularizacija i 3) funkcionalna sekularizacija. Simbolična sekularizacija je inicirala promjene u različitim aspektima nacionalne kulture ili društvenog života koje su imale simboličnu identifikaciju sa islamom, s obzirom da se radilo o transformaciji percepcije islamskih simbola od svetog ka profanom.⁶⁹ Najznačajnija sekularna reforma u ovoj fazi je prijelaz sa arapskog na latinsko pismo koja je provedena 1928. godine.⁷⁰ S obzirom na novi režim po pitanju jezika kao veze sa povijesti, kulturom i svetim pismom, promjena pisma je predstavljala "uspješan korak ka raskidanju sa starim vjerskim tradicijama" i slabljenje veza sa prošlosti.⁷¹ Pored toga, prihvaćanje zapadnjačkog šešira i zapadnjačkog načina odijevanja, prihvatanje gregorijanskog kalendara⁷², uvođenje zapadnjačke muzike u škole i promjena sedmičnog dana odmora sa petka

66 İter Turan, Religion and Political Culture in Turkey, u knjizi ISLAM IN MODERN TURKEY: RELIGION, POLITICS AND LITERATURE IN A SECULAR STATE 31,34 (Richard Tapper, ed., 1991) (u daljem tekstu: ISLAM IN MODERN TURKEY).

67 Turska je prvobitno bila uspostavljena kao jednopartijska država, a tek kasnije je uveden višepartijski demokratski sistem

68 Serif Mardin, *Religion and Politics in Modern Turkey*, u ISLAM IN THE POLITICAL PROCESS 142 (James P. Piscatori ed., 1983).

69 TOPRAK, gore bilješka 60, na strani 40-41.

70 Pogledati BERNARD LEWIS, THE EMERGENCE OF MODERN TURKEY 277, (2 d ed. 1968); G.L. Lewis, Attaturk's Language Reform as an aspect of Modernization in the Republic of Turkey, u knjizi ATTATURK AND THE MODERNIZATION OF TURKEY, gore bilješka 61, na strani 195 (kao podrška reformi pisma); Karpas, gore bilješka 57, na strani 535.

71 SHAW & SHAW, gore bilješka 13, na strani 386.

72 Oba ova događaja desila su se 1925. godine. Pogledati DAVISON, gore bilješka 1, na strani 150.

na nedjelju⁷³ olakšali su simboličnu sekularizaciju Turske.

Institucionalna sekularizacija je, s druge strane, za cilj imala smanjenje institucionalne moći islama i njegovog utjecaja na politička pitanja u zemlji.⁷⁴ Osnovni cilj kemalističke elite je bio da se "politika u potpunosti oslobodi od vjerskih debata. Islam nije trebalo da ima čak ni funkciju "društvene religije" u turskoj politici; nije trebalo da islam definira transcendentne ciljeve političkog života."⁷⁵

Stoga, prvi korak institucionalne sekularizacije je bio ukidanje halifata 3. marta/ožujka 1924. godine.⁷⁶ Iste godine, država je također ukinula ured *Seyhul-islama*⁷⁷, a umjesto njega osnovani su Ministarstvo za vjerska pitanja i Fondacije za religiju.⁷⁸ Nakon toga, država je transformirala Ummu ("zajednica vjernika") u sekularni nacionalni entitet kako bi eliminirala religiju kao zajedničku vezu solidarnosti. I na kraju, sufijski pokreti (*Tarikatlar/Tasavvufi hareketler*)⁷⁹ i njihove aktivnosti stavljeni su van zakona 1935. godine. *Tekkes* i *Zaviyes*, široko rasporostranjeni sufijski pokreti, uključujući *Mawlawi*, *Bektashi*, *Nakshbandi*⁸⁰ i *Qadiri*⁸¹ su ukinuti.⁸²

Ukidanjem halifata i ostalih vjerskih institucija, načela političkog legaliteta su izmijenjena kako bi se islam zamijenio lojalnošću prema

73 Oba ova događaja desila su se 1935. godine. Pogledati TOPRAK, supra note 60, na strani 45; Akural, gore bilješka 64, na strani 37.

74 TOPRAK, gore bilješka 60, na strani 46.

75 Metin Heper, *Islam, Polity and Society in Turkey: A Middle Eastern Perspective*, 35 MIDDLE E. J. 345, 350 (1981).

76 Pogledati Karpat, gore bilješka 57, na strani 533.

77 Za dodatne informacije o ovom uredu, pogledati ESAD EFENDI (*Seyhulislam*), dostupno na <http://www.lib.bye.edu/~rdh/www/1918p/lausanne.html> (stranica posjećena zadnji put 15. februara/veljače 2003.)

78 Pogledati SHAW & SHAW, gore bilješka 13, na strani 384.

79 Sufijska bratstva su jedna od škola prava u islamskoj religiji.

80 Za analizu ovog reda, pogledati Serif Mardin, *The Nakshibendi Order of Turkey*, u knjizi *FUNDAMENTALISM AND THE STATE: REMAKING POLITICS, ECONOMICS AND MILITANCE* 204 (Martin E. Marty & R.Scott Appleby eds., 1993). Pogledati također Serif Mardin *The Nakshibendi Order of Turkey*, u knjizi *ISLAM IN MODERN TURKEY*, gore bilješka 65 na strani 121; Hakan Yavuz, *The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements: Naqshbandi Sufi Order* u knjizi *THE NAQSHBANDS IN WESTERN AND CENTRAL ASIA* na strani 129-57 (Elisabeth Ozdalga ed., 1999).

81 U vezi sadašnjeg utjecaja ovog reda pogledati Sencer Ayata, *Traditional Sufi Orders on the Periphery: Kadiri and Naksibendi Islam in Konya and Trabzon*, u knjizi *ISLAM IN MODERN TURKEY*, gore bilješka 65, na strani 223.

82 SHAW & SHAW, gore bilješka 13, na strani 384.

državi koja je postala novi politički legalitet.⁸³

Funkcionalna sekularizacija je treća faza programa sekularizacije u Turskoj; ona uključuje dvije etape: zakonsko-pravnu i obrazovnu.⁸⁴ Zakonsko-pravna sekularizacija je dizajnirana da čvrsto uspostavi reformu modernizacije u turskom društvu. Sekularizacija sudskog sistema koju je pratilo usvajanje zakona sa Zapada bila je prvi korak u provođenju ovih reformi, s obzirom da se smatralo da zakon Šerijata predstavlja prepreku programu vesternizacije.⁸⁵ Ukidanjem šerijatskog zakona koji je regulirao osobna pitanja islamske zajednice,⁸⁶ elita koja je bila prozapadnjački orijentirana dobila je priliku da smanji funkcionalni utjecaj islama u zajednici.

Druga etapa funkcionalne sekularizacije odnosila se na obrazovni sistem u cilju uspostave programa funkcionalne diferencijacije institucija.⁸⁷ Prema Zakonu o unifikaciji podučavanja (Tevhidi Tedrisat) koji je donešen 1924. godine, sve obrazovne ustanove su stavljene pod kontrolu države.⁸⁸ Također, Ataturkovi nasljednici tijekom jednopartijskog sistema koji je postojao u ranoj povijesti Turske radili su na provedbi reformi koje su "unijele određenu mobilnost u politički, institucionalni i kulturni život, međutim, do ovih promjena je došlo na uštrb ozbiljnog raskida sa islamskim naslijeđem".⁸⁹

Ipak, uprkos svim naporima za sekularizaciju i restrikcijama u pitanju vjerskih običaja, islam je i dalje ostao jedna od glavnih referenci u pitanju identiteta Turske i on i dalje nastavlja biti efektivna društvena realnost koja uobličuje tkivo turskog društva. Znak jednakosti

83 Međutim, uprkos ukidanju halifata, Ustav od 20. aprila/ travnja sačuvao je islam kao državnu religiju. Pogledati id. na strani 534.

84 TOPRAK, gore bilješka 60, na strani 48.

85 Zakonsko-pravna sekularizacija završena je usvajanjem novog građanskog zakonika koji je utemeljen na kantonalnom zakonu Švicarske iz 1926. i koji je zamijenio šerijatski zakon. Pogledati SHAW & SHAW, gore bilješka 13, na strani 385.

86 Šerijatski zakon je regulirao pitanja kao što su brak, razvod i nasljedstvo.

87 Ova diferencijacija se prevashodno odnosila na medrese, islamske teološke škole. Pogledati REPUBLIC OF TURKEY: MINISTRY OF FOREIGN AFFAIRS, HISTORY OF TURKS AND TURKEY, <http://www.mfa.gov.tr/grupc/ca/cab> (stranica posjećena zadnji put 15. februara/veljače 2003 godine).

88 Michael Winter, The Modernization of education in Kemalist Turkey, u knjizi ATATURK AND THE MODERNIZATION OF TURKEY, gore bilješka 61, na strani 183, 185-186; BERKES, gore bilješka 1, na strani 477.

89 Mohammed Arkoun, Positivism and Tradition in an Islamic Perspective: Kemalism, DIOGENES No. 127, na strani 97 (1984)

između biti Turčin i biti musliman predstavlja glavno obilježje turskog identiteta.

Kao što je istakao Bernard Lewis, uprkos ogromnim promjenama sa kojima se suočilo tursko društvo, islamski pečat kao identifikacijski znak još uvijek je uveliko prisutan:

- ▲ "Islam ima duboke korijene među narodom Turske. Od samog osnutka pa sve do njegovog pada, Osmanlijsko carstvo je predstavljalo državu koja je bila posvećena unapređivanju ili odbrani moći islama. Turska misao, život i pismo duboko su se ukorijenili u društvo zahvaljujući naslijeđenoj tradiciji klasičnih muslimanskih kultura koje su, iako transformirane u nešto novo-prepoznatljivo, ostale u svojoj osnovi nepokolebljivo islamske.

Nakon čitavog stoljeća vesternizacije, Turska je prošla kroz ogromne promjene – puno veće nego što bi i jedan posmatrač sa strane mislio da je moguće. Međutim, oni najdublji islamski korijeni turskog života i kulture još uvijek su živi, a konačni identitet svakog Turčina (Turkinje) i muslimana (muslimanke) u Turskoj još uvijek nije doveden u pitanje⁹⁰.

Dvedeset devet procenata Turaka su muslimani, i oni, sa određenim varijacijama, prakticiraju vjerske običaje kao što su namaz (dnevna molitva) i post tijekom mjeseca Ramazana (mjesec posta). Pored toga, islamske moralne vrijednosti još uvijek zauzimaju visoko mjesto unutar patrijarhalne strukture tradicionalne turske obitelji.⁹¹ Ukratko, može se reći da su islamske vrijednosti duboko ukorijenjene u tursko društvo.⁹²

B. Religija i politika

Prelazak Turske na višepartijski politički sistem kasnih 1940-ih godi-

90 LEWIS, gore bilješka 69, na strani 424.

91 JENNY B. WHITE, MONEY MAKES US RELATIVES: WOMEN'S LABOR IN URBAN TURKEY 37 (1994).

92 O uobičajenim i rasprostranjenim vjerskim običajima pogledati ILDIKO BELLER-HANN & CHRIS HANN, TURKISH REGION: STATE, MARKET AND SOCIAL IDENTITIES ON THE EAST BLOCK SEA COST 159-93 (2000); ADIL ÖZDEMİR & KENNETH FRANK, VISIBLE ISLAM IN MODERN TURKEY 78-169 (2000).

na⁹³ predstavljao je prekretnicu glede opuštenijeg zvaničnog odnosa naspram religije, čime se i završila era radikalnog sekularizma koji je provodila Republikanska narodna stranka koja je u to vrijeme bila na vlasti.⁹⁴ Ovaj odsjek pruža kraći pregled o tome kako se islam vratio u javnu sferu života koristeći se pritom mehanizmom političkih stranaka.

1. Demokratska stranka

Godine 1950. Demokratska stranka je pobijedila na prvim izborima nakon uvođenja višepartijskog političkog sistema, zbacivši sa trona Republikansku narodnu stranku.⁹⁵ I dok neki naučnici smatraju da je "autokratska vladavina" Republikanske narodne stranke tijekom jednopartijske vladavine doprinijela stvaranju opozicije koja je težila ka daljoj demokratizaciji i liberalizaciji,⁹⁶ drugi izbornu pobjedu Demokratske stranke pripisuju tolerantnom stavu partijskih lidera prema religiji, te reagovanju stranke na pragmatične potrebe naroda, uključujući i religijske potrebe.⁹⁷ U svakom slučaju, ovaj događaj je ukazao na još uvijek centralno mjesto islama u turskom društvu i njegovu potencijalnu snagu u formiranju političkog mišljenja zajednice.

Tijekom prvih višepartijskih općih izbora, vjerske grupe su, dajući potporu određenim političkim strankama, željele ostvariti i utjecaj nad istim.⁹⁸ Utjecaj vjerskih grupa koje su pružile podršku Demokratskoj stranci izašao je na vidjelo neposredno nakon pobjede Demokratske stranke na izborima, a religija je ponovo, još otvorenije, izašla na površinu društvenog života.⁹⁹

93 Pogledati KEMAL H. KARPAT, *TURKEY'S POLITICS: THE TRANSITION TO A MULTI-PARTY SYSTEM* (1959).

94 Pogledati Feroz Ahmad, *Politics and Islam in Modern Turkey*, 27 *MIDDLE E. STUD.* 3 (1991).

95 HOWARD, gore bilješka 58, na strani 119.

96 SHAW & SHAW, gore bilješka 13, na strani 402.

97 Tuiran, gore bilješka 65, na strani 45.

98 U ovom smislu, dobro poznata alijansa između političkog vođstva i vjerskih grupa je pokret Nurcu i potpora koju je ovaj pokret pružao Demokratskoj stranci u interesu islama. Pogledati, Jacob M. Landau, *Islamism and secularism: The Turkish Case* u knjizi *STUDIES IN JUDAISM AND ISLAM* 361, 374-75 (Schelomo Morag et. al. eds., 1981); AHMAD, gore bilješka 4, na strani 11. Pogledati SERIF MARDIN, *RELIGION AND SOCIAL CHANGE IN MODERN TURKEY: THE CASE OF BEDIUZZAMAN SAID NURSI* (1989).

99 Saban Sitembolubasi, *Aspects of Islamic Revival in Turkey: 1950-1960* (1990) (neobjavljena doktorska disertacija, Univerzitet Manchester) (u dokumentaciji autora)

Naprimjer, vlada Demokratske stranke je vjersku poduku uvela u sve škole, uz opciju ne-pohađanja vjerske poduke ako to žele roditelji djece.¹⁰⁰ Vlada je također 1951. godine osnovala sedam *imam-batipa* za školovanje vjerskih velikodostojnika.¹⁰¹ Vlada Demokratske stranke je dozvolila da religija uđe u društvo i na drugim poljima. Naprimjer, vlada je zamijenila turski jezik, na kojem je imam pozivao na molitvu, arapskim,¹⁰² a također je dozvoljeno da se u javnom životu pojavljuju vjerski časopisi i bilteni.

Međutim, premda su krajem 1960-ih ideologije inspirirane vjerski orijentiranim pogledom na svijet počele ulaziti u javni domen života, takva vrsta akomodacije vjerski utemeljenih političkih ideologija bila je protivna idealima modernizacije i sekularizacije. Shodno tome, počele su se javljati sve veće tenzije i kontroverze glede demonstriranja islama preko političkog fronta.¹⁰³

2. Stranka nacionalnog poretka, Stranka nacionalnog spasa i Domovinska stranka

Uloga Islama u političkim strankama i dalje je predstavljala područje konkretne zabrinutosti. Godine 1970. Necmettin Erbakan je osnovao stranku Milli Nizam Partisi (Stranku nacionalnog poretka), međutim Ustavni sud je 1971. godine zabranio ovu stranku nakon vojnog ultimatumu.¹⁰⁴ Sud je iznio stav da je način na koji je ova stranka koristila religiju u političke svrhe povrijedio osnovne odredbe Ustava

100 HALIS AYHAN, *TURKIYE'DE DIN EGITIMI, 1920-1998. (RELIGIOUS EDUCATION IN TURKEY, 1920 - 1998)*, na strani 125-35 (1999).

101 Do 1958. godine njihov broj se povećao na osamnaest. Pogledati Bahatin Aksit, *Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam-Hatip Schools in the Republic*, u knjizi *ISLAM IN MODERN TURKEY*, gore bilješka 65, na strani 145, 146-47; pogledati također Elizabeth Ozdalga, *Education in the Name of "Order and Progress": Reflections on the Recent Eight Year Obligatory School Reform in Turkey*, 89 *THE MUSLIM WORLD* 414 (1999) (analiza rezvoja turskog obrazovanja). Godine 1997. obavezno obrazovanje je prošireno na osam godina (pogledati Haldun Gullap, *The Poverty of Democracy in Turkey: The Refah Party Episode*, *NEW PERSP. ON TURK*, 1999, na strani 35, 52), što je dovelo do zatvaranja skoro svih imamsko-hatibskih srednjih škola. Pogledati SHAW & SHAW, gore str. 13, na strani 409.

102 SHAW & SHAW, gore str. 13, na strani 409.

103 Radi sociološke analize, pogledati Nuri Zinaz, *Religion, Politics, Social and Intellectual Change in Modern Turkey*, 14 *HAMDARD ISLAMICUS* 67 (1991).

104 Pogledati Niyazi Oktem, *religion in Turkey*, 2002 *BYU L. Rev.* 371, na strani 395-96.

Turske koje se odnose na sekularizam.¹⁰⁵

Erbakan je nakon toga osnovao novu stranku pod nazivom Milli Selamet Partisi (Nacionalna stranka spasa)¹⁰⁶ koja je imala istu nacionalnu ideologiju kao prethodna Stranka nacionalnog poretka.¹⁰⁷

Nakon općih izbora koji su održani 1973. godine, Nacionalna stranka spasa je odigrala ključnu ulogu kao koalicioni partner, s obzirom da ni desno ni lijevo orijentirane stranke nisu imale dovoljnu većinu da samostalno formiraju vladu. Međutim, nakon ovog kratkog uspjeha, Nacionalna stranka spasa je ponovo raspuštena, ovoga puta od strane vojnog režima koji je došao na vlast 1980. godine.¹⁰⁸

Doprinos Nacionalne stranke spasa političkom razvoju Turske može se sagledati u rasponu od početnog usađivanja demokratskih načela u društvo pa sve do provedbe njene politike u svojstvu koalicionog partnera u vladi. Politički moto ove stranke nazvan nacionalna vizija (Milli Gurus) bio je duboko ukorijenjen u tradicionalnim, vjerskim i moralnim vrijednostima turskog društva.¹⁰⁹ Jedno od osnovnih partijskih načela bilo je suprotstavljanje zapadnjačkim materijalističkim idejama, koje bi, po mišljenju ove stranke, mogle razoriti tkivo društva u smislu vjere, morala i porodičnog života nacije.¹¹⁰

Vojnom intervencijom od 12. septembra/rujna 1980. godine suspendirana je krhka turska demokracija što je izazvalo i lomove u stranačkoj politici Turske, jer su sve političke stranke zabranjene,

105 Mustafa Erdogan, *Islam in Turkish Politics: Turkey's Qwest for democracy Without Islam*, CRITIQUE, 1999., na strani 25, 36.

106 O razvoju i ulozi Nacionalne stranke spasa u politici Turske pogledati ALI YASAR SARIBAY, *TURKIYE'DE MODERNLESME, DIN VE PARTI POLITIKASI*; MSP ORNEK OLAYI (MODERNIZATION, RELIGION AND PARTY POLITICS IN TURKEY: A CASE STUDY OF THE NSP) (1985); TOPRAK, supranote 60; Jacob M. Landau, *The National Salvation Party in Turkey*, 11 *ASIAN & AFRICAN STUD.* 1 (1976); Ergun Ozbodun, *Islam and Politics in Modern Turkey: The Case of the National Salvation Party*, u knjizi *ISLAMIC IMPULSE* 142 (Barbara Preyer Stowasser ed., 1987).

107 ZURCHER, gore bilješka 9, na strani 272.

108 HOWARD, gore bilješka 58, na strani 158. Sve političke aktivnosti Stranke nacionalnog spasa, uključujući i političke aktivnosti ostalih stranaka, stavljene su izvan zakona. Vođama Nacionalne stranke spasa zabranjen je angažman u politici

109 Pogledati MARVINE HOWE, *TURKEY TODAY: A NATION DIVIDED OVER ISLAM'S REVIVAL*, na strani 24 – 26 (2000).

110 Isto.

a protiv njihovih vođa pokrenuti sudski procesi.¹¹¹ Prvi izbori nakon vojnog udara 1983. godine predstavljaju prekretnicu u političkoj povijesti Turske. Izborni rezultati i kasnije politika vlade predvođene premijerom Turgutom Ozalom promijenili su kurs turske političke kulture u narednim dekadama. Stranka Turguta Ozala pod nazivom Domovinska stranka (ANAP) kao stranka desnog centra, liberalno konzervativne orijentacije¹¹² pokrenula je politiku liberalizacije i demokratizacije u Turskoj¹¹³ kojom je olakšano ispoljavanje islama u javnoj sferi života u znatno većoj mjeri nego što je to bilo ranije. U sklopu svoje politike, vlada je izbrisala članke 141, 142 i 163 Ustava¹¹⁴ kako bi uklonila prepreke slobodi mišljenja. Domovinska stranka je također usvojila načela tržišne ekonomije provodeći veliku privatizaciju.

3. Stranka blagostanja (Refah partija)

Odmah nakon što je referendumom ukinuta zabrana političkog angažiranja koju je nametnuo vojni režim 1980. godine, Necmettin Erbakan se vratio u politiku sa istim političkim diskursom sadržanim u programu političke stranke pod novim imenom, *Refah* partija (Stranka blagostanja).¹¹⁵ Stranka blagostanja (*Refah*) je imala skroman početak 1984. godine, međutim, broj glasača ove stranke povećavao se i na lokalnim izborima iz 1984. dosegao je pobjedu od devetnaest procenata.¹¹⁶ Ova pobjeda je omogućila Stranci blagostanja da ima kontrolu nad dva najveća grada u Turskoj, Istanbulom i Ankarom, kao i većim brojem ostalih provincijskih centara.¹¹⁷

111 AHMAD, gore bilješka 4, na strani 181-89.; HOWARD, gore bilješka 58, na strani 156-65. Ironično, premda je vojska bila poznata po svojoj izrazito sekularnoj opredijeljenosti, generali koji su izveli vojni puč upravo su bili ti koji su naredili da je vjerska poduka obavezna u osnovnim i srednjim školama. O prirodi vjerskog podučavanja u Turskoj, pogledati Ali Murat Yel & Omer Faruk Harman, *The Science of Religions in Turkish history*, u knjizi MODERN 245, na strani 245-57 (J.G. Platvoet & G.A. Wieggers eds., 2002).

112 Iako je Turgut Ozal provodio liberalnu ekonomsku politiku, bio je dosta konzervativan po pitanju tradicionalnih socijalnih vrijednosti.

113 Za analizu Stranke blagostanja (*Refah*) i njene reformske politike, pogledati HOWARD, gore bilješka 58, na strani 165-71; ZURCHER, gore bilješka 9, na strani 298; Ustun Erguder, *The Motherland Party, 1983-1989* u knjizi *POLITICAL PARTIES AND DEMOCRACY IN TURKEY* na strani 152, 153-69 (Metin Heper & Jacob M Landau eds., 1991).

114 ZURCHER, gore bilješka 9, na strani 305.

115 Pogledati HOWE, gore bilješka 108, na strani 20.

116 Pogledati Id. na str. 27

117 ERGUN OZBUDUN, *CONTEMPORARY TURKISH POLITICS: CHALLENGES TO DEMOCRATIC CONSOLIDATION* 87 (2000).

Opći izbori od 24. decembra/prosinca 1995. godine predstavljaju prekretnicu u modernoj političkoj povijesti Turske. Kao rezultat izbora, došlo je do rekonfiguriranja vjere i politike u javnoj sferi života. Politička dešavanja koja su uslijedila odmah nakon izbora¹¹⁸, kao i naponi Stranke blagostanja da formira vladu preokupirali su građane Turske, bez obzira na njihovu političku opciju ili stupanj religioznosti. Pobjeda Stranke blagostanja značila je da je prvi put od osnivanja Turske Republike stranka islamista dobila mogućnost da formira većinu. Uspon Stranke blagostanja značio je da je politička retorika islamski orijentirane stranke dobila veliku podršku naroda.

TABELA 1: PARLAMENTARNI IZBORI I USPON STRANKE BLAGOSTANJA (REFAH) U TURSKOJ IZMEĐU 1987 – 99¹¹⁹

Stranka	1987. (% glasova)	1991. (% glasova)	1995. (% glasova)	1999. (% glasova)
Stranka blagostanja	7.2	16.9	21.3	15.41 Stranka vrline
Stranka istinskog puta	19.1	27.0	19.1	12.01
Domovinska stranka	36.3	24.0	19.6	13.22
Demokratska stranka ljevice	8.5	10.8	14.6	22.19
S.D.P.P.	24.8	20.8	-	-
Republikanska narodna stranka	-	-	10.7	-
Nacionalna stranka akcije	-	-	-	17.98

Tabela 1 pokazuje da je Stranka blagostanja konstantno dobivala sve veći broj glasova na posljednja tri opća izbora. S obzirom da je postojao izborni prag od deset procenata na izborima iz 1987. godine, Stranka blagostanja nije osvojila mjesta u Parlamentu, iako je dobila 7.2% glasova. Da se takav izborni rezultat ne bi ponovio na izborima iz 1991. vođstvo Stranke blagostanja je pregovaralo sa Milliyetçi Hareket Partisi (Nacionalna stranka akcije), koja je također

118 Pogledati M. Hakan Yavuz, *Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey*, COMP.POL., Oct. 1997, na strani 63 (analiza efekata vladine politike na islamski politički identitet).

119 Statistika Vrhovne Izborne komisije Turske.

tragala za izbornim partnerom kako bi prešla izborni prag od deset procenata.¹²⁰

Odmah po završetku izbora, ova izborna koalicija, koja je omogućila da obje stranke uđu u Parlament, prestala je da postoji, a Stranka blagostanja je nastavila graditi vlastitu poziciju u politici Turske.

Na izborima 1995. godine, Stranka blagostanja je osvojila 21.2% glasova i 168 sjedišta.¹²¹ na izborima iz 1995. godine. Nakon inicijalnog neuspjeha da formira koalicionu vladu, Stranka blagostanja je u junu/lipnju 1996. godine postala važan partner u vladi, nakon što je došlo do raspada koalicije između Domovinske stranke i Stranke istinskog puta.¹²² Necmettin Erbakan, islamistički političar, postao je novi premijer Turske.¹²³

Uspjeh Stranke blagostanja proizlazi iz njene integracije u političku kulturu Turske i poštivanje republikanskih načela i zakonsko-pravnog sistema, kao i zalaganja ove stranke za tržišnu ekonomiju.¹²⁴ Premda su faktori poput ovih donekle značajni, istinski faktor koji je utjecao na uspon ove stranke leži u njenim islamskim stavovima.¹²⁵ Islamski preporod ili "povratak islama" je mnogo složeniji fenomen koji obuhvata socijalnu, ekonomsku i političku sferu, kako u prošlosti tako i u sadašnjosti. S obzirom da islamski diskurs i muslimanska politika nemaju monolitnu prirodu, islamski preporod treba sagledati u kontekstu sadašnjeg ponovnog oživljavanja religije, koja nije ograničena na muslimanski svijet.¹²⁶

120 Ovo je bila samo izborna koalicija, a ne koalicija koja bi formirala vladu. Da bi prešli izborni prag od deset procenata, Stranka blagostanja i Nacionalna stranka akcije odlučili su da idu na izbore na jednom glasačkom listiću.

121 Pogledati HOWE, gore bilješka 108, na strani 118.

122 Pogledati isto, na strani 118-19.

123 Pogledati isto, na strani 119.

124 Pogledati Eric Rouleau, Turkey: Beyond Atatürk, FOREIGN POL'Y, Summer 1996, na strani 70, 76 - 77.

125 Naprimjer, stranka je koristila vjerske simbole i vjerski jezik, kao i antizapadni diskurs. Također, stranka je dala obećanja da će rješavati probleme kao što je zabrana nošenja muslimanske marame na univerzitetima.

126 Bitno je istaći da su koncepti na koje je referirano, kao što je islamski preporod, ponovno oživljavanje islama i fundamentalni islam skrenuli pažnju političara, novinara i naučnika na globalni fenomen podizanja islamske svijesti. U izobilju polunaučne i naučne literature istraživali su se različiti aspekti islamskog preporoda i pokreta koji su za cilj imali povratak islamskim vrijednostima. Naročito nakon iranske revolucije iz 1979. godine, pojavile su se brojne publikacije sa različitim pristupima i

pojašnjenjima prirode islamskog preporoda u muslimanskim društvima. Pogledati Talip Kucukcan, *The Nature of Islamic Resurgence in Near and Middle Eastern Muslim Societies*, objavljeno u *I4 HAMDARD ISLAMICUS*, gore bilješka 102, na strani 71 – 74. Zajedno sa mnogim ostalim muslimanskim društvima, Turska je također bila svjedok oživljavanja vjerskih vrijednosti u različitim segmentima društva. Zapadnjački orijentirana elita u muslimanskim zemljama nije uspjela da uspostavi održiv ekonomski i politički sistem tijekom njihove dugogodišnje vladavine u novo-uspostavljenim nezavisnim državama. Štaviše, oni nisu uspjeli ni da iznađu provodiva rješenja za probleme koji su preovladali u muslimanskim društvima kao što su siromaštvo, nezaposlenost, neodgovarajuće obrazovanje i nejednakopravno političko učešće. Pritisnuti ovim neriješenim problemima, muslimanski intelektualci su počeli da ispituju vrijednosti i održivost režima u njihovim zemljama.

Islamski diskurs je privukao veliki dio društva jer je ukazivao na činjenicu da zapadnjački orijentirani režimi nisu uspjeli da pokrenu i održe odgovarajući proces razvoja. Muslimanski intelektualci su također promovirali ideju traženja alternativnih izvora razvoja i napretka u socijalnoj, ekonomskoj i političkoj rekonstrukciji muslimanskih društava. Ovo je značilo povratak islamskom izričaju i korijenskim paradigmama, kao i ponovno otkrivanje islamske ideologije kao svjetonazora koji svoje korijene ima u Kur'anskim paradigmama. Oživljavanje islama u Turskoj je dobilo svoj zamah nakon 1980-ih godina. Kako je to ranije pomenuto, islamske vrijednosti su duboko ukorijenjene u tursko društvo i uprkos znakovitim socio-političkim promjenama koje su bile rezultat modernizacije i sekularizacije, islamski pečat još uvijek znakovito obilježava tursko društvo. Neki naučnici pripisuju oživljavanje islamskih vrijednosti neuspjehu napora sekularne elite da zamijeni religiju sa potpuno modernim sekularnim vrijednostima. Oni su mišljenja da sekularizacija i propagiranje zapadnih vrijednosti nisu mogli imati metafizičku funkciju religije. Nove reforme koje su dolazile s centralnog nivoa nisu mogle obezbijediti sistem vjerovanja i praksi koji bi omogućili ljudima da prevaziđu krajnje životne probleme. Heper, gore bilješka 74, na strani 361. Bilo je sasvim izvjesno da je ideologija rane republikanske elite imala određenih nedostataka u svom pristupu religiji. Nisu uspjeli da shvate kako duboko je bio ukorijenjen realizam u tursko društvo, a pritom su, prilikom izgradnje nacionalnog identiteta, pokušali da potcijene ulogu islama za Turke. Mardin, gore bilješka 67, na strani 229-30. Radikalna sekularna kultura pokušala je da zamijeni običaje, kulturne vrijednosti i jezik te zemlje. Međutim, ove promjene su propale jer su ostavile praznine u sferi običaja i kulture, a da pritom nisu "obezbijedile nikakav ekvivalent za uveliko korišteni islamski izričaj". Serif Mardin, *Islam in Mass Security: Harmony Versus Polarization*, objavljeno u *POLITICS IN THE THIRD TURKISH REPUBLIC* 161, 164 (Metin Heper & Ahmet Evin eds., 1994).

Sve do današnjeg dana, Atatürkova namjera da religija bude potpuno privatna stvar u životu pojedinca nije materijalizirana zbog toga što su upravo sfere privatnog svakodnevnog života dobile i još uvijek imaju širu ulogu u turskom društvu. Privatni svakodnevni život je obogaćen nekim novim formama, a sama religija je dobila efektivniju ulogu i postala fokus društva. Privatno vjersko obrazovanje, razvoj islamske mode i odijevanja, stvaranje vjerske muzike i objavljivanje islamskih časopisa kao neki od aspekata vala privatizacije učinili su da islam postane sveprisutan u suvremenom turskom društvu.

Širenje univerzalnog obrazovanja u Turskoj i brzi razvoj komunikacijskih

Nakon uspostave koalicijske vlade sa Strankom istinskog puta, desničarskom strankom centra, sekularno-islamistička podjela u političkom spektru Turske je za javnost postala vidljivija. Razlog djelomično leži u činjenici da je postojalo nepovjerenje između dva tabora.

Premda je Erbakan promijenio neke od neprijateljskih stavova naspram Zapada i Izraela, nije uspio ubijediti sekularnu elitu, vojsku i mnoge unutar sekularnog građanskog društva Turske u vrijednosti njegove politike koja nije odobravala sekularnu državu. Njegove preference glede vanjske politike također su naišle na nezadovoljstvo među sekularnom elitom u Turskoj.¹²⁷ Prva posjeta Erbakana bila je Libiji, a druga Iranu, nakon čega su uslijedile posjete Indoneziji i Maleziji.¹²⁸ Ove posjete su protumačene kao odmicanje od suvremenog svijeta.¹²⁹ Na planu unutarnje politike, neki od Erbakanovih poprilično huškačkih govora i ponašanja u svojstvu šefa vlade učinili su ga prilično nepopularnim unutar oružanih snaga.¹³⁰

28. februara/veljače 1997. godine Nacionalno vijeće za sigurnost Turske "preporučilo" je Erbakanu, u formi ultimatumu, čitav niz mjera koje su se odnosile na zaštitu sekularne prirode Turske, koje je Erbakan, nakon višednevnog opiranja, konačno i potpisao.¹³¹

Erbakanov politički pad počeo je njegovom ostavkom na mjesto premijera u junu/lipnju 1997. godine.¹³² Ustavni sud Turske je u

tehnologija transformirali su poruku sufijskog reda u masovne vjerske pokrete. Ovi pokreti se mogu opisati kao vjerski pokreti sa nekim novim karakteristikama. Oni su se oduprli snagama koje su pokušale religiju učiniti privatnom stvari. Društvene promjene kao što su migracije iz ruralnih u urbana naselja, brze demografske promjene, višepartijska politika i ekonomski i industrijski razvoj utjecali su na oživljavanje islama u Turskoj. Pogledati Naci Sevkal, *An Overview of Turkey's Urbanization*, u djelu *TURKEY SINCE 1970: POLITICS, ECONOMICS AND SOCIETY* 77 – 78 (Debbie Lovatt ed, 2001).

127 Pogledati HOWE, gore bilješka 108, na strani 157-58.

128 Pogledati isto.

129 Pogledati Turkish Press Scanner: "Supporter of terrorism", *TURKISH DAILY NEWS* (Mar.17,1999) dostupno na 1999 WL 5566304.

130 Oktern, gore bilješka 103, na strani 398-99.

131 Pogledati HOWE, gore bilješka 108, na strani 139. Za kritički osvrt na proces od 28. februara/veljače pogledati M.Hakan Yavuz, *Cleansing Islam from the Public Sphere*, 54 *J. INT'L AFF.* 21, 37 – 42 (2000).

132 HOWARD, gore bilješka 58, na strani 170. Do ove ostavke došlo je zbog pritiska oružanih snaga. Pogledati Haldun Gullap, *Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party*, 33 *INT'L J. MIDDLE E. STUD.* 433, 433 (2001) (rasprava o doprinosu Stranke blagostanja islamskom političkom identitetu).

januaru/siječnju 1998. godine ukinuo Stranku blagostanja, nakon što je utvrdio da je došlo do ustavnih povreda načela sekularizma.¹³³ Sud je također Erbakanu i još peterici vođa drugih političkih stranaka zabranio političke aktivnosti u periodu od pet godina.¹³⁴

4. Stranka vrline

Nakon raspada Stranke blagostanja, bivši članovi ove zakonom zabranjene stranke su osnovali novu stranku pod nazivom Fazilet Partisi (Stranka vrline).¹³⁵ Ova stranka je naslijedila istu političku ideologiju kakvu je imala Stranka blagostanja. Međutim, 22. marta/ožujka 1999. godine Državni pravobranilac je podigao optužnicu protiv Stranke vrline tvrdeći da ova stranka podržava antisekularnu opciju i promiče ideologiju stranke čije je djelovanje sudski zabranjeno.¹³⁶ Uprkos ovakvoj reakciji na aktivnosti Stranke vrline, nijedan od dugoročnih problema koji se odnose na vjersku slobodu nije riješen tijekom postojanja stranke ili tijekom mandata koalicijske vlade nakon izbora iz 1999. godine.

Premda je Stranka vrline ostala van vlade, sudski postupak i rasprava o ideologiji ove stranke su nastavljeni, a sama stranka je nastavila sa svojim apelima širokim masama koristeći se diskretnom vjerskom retorikom. Kroz ove rasprave, javna sfera života je postajala isključivija u pitanju religije, a naročito izražavanja islama.

Prva parlamentarna rasprava nakon izbora iz 1999. godine bila je test za tursku demokraciju, jer su se na njoj postavile određene granice u vezi sa prisustvom i ispoljavanjem religijskog identiteta u javnoj sferi. Javna sfera života je još uvijek više pod kontrolom državne ideologije nego što predstavlja otvoreni domen za rasprave, glede naslijeđa i resursa, koje bi se temeljile na uzajamnom poštivanju i razumijevanju.

Jedan znanstvenik je zapazio:

133 Sud je svoju presudu utemeljio na člancima 68 i 69 Ustava i poglavlja 101(b) i 103(b) Zakona br. 2820 o političkim strankama.

134 Oktem, gore bilješka 103, na strani 396.

135 Army Chider Kutun Remarks, TURKISH DAILY NEWS, Dec. 1., 1998 dostupno na

http://www.turkishdailynews.com/old_editions/12_01_98/dom.htm#d2 .

136 Oktem, gore bilješka 103, na strani 396-97.

- ^ "U kontekstu Turske...javna sfera je institucionalizirana i zamišljena kao mjesto realiziranja sekularnog i naprednog načina života. Upravo autoritarni modernizam - radije nego buržoazija - daju pečat javnoj sferi. Vjerska obilježja i prakse su uštkani s obzirom da se moderna javna sfera nametnula naspram muslimanske društveno imaginarne i segregirane organizacije društva; moderni kodeksi ponašanja ušli su u javne prostore, počevši od Parlamenta i obrazovnih institucija pa sve do ulice i sredstava javnog prijevoza".¹³⁷

Na izborima iz 1999. godine, političke alijanse i ravnoteža vlasti dramatično su se promijenili. Kako pokazuje Tabela 1, Stranka vrline, koja je nasljednica Stranke blagostanja, izgubila je svoju snagu. Tenzija koja se pojavila između islamista i sekularista tijekom kratke vladavine Stranke blagostanja dovela je do toga da se mnogi birači okrenu Demokratskoj ljevičarskoj stranci i desničarskoj Nacionalnoj stranci akcije, koje su vjerska pitanja držale podalje od svojih izbornih kampanja. Obje stranke su direktno ili indirektno stavljale veći akcenat na nacionalna osjećanja širokih masa. Zahvaljujući ovoj strategiji, ove stranke su dobile više mjesta u Parlamentu.

Pored toga, 1999. godine gospođa Kavacki, koja je nosila muslimanski veo, izabrana je za člana Parlamenta.¹³⁸ Gospođa Kavacki je pokušala da uđe u Parlament i da poslaničku zakletvu, međutim naišla je na otpor Premijera Bulenta Ecevitia i poslanika njegove Socijaldemokratske stranke, koji su njen islamski veo smatrali suprotnim implicitnom pravilniku parlamenta. Stoga, gospođa Kavacki nije mogla obavljati svoju poslaničku dužnost u parlamentu i izgubila je tursko državljanstvo s obzirom da je prihvatila i američko državljanstvo prije nego je za to dobila odobrenje turskih vlasti.¹³⁹

137 Nilufer Gole, *Islam in Public New Visibilities and New Imaginaries*, 14 PUB. CULTURE 173, 176-77 (2002).

138 Sve do ovih izbora, pokrivene žene nisu bile birane u Parlament.

139 Pogledati Inur Cevik, *It's Time We Solve the Merve Puzzle*, TURKISH DAILY NEWS, Nov. 23, 1999, dostupno na http://www.turkishdailynews.com/old_editions/11_23_99/comment.htm; *Headscarf Controversy Dominates Agenda as the New Parliament Convenes*, TURKISH DAILY NEWS, May 1, 1999, dostupno na http://www.turkishdailynews.com/old_editions/05_02_99/dom.htm#d5. Zabrana nošenja muslimanske marame na univerzitetima i u vladinim uredima još uvijek je na snazi. Postoje primjeri i nekih ekstremnih mjera protiv žena koje su pokrivene, što ilustruje događaj sa jednom staricom, pacijenticom, kojoj nije dozvoljen prijem u Univerzitetisku bolnicu u Istanbulu zato što je nosila muslimansku

5. Sadašnje političke stranke

Dok je "neizrečena, stigmatizirajuća i isključiva moć javne sfere sa jasnim granicama" konsolidirala svoju snagu, Ustavni sud je 22. juna/lipnja 2001. godine zabranio Stranku vrline "po optužnici da predstavlja bazu islamskog fundamentalizma", te da je "stjecište" antisekularnih aktivnosti.¹⁴⁰

Ubrzo nakon što je Stranka vrline prestala sa svojim aktivnostima, Saadet Partisi (Stranka prosperiteta) počela je zastupati tradicionalnu staru ideologiju.¹⁴¹

Međutim, podijeljena mišljenja unutar stranke su izazvala raskol u ovoj stranci što je rezultiralo osnivanjem Adalet ve Kalkinma Partisi (Stranka pravde i razvoja) pod vođstvom Recep Tajip Erdogana, bivšeg gradonačelnika Istanbula.¹⁴² Kako je to prikazano na Tabeli 2, Stranka pravde i razvoja je na prijevremenim izborima koji su održani 3. novembra/studenog 2002. godine osvojila 34.28% glasova i fromirala većinu u Parlamentu. Međutim, Erdogan nije ušao u Parlament zato što je u vrijeme izbora još uvijek bila na snazi sudska zabrana njegovog političkog angažmana.¹⁴³

maramu. Oktem, gore bilješka 103, na strani 397-98.

140 Constitutional Court bans Virtue Party, TURKISH DAILY NEWS, June 23, 2001, dostupno na http://www.turkishdailynews.com/old_editions/06_23_01/dom.htm; Chris Morris, Turkey Faces EU Wrath as Court Bans Islamic Party, THE GUARDIAN, June 23, 2001, dostupno na <http://www.guardian.co.uk/international/story/0,3604,511377,00.html>;

Oktem, gore bilješka 103, na strani 398.
141 Pogledati BUREAU OF DEMOCRACY, HUMAN RIGHTS & LABOR, U.S. DEPT OF STATE, INTERNATIONAL, RELIGIOUS FREEDOM REPORT 2002: TURKEY (2002), <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2002/13986.htm> (posljednji put posjećeno 15 februara/veljače, 2003) u daljem tekstu: INTERNATIONAL FREEDOM REPORT 2002).

142 Isto.

143 Erdogan je bio pod zabranom političkog djelovanja zbog svojih prethodnih ubjedenja i kazne zatvora koju je dobio zbog čitanja pjesme kojom se navodno poticala mržnja među ljudima. Pogledati HOWE, gore bilješka 108, na strani 192. Tek nakon formiranja nove vlade, kada je premijer postao Abdullah Gill, Parlament je usvojio neophodne ustavne amandmane koji su omogućili da se Erdogan ponovo natječe na izborima za zastupničko mjesto u Parlamentu.

TABELA 2: 3 novembar/studeni, 2002-IZBORNI REZLTATI¹⁴⁴

STRANKA	PROCENAT GLASOVA	BROJ POSLANIKA
Stranka pravde i razvoja	34.28	363
Republikanska narodna stranka	19.39	178
Stranka istinskog puta	9.54	1
Nacionalna stranka akcije	8.36	-
Stranka mladih	7.25	-
Demokratska narodna stranka	6.22	-
Domovinska stranka	5.13	-
Stranka prosperiteta	2.49	-
Demokratska ljevičarska stranka	1.22	-
Ostali i nezavisni kandidati	9.27	7

Stranka pravde i razvoja nije pokazivala spremnost da zauzme stav glede odnosa između države i religije i sekularizma. Stranački zvaničnici su se suzdržavali od javnih istupa u vezi sa tekućim problemima koji su se odnosili na restrikcije po pitanju ispoljavanja religije na javnim mjestima kako bi izbjegli ionako povećane tenzije između onog dijela društva koje je sekularno orjentirano sa onim dijelovima društva koji su više religijski orijentirani. Naprimjer, Erdogan i ostali stranački zvaničnici su istakli da zabrana nošenja marama za glavu nije prioritet njihove vlade, nego da je to pitanje koje treba riješiti putem političkog i socijalnog konsenzusa, umjesto da se stvaraju konflikti i tenzije.

Od uspostave vlade od strane Stranke pravde i razvoja u novembru/studenom 2002. godine, vlada se nije fokusirala na određene restrikcije u vezi s religijom, nego na pitanja od šireg značaja, kao što je, naprimjer, ulazak Turske u Evropsku uniju, demokratske reforme, ekonomski napredak i najnoviju regionalnu krizu izazvanu situacijom u Iraku. Vlada Stranke pravde i razvoja ne samo da je ostala gluha po pitanju restrikcija u vezi prisutnosti islama u javnoj sferi, nego je izbjegla i da riješi problem nemuslimanskih manjina u Turskoj.

C. Manjinske vjerske grupe u modernoj Turskoj

Osnova zakonsko-pravnog statusa religije i vjerskih sloboda, kao i prirode države je jasno sadržana u Ustavu Turske. Članak 2 Usta-

144 Statistika za 2002. godinu koju je objavilo Visoko izorno povjerenstvo Turske. Pogledati DAVID SHANKLAND, THE ALEVIS IN TURKEY: THE EMERGENCE OF A SECULAR ISLAMIC TRADITION (2003).

va određuje prirodu države i njenog odnosa sa religijom. U odredbi Ustava se navodi: " Republika Turska je demokratska, sekularna i socijalna država..."¹⁴⁵ Ustavom se garantira sloboda vjeroispovijesti i vlada generalno poštuje ovo pravo u praksi. Članak 24 Ustava ovu slobodu garantira na slijedeći način: "Svatko ima pravo na slobodu svijesti, vjeroispovijesti i vjerskog ubjeđenja. Bogoštovlje, vjerska služba i vjerski obredi će se provoditi slobodno i na način koji ne predstavlja povredu odredaba Članka 14."¹⁴⁶ Članak 24 također garantuje slobode i pruža zaštitu osobama koje nisu vjernici u odredbi u kojoj se kaže "niko se ne smije prisiljavati na bogoštovlje ili na učestvovanje u vjerskim obredima i ritualima, kao ni da otkriva svoju vjeroispovijest i vjerska ubjeđenja, niti iko smije biti okrivljen ili optužen zbog njegove ili njene vjere ili vjerskih ubjeđenja."¹⁴⁷

1. Manjinske islamske sekte

Premda približno devedeset osam procenata stanovništva Turske čine muslimani,¹⁴⁸ islam nije monolitska religija u Turskoj. Većinu muslimanskog stanovništva sačinjavaju sunije¹⁴⁹, međutim trenutna percepcija i prakticiranje islama variraju od mističnog do folklorističkog islama, te od konzervativnog do umjerenijeg islama. Ovakva situacija je rezultat izloženosti turskog društva različitim višestoljetnim kulturnim strujanjima. Pored muslimana sunija koji čine većinu populacije, procjenjuje se da u Turskoj živi dvanaest milijuna alevije, koji su heterodoksna muslimanska sekta.¹⁵⁰

145 USTAV Turske, Članak 2.

146 Isto, dio IV (Sloboda vjeroispovijesti i svijesti), Članak 24. Članak 14 uspostavlja okvire ovih odredbi koje se odnose na integritet i postojanje sekularne države.

147 Isto.

148 Pogledati INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM REPORT 2002, gore bilješka 140.

149 Pogledati isto.

150 Reha Camoroglu, Some Notes on the Contemporary Process of restructuring Alevilik in Turkey, u djelu SYNCRETISTIC RELIGIOUS COMMUNITIES IN THE NEAR EAST 25, 32 Krisztinz Kehl-Bodrogi et al.eds., 1997); INTERNATIONAL FREEDOM REPORT 2002, gore bilješka 140. Rituali alevija iz Turske uključuju muškarce i žene koji mole zajedno kroz hutbe, čitanje poezije i ples. Pogledati ALEVI IDENTITY:CULTURAL, RELIGIOUS AND SOCIAL PERSPECTIVES (Tord Olson et al eds., 1998). Također, Alevije nemaju monolitsku strukturu. Poput sunijske većine, zajednica alevija je raznolika i što se tiče interpretacije islama i postojanja različitih grupa, što se reflektira kroz različite oblike islama koji postoji danas u turskom društvu. Pogledati ILYAS UZUM, GUNUMUZ ALEVILIGI (CONTEMPORARY ALEVISM) (1997).

Alevije slobodno ispoljavaju svoja ubjeđenja i osnivaju svoje "Cem kuće" (mjesto okupljanja). Mnoge alevije ukazuju na diskriminaciju od strane države s obzirom da država nije uključila njihovo vjerovanje ili vjerska ubjeđenja u program vjeronauke (koji je napravljen u skladu sa sunijskom ideologijom) u javnim školama. Oni također smatraju da je Direkcija za vjerska pitanja pristrasna zbog načina na koji reguliraju rad 75 000 džamija u zemlji i zaposlenje lokalnih i okružnih imama koji imaju status državnih uposlenika.¹⁵¹ Neke skupine smatraju da je Direkcija okrenuta isključivo sunijskoj islamskoj ideologiji. Direkcija ne izdvaja nikakava sredstva iz javnih fondova za aktivnosti alevija ili njihovog vjerskog vođstva.¹⁵²

2. Ne-muslimani

U Turskoj postoji nekoliko nemuslimanskih vjerskih skupina, od kojih je većina koncentrirana u Istanbulu i ostalim većim gradovima. S obzirom da rezultati popisa stanovništva ne sadržavaju nikakve podatke koji se odnose na vjersko opredjeljenje građana Turske, precizne cifre o broju onih koji pripadaju određenim nemuslimanskim grupama nisu dostupne. Međutim, Tabela 3 pokazuje da se procjenjuje da u Turskoj ima više od sto hiljada nemuslimana.

TABELA 3. PROCJENA BROJA NE-MUSLIMANA¹⁵³

VJERSKA PRIPADNOST	BROJ
Armenski pravoslavni kršćani	50,000
Jevreji	25,000
Grčki pravoslavni kršćani	3,000-5,000
Sirijski pravoslavni krišćani	15,000
Bahaji	10,000
Protestanti	3,000

Armenijskim pravoslavnim hrišćanima, jevrejima,¹⁵⁴ i sljedbenicima

151 Za informacije o alevijskoj ideologiji pogledati ILYAS UZUM, KULTUREL KAVNAKLARINA GORE ALEVILIK (ALEVISM ACCORDING TO ITS CULTURAL SOURCES) (2002).

152 Nilufer Gole, Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counterelites, 51 MIDDLE E.J. 46(1997).

153 INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM REPORT 2002, gore bilješka 140.

154 Za informacije o povijesti jevreja u modernoj turskoj pogledati AVNER LEVI, TURKIYE CUMHURİYETİNDE YAHUDİLER: HUKUKİ VE SİYASİ DURUMLARI (JEWS IN THE REPUBLIC OF TURKEY: THEIR LEGAL AND POLITICAL STATUS) (1996); i MOSHE SEVILLA-SHARON, TURKIYEHAYU-

grčke pravoslavne vjere vlada je dala poseban status manjine prema Sporazumu iz Lozane.

Međutim, sljedbenici bahai religije, sirijski pravoslavni hrišćani¹⁵⁵, protestanti¹⁵⁶, Bugari¹⁵⁷, kaldejci,¹⁵⁸ nestorijanci, georgijanci i maronitski kršćani nemaju isti status. Članak 39 Sporazuma iz Lozane garantira jednakost među turskim građanima, bez obzira na njihovu religijsko ubjeđenje: "Građani Turske koji pripadaju nemuslimanskim manjinama uživaju ista građanska i politička prava kao muslimani. Svi stanovnici Turske su, bez obzira na njihovu religiju, jednaki pred zakonom".¹⁵⁹

Članak 42 Sporazuma iz Lozane propisuje da:

- ▲ Turski građani koji pripadaju nemuslimanskim manjinama imaju jednak tretman i sigurnost koji su im garantirani zakonom na isti način kako je to zagwarantirano ostalim turskim državljanima. Konkretno, oni imaju ista prava da uspostave, upravljaju i kontroliraju, na vlastiti trošak, svaku karitativnu, vjersku i socijalnu instituciju, školu i ostale objekte za podučavanje i obrazovanje, kao i pravo da upotrebljavaju vlastiti jezik i slobodno prakticiraju svoju religiju.¹⁶⁰

Članak 42 ponovo potvrđuje prethodnu odredbu:

DILERI (JEWS OF TURKEY).

- 155 Za informacije o povijesti Sirijaca u Turskoj, pogledati YAKUF BILGE, GECMISTEN GUNUMUZE SURYANILER (SYRIACS FROM PAST TO PRESENT(2001); YAKUF BILGE, SURYANILER: ANADOLUNUN SOLAN RENGI (SYRIACS:FADING COLOR OF TURKEY) (1996), i AZIZ GUNEL, TURK SURYANILER TARIHI (HISTORY OF TURKISH SYRIACS) (1970).
- 156 Za informacije o Protestantskoj crkvi u Turskoj pogledati MUSTAFA NUMAN MALKOC, ISTANBUL'DAKI PROTESTAN KILISELER (PROTESTANT CHURCHES IN ISTANBUL) (1999)
- 157 Pogledati ELCIN MACAR, INSTANBUL'UN YOK OLMUS IKI CEMAATI: DOGU GRITLI KATOLIK RUMLAR VE BULGARLAR (TWO LOST COMMUNITIES OF ISTANBUL:GREEK CATHOLICS FROM EASTERN CRETE AND BULGARIANS) (2002).
- 158 Pogledati KADIK ALBAYRAK, KELDANILER VE NASTURILER (CHALDEANS AND NESTORIANS) (1997).
- 159 Konvencija o poštivanju instrumenata zaštite manjina potpisana u Lozani, 24. juli/srpanj 1923, Članak 39, 2 TREATIES OF PEACE 1919-1923 (1924), dostupno na <http://www.lib.byu.edu/rdh/wwi/1918p/lausanne.html> (stranica posjećena zadnji put 26 maja/svibnja 2003).
- 160 Isto.

- ▲ Turska vlada će pružiti punu zaštitu crkvama, sinagogama, grobljima i ostalim vjerskim objektima koji pripadaju gore pomenutim manjinama. Svi objekti i dozvole za njihovo korištenje dodjeljivat će se crkvenim fondacijama, te vjerskim i karitativnim institucijama, uključujući i ostale objekte po potrebi koji su garantirani ostalim privatnim institucijama iste prirode.¹⁶¹

Uprkos ovim ustavnim odredbama nemuslimanske manjine u Turskoj se suočavaju sa određenim restrikcijama glede vlasništva nad imovinom.¹⁶² Dana 3. januara/siječnja 2003. napravljeni su amandmani na Zakon koji tretira pitanje imovine nemuslimanskih zajednica i tom prilikom su ukinute rigorozne restrikcije i ovim zajednicama je omogućeno da imaju više slobode prilikom posjedovanja, održavanja i kupovine nove imovine.

Prema novom zakonu koji je ratificirao Parlament, vakufi (zadužbine) ovih zajednica mogu, nakon dobivene dozvole od strane Ureda za vakufe, kupovati novu imovinu, po fleksibilnijim uvjetima, za vjerske, socijalne, kulturne i obrazovne potrebe, kao i za pružanje zdravstvenih usluga.¹⁶³

Pored toga, nakon usvajanja Zakona o jedinstvenom podučavanju iz 1924. godine, obrazovanje, uključujući i vjersku poduku, je pod državnim supervizijom.¹⁶⁴ Godine 1997. država je naložila da se u osnovno obrazovanje, koje traje osam godina, uključi i vjeronauku. Međutim, na osnovu pismene verifikacije njihovog nemuslimanskog

161 Isto, Članak 42.

162 Ured za vakufe ograničava aktivnost kao što je renoviranje i proširenje mjesta gdje se moli, kao i drugih objekata koji pripadaju vjerskim nemuslimanskim grupama. Ured za vakufe priznaje 160 "manjinskih zadužbina" uključujući "grčku pravoslavnu (oko 70 lokacija), armenskih pravoslavaca (oko 50), jevrejskih (20), te sirijskih hrišćanskih, kaldejskih, bugarskih pravoslavnih, georgijanskih i maronskih zadužbina. "INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM REPORT 2002, gore bilješka 140.

163 Pogledati Avrupa Birligi, AB Uyum Paketi Yururluge Girdi (Jan.1, 2003) (na turskom), na <http://www.hurriyetim.com.tr/haber/0/sid-342@nvid-218558,00.asp>

164 Članak 24 Ustava propisuje: Obrazovanje, pouka u religiji i etici se provode pod supervizijom i kontrolom države.

Podučavanje iz religije i morala je stvar želje svake osobe, a u slučaju manjina, to pitanje je stvar njihovih zakonskih predstavnika. TURK.CONST. IV (Freedom of Religion and Conscience), Članak 24

porijekla, manjine koje su kao takve i "prepoznate" Sporazumom iz Lozane iz 1923. godine (grčki pravoslavci, armenski pravoslavci i jevreji) oslobođeni su islamske vjeronauke.¹⁶⁵ Ostale nemuslimanske manjine, kao što su katolici, protestanti i sirijski hrišćani nisu zakonski oslobođeni vjeronauke; međutim, u praksi postoji mogućnost da budu oslobođeni islamske vjeronauke.

Jedno od velikih tekućih pitanja u vezi s organizacijskom i obrazovnom vjerskom slobodom u Turskoj za nemuslimanske zajednice je sjemenište Halki na otoku Heybeliada, u Mramornom moru. "Sjemenište je zatvoreno od 1971. godine kada je država nacionalizirala sve privatne institucije za više obrazovanje."¹⁶⁶ "Ekumenska patrijaršija u Istanbulu i dalje traži da se ponovo otvori Halki sjemenište" kako bi mogli nastaviti sa obrazovanjem vjerskih vođa i sveštenstva za potrebe Grčke pravoslavne zajednice.¹⁶⁷ Kako bi zadovoljili potrebe grčkog pravoslavnog sveštenstva, Teološki fakultet Univerziteta u Istanbulu je otvorio Katedru za hrišćansku teologiju.¹⁶⁸ Sve do današnjeg dana, Ekumenska patrijaršija se nije oglasila niti napravila program slanja njihovih sveštenika na ovu katedru. S druge strane, Katedra za hrišćansku teologiju je i dalje disfunkcionalna jer nije uposlila niti jednog stručnjaka ili naučnika iz ove oblasti, niti objavila svoj nastavni plan i program. Čini se da će pitanje sjemeništa i dalje ostati neriješeno u doglednoj budućnosti.

IV. ZAKLJUČAK

Turska zauzima jedinstveno mjesto među modernim državama, ne zbog svog geografskog položaja, nego i zbog svog kulturnog i vjerskog naslijeđa. Jedinostvena pozicija Turske je ojačana činjenicom da je ova zemlja smještena na raskršću različitih kulturnih i vjerskih tradicija Istoka i Zapada. Ove višestruke tradicije su odigrale ključnu ulogu u izgradnji političkog i kulturnog identiteta turskog društva.

Moderna Turska je uspostavljena na ruševinama Osmanlijskog carstva i ona je uspjela da, pored imperijalnog naslijeđa, tijekom osamnaestog stoljeća, pokrene moderne reforme u oblasti politike,

¹⁶⁵ Ovi đaci mogu pohađati časove islamske vjeronauke uz suglasnost roditelja.

¹⁶⁶ INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM REPORT 2002, gore bilješka 140.

¹⁶⁷ Isto.

¹⁶⁸ Pogledati Oktem, gore bilješka 103, na strani 376.

zakona, administracije, obrazovanja i kulture. Osnivači Republike Turske su usvojili ove reforme i ubrzali proces modernizacije turskog društva.

Premda su neke od radikalnih reformi i restriktivnih politika iz ranog republikanskog života prouzrokovale kulturni raskol, osnovno tkivo društva je uspjelo sačuvati resurse i kulturne reference koje čine jedinstveni turski identitet.

Uprkos reformama koje su brisale sve pred sobom i vodile ka modernizaciji i sekularizaciji Turske, islamske vrijednosti su ostale duboko ukorijenjene u turskom društvu. Globalni preporod religije kao odgovor na sve lošije socijalne, političke i ekonomske uvjete počeo je u kasnim godinama dvadesetog stoljeća. Preporod islama u Turskoj dobio je svoj zamah nakon 1980. godine zbog neuspjeha sekularne elite da religiju zamijeni sa potpuno modernim sekularnim vrijednostima. Sekularizacija i okrenutost zapadnim vrijednostima nisu mogli imati metafizičku funkciju religije. Privatno vjersko obrazovanje, razvoj islamske mode i načina odijevanja, stvaranje vjerske muzike i izdavanje islamskih časopisa u sklopu vala privatizacije dali su novi podsticaj islamu i učinili da on bude sveprisutan u modernom turskom društvu. Društvene promjene kao što su migracije iz ruralnih u urbana područja, brze demografske promjene, višepartijski politički sistem i ekonomski i industrijski razvoj utjecali su na preporod islama u Turskoj.

Premda je od svog osnivanja naovamo moderna Turska unaprijedila svoju demokraciju, još uvijek postoje problemi vezani za odnos države i religije. Naprimjer, u Turskoj država nije odvojena od religije, na način kao što je to uređeno u Sjedinjenim Američkim Državama i Francuskoj.¹⁶⁹ Ne samo da se državna ideologija uvukla u javne institucije, nego je postavila i granice u javnom domenu. Sasvim je sigurno da je neophodno i dalje unapređivati demokraciju u Turskoj kako bi ona postala inkluzivnija i zadovoljavala potrebe svih religija, te kako bi se pronašla odgovarajuća ravnoteža između religije i

169 Naprimjer, premda država sebe definira kao sekularnu, ona posjeduje i ogromnu državnu mašineriju pod nazivom Direkcija za vjerska pitanja, čiji su uposlenici državni službenici. Uprkos tome, tursko tumačenje sekularizacije ne stvara problem za integraciju ovog ureda u državni administrativni sistem. Kao posljedica toga, direkcija se s vremena na vrijeme optužuje da promovira "državni islam".

sekularizma u zemlji koja je gotovo potpuno muslimanska. Uprkos svemu, Turska je primjer zemlje koja svjedoči da islam i moderna demokracija mogu u miru koegzistirati.

**SEKULARNA DRŽAVA I
RELIGIJA(E)
– TEORIJE I IDEJE**

2. Ideje države

Seyed Mohammed Ali Abtahi (Iran)

RELIGIJA I SEKULARNA DRŽAVA - ODNOS IZMEĐU DRŽAVE I RELIGIJE SA STANOVIŠTA ŠIIJSKE TRADICIJE

O odnosu između države i religije posljednjih godina je, unutar islama, vođena rasprava među šijama i sunijama zbog nekoliko razloga, uglavnom političkih. Kako bi se donekle rasvijetlilo ovo pitanje i dalo nešto osnovnih, pozadinskih informacija, želio bih u obliku uvoda objektivno pokazati historijske korijene vodećih šiijskih krugova. Razumije se samo po sebi da je glavni cilj ovog referata samo informiranje čitalaca, a ne veličanje šiija ili omalovažavanje bilo koje religije.

U posljednja dva vijeka, politička misao je bila jedan od najenergičnijih i pažnje vrijednih domena u muslimanskom razmišljanju. U poređenju sa oblastima filozofskog i mističnog razmišljanja, umjetnosti, empirijskom naukom, tehnologijom itd., domen politike može se smatrati najdinamičnijom karakteristikom islamske misli posljednjih stoljeća. Moguće je da glavni razlog za to jeste kritičko sukobljavanje do kojeg je došlo između islama i sveobuhvatnog vala modernizma, pokreta koji ima kulturološku, društvenu, političku, ekonomsku i, također, vojnu dimenziju.

Posljedica ovog sukoba bilo je revitaliziranje pokreta islamske misli, a ovdje je, bez sumnje, prioritet dat ponovnom razmatranju političkog aspekta islama, kako bi se pojačao islamski identitet muslimana. Međutim, pažnja koju su muslimani ukazali politici posljednjih godina, nije bila samo rezultat vanjskih faktora. Oduvijek je u srcima i svijesti muslimana postojala određena sklonost prema politici, a što je ukorijenjeno u duhu islamskog učenja. Općenito, islamska misao, bila ona u šiijskom ili sunijskom ogranku, ima implicitan politički sadržaj i implikaciju za vlast.

S jedne strane, na islam se gleda kao na sveobuhvatan plan za organizaciju ljudskog života, te je, prema tome, logično da ne možemo zanemariti politički element. S druge strane, Božiji Poslanik Muhammed je uspostavio vladu na osnovu njegove poslaničke misije, ili dostojanstva vodstva. Zapravo, neke od islamskih dužnosti iziskuju uspostavljanje institucije islamske politike za svoju implementaciju. Naprimjer, sprječavanje poroka i promoviranje dostojanstva zahtijevaju političku potporu i podršku vlasti. Prema tome, možemo zaključiti da bi bilo teško pronaći bilo koju konkretnu religiju koja je više politička od islama, zbog toga što politička snaga čini neophodno sredstvo za postizanje većine islamskih ciljeva. Iako ovi teoretski faktori služe potencijalnom prožimanju islama u oblast politike, koncept političke misli kao nezavisne grane razmišljanja, ustvari, je nešto novo za islam.

Možda je najbitniji metodološki razlog za ovo taj što je kroz historiju islama, osim poznavanja pravne znanosti i etike, uvijek postojala politička debata. Međutim, politika se nikada nije pojavila kao nezavisna oblast znanja. Tek u posljednja dva vijeka, u sjenci sukoba islama sa modernizmom, muslimanski intelektualci su otpočeli sa revitaliziranjem političkog islamskog razmišljanja. Rezultat ovog perioda je bilo pravljenje izvadaka i kodificiranje islamskih političkih teorija – kako među sunijama tako i među šiijama.

Šiizam, kao islamska religija, ima specifičnu karakteristiku koja se, u skladu sa historijsko-verbalnom analizom, zasniva na vjerovanju da je Božiji poslanik odredio svog nasljednika; problem vodstva imama Alija i njegove djece temelji se na Božijoj pravednosti i milosti, jer isti razlog zbog kojega je bilo neophodno poslanstvo iziskivao je označavanje nevinih vođa koji bi nadgledali vodstvo naroda. I tako, one političke discipline koje nisu pod nadzorom Nevinog ne mogu se smatrati legitimnim i, prema tome, na njih se gleda kao na ugnjetavačku vlast. Pravednost i nevinost su glavne karakteristike islamskog vođe. Ko ne posjeduje ove dvije karakteristike, ne može postići poziciju Imama i vođe.

Osvrćući se na glavna šijska djela i kontekste, možemo vidjeti da ova pitanja predstavljaju najbitniju historijsku karakteristiku šijske političke misli. Međutim, "historijski šiizam", koji je nastao kroz stvarno iskustvo šiija kroz historiju, doveo je do drugačije sudbine

šiijske političke misli. Ukoliko sagledamo šiijsku političku misao sa stanovišta historijskog šiizma, možemo razlikovati određene periode:

1. Period vjerovanja u vodstvo postavljenih i određenih imama (11-329. po Hidžri):

Neki muslimani su vjerovali u vodstvo imama Alija na osnovu događaja u Gadir Humu. Ovi ljudi su odbili prihvatiti imenovanje Ebu Bekra kao nasljednika Božijeg Poslanika Muhammeda; oni su vjerovali u vodstvo imama Alija i vodstvo njegovih dvanaestero djece.

Ovaj period je trajao od 11. godine po H., u kojoj je umro Božiji Poslanik Muhammed, do 329. godine po H. I ovaj period je također svjedočio o dugoj odsutnosti Dvanaestog imama. Najbitnija politička karakteristika šiija u ovom periodu je bilo vjerovanje da Dvanaest imama polažu pravo na vodstvo, te da se svako vodstvo bez Nevinog na čelu smatra suštinski surovim i bez legitimnosti.

2. Period pristupanja pravednom vladaru (329-905. god. po H.)

Za vrijeme perioda odsutnosti Dvanaestog imama, dužnosti šiija nisu bile jasne i oni su donekle ostavljeni u iščekivanju. Neki veliki šiijjski intelektualci, kao što su šejh Mofid, šejh Tousi i Sejjid Morteza Alam Al-Hoda, prihvatili su teoriju da bi suradnja sa pravednim vladarom (*sultan adil*), u nekim slučajevima, mogla biti dopuštena. U isto vrijeme, šiije su zadržale pravo javnog posredovanja. Za vrijeme ovog perioda, pravedni sultan je doslovno postao zamjena za Nevinog imama, a mjesto suradnje zavladao su gnjev i odbijanje.

3. Legitimizacija pravednog vladara (905-1324. god. po H.)

Ovu eru čini period od safevijske ere do početka ustavnosti. Većina šiijjskih intelektualaca i zakonodavaca smatrala je suverenitet safevijskih kraljeva legitimnim i prihvatljivim. U drugom periodu postojala je suradnja, ali nitko od intelektualaca nije prihvatio vodstvo onih koji nisu Nevinim kao legitimno. Nakon vremena Šaha Tahmaseb Safevija i dolaska Jabal Amel intelektualaca u Iran, izvorno izražena ideja legitimnosti šiijjskog kralja i kasnija suradnja sa pravednim vladarom dalje se razvila u to da se pravedni vladar smatrao legitimnim.

4. Pristup demokratskoj i ustavnoj vladi (1324-1358. god. po H.)

Pod utjecajem komunikacije između islama i Evrope, kao i modernizma, počele su se izražavati neke nove ideje među političkom i intelektualnom muslimanskom i šijskom elitom. Među njima se nalazio i koncept demokratske i ustavne vlade, kao što je izraženo u naslovu iranskih ustavnih mjera. Dok je u safevijskoj eri predlagano vodstvo šijskog šaha, sada se u ustavnoj epohi razgovaralo o vodstvu, u osnovi, jednog pojedinca, bez obzira na to bio on šija ili ne, musliman ili ne. Dok je u prošlosti pokoravanje sultanima bilo uobičajeno, ono što je sada bilo bitno prilikom uspostavljanja vlade, stvaranja vlasti, te pripreme ustava bile su želje i mišljenja ljudi. Sada je vlast – što god to predstavljalo – trebala imati svoje korijene na zemlji, a ne na nebu. Vlada je postala administrator zakona i želja ljudi, umjesto da iste utvrđuju religija i zakonodavne naredbe. U najboljem slučaju, diskusija se koncentrirala na suglasje ovog zakona sa šijskim uputama.

5. Islamsko vodstvo zasnovano na teoriji pravosudnog vilajeta (vlasti)

Nakon uspjeha islamske revolucije u Iranu, prevladala je nova teorija u političkom pravosuđu u skladu sa kojom su političko vodstvo i nadzor šija dati kvalificiranom zakonodavcu koji je trebao imati pravo vodstva u ime Dvanaestog imama u njegovom odsustvu. Ovaj zakonodavac je trebalo da slijedi sva pitanja prestiža i da posjeduje ovlasti Nevinog.

Ova teorija pokušava da stvori neku vrstu suglasja između mišljenja ljudi s jedne strane i vjerskih zapovijedi s druge, te, prema tome, tvrdi da je uspostavila koncept za državno, ustavno i demokratsko vodstvo, kao i vjersko i pravosudno vodstvo.

Prema tome, možemo vidjeti kako se "historijski šiizam", koji je svoj cilj vidio u političkoj misli, kretao od doživljavanja uzurpatora kao nelegitimnog do smatranja dozvoljenim onih vlada koje su Nevinim oduzele vodstvo. Malo po malo, okrenuo se prema suradnji, kulminirajući u stavu da su konvencionalne političke discipline legitime. Sve u svemu, ovo se može smatrati generalnom karakteristikom političke šijske misli, čije se prožimanje kroz sve epohe šijske historije može naoko primijetiti.

Sukladno autentičnim šiijskim izvorima i teoretski govoreći, nevinost i pravda smatraju se najbitnijim karakteristikama političkog vodstva. Usprkos onima koji zagovaraju dodatnu karakteristiku imenovanja nasljednika Božijeg Poslanika, šiizam smatra pitanje vodstva i nadzora bitnijim nego samo pitanje prijenosa u skladu sa glasovima i mišljenjima običnih ljudi, zato što bi se iskrivio glavni cilj zbog kojeg Bog šalje Svoje poslanike i Sveti Kur'an.

Pošto je samo Bog svjestan nevinosti i znanja Svog naroda, pristup selekcije putem glasanja nije adekvatan.

U Kur'anu postoji eksplicitan ajet (Krava: 124) koji objašnjava da je pravednost neophodan, siguran i apsolutan uslov vodstva, te da božansko Vodstvo svakako neće biti dato okrutnima.

Prema tome, možemo uvidjeti da su pravednost i nevinost ključni politički šiijski izražaji koji su sadržani u riječima *imamet* ili *vilajet* (vlast). Suprotno tome, sunije vjeruju da islamska zajednica igra ulogu prilikom odabira nasljednika Božijeg Poslanika i političkog vođe. Iz ovog razloga, sunije koriste koncept "halifata" umjesto *imamata*, kao i termine "jednoglasnost" i "obećanje lojalnosti".

Prema tome, možemo smatrati da je šiijski ključni izraz: *imamat*, pravednost i nevinost, dok su ključni izrazi sunija: halifat, jednoglasnost, obećanje lojalnosti.

U skladu sa ovom teoretskom osnovom, najistaknutije uvjerenje šiizma je da ne prihvaća gledište većine kao zasigurno istinito mišljenje, i obrnuto.

Također, logično odobrava etičku nadmoć manjine. Većinska šiijska pozicija u suštini se sastoji od dva konkretno šiijska pristupa, koji su slijedeći:

6. Introverzija i simulacija

Na ovaj način, šiijsko naglašavanje nevinosti političkih vođa vodi do tendencije u šiijskom političkom razmišljanju prema uzvišenima, a njeno naglašavanje protivljenja većini ohrabruje individualističko stajalište.

Osim ove dvije karakteristike, još jedna odlika šiijske političke misli vrijedna pomena jeste tendencija ka ambicioznosti. Kako bi se dobio pregled, neophodno je sagledati historiju šiizma koja se oslanja na koncept dolazećeg *Mehdije (Mahdaviat)* koji će prekinuti odsutnost dvanaestog Imama. Rezultati ovog mišljenja su sljedeći:

- ▲ Iščekivanje prevladava nad okrutnošću i tiranijom
- ▲ Ambiciozno nasuprot realnom
- ▲ Radikalnost pokreta
- ▲ Pasivnost i prihvatanje *statusa quo*

Očito je da postoji određeni sukob između gore nevedenih tačaka, ali historija pokazuje da je ambicioznost imala suprotan efekat na šiijsko političko ponašanje. S jedne strane, to ih je vodilo ka prekomjernom djelovanju i kretanju, a s druge strane, rezultiralo je nekom vrstom političke pasivnosti i bezbrižnog stava.

Međutim, šiijska politička pasivnost ima još jedan teoretski korijen. Šiije smatraju da implementacija stvarne pravednosti nije moguća prije povratka Odsutnog Imama zbog toga što se, po njihovoj procjeni, trijezna ljudska savjest može ispraviti jedino kroz medijaciju Nevinih. Prema tome, pretjeran oprez šiija prema prihvatanju administrativne odgovornosti i implementacije pravednosti vuče svoje korijene iz ovog teoretskog uvjerenja da su ljudska bića urođeno pogrješiva.

Do sada sam se bavio ovim općim karakteristikama šiizma koje su dovedene u pitanje od strane nekih grupa šiijskih intelektualaca. Oni su pokušali ukloniti individualističku, pasivnu tendenciju šiizma okrećući je ka plemenitim, optimističkim stavovima, ili bar izolirati te stavove. Umjesto toga, pokušali su dokazati da je šiizam, politički govoreći, otvorena i demokratska disciplina vjerovanja. Posljedica ovih napora je šiijska razigranost i politička energičnost koji su prisutni u posljednja dva vijeka. Ova živahnost i energičnost su ponajviše rezultat mogućnosti i sposobnosti šiizma da bude dosljedan političkim i društvenim promjenama.

Najbitnija mogućnost, usprkos sunijskoj mislilačkoj disciplini, je *idžti-had*. Vjerska disciplina u kojoj *idžti-had* otvoreno bira nekoga, a zatim ga i propagira je očito sposobnija prilagođavanju novim problemima, nego disciplina koja zabranjuje, ili ograničava religijsku fleksibilnost.

Trijumf fundamentalista, koji su insistirali na legitimnosti pojedinačnog rezonovanja i podržavanja principa *idžti-hada* sprovedenog u skladu sa uspostavljenim i prihvaćenim pravilima *ahbarijuna* (predlagači novosti i naracije), može se smatrati i začetkom dinamike suvremenog šijskog političkog razmišljanja. S druge strane, ustavna kretanja u Iranu su, prvi put, dovela do usklađivanja šijskog političkog razmišljanja sa demokratskim zahtjevima novog vremena. Šiizam je sada shvatio da ne može zadovoljiti ove potrebe ako ne prevlada svoju historijsku pasivnost. Na taj način su šijski zakonodavci sadašnjeg vremena došli do nove definicije koncepta vodstva i politike koja se dosta razlikuje od one iz historijske šijske ere. Vrhunac ovog novog rasuđivanja se može pronaći u razmišljanju Allameh Naeenija.

Iskreno govoreći, pitanja koja su ovdje obuhvaćena su očito tako obrađena da čitaoce informiram o političkoj filozofiji šiija, bez bilo kakve namjere da poričem druge religije. Nakon što sam prošao kroz sve ove historijske epohe, prema mojoj procjeni, za sve religije na svijetu, kao i za sve islamske pravce može se izvući zaključak: treba vjerovati da je religija za ljude ukoliko su društvena bića. U ovoj eri, religija treba biti sposobna odgovoriti na potrebe ljudi. Ako zastupnici religije ne mogu ponuditi ovaj religijski koncept, onda pridonose izolaciji religije u globalu.

Bog je stvorio mudrost; to je, bez sumnje, božanski argument u našim vjerovanjima, što se može vidjeti u našim paralelnim esencijalnim vjerskim izvorima, kao što su Kur'an i naracije. S obzirom na ove činjenice, uvjeren sam da bi trebalo iskoristiti našu kolektivnu mudrost i služiti se njome kao religijskim mišljenjem.

Jedna od najozbiljnijih preporuka koju bih želio ponuditi je koncept "minimalne religije", kako bi se zajedno mogli usprotiviti "maksimalnoj religiji" koja se nastoji umiješati u sve aspekte ljudskog života.

"Minimalna religija" je ona čije opće principe gotovo uvijek prihvataju sve religije: duh i savjest ljudskog roda je spremna prihvatiti ovu

ulogu religije. "Maksimalna religija" je ona koja tvrdi da ima prava u svakoj oblasti, te logički vodi borbu sa zagovornicima drugih "maksimalnih" religija, pružajući, na taj način, osnovu za vjersko nasilje. Za čovječanstvo je uvijek, a pogotovo posljednjih godina, predstavljala prijetnju je prisutnost religijskih ekstremista koji tvrde da imaju pravo izustiti bilo što pod izlikom religije.

Religija je nepobitna činjenica, koja je oduvijek imala stvarnu moć i stvarne zagovornike. Zbog ove moći dolazilo je do nekih zloupotreba religije. Oni koji žele poricati religiju i koji žele uspostaviti društvo bez vjere zasigurno daju povod i prostor religijskim ekstremistima. Trebalo bi se složiti da je religija ključna činjenica, te da su za njeno razgraničenje neophodne vjerske vođe, kako bi izbjegavali svako međuvjersko sporenje. Pretjerano korištenje ekstremnog vjerskog fundamentalizma, s jedne, i bezobzirno omalovažavanje i poricanje religije, s druge strane, predstavlja opasnost po čovječanstvo. Jedino rješenje je suradnja u onome što nam je zajedničko, te poštovanje činjenice da religiozni ljudi nikade ne bi trebalo da očekuju jedni od drugih da promijene vjeru.

Lic. Phil. Michel Bollag (Švicarska)

IDEJA JEVREJSKE DRŽAVE – ODNOS IZMEĐU DRŽAVE I RELIGIJE SA STANOVIŠTA JEVREJSKE TRADICIJE

Jevrejska dijaspora ima historiju dugu oko 2000 godina, i za to vrijeme je pitanje odnosa između države i religije unutar nezavisnog jevrejskog političkog entiteta bilo čisto teoretske prirode. Postavljalo se sasvim različito pitanje: koji bi religijski izvori u jevrejskoj tradiciji opravdali legitimitet "strane" vlade, bila ona kršćanska ili muslimanska? To je bilo više pitanje definiranja odnosa između jevrejskog pravosudnog sistema, koji je izveden iz *Tore*, i različitih pravosudnih sistema koji su vladali u zemljama dijaspore. Jevrejska tradicija daje odgovor na pitanje (uz pomoć Jer 29,7) koristeći se dobro poznatom talmudskom definicijom *Dina de-malkhuta dina* – "Zakon dotičnog kraljevstva je zakon". Drugim riječima, u oblasti građanskog i krivičnog prava, treba poštivati zakone države u kojoj jevrejska zajednica živi, dok god ovi zakoni ne ograničavaju religijsku autonomiju jevrejske zajednice i sve dok osiguravaju da jevreji mogu živjeti svoje živote u skladu sa ritualnim zapovijedima *Tore*, zadržavajući na taj način jevrejski identitet.

U kontekstu formiranja i postojanja moderne jevrejske države, pitanje odnosa između države i religije odmah postaje relevantno, te je iz tog razloga postalo predmet mnogih diskusija u Izraelu. To je pitanje definiranja odnosa između jevrejske tradicije i ove moderne teritorijalne države, uspostavljene od strane Jevreja, koja je po definciji odgovorna za dobrobit svih svojih građana, te koja ima demokratske principe uvrštene u svoju *Deklaraciju o nezavisnosti*.

Za ortodokсне jevreje središnje struje, koja od 19. vijeka sebe smatra jedinim legitimnim predstavnikom Halake, odnos između države i religije unutar jevrejske države smatra se odnosom u kojem

se ustav države zasniva na *Tori*, ili u kojem su norme Halake bar inkorporirane u legislativu države. U Izraelu modernog doba svakako postoje oblasti u kojima je Halaka utjecala na državni zakon, najviše na područje ljudskih prava.

S druge strane, ekstremni zagovornici potpuno sekularne jevrejske države, zasnovane na američkom ili francuskom modelu totalne odvojenosti države i religije, svako njihovo ispreplitanje doživljavaju kao napad na pojedinačne slobode garantirane ljudskim pravima, te protivnim principima demokratije. Ovaj osnovni sukob između ortodoksnih i sekularnih pozicija doveo je do trenutne situacije a to je da Izrael još uvijek nema ustava.

U ovom kontekstu moramo postaviti pitanje da li je definicija *Dina de-malkhuta dina* čisto pragmatičnog karaktera tipa "Realpolitik", u kontekstu uslova življenja pod Dijasporom, ili skriva fundamentalni teološki opravdan princip, ili čak, da li se takav princip iz nje može izvesti, što bi moglo biti validno u jevrejskoj državi moderne dobi.

Kako bi se donio bilo kakav sud o ovom pitanju, neophodno je detaljno i praktično razmotriti literaturu tipa Halake, sagledavajući materijal od *Talmuda* pa sve do modernih radova, kao i religijske filozofske tekstove, naročito one iz srednjeg vijeka i renesanse. Ovo nas dovodi do sljedećeg zaključka: pokušaj ortodoksije da Halaka postane najbitnija smjernica za sačinjavanje zakona u jevrejskoj državi, ili čak da ugradi *Toru* u osnovu njenog ustava, ne predstavlja na pravi način raspravu poznavatelja Halake o ovoj temi, a pogotovo ne predstavlja glavno usmjerenje Halake.

Od 19. vijeka, kroz procese prosvjećivanja i sekularizacije, nastalo je novo razumijevanje jevrejskog identiteta, koje je, također, tražilo da bude saslušano u borbi za razumijevanje moderne jevrejske države. Ovo je dovelo do toga da je ortodoksija zauzela stav u kojem vidi religiju kao statičnu, te koja upoređuje promjene što se odvijaju u društvu a tiču se pojma Halake, koji je po definciji dinamičan.

Ovo pitanje odnosa države i religije ima konkretno jevrejsku dimenziju koja dolazi iz činjenice da, kao prvo, jevrejska religija ima ustrojstvo tipa Halake, kao drugo, orijentirana je prema društvu, a, kao treće, primarno je usmjerena prema konkretnom narodu, Jevrejima.

Izraz Halaka opisuje dinamičan sistem normi ponašanja i djelovanja u pogledu pravnih, etičkih i obrednih pitanja. Ova riječ je izvedenica iz glagola "ići" i može se najbolje prevesti riječima *pravilo* ili *norma*. Halaka je primjena *Tore* u stvarnom životu, te je obavezujuća za ponašanje pojedinca, kao i za ponašanje kolektiva. U tom smislu Halaka je, također, orijentirana prema društvu. Bavi se organizacijom jevrejske zajednice, zato što vidi čovjeka kao živo biće koje postoji unutar društvenog i kulturnog konteksta. Ovdje principi prava i pravde, formulirani u *Tori*, nalaze svoju validnost. Ova tri konkretna simbola jevrejske tradicije – Halaka koja je društveno orijentirana, te da je namijenjena jednom posebnom narodu – daju joj jasno politički karakter, te do određene mjere objašnjavaju karakterističnu prirodu aktuelne debate u Izraelu.

Sa teološkog stanovišta, pravda koju zahtijeva *Tora* i zakon koji je iz nje izveden, u konačnici leže u Božijim rukama, u smislu čovjekovog potencijala za nasilje, te u pogledu nepravde koja se opet i iznova pojavljuje po nasilju. To je ono na što misli Psalmist koji kaže: "Da nije Gospod za nas bio: kad se ljudi digoše proti nama, žive bi nas progutali. Kad je uskipio bijes njihov na nas, voda bi nas podavila, bujica bi nas odnijela." (Ps 124,2-4). Učinkovitu zaštitu od bezrazložnog i destruktivnog nasilja može dati samo Bog, ili, preciznije rečeno, *Tora* i prakticiranje *Tore*, što je sinonim priznavanja Božijeg vrhovništva. Istinsko vrhovništvo pripada Bogu, i to je *malkhut ha-Šem*, kraljevstvo Božije. Ukoliko sagledamo razvoj ovog izražaja u jevrejskoj kanonskoj literaturi, od **Biblije** do kasne rabinske literature, možemo uvidjeti da ona preuzima sve više utopijske tragove ideala mesijanskog društva, koje sebe vidi kao nešto što se proteže u budućnost. Samo u ovom kontekstu možemo govoriti o teokraciji. Prema mišljenju većine jevrejskih učenjaka, jedino Bog može ostvariti ovu viziju.

Tačnije rečeno, niti jedna država se ne može formirati korištenjem koncepta Božijeg vrhovništva. Vjera u Božiju zaštitu, koja je istaknuta u stihovima ovog psalma, ne može se na bilo koji način smatrati dijelom realnog, pragmatičnog političkog programa. Ono što nam ovo i slična čitanja iz *Biblije* danas govore je slijedeće: onaj ko vrši Božije zapovijedi, te ko je dobar i pravedan, doprinosi izgradnji kraljevstva Božijeg tako što svladava svoj nagon za nasiljem. Garancija Božijeg vrhovništva je transformacija čovjeka kroz vršenje *mitzwot* (zapovi-

jedi), kroz prakticanje discipline. Ovo je izuzetno politički relevantan čin koji, međutim, nikada ne doseže završetak, kao što je slučaj i sa učenjem kroz ljudsko iskustvo, te koji tako nije dostatan da prekine vladavinu nasilja na zemlji.

Ovaj koncept manifestuje se u rabinskoj literaturi, kao i u drugim izvorima, u sljedećoj izjavi iz traktata očeva: "Rabin i veliki svećenik Hanina osjećao se ponukanim da kaže: 'Radije molite za dobrobit vladara, jer da nije straha od njih, ljudi bi jedni druge pojeli žive!'" (Mišna, *Pirpei Avot* III,2).

Ova izjava smišljeno je stavljena u usta jednom visokom predstavniku vjerskih poglavara u Jeruzalemu u vrijeme kada su njime vladali Rimljani kao stranci. Sa religijskog stanovišta, čak i takvo stanje stvari smatra se boljim nego bezakonje u kojem vlada anarhijsko nasilje. Ovdje veliki svećenik kao religijski autoritet insistira da političke vlasti imaju moć prisile, bili njihovi predstavnici vjernici ili ne, te bili oni jevreji ili ne. Iz pragmatičnih razloga, u ovoj izjavi politički aspekt ima prioritet nad religijskim.

Posebni zastupnik ovog stava bio je Maimonides, jedan od velikih mislilaca srednjeg vijeka. U 27. poglavlju 3. dijela svoga poznatog filozofskog djela *Uputa kolebljivcu* predlaže tezu: iako materijalno i fizičko savršenstvo po važnosti dolaze iza duhovnih stvari, hronološki im, ustvari, prethode. Ovo zavisi od činjenice da li će se država kojom vlada upravlja na što je moguće pravedniji način pobrinuti za fizičko blagostanje njenih građana. Drugom prilikom, Maimonides kaže da su poštene i pravedni odnosi unutar društva preduslov da bi ljudi mogli živjeti u skladu sa svojim intelektualnim i duhovnim određenjem.

Zadatak političkih lidera nije izgrađivati "Kraljevstvo Božije", već formirati i oblikovati društvo u kojem ljudi mogu živjeti jedni pokraj drugih. Prema tome, zakoni Kraljevstva, to jeste države, nadležni su za sprovođenje sistema pravde, koji garantira osnovna prava i osnovne slobode.

Oslanjajući se na pronicljivost Rabina Hanine i misaoni proces Maimonidesa, maksima *Talmuda* "Zakon dotičnog kraljevstva je zakon" doseže dimenziju koja ide dalje od prvobitne pragmatične neophodnosti jevrejske manjine da se uklopi u političke odnose dijaspore.

“Zakon dotičnog kraljevstva je zakon”, zbog toga što to sama Tora zahtijeva. Pošto je nastala u uslovima života dijaspore, njoj ili Halaki nedostaju instrumenti za uspostavljanje zakona i reda, koje i sama traži, kako bi garantirala život koji se vodi u miru. Drugim riječima – Tora zahtijeva pravdu. Međutim, odgovarajući politički instrumenti i organizacijski oblici za stavljanje ovog zahtjeva u praksu moraju biti prilagodljivi promjenama u društvu, i Tora ih ne propisuje. Njih moraju oblikovati ljudi, u skladu sa promjenjivim zahtjevima u svakom slučaju. Međutim, političke i pravne institucije su u svakom slučaju podvrgnute potrebi za pravdom, kao što je rečeno u Zakonu o kralju u Knjizi ponovljenog zakona (17,14-20). Znači, jasno je kako religija može i mora preuzeti ulogu u društvu, naravno uključujući jevrejsku religiju unutar sopstvene države. Stoga treba pronaći način kako ovu funkciju ostvariti i kako definirati odnos između države i religije.

Zasnovana na priznanju da je neophodno imati političko uređenje koje grade ljudi, tradicija Halake razvijala se kroz jevrejsku historiju, od starih vremena do danas, i ona stavlja politiku uz božanski zakon, ali je i odvoja od njega. Ona pokazuje tendenciju prema sekularizaciji, ili bismo mogli reći da bar dozvoljava koncept sekularizacije i može ga opravdati.

Ovu tradiciju nalazimo već u drugoj knjizi Ljetopisa (19, 11), koja je pisana u vrijeme perzijskih vladara. Ovdje je odvojenost religijskog od političkog opisana u vrijeme jevrejskih kraljeva: “I evo, svećenički će poglavar Amarija biti nad vama u svim Gospodnjim poslovima, a Jišmajev sin Zebadija, nadstojnik Judina doma, u svim kraljevskim poslovima. Leviti će vam služiti kao pisari. Budite jaki i na posao! Gospod će biti s onim tko je dobar.”

Ova tradicija razdvojenosti vlasti nastavlja se tvrdnjom Mišne u traktatu Sanhedrin (II, 3), u kojoj je postavljeno učenje da Kralj “ne treba suditi niti mu se smije suditi”. Ovo znači da on nema vlasti u pitanjima vjerske pravednosti, ali da Sanhedrin – koji djeluje kao vrhovni sud Tore – mora poštovati njegove političke odluke.

Tradicija koja potiče od najvažnijih uglednika Halake u srednjem vijeku dostiže vrhunac u djelima Rabina Nissima Gerundija. Rabin Nissim ben Reuven (1320 – 1380) je bio utjecajni Talmudist i autoritet za jevrejski zakon. Napisao je komentar o Talmudu i, među njegovim

ostalim djelima ističu se Responsa, komentar Biblije, te Zbirka dvanaest propovijedi. Sedma od ovih propovijedi je refleksija o pravnim i teološkim osnovama koje stoje iza njegovih praktičnih odluka u duhu Halake, te, prema tome, čini neku vrstu osnove za jevrejsku političku filozofiju.

Praktično pitanje sa kojim je bio suočen Rabin Nissim ponajviše se ticalo odnosa između laičkih vlasti u djelimično autonomnim jevrejskim zajednicama i Rabina.

Međutim, viđenja koja je izrazio u svojoj propovijedi najviše su se ticala odnosa između političkih i religijskih vlasti, te se, prema tome, pridružuju onim pravno-teološkim tekstovima koji se bave pitanjem odnosa između kralja (to jest državne vlasti) i jevrejskog zakona, Halake, te koji se ovim pitanjem bave sa gledišta jevrejske religije, i to ne samo u kontekstu strane vladavine.

U svojoj propovijedi Rabin Nissim Gerundi nam otkriva koncept ograničenosti božanskog zakona. Ovaj zakon, Tora, bavi se apsolutnom pravdom. Usmena Tora, u kojoj je Halaka razrađena, tim što je zasnovana na njoj ali u pismenom obliku, otkriva nam pravila za oblast malkhut šammayim – kraljevstvo nebesko – vizija koja nije izrađena za "trenutne potrebe".

Menachem Lorberbaum, profesor filozofije na Univerzitetu u Tel Avivu nam iznosi: "Pošto Tora sama po sebi ne može u potpunosti uspostaviti politički poredak, Bog je obezbijedio dodatne elemente za njegovo uspostavljanje tako što je naredio imenovanje kralja". Ili, drugim riječima: "Politika se promatra kao neteokratska, ovosvjetska djelatnost usmjerena ka boljem uređenju ljudskog društva."

Gerondijev jedinstven doprinos sekularizirajućoj tradiciji leži u teoretskoj potpori koju on pruža za nju. Ljudska politika se opravdava kroz koncept ograničenja božanskog zakona, koji je duboko ukorijenjen u jevrejskim teološkim konceptima. Nadalje, ovo ograničenje nalaže sama Tora. Gerondi tvrdi da je Tora tako osjetljiva za zahtjeve apsolutne pravde da sebe čini neprimjenjivom za svagdašnje potrebe sadašnjeg vremena. Prema tome, pošto politički red ne može biti u potpunosti uspostavljen samom Torom, Bog se pobrinuo da se on uspostavi nalažući imenovanje kralja. Drugim riječima, politika po-

činje tamo gdje božanski zakon završava. Ili stvari možete postaviti na drugi način: božanski zakon počinje tamo gdje politika završava. Ova izjava je sa teološkog stanovišta potkrijepljena mišljenjem da je božanskom proročanstvu potreban čovjek, kako bi ljudi čuli ono što proroštvo traži. Lično, smatram da se neophodnost ljudskog djelovanja u oblasti politike može shvatiti kao jedan od rezultata koncepta zimzuma, poznatog iz Kabbale, što je povlačenje Boga u sebe kao prvo djelo stvaranja. Ovo djelo zimzuma stvara challal panuy, prostor u kojem nema Boga, prvobitni prostor koji omogućava stvaranje i tako, također, ohrabruje čovjeka da preuzme odgovornost za svjetovne poslove. Ovo povlačenje Boga i challal panui koji tako nastaje, također znači povlačenje, ograničavanje samog sebe, zimzum Tore. Vjerski zakon se povlači iz politike i ostavlja sebi prostor kako bi posvjedočio Tikkun Olam, ponovno stvaranje i usavršavanje svijeta.

Nadalje, i ovo je tačka gdje refleksije Rabbina Nissima otkrivaju da su od određene važnosti za naš predmet odnosa između moderne teritorijalne države i religije: Rabin Nissim tvrdi da je " u vrijeme kada je Izrael imao i Sanhedrin i kralja, uloga Sanhedrina bila da ljudima sudi u skladu sa pravičnim zakonom, to jest jedino božanskim zakonom, te da ne uređuje njihove poslove na bilo koji način dalje od ovog, izuzev ako im kralj nije delegirao svoju vlast. Vjerski pravni autoritet, prema pristupu Rabbina Nissima Gerundija, u potpunosti je podređen kralju, državi. Na vladavinu kralja se svakako gleda u srednjovjekovnim apsolutnim uslovima, što bi bilo neprihvatljivo u modernim zapadnim ustavnim uslovima, a to bi otvorilo mogućnost korištenja religije kao političkog instrumenta.

U modernoj državi odnos između političke vladavine pravnih i religijskih (ili vjerskih i pravnih) tijela mora se definirati – i to vrijedi još više za državu koja vidi sebe kao jevrejsku – tako da Pravda koju zahtijeva Tora nije ugrožena pristranim zahtjevima dotične vlasti. Nema sumnje da će definicija ovog odnosa predstavljati jedan od budućih izazova religiji unutar demokratske jevrejske države, u kojoj ljudi različitih kultura i vjerskih uvjerenja žive u zajedništvu. Osnovno pravilo "Zakon dotičnog kraljevstva je zakon" obezbjeđuje nam teološki dobro zasnovanu početnu tačku za ovaj izazov.

Dr. Cla Reto Famos (Švicarska)

IDEJA O "KRŠĆANSKOJ DRŽAVI" – ODNOS IZMEĐU DRŽAVE I RELIGIJE SA STANOVIŠTA KRŠĆANSKE TRADICIJE

Kakav je odnos između države i religije iz perspektive kršćanske tradicije? Želio bih dati kratak pregled nekih odgovora na ovo konkretno pitanje.

Prvo mi dopustite da navedem nekoliko napomena.

Očito, predstaviti "kršćansku tradiciju" – a kršćanstvo je po broju pripadnika najveća religijska zajednica na svijetu – u ovako kratkom vremenskom roku je težak, ako ne i neizvodljiv zadatak, pošto je ovo jako kompleksna tema. Na sličan način kako je to urađeno sa islamom, trebali bismo bar napraviti razliku između tri ogranka tradicije: katoličke, pravoslavne i protestantske.

S obzirom na to da sam advokat i protestantski teolog, sve što kažem, naravno, prikazano je sa mog ličnog stanovišta, iako ću pokušati dati sveukupan pregled kršćanske tradicije.

Ovaj kratki pregled podijelit ću na dva dijela: prvo ću govoriti o historiji kršćanstva, koja je utjecala na ono što se sada može opisati kao kršćansko stanovište. U drugom dijelu ću pokušati da potcrtam neke glavne tačke kršćanske tradicije danas.

I. Posebno gledanje na ulogu države kroz historiju kršćanstva: uvid i iskustvo

Kršćanski pogled na odnos između države i religije potiče iz njegovog historijskog iskustva. Želio bih osvjetliti nekoliko bitnih historijskih tačaka:

1. Isus Krist kao uzor i eshatološki preokret

U vrijeme kada je Isus Krist propovijedao *Evangelje o kraljevstvu Božijem* širom Galileje i Judeje, njegova poruka je bila duboko eshatološki obilježena: približio se svršetak svijeta. Ne samo to, ali zbog ovog skorog svršetka sve djelovanje države i sama državna vlast bili su relativizirani, jer je to postalo sekundarno u vrlo dubokom smislu.

Ako kršćanska tradicija uopće ima neki važniji naglasak, onda je to stalno vraćanje na događaje u vezi s njenim osnivačem, Isusom Kristom. Zbog ovoga je sastavni dio kršćanskog gledanja na državu stalna napetost u ličnosti Isusa Krista – Sina Božijeg, koji ima moć vladanja nad svime, a istovremeno je putujući propovjednik bez ikakve moći, čak proganjen i razapet.

Ulrich Zwingli, jedan od velikih švicarskih reformatora, ovo je nazvao razlikom između ljudske i božanske pravde. Božanska pravda okončava svaku nepravdu, garantira konačni mir, gdje svi imaju dovoljno za život. Međutim, božanska pravda će biti realizirana tek nakon našeg vremena na ovom svijetu. To je razlog zašto je ljudska pravda sve što možemo imati i čime se možemo baviti ovdje na zemlji. Država će, u najboljem slučaju, provoditi ljudsku pravdu, ali ovo uvijek može biti samo sjenka, nagovještaj, ili, u određenom smislu, neko obećanje svjetlosti koja će doći.

2. Biti manjina

Prva kršćanska crkva je – dugo vremena – bila neznatna manjina i izvana promatrana kao sekta judaizma. Kršćani su morali trpjeti svirepo razdoblje progonstva u Rimskom carstvu, kroz tri stoljeća. Nisu imali nikakve moći niti političkog utjecaja.

Iz ovog razloga, za prve kršćane pokornost je bila centralna tema odnosa između njih i predstavnika države. U tekstovima *Novog zavjeta* i onim iz prvih stoljeća poslije Krista nećete pronaći sistematsku teoriju o državi u modernom smislu takvog pojma. Upravo suprotno, pronaći ćete perspektivu malog čovjeka te osnovno pouzdanje da su svi koji su na vlasti sredstva Svemogućega Boga.

3. Prerastanje u većinu

U četvrtom vijeku poslije Krista kršćani su postali tako brojni da je kršćanska religija postala nova državna religija Rimskoga carstva.

Ovakav konstantinski obrat (nazvan po rimskom caru Konstantinu) dramatično je promijenio predodžbu crkve o samoj sebi. Kroz više od hiljadu godina, Crkva će biti ne samo vrlo moćna organizacija već i sastavni dio državne vlasti. Teologija se bavila pitanjem kršćanske države i činilo se jasnim da se, u ime evanđeoske istine, Crkva uz pomoć državne vlasti mora boriti protiv neprijatelja i izvana (druge religije) i iznutra (hereze). Sa modernog stanovišta, jasno je da ova-kvo postupanje nije u skladu sa *Evandjeljem*. Treba reći da je Crkva zloupotrebljavala svoju moć, ne stalno, ali u mnogim prilikama tokom ovih vijekova.

4. Borba za vlast

Od četvrtog do devetnaestog vijeka, historija Crkve predstavljala je, uz druge bitne aspekte, historiju borbe za vlast i utjecaj. U Evropi srednjeg vijeka vodile su se beskrajne borbe za prevlast između sekularnih institucija i Crkve: između pape i cara, između kraljeva i biskupa, i tako dalje.

Reformacija je, također, dovela do različitih ratova. Razne novonastale državne vlasti (aristokracija, kraljevi, njemački car) imale su različite političke interese i ulagale su napore da se domognu utjecaja na pravoslavnu, katoličku i protestantsku crkvu.

Veliki raskol, koji se dogodio nekoliko stoljeća prije toga, uzrokovao je podjelu kršćanstva na dvije različite kršćanske sfere. Pravoslavna crkva je tradicionalno bila vrlo bliska državnoj vlasti, barem na kršćanskom području, dok se u islamskim državama vratila u poziciju manjine.

Od vremena prosvjetiteljstva Crkva je, s jedne strane, suočavana sa slabljenjem svog utjecaja, a s druge, sa nastankom modernih država i jačom pozicijom pojedinaca. Bilo bi u potpunosti krivo reći da su crkve uvijek bile prijateljski nastrojene prema jačanju modernih državnih struktura i prema ideji o ljudskim pravima. Štoviše, one su se jako dugo protivile ovim političkim pokretima. Međutim, od druge polovine 20. vijeka, sve veće konfesije su prihvatile demokraciju i ljudska prava, te – do određene mjere - princip odvojenosti države i religije.

II. Država i religija iz kršćanske perspektive

Pošto sam sažeo neke od najbitnijih historijskih aspekata kršćanske tradicije, sada bih želio dati kratak pregled kršćanske pozicije u pogledu pitanja države i religije.

1. Eshatološka razlika

Kršćanskim stanovištem o državi dominira njena svijest o eshatološkoj razlici. "Kršćanska" država je, u tom smislu, država koja je svjesna jaza između ljudske i božanske pravde. Država koja traži apsolutnu moć – kao što je to tražio nacistički režim, te, također, komunističke države pod utjecajem Sovjetskog saveza – ne mogu biti dobre države. U kršćanskom smislu, dobra država je ona koja nastoji ugraditi pravdu, sigurnost i prosperitet za sve svoje stanovnike, a istovremeno uviđa svoja ograničenja, suočena sa idealnom situacijom koju nikada neće moći postići.

2. Pokornost

Kršćani duguju poslušnost državi. Ovo je jedno od rijetkih pitanja o kojima *Novi Zavjet* iznosi jasnu tvrdnju. Kršćani trebada budu poslušni ne samo kršćanskoj državi, već bilo kojoj državi. Jedino u situaciji ekstremne nepravde ili tiranije imaju pravo poduzeti korake protiv državne vlasti.

U *Poslanici Rimljanima* Pavao kaže: "Svaka duša neka se podlaže vlastima nad sobom. Jer nema vlasti doli od Boga: koje postoje, od Boga su postavljene" (Rim 13,1).

3. Jamac za red, mir i pravdu

Smatra se da država pruža garanciju za red, mir i pravdu. Kroz historiju Crkve, prihvaćeno je da je, kako bi se spriječili kaos i nepravda, neophodno imati organizaciju na razini države.

4. Slobodno prakticiranje religije za sve

Država također garantira slobodno prakticiranje religije, a iz kršćanske perspektive ovo joj je jedna od najbitnijih dužnosti. Prvih stoljeća – za vrijeme kojih su kršćani bili neznatna manjina - ovo je bila ključna stvar. Međutim, za konstantinovske ere, ovo pravilo se nije se jasno uočavalo; baš suprotno, Crkva – koja je bila moćna – je nastojala eliminirati svaku religijsku konkurenciju. U ime istinitosti

objave, crkveni moćnici vijekovima su sprječavali slobodno praktiranje religije. Međutim, u posljednjih pedeset godina je postalo jasno da je jedna od najplemenitijih zadaća države garantirati slobodu praktiranja religije za sve, te da ovo nije smisao *Evandjelja* Isusa Krista, već da je od vitalnog interesa za Crkvu, naročito kad je ona u poziciji manjine.

5. Prihvaćanje sekularne države i ljudskih prava

Unutar kršćanske tradicije razvijeno je duboko i stalno prihvaćanje sekularne države kao i poimanje ljudskih prava. Do ovog pomaka je došlo ranije u protestantskoj konfesiji nego u katolicizmu, ali bez obzira na to, od Drugog vatikanskog sabora postalo je jasno da je pojam ljudskih prava neosporiv i za katoličku tradiciju, što također uključuje i pravo na promjenu vjere.

Ovo prihvaćanje sekularne države proizilazi iz prihvaćanja religijskog pluralizma. Sa historijskog stanovišta, može se reći da je do nastajanja moderne sekularne države došlo kroz borbu između institucija države i crkve kroz srednji vijek i prosvjetiteljstvo. Moderna da je na neki način proizvod ove borbe, koja je, također, duboko promijenila oblik i predodžbu Crkve o samoj sebi.

6. Podrška države crkvi

Iako kršćanska tradicija prihvaća postojanje sekularne države, prema kršćanskoj tradiciji jedna od najvažnijih dužnosti države je omogućavati javno propovijedanje *Evandjelja* –prvenstveno provođenjem religijske slobode. Sa kršćanskog stanovišta, zadatak države je da podržava crkvu u njenoj misiji, i to ne na direktan, već na indirektan način. Ova podrška može poprimiti nekoliko različitih oblika. U onim zemljama koje su pod utjecajem kršćanske tradicije postoje tri različita sistema odnosa između države i crkve ili religijskih zajednica. Niti jedan od njih nije *a priori* ispravan ili pogrešan za kršćansku tradiciju. Crkva je naučila živjeti u bilo kojem od njih.

a) Državna crkva

Državna religija (također nazvana službenom religijom, etabliranom crkvom ili državnom religijom) je religijsko tijelo ili vjerovanje koje država službeno podržava. Iako kršćanska tradicija u principu favorizira vjersku neutralnost države, određeni oblici bliskog odnosa između države i crkve se, usprkos tome, smatraju legitimnim, pod

uslovom da se obdržava načelo jednakog tretmana. U mnogim zemljama postoje određeni oblici sistema s državnom crkvom, ali postoji velika različitost u pogledu njihovog oblika. Možete pronaći neki oblik državne crkve naprimjer u skandinavskim zemljama, u Velikoj Britaniji, u nekim kantonima Švicarske i Grčkoj.

b) Koordinacija

Sistem koordinacije ili jednakog partnerstva leži negdje između koncepta odvojenosti i koncepta državne religije. U ovom slučaju religija se ne smatra dijelom države, već zasebnim domenom. Cilj ovdje mora biti koordinacija ovih dviju različitih i ekvivalentnih oblasti, to jest države i religije.

Ovaj sistem je svakako blizak kršćanskom konceptu države. Država ne teži za tim da sebe stavi u apsolutnu poziciju. Usmjerena je njegovanju religijske slobode, bez obzira na to koje je njeno vjersko porijeklo. Primjer ove vrste sistema se može vidjeti u Njemačkoj (kao i u nekim kantonima Švicarske), gdje država priznaje različite vrste religijskih zajednica ili Vjeronanja.

U ovoj vrsti odnosa država ima implicitno znanje o svojoj relativnoj poziciji koja se, u kršćanskoj tradiciji, manje ili više podudara sa konceptom eshatološke razlike. Unutar ovog sistema također postoje različiti instrumenti za aktivnu podršku vjerske slobode, u individualnom, kao i u kolektivnom obliku – priznanje države, pravno lice prema javnom pravu, ili izravno plaćanje vjerskih službenika. Međutim, ovo ne mora podrazumijevati monopolističku situaciju, kakva postoji u sistemu državne crkve, i, štoviše, ovaj koncept se bliže podudara sa načinom na koji je prva crkva poimala samu sebe.

c) Odvojenost

U nekim državama postoji režim odvojenosti države i religije; ne samo u Sjedinjenim Američkim Državama i Francuskoj, već, interesantno, i u nekim kantonima Švicarske.

Postoji fundamentalna razlika između francuskog i američkog sistema u pogledu prvobitne namjere koja leži iza odvojenosti. Francuska revolucija je namjeravala iskorijeniti religiju zbog toga što je smatrana dijelom historije, a ne dijelom budućnosti. Suprotno tome, poznati "zid razdvajanja (između države i crkve)" u Sjedinjenim Američkim

Državama (pojam koji potiče još od Thomasa Jeffersona) izgrađen je s prijateljskim namjerama. Njihovo je uvjerenje upravo bilo da bi religija bila slobodnija i u povoljnijem položaju bez bilo kakvog utjecaja države.

Naravno, kršćanska tradicija nikada nije voljela antireligijski režim odvajanja, a mora se reći da ovo više ne vrijedi za Francusku. S druge strane, mnoge konfesije su naklonjene američkom separacijskom režimu, i to ne samo u Sjedinjenim Američkim Državama. To ne daje bilo kakvu podršku Crkvi u pogledu financija, strukture, ili direktne pomoći države, ali pruža znatnu religijsku slobodu i priliku za propovijedanje *Evandjelja*. I to je sve što Crkvi u stvari treba. Osim toga, vlada Sjedinjenih Američkih Država tretira vjerske institucije kao neprofitne organizacije oslobođene od poreza, što neki promatrači tumače kao implicitan postupak prema državnoj crkvi.

7. Crkva kao stražar

U kršćanskoj tradiciji postoji jasna distinkcija između države i crkve – bez obzira na to da li je velika većina određene populacije kršćanska ili ne.

Crkva očekuje uspostavljanje slobode religije i dobrih uslova za nježno djelovanje. S druge strane, crkva državi duguje ono što možemo nazvati kritičkim praćenjem. U ovom pogledu, dužnost crkve je poput stražara unutar gradskih zidina: da se zauzima za etiku i za istinu *Evandjelja*, te da poziva na pravdu, mir i zaštitu Božijeg okoliša gdje god je to potrebno.

Pokušao sam vam u vrlo kratkom vremenu dati pregled kršćanskog stanovišta o odnosu između države i religije. To je partnerstvo izraslo iz historijskog iskustva. Ja svakako preuveličavam kada kažem da je, kroz dijalog crkve i države (a to je često bio više konflikt nego dijalog), ne samo evolvirala moderna država već je i crkva, također, postala ono što je sada: moderna vjerska institucija u globaliziranom svijetu.

SEKULARNA DRŽAVA I RELIGIJA(E) – UČENJE IZ ISKUSTVA

*3. Povratak religije/a u javnu sferu – uloga religije/a u
današnjem društvu*

Prof. dr. Muhammad A. Sharkawi (Katar)

POVRATAK RELIGIJE(A) U JAVNU SFERU – ULOGA RELIGIJE(A) U DANAŠNJEM DRUŠTVU: SA ISLAMSKOG STANOVIŠTA

U ime Boga, Svemilosnog, Samilosnog!

Kao prvo, želio bih zahvaliti komisiji zaduženoj za organizaciju i sponzorima ovog konsultacijskog događaja na svim naporima koje su uložili kako bi ovaj događaj učinili uspješnim i produktivnim. Također im želim zahvaliti što su me pozvali da im se ovdje pridružim.

Drago mi je da sam ovdje u Sarajevu kao član ove jedinstvene duhovne familije, familije tri abrahamske religije: judaizma, kršćanstva i islama.

Vjerujem da je od najveće važnosti za sljedbenike ove tri religije da propovijedamo i potvrđujemo činjenicu da su svi oni članovi jedne familije; familije objavljenih religija. Na taj način, predrasude, strah i mržnju zamijenit će povjerenje, tolerantnost i ljubav, imajući na umu činjenicu da jevreji, kršćani i muslimani zajedno čine više od polovine stanovništva čovječanstva današnjice.

Dozvolite mi da pročitam ajet iz Svetog *Kur'ana* u kojem se Svemoćni Allah obraća svim muslimanima riječima:

- ▲ "I sa sljedbenicima Knjige raspravljajte na najljepši način, ali ne i sa onima među njima koji su nepravedni - i recite: 'Mi vjerujemo u ono što se objavljuje nama, a naš Bog i vaš Bog jeste - jedan, i mi se Njemu pokoravamo (u islamu)'." (*Kur'an*, sura 29, ajet 46).

Gospodine predsjedavajući, ovo naglašava razloge zbog kojih sam radosno prihvatio poziv profesora Schreinerera da učestvujem na ovom savjetovanju.

Zapravo, moderna društva širom svijeta dramatično su se promijenila; dogodile su se ogromne i dalekosežne promjene, političke, sociološke i druge. Ova nas situacija prisiljava da ponovno sagledamo ulogu religije u današnjem društvu. Vjerujem da se uloga vjere zasniva na njenom značenju, tako da moramo ponovno razmotriti i njenu ulogu i njeno značenje.

Pristupajući temi ovog zasjedanja, a to je "uloga religije u današnjem društvu" i sagledavajući cjelokupnu temu konsultacija "Religija i sekularna država", postaje neophodno rasvijetliti razumijevanje sekularizma središnje struje sunijskih muslimana i prirodu države za muslimane modernog doba.

U ovom kontekstu, želio bih detaljnije objasniti razvoj političke misli u pogledu sekularizma među modernim muslimanskim naučnicima.

Kao prvo, postoji suglasnost među suvremenim muslimanskim naučnicima da je islam u suštoj suprotnosti sa zapadnjačkom verzijom i razumijevanjem sekularne države. Nadalje, islam također odbija historijski model zapadnjačke vjerske države. S druge strane, većina muslimanskih naučnika doživljavaju Državu u islamu kao građansku, ali sa islamskom filozofskom referentnom osnovom.

Ovo muslimansko odbijanje religijske države pomaklo se od nivoa ideološke uvjerenosti do nivoa primjene, kao što je pokazalo postojanje nekih političkih stranki (koje traže zvanično priznanje) u Egiptu, kao što su *Partija Al-Wasat* i *Muslimansko bratstvo*, koje u svojim (novim) političkim programima naglašavaju svoju vjeru u građansku državu sa islamskom filozofskom osnovom.

Od muslimanskih naučnika mogli bismo pomenuti Mohameda Abduh, Abdula Razek Al-Sanhuria, Hassana Ashmawia, Tawfiqa Al-Shawia i Mohameda Salima Al-Awa.

Al-Sanhuri smatra da je neophodno napraviti distinkciju između islama i muslimanske države, jer je religija odnos između Boga i

čovjeka, a državni poslovi su pitanje ljudskog uma i variraju u skladu sa vremenom, mjestom i društvenim razvojem, ali ipak u okviru filozofije religije.

Ovo nas vodi do toga da kažemo da, dok je mišljenje središnje struje o muslimanskoj državi takvo da se ne slaže sa vjerskom državom, ipak ga krase neki atributi sekularne države.

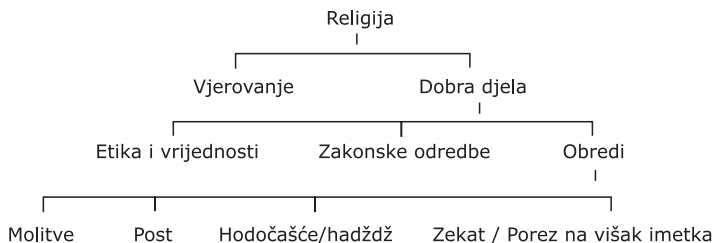
Na osnovu ranije pomenutog, možemo zaključiti da vlada konsenzus među muslimanskim naučnicima da Država u islamu nije vjerska, već gotovo politički sekularna, zbog činjenice da ima određene sličnosti sa sekularnom državom po pitanjima kao što je to da je Država izvor vlasti, te da je nadležna za imenovanje i smjenu vladara. To je vladavina naroda u kojoj se šefovi države ne smatraju Božijim sjenkama na zemlji.

Kao uvod u svaku diskusiju o ulozi religije u suvremenom društvu, neophodno je prvo dati pregled značenja religije sa islamskog stano- višta.

Koncept religije u islamu čine dva dijela: vjera i dobra djela, i oni bi trebalo da se nadopunjavaju. Ovaj se princip neprestano ponavlja u u *Kur'anu*. Vjera, jezgro i duh religije, nikada se ne pominje odvojeno od dobrih djela koja su rezultat vjere; bez istih, vjera nije stvarna. Ovu istinu je objasnio znameniti filozof religije Al Ghazali u svojoj knjizi *The Essence of Qur'an*.

Vjeru čine vjerovanje u jednog jedinog Boga i vjera u Njegove poslanike i u Sudnji dan. Ovo je poruka *Kur'ana*. Islam nije izmislio novu poruku u ovom smislu pošto je ovo, također, suština *Tore i Evanđelja*; drugim riječima, ovakvo viđenje vjere čini bit sve tri abrahamske religije.

Naglašavajući da islamsko viđenje vjere uzima u obzir lično ponašanje i dobra djela osobe kao ključne komponente vjere, za nas postaje neophodno da definiramo što se podrazumijeva pod dobrim djelima u kontekstu islama. Dobra djela ovdje uključuju obavljanje bogougodnih obreda, kao što su molitva, post, davanje milostinje itd. kao i pridržavanje vjerskih propisa o dozvoljenom i zabranjenom ponašanju, te, naposljetku, ovo uključuje etiku i vrijednosti.



To znači da je vjera, kao suština svake religije, stalni, nepromjenjivi bitak. S druge strane, naše razumijevanje kanona i pravila je ograničeno kontekstom, te će se, prema tome, mijenjati u skladu sa vremenom i mjestom.

Na osnovu gore navedene skice koja prikazuje prirodu religije, pokušat ću da dam kratak prikaz uloge religije u današnjem društvu sagledavajući četiri različite oblasti:

1. Politička uloga

- ▲ Pribjegavanje religiji kao ideološkom referentnom izvoru za političku stranku nije reprodukcija vjerske države kakva se poznaje na Zapadu.
- ▲ Njegovanje islamskih političkih i ustavnih principa: "šure" (savjetovanje), pravde, jednakosti i slobode u muslimanskom društvu.
- ▲ Religija može odigrati vodeću ulogu u jačanju predanosti principima međunarodnog zakona, kao i potpisanim sporazumima, poveljama i dokumentima. Nadalje, može ojačati odgovornost međunarodnih humanitarnih organizacija. Religija može odigrati vodeću ulogu u njegovanju međunarodnog mira kroz promociju razumijevanja i miroljubive koegzistencije različitih naroda i nacija, te kroz odbacivanje rata.
- ▲ Širenjem ideja pravde i jednakosti, religija se također može boriti protiv eksploatacije i diskriminacije svih vrsta.

2. Društvena uloga

- ▲ Religija štiti familiju, jezgru koja čini društvo. Religija naglašava obitelj koju čine muškarac i žena, i ovo je još jedan

aspekt o kojem se tri abrahamske religije slažu. Sveti *Kur'an* kaže:

“O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali. Najugledniji kod Allaha je onaj koji ga se najviše boji, Allah, uistinu, sve zna i nije Mu skriveno ništa.” (*Kur'an*, sura 49, ajet 13)

“O ljudi, bojte se Gospodara svoga, koji vas od jednog čovjeka stvara, a od njega je i drugu njegovu stvorio, i od njih dvoje mnoge muškarce i žene rasijao.” (*Kur'an*, sura 4, ajet 1)

Biblija kaže:

“Tako stvori Bog čovjeka na sliku svoju, na sliku Božiju stvori ga, muško i žensko stvori ih. I Bog ih blagoslovi, i reče im Bog: `Rađajte se i množite se, napunite zemlju i podvrgnite je sebi...” **Postanak** 1: 27-28)

“.....Zar niste čitali: Stvoritelj od početka muško i žensko stvori i reče” (**Matej** 19: 4-6)

- ▲ Nadalje, religija se oštro protivi rađanju djece van bračne zajednice; zbog odavanja počasti i isticanja čovjeka nad drugim živim bićima tako što mu je dana duša i um, te atributi božanskog bića.

Sveti *Kur'an* kaže:

“A kada Gospodar tvoj reče melekim: “Ja ću na Zemlji namjesnika postaviti!” (*Kur'an*, sura 2, ajet 30).

“Mi smo sinove Ademove, doista, odlikovali” (*Kur'an*, sura: 17, ajet 70)

“I kad mu dam lik i u nj udahnem dušu, vi mu se poklonite!” (*Kur'an*, sura 15, ajet 29)

I vidi *Postanak* 1: 26 iz *Biblije*.

- ^ Sukladno ovome, familija ima sopstvenu svetost unutar islama i bračna veza je dostojanstvena, jer čini brak ozbiljnom odgovornošću za svaki par. Prema tome, religija zahtijeva poštovanje i podršku za obitelj. Sa islamskog stanovišta, budućnost svijeta zavisi od obnove ovog časnog mjesta koje je namijenjeno familiji. Postizanje ovoga predstavlja korak naprijed prema društvenoj reformi i prema humanijoj civilizaciji, sa vrijednostima ljubavi, bratstva i podrške koje se šire među ljudima.
- ^ Religija igra značajnu ulogu u pružanju podrške i pomoći bespomoćnim i siromašnim, bez obzira na njihovu etničku ili političku pripadnost.

3. Duhovna i moralna uloga

- ^ Religija pomaže pri održavanju mentalne dobrobiti i psihološke ravnoteže vjernika, pošto produbljuje duhovni život muškaraca i žena. Ona utiče na čovjekovu želju za vjerovanjem u nadmoć i transcendentnu silu. U ovom kontekstu, bilo bi prigodno citirati Deset zapovijedi i Vjerovanje:

“Čuj, Izraele! Gospod je Bog naš, Gospod jedini! Ljubi Gospoda, Boga svojega, svim srcem, svom dušom i svom snagom svojom!” (Ponovljeni zakon 6: 4)

I Isus (mir bio nad njim) reče:

“Ljubi Gospodina Boga svojega iz sveg srca svoga, iz sve duše svoje, iz sveg uma svojega i iz sve snage svoje, i ... svoga bližnjega kao sebe samoga” (Marko 12: 30-31)

- ^ obraćanje duhovnoj strani čovjeka i zadovoljavanje duhovne strane čovjeka je glavna funkcija religije. U ovoj funkciji, nju ne može zamijeniti ni filozofija ni kultura, kao ni nauka, tehnologija ili ekonomija.
- ^ Duhovna strana čovjeka je životna činjenica, čije bi negiranje samo dovelo do dodatne ljudske nesreće.

- ▲ Ova duhovna karakteristika nosi božansku dimenziju u islamu, pošto je Bog udahnuo Svoj Duh u ljudska bića. Prema tome, čovjek zaslužuje svoje dostojanstvo kao Allahov halifa zbog Božijeg daha.

Ukoliko, pod bilo kakvim okolnostima, čovjek negira svoj duhovni aspekt, tada bi napustio kvalitet ljudskog postojanja, te odustao od svog dostojanstva, slobode i volje, i, kao rezultat, odustao bi od svoje sreće. Ovim bi se moglo objasniti povećanje stope samoubojstva i depresije u današnjem vremenu.

- ▲ Uloga koju je preuzela religija može se u vjerskim institucijama manifestovati radom na širenju vrijednosti tolerancije i vjerske i kulturne heterogenosti, te prihvaćanja drugih, a ovo bi trebalo voditi ka smanjenju ekstremizma.
- ▲ Ove vrijednosti su bitne za postizanje miroljubive koegzistencije sljedbenika različitih religija; u protivnom, heterogenost postaje prokletstvo, te donosi ratove i sukobe.
- ▲ Važno je da ljudi shvate da religiju nasljeđuju od svojih roditelja i društava. Ja sam musliman jer su moji roditelji muslimani, a vi ste jevrej ili kršćanin iz istog razloga. Ukoliko bi nam roditelji pripadali drugoj religiji, i mi bismo pripadali drugoj religiji, pa bih ja ovdje bio govornik koji predstavlja jevrejsko ili kršćansko stanovište. Iz ovog razloga, Bog nam je dao pravo da izaberemo našu religiju, pravo koje je naglašeno u *Kur'anu*.

“U vjeri nema prisiljavanja” (*Kur'an*, sura , ajet 256)

“I reci: ‘Istina dolazi od Gospodara vašeg, pa ko hoće - neka vjeruje, a ko hoće - neka ne vjeruje!’” (*Kur'an*, sura 18, ajet 29).

- ▲ Ovaj izbor zavisi od slobodne volje i odgovornosti čovjeka koju mu je Bog dao.
- ▲ Nažalost, činjenica da ljudi nasljeđuju svoje religije narušava njihovu sposobnost da koriste ovo pravo na izbor, jer koriste-

nje ovog prava zavisi od umne sposobnosti. Filozofski govoreći, nasljeđe minimizira kompetenciju umne sposobnosti.

- ▲ Osim toga, religija pruža moralni okvir za naučno istraživanje, medicinu, te informacionu tehnologiju.
- ▲ Religija može doprinijeti uspostavljanju međunarodnog moralnog kodeksa, koji bi bio usvojen kao deklaracija Ujedinjenih Nacija.

4. Civilizacijska uloga

Religija može imati vodeću ulogu u sljedećem:

- ▲ Usmjerenju modernih društava kako bi ona poklanjala pažnju duhovnoj dimenziji, umjesto samo materijalnoj i intelektualnoj, tako da prevlada stanje ravnoteže
- ▲ Širenju znanja i sprječavanju monopola nad rezultatima naučnog istraživanja
- ▲ Širenju vrijednosti sloge i razumijevanja među različitim civilizacijama i napuštanju stajališta da su neizbježivi sukobi civilizacija
- ▲ Pokroviteljstvu nad finim umjetnostima i cijenjenju estetskih vrijednosti
- ▲ Zaštiti okoliša i radu na održavanju ekološke ravnoteže, koja je narušena posljednjih godina; pronalaženju alternativa koje su prijateljski nastrojene prema okolišu

Zaključujemo da glavni problemi sa kojim su suvremena društva trenutno suočena iziskuju od tri abrahamske religije da koordiniraju i razmjenjuju iskustva u rješavanju takvih dilema. I ja vjerujem da su ovakve konsultacije pravi korak u tom smjeru. Na kraju, želio bih iskazati svoju zahvalnost Evropskom abrahamskom forumu na ovoj hrabroj inicijativi.

Zaključit ću dvjema sugestijama koje bih želio prezentirati odboru za organizaciju:

Kao prvo, formiranje odbora sačinjenog od predstavnika sljedbenika tri abrahamske religije čiji bi zadatak bio da pretvori ideje o ulozi religije u društvu, prezentirane na ovoj Konvenciji, u provodive programe i primjenjive strategije. Ovo bi se zatim izdalo i ponudilo svim sljedbenicima abrahamskih religija.

Kao drugo, formiranje međunarodnog vijeća predstavnika tri abrahamske religije čija bi misija, s jedne strane, bila da konsolidira unutarnje odnose između sljedbenika ove tri religije, te, s druge strane, da koordinira svoj rad s naporima koje ulažu sljedbenici neobjavljenih religija, te, konačno, da radi na uspostavljanju međunarodnog kodeksa etike koji bi usvojile Ujedinjene nacije i koji bi potpisale članice Ujedinjenih nacija.

Neka je mir s vama! *Vesselamu alejkum.*

POVRATAK RELIGIJE(A) U JAVNU SFERU – ULOGA RELIGIJE(A) U DANAŠNJEM DRUŠTVU - ČEŠKA PERSPEKTIVA

Dolazim iz zemlje koju u novije vrijeme smatraju jednom od najateističnijih zemalja na svijetu, ako ne i najateističnijom.¹ Umjesto termina *sekularna* radije koristim riječ *ateistička* i za to postoji dobar razlog koji ću kasnije objasniti. Na samom početku želio bih pojasniti određene definicije. Kada govorimo o *sekularizmu*, obično na umu imamo modernu tendenciju da pravimo razliku između svetog i profanog, kako bismo odvojili religiju od "svjetovnog", pri tom dajući primat ovom drugom.² Sasvim jasno, ove dvije stvarnosti imaju vlastitu sferu djelovanja. Religija je orijentirana prema apsolutnom, vječnom, onom što nije "ovosvjetsko", dok se, s druge strane, praktični život odnosi na ono što je uvjetovano, prolazno, "ovosvjetsko"- *saeculum*. Premda su po svojoj prirodi ova dva aspekta antagonistična, suprotstavljena jedan drugom, ipak, u isto vrijeme oni jedan drugog nadopunjuju; jednostavno, ova dva aspekta su korelativna. Stoga, sekularizam dozvoljava koegzistenciju vjerskog i "sekularnog" u životu čovjeka; još od perioda prosvjetiteljstva za svaki od ova dva elementa rezervirana je drugačija sfera ljudskog postojanja. S jedne strane, religija se primarno bavi vrijednostima, etičkim maksimama, i svim onim što se odnosi na konačni smisao čovjekova života; stoga, možemo reći da ona pripada sferi *subjektivnog*. S druge strane, sekularne aktivnosti, koje se odnose na sve ljude, služe praktičnoj svrsi i bave se fizičkim

1 Prema popisu stanovništva i domaćinstava iz 2001. godine koji je organizirala Agencija za statistiku Češke, samo se 32.1 % stanovništva deklariralo kao vjernici, ili pripadnici određene vjerske zajednice (26.8 % se izjasnilo kao katolici/kršćani.). S druge strane, 59 % stanovništva se eksplicitno deklariralo kao osobe koje nisu vjernici (Statistički godišnjak CR 2002).

2 U ovom trenutku ne mislim konkretno ni na koju povijesnu formu religije, premda, uzimajući u obzir europski povijesni kontekst, postoji prirodna tendencija da se termin "religija" identificira sa različitim ograncima kršćanstva.

životom i opstankom, te ih stoga možemo smatrati utilitarnim, neujednačenim i manipulativnim; ove aktivnosti pripadaju *objektivnoj* sferi. Stoga, komplementarna priroda ova dva područja života postaje očigledna; objektivna, sekularna sfera obezbjeđuje materijalne instrumente koji su neophodni za opstanak pojedinca i društva, dok subjektivna, vjerska sfera nudi duhovne mjere za očuvanje osobnog integriteta pojedinaca i za koheziju društva u cjelini.

Historijski gledano, sukladno zapadnjačkoj tendenciji da se akcent stavi na pojedinca, a da se društvo vidi kao *contrat social*, odnosno, kao skup pojedinaca gdje je ljudski život podijeljen na sferu *privatnog* i *javnog*,³ religija se, do određenog stupnja, identificira sa privatnom, a sekularno sa javnom sferom. Da budemo još konkretniji, religija je ograničena na privatnu domenu, dok javnom sferom dominiraju različiti oblici scientizma.

Ono što ja želim u ovom referatu prezentirati je, naravno, pojednostavljeni historijski model koji treba da posluži kao teorijsko polazište za analizu koja će uslijediti. Još jednom ćemo sagledati povijesnu tendenciju usmjerenu ka potpunoj kontroli života ljudi, uzimajući u obzir oba aspekta, religijski i sekularni. Religija, ili da budem precizniji, kršćanstvo je izgubilo svoju dominantnu ulogu koju je imalo u srednjem vijeku, a koja se odnosila na jedinstven i ekskluzivan svjetonazor. Kršćanstvo je bilo prisiljeno odreći se ove uloge pred nadolazećom modernom erom. U prošlosti smo bili svjedoci mnogih situacija u kojima je religijski (crkveni) establišment bio gurnut u "privatni" kut, u pokušaju da se napravi savez sa sekularnim, političkim snagama kako bi si osigurao barem ograničeni utjecaj nad životom unutar društva. Ovo kršenje načela sekularnog društva i uplitanje u "stranu" domenu imalo je dalekosežne posljedice. S jedne strane, religija (crkva) je bila kontaminirana političkim zahtjevima, zbog čega je izgubila svoj moralni autoritet, što je, s druge strane, dočekano iznimno oštrom reakcijom od strane "privatne" domene i što je, na kraju, dovelo do rastućeg nepovjerenja glede "zvanične"

³ Jan Patočka, veliki češki filozof 20-og stoljeća, identificirao je *javno* sa *političkim*, sa životom u *polisu*, "gdje život nije više sam sebi svrha, jer postoji mogućnost da se živi zbog nečeg i za nešto drugo" (Jan Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History (Heretički eseji u filozofiji povijesti)*. Preveo Erazim Kohák. Chicago i La Salle, IL: Open Court, 1996, str.. 37). Prema njegovom pisanju, politički život je konačan izraz slobode europskog duha, to je život u slobodi.

religije i sve veće tendencije da se potraže duhovne alternative. Uključivanje religije u politiku pokazalo se kao kontraproduktivno i rezultiralo je još većom izolacijom i isključivanjem vjerskih aktivnosti iz svakodnevnog života. Na političkom nivou, ova situacija je kulminirala artikuliranjem ideje o odvajanju crkve od države.

Međutim, postojala je također velika tendencija da se unaprijedi sekularni svjetonazor koji bi u potpunosti zamijenio religijski pogled na svijet. Ovo ponovno predstavlja "transgresiju" ograničenja, međutim, ovoga puta u drugom pravcu, od sekularnog ka apsolutnom. S obzirom da se ovdje radi o "skromnim" i relativno bezopasnim pokušajima divinizacije znanosti, svjedoci smo sve većeg broja sekularnih filozofija koje bi da zamijene tradicionalne svjetske koncepte u svim aspektima. Nažalost, ovi "pseudoreligijski" *Weltanschauungen* ponekad imaju autoritarne inklinacije njihovih prethodnika glede kontroliranja života pojedinca, što je dovelo do povećanja totalitarnih ideologija, koje su se u novije vrijeme materijalizirale u najgore diktatorske režime, nacizam i komunizam. Nakon što su ispraznili sadržaj kako tradicionalnih religijskih koncepata kao što su nada, ljubav, spasenje, tako i onih koji upućuju na bezuvjetno i zamijenili ih novim idejama, od kojih je većina izmišljena isključivo sa ciljem manipuliranja ljudskim umom, totalitarni ideolozi su mogli ostvariti potpunu kontrolu ne samo nad javnim domenom, nego i nad bitnim područjima privatne sfere. Podvrgnuti sistematičnom ispiranju mozga, ljudi su bili prisiljeni prihvatiti ove ideološke maksime kao da su njihove vlastite, dok je granica između privatnog i javnog postala nejasna. Vještački produhovljeni materijalni instrumenti, kvazireligijske dogme koje su proizišle iz empirijske i utilitarne sfere, u konačnici, bili su organizirani u pseudoreligijske sisteme poput *dijalektičkog* i *povijesnog materijalizma*, ili takozvanog *znanstvenog ateizma*.

Da bi izbjegli sveprisutno oko "Velikog brata", ljudi su bili prisiljeni na egzil, bilo bukvalno ili simbolično. Za one koji nisu imali priliku dosegnuti do obala slobodnog svijeta, jer je za to bilo tek nekoliko prilika, postojao je samo jedan put kojim su mogli ići – povlačenje u reducirani teritorij privatnog domena i uspostavljanje alternativne duhovne pozicije. Ovakav nekonformistički stav poprimio je različite oblike, počevši od tradicionalnog religijskog uvjerenja do nereligijskog unutarnjeg ili vanjskog građanskog neposluha.

Ovakva, prethodno opisana, situacija proizašla je iz konkretnih događanja u povijesti Češke; međutim mogli bismo joj pripisati i univerzalniji značaj. Moguće je povući paralelu između češkog povijesnog iskustva i iskustva ostalih centralno-istočnih europskih zemalja, uključujući i zemlje Balkana. Do ovog zaključka sam došao na temelju dvije različite premise; kao prvo, ove zemlje su imale zajedničku povijest, i kao drugo, moramo uzeti u obzir i univerzalni pokret europskog duha. U prvom slučaju, možemo se, naprimjer, osvrnuti na zajedničku povijest u okviru Austro-Ugarske monarhije; u drugom slučaju, moramo uzeti u obzir sve veći akcent na slobodu, demokraciju, individualna ljudska prava, jednakopravan status manjina, uključujući i religijske grupe, i tako dalje.

Tokom habsburške vladavine, Česi su iskusili situaciju miješanja religije sa sekularnim, odnosno "alijanse trona i oltara", što je, djelomice iz povijesnih razloga, rezultiralo rastućom antipatijom naspram katoličke crkve, kao i, generalno govoreći, skepticizmom i apatijom naspram religije. Česi su također iskusili i nacizam; međutim, iznimno pogubne posljedice komunizma su još i danas opipljive, iako je prošlo dosta vremena nakon njegovog iščezavanja sa većeg dijela europskog teritorija i povijesti. Pored onih koji su prihvatili režim, postojao je i određeni broj onih koji su otišli u duhovni "egzil" i sagradili vlastiti paralelni "polis". Postojale su podzemne crkve, ali isto tako i nevidljiva solidarna zajednica "uzdrmanih", koja je predstavljala "moć nemoćnih".⁴ Katolička crkva, na koju se gledalo kao na oponenta režimu, bila je djelomice rehabilitovana u očima mnogih ljudi, uključujući i neke pojedince koji nisu bili vjernici, s obzirom da je upravo ona predstavljala jamca etičkih standarda.

Nakon što je 1918. godine, na ruševinama Austro-Ugarske monarhije, uspostavljena Republika Čehoslovačka, izgrađen je novi politički sistem koji je bio demokratski i sekularan. Crkva je ostala bez

⁴ Glasnik ovog koncepta je bio Václav Havel, uvaženi disident tijekom vladavine komunizma i ugledni političar u periodu nakon takozvane "Plišane revolucije". Za njega je život u opoziciji naspram lažnog i korumpiranog režima, u autentičnom *polisu*, značio da treba prevladati ono "privatno", izaći iz svakodnevnog sigurnosti i izložiti se riziku "javnih" aktivnosti – to jest, živjeti u "istini". Ova ideja je također izvorna ideja *Povelje 77*, najranije disidentske "organizacije", čiji su prvi predstavnici i mučenici, između ostalih, bili Jan Patočka i Václav Havel. Jan Patočka je preminuo u ožujku/martu 1977. godine, nakon intenzivnog ispitivanja od strane tajne policije. Václav Havel je 1979. godine osuđen na četiri i pol godine zatvora.

kompletne direktne kontrole nad javnom sferom i jedino joj je bio dozvoljen ograničen utjecaj unutar demokratskog parlamentarnog sistema, kroz klerikalne političke partije. Utjecaj crkve unutar privatne sfere je u osnovi ostao netaknut, ali isto tako treba znati da je veliki dio stanovništva imao određene rezerve glede crkve. Ustvari, stvarna dominacija religije nad privatnom sferom bila je značajno smanjena. Isto tako, Katoličkoj crkvi nije išla u prilog činjenica da je u određenom periodu tijekom Drugog svjetskog rata surađivala sa nacistima, kao ni činjenica da je često otvoreno pokazivala svoj antisemitizam, koji je bio prisutan među redovima crkvenih velikodostojnika. S druge strane, treba istaći brojne primjere otpora i osobne hrabrosti običnih građana, bez obzira na to da li su bili katolici ili protestanti.

Komunistički režim, koji je uspostavljen 1948. godine, zauzeo je vrlo neprijateljski stav naspram religije. Katolička crkva je bila gotovo potpuno sklonjena iz javne sfere života, raspušteni muški redovi bili su dokinuti, redovnice i redovni svećenici su bili hapšeni i zatvarani; neki od njih su čak i pogubljeni kao politički neprijatelji novog režima. Također, ne smijemo zaboraviti ni antisemitske političke procese koji su vođeni tijekom pedesetih godina prošlog stoljeća po uzoru na sovjetski model. Neka vrsta militantnog ateizma postala je zvanična državna ideologija. Četrdeset godina dug proces ideološke indoktrinacije, praćen tradicionalnom religijskom indiferentnošću, koja je znakovita za češku populaciju, doveli su do gotovo potpunog ignoriranja religije, koje je bilo praćeno iracionalnom, podsvjesnom mržnjom prema svemu klerikalnom. Vjerske aktivnosti, ili generalno rečeno, slobodne duhovne aktivnosti bile su ograničene na disident-ske i podzemne grupe.

Nakon pada komunističkog režima, mnoge aktivnosti koje su privremeno postale "privatne" vraćene su u javnu sferu života. Crkve su ponovo postale primjetne, kako u pozitivnom tako i u negativnom smislu. Njihova pozicija u vidu jedne od snaga koje su značajno doprinijele padu totalitarnog režima nakratko je impresionirala čak i one koji nisu bili vjernici, premda je ovaj početni moralni kapital koji je crkva stekla brzo potrošen tijekom beskonačnih sporova za povrat konfiskovane crkvene imovine. Antiklerikalne predrasude, koje su privremeno bile suspendirane, ponovno su oživjele pa je kršćanska crkva, posebno Katolička crkva ponovo smatrana pohlepnom, ne samo kada se radi o imovini nego i političkoj moći i vlasti

koja bi crkvi omogućila da povrati kontrolu nad privatnom sferom života Čeha. Ogroman dio liberalne češke javnosti, koji je bio iznimno senzibiliziran glede bilo kakvog uplitanja politike u intimne sfere osobnog i obiteljskog života, sa sve većom nelagodom i neslaganjem gledao je na pokušaje crkve da osnaži zakonske odredbe o abortusu, kao i na glasno izražen negativan stav Katoličke crkve glede prava homoseksualaca, istospolnih brakova i eutanazije. Ova konstantna i rastuća tenzija i nepovjerenje između "religijskih" konzervativaca i "sekularnih" liberala rezultirala je oživljavanjem otvoreno ispoljenog "ateizma", koji je uglavnom bio tumačen kao antiklerikalni.

Imajući na umu ovakva dešavanja i ono što sam rekao u uvodnom dijelu svog izlaganja, jasno je da sada u donekle drugačijem svjetlu možemo sagledati Češku Republiku koju prati imidž "najateističnije" zemlje u svijetu. Ovaj češki ateizam ustvari je agresivni oblik sekularizma koji se, suprotno, navodno, totalitarnim pretenzijama crkve, digao na nivo "religije", gdje značajno utiče na različite sfere ljudskog života kroz, naprimjer, apsolutno vjerovanje u evoluciju, skoro slijepo vjerovanje u prirodne i društvene znanosti, "divinizaciju" tehnologija, obožavanje ili demonizaciju medija, eskatološku vjeru u budućnost – spasenje dolazi kroz sve veće perfekcioniranje ovozemaljske situacije ljudskih bića (obnovljeni povijesni optimizam), dok se preko apokaliptičkih vizija najavljuju konačne katastrofe, bilo da se radi o ekološkim, nuklearnim ili nekim drugim.

Stoga, povratak religije u europsku javnu sferu života trebalo bi da bude znakovit na različite načine. Moguće ga je sagledati kroz ponovno pojavljivanje tradicionalnih religijsko-etičkih vrijednosti unutar politike, što je dio jevrejsko-kršćanskog naslijeđa, ili na njega možemo gledati kao na promoviranje pseudoreligijskih alternativa – liberalizma, ekologije, scientizma itd, koji su dignuti na nivo sveobuhvatnih svjetonazora. Također, moramo uzeti u obzir sve veći broj takozvanih "novih religijskih pokreta", bilo onih autohtonih, poput neopaganizma, različitih oblika agnosticizma itd, ili onih koji su uvezeni, poput različitih oblika zapadnjački prilagođenog budizma ili hinduizma, sibirskog šamanizma i sličnih. Ove alternative klasičnom europskom duhovnom naslijeđu do sada su bile ograničene uglavnom na privatni domen života. Međutim, moguće je da ćemo ih morati uključiti među one čimbenike koji će biti utjecajni u javnoj sferi u budućnosti, pogotovo imajući u vidu najnovija turbulentna dešavanja

na europskoj političkoj sceni i pomake glede političke, ekonomske i kulturne integracije unutar Europske unije, što je već imalo određene reperkusije glede duhovne strukture Europljana i što će u budućnosti utjecati i na politički domen (vjerska i nacionalna samopercepcija itd.).

U ovom referatu namjerno sam pojednostavio povijesna dešavanja, zaobilazeći ulogu judaizma i islama u europskoj povijesti. Ovaj čisto metodički korak napravljen je s ciljem kreiranja određene podloge koja će mi pomoći da prikažem – iz ugla čeških kršćana – određene aspekte glede utjecaja religije na područje politike i isto tako utjecaja politike na područje religije.

SEKULARNA DRŽAVA I RELIGIJA(E) – UČENJE IZ ISKUSTVA

***4. Sekularizam i sekularizacija u današnjem javnom diskursu
(primjer Bosne i Hercegovine)***

Mag. DINO ABAZOVIĆ, Fakultet političkih nauka,
Univerzitet Sarajevo (Bosna i Hercegovina)

SEKULARIZAM I SEKULARIZACIJA U SADAŠNJEM JAVNOM DISKURSU – IZ NE-RELIGIJSKE PERSPEKTIVE

U uvodnom tekstu za zbornik radova pod naslovom "*The Desecularization of the World*", u izdanju *the Ethnic and Public Policy Center, Washington D.C.*, urednik izdanja veoma efikasno poentira šta se zapravo dešava sa globalnim razvojem. Tako po njemu "svijet je danas furiozno religijski kao što je uvijek i bio... a u nekim mjestima čak i više nego ikada" (Berger, 1999:2). Jedan od razloga zašto je to tako leži u činjenici da "modernost, iz potpuno razumljivih razloga, potkopava sve stare izvjesnosti; neizvjesnost je stanje koje veliki broj ljudi teško podnosi; dakle, svaki pokret... koji obećava da će omogućiti ili obnoviti izvjesnost ima spremno tržište". (Berger, 1992:7)

Možda zvuči isuviše disciplinarno orijentirano, ili pak očekivano, ali ne vidim učinkovitijeg načina za početak promišljanja o sekularizaciji sa sociološkog, odnosno preciznije rečeno sa stanovišta sociologije religije, nego sa Peterom Bergerom, kojeg sam upravo citirao.

Manje-više je poznato da je upravo Berger, koji je većinu svog znanstvenog rada posvetio razvijanju teorije sekularizacije, relativno nedavno javno odstupio od većine svojih prethodnih stavova. Berger kaže:

- ▲ «Mislim da je pogrešno ono što sam s većinom sociologa pisao o sekularizaciji tokom 60-tih. Naš osnovni argument bio je da sekularizacija i modernitet idu ruku pod ruku. Sa više modernizacije dolazi više sekularizacije. To nije bila besmislena teorija. Postoje neki dokazi za takvu tvrdnju. Ali mislim da je navedeno u osnovi pogrešno. Veći dio svijeta danas dakako nije sekularan, već je religijski.» (Berger, 1997:974)

U osnovi, pod sekularizacijom se, u toj ranoj fazi znastvenog pristupa fenomenu, podrazumijevalo smanjenje društvenog značaja religije, naročito u politici, obrazovanju, javnosti, dakle, to su bili oni procesi u modernom društvu kojim su vjerske institucije, djela i svijest gubili svoj društveni značaj. Konačno, smatralo se da će se uslijed procesa odvajanja religije od drugih oblasti javnog života značajno umanjiti njen utjecaj i na svakodnevni život pojedinaca, a što je, pokazalo se, u osnovi bila pogrešna pretpostavka.

Ovom prilikom ne mogu ulaziti u detaljniji prikaz teorija iz rane sekularizacijske debate (P.L. Berger, D. Martin, B. Wilson), radova postsekularista (R. Finke, R. Stark, W. Bainbridge, W. Hadden), neosekularista (S. Bruce, D. Yamane) ili autora fokusiranih na multidimenzionalni karakter fenomena sekularizacije (K. Dobbelaere, J. Casanova, M. Chaves, P. Beyer).

Poput religije, pokazalo se, sekularizacija je krajnje kompleksan fenomen, pa je stoga manja mogućnost iznalaženja jednoznačnog odgovora na postavljena pitanja. U tom smislu, treba dati za pravo Malcomu Hamiltonu kada smatra da je ključno pitanje sekularizacijske debate, odnosno rasprave, zapravo definiranje religije. (Hamilton, 2003). No, time bismo otišli predaleko i zamaglili fokus ovog teksta.

Stoga, veoma je važno prethodno uvažiti perspektivu koju nudi Talal Asad. Po njemu:

- ▲ "sekularno nije u kontinuumu sa religijskim (što će reći da nije posljednja faza nečeg izvorno sakralnog), niti je jednostavan prekid sa religijskim (dakle nije u opreci sa sakralnim, kao neka esencija koja isključuje sakralno). Sekularno je koncept koji povezuje određena ponašanja, znanja, i osjećanja u modernom životu". (Asad, 2003:25)

U tom smislu izmimno je bitno razlikovati ideologiju sekularizma i proces sekularizacije, odnosno "sekularno" kao epistemološku kategoriju i "sekularizaciju" kao političku doktrinu (Asad, 2003:1)

Eto zašto to ističem. Kao sociolog religije želim naglasiti:

- ▲ « ... središnjost institucionalne diferencijacije na nivou druš-

tva. Podaci o vjeri, praksi, i predanosti pojedinaca ne umanjuju [nužno] diferencijaciju religije od ostalih institucija kao što su ekonomija, država, obrazovanje, porodica» (Yamane, 1997:117).

Sekularizaciji je sociološki najzahvalnije pristupiti preko multidimenzionalne analize, i to na nivou društva, nivou religijskih organizacija i institucija, i nivou pojedinaca, tako da je ona u krajnjem opisna, tj. Deskriptivna, a nikako normativna, niti predviđajuća hipoteza.

S druge strane, sekularizacija se može i treba razumijevati i kao sociopolitička konsekvencija specifične religijske historije¹, prije svega kao postreformacijska historija kršćanskog Zapada. Nadalje, sve veći broj autora u radovima upotrebljava naziv "pluralizirajuća teorija", čime se pokušava detaljnije objasniti status religija u modernom svijetu, i u svakom slučaju izbjeći zabune oko procesa modernizacije te smanjenja religijskog intenziteta ili religijske predanosti.

Kao što sugerira Gianni Vattimo, sekularizacija ne samo da štiti neotuđiva prava individualne svijesti, već je ona, također, način života sa postmodernim povratkom religije u najdemokratskijem maniru. Dakle, ne radi se o opoziciji ili antireligijskoj sekularizaciji, već sekularizaciji kao političkoj predanosti koja nastaje kao stvarnost života u multireligijskom svijetu. Tako i Charles Taylor, kada insistira na građanstvu kao osnovnom principu identiteta i na taj način zamjeni sukobljenih perspektiva sa ujedinjujućim iskustvom, odnosno o transendiranju različitih identiteta izgrađenih na klasi, spolu, religiji itd. u građanstvo, tada se kao medijator transendiranja pojavljuje upravo sekularizacija².

Na ovom mjestu želim jasno potcrtati razliku između termina laicitet i sekularizacija³. Laicitet treba razumijevati kao republikanski princip nametanja obaveze pojedincima da istupanjem na javni trg ostave po strani religijske ili druge društvene olakšice, dakle radi se o separaciji

1 I ovom prilikom podsjećam da je sam termin zapravo nastao unutar religije, kojoj duguje svoje porijeklo. «Latinska riječ *saecularizatio*, naime, postojala je u crkvenom zakoniku *Codex Juris Canonici* i označavala je nečiji povratak vanjskom svijetu iz samostanke zajednice. U kanoničkom smislu, riječ *saecularizatio* ukazivala je i na razliku između religijskog klera (koji se iz svijeta povukao) i sekularnog klera (koji je u svijetu ostao).» (Jakelić, 2003:62)

2 Vidi šire u Asad, 2003.

3 Pri pravljenu razlikovanja među terminima koje slijedi najvećim dijelom se pozivam na Olivier Abela.

religije i države po principu odvojenosti javnog i privatnog, te zaštitničkim izdvajanjem javnog sektora (naročito obrazovanja, pravde, sigurnosnog sistema, zdravstva). Sekularizacija je demokratski princip koji pokušava u najvećoj mjeri ostaviti slobodu djelovanja, tako da se religijski domen razlikuje od ostalih domena ali je sa njima isprepleten, te se zahvaljujući tome privatizira, subjektivizira, proširuje. Sekularizacijom se prihvata međusobno prožimanje različitih sfera.

Ali, Jurgen Habermas nas upozorava da sekularni karakter države jeste važan, ali ne i dovoljan uvjet koji bi garantirao jednake religijske slobode svima. Stoga se ne treba dovoljno pouzdati na puku benevolentnost sekulariziranih vlasti koje tu i tamo toleriraju manjine i diskriminiraju ih.

- ▲ "Neutralnost državne vlasti, kada je reč i o pogledima na svet, koja garantuje jednake etičke slobode svakom građaninu, nespojiva je sa političkim uopštavanjem sekularističkog viđenja sveta. Sekularizovani građani, dok nastupaju u svojoj ulozi građana države, ne smeju principijelno osporavati religijskim slikama sveta potencijal istinitosti, niti smeju sporiti religioznom sugrađanima pravo da jezikom religije daju doprinose javnoj diskusiji. Liberalna politička kultura može, štaviše, da očekuje od sekularizovanih građana da uzmu učešća u naporima da se relevantni prilozi prevedu sa jezika religije na javno pristupačan jezik" (Habermas, 2006:32)

Primjeri iz nekih zapadnoevropskih država zorno svjedoče u čemu je razlika između necrkvene i sekularne populacije (Grace Davie), a između tih pojmova dakako se ne smije povlačiti znak jednakosti.

A kako stoje stvari sa konfliktnim i postkonfliktnim društvima, napose ukoliko su karakterizirana multikonfesionalnošću, naprimjer u Bosni i Hercegovini. Pokazalo se da je društvo i situacija u kojem se nalazimo umnogome pogodnija za procese povećanja religioznosti, i u tom smislu, Bosna i Hercegovina više je od tipskog primjera za provjeru takvih tvrdnji.

U posljednja dva desetljeća u Bosni i Hercegovini evidentan je proces povratka religijama, odnosno povratka religije u javni život, njenog prelaska iz «nevidiljive» (privatne) u (po)javnu sferu, dakle deprivati-

ziranje religije *par excellence*. Religijska obnova i revitalizacija religije ovdje je prisutna prije svega kao "desekularizacija" javnog prostora i života, i svi relevantni indikatori ukazuju na značajnu revitalizaciju mjesta i uloge religije u bosanskohercegovačkom društvu (povećana participacija u religijskim aktivnostima, naglašavanje religijske pripadnosti, prisutnost religijskih zajednica u političkom i javnom životu, kao i u medijima, uloga religijskih zajednica u legitimizacijskom sistemu, u obrazovanom sistemu itd.)⁴.

Poseban aspekt, što je manje-više slučaj i sa regionom, predstavlja odnos religijskih zajednica i politike. Neki autori iz regije, poput Srđana Vrcana, naročito naglašavaju upravo ovaj *nexus*, i to kao ključni društveni proces tranzicije. Po Vrcanu (2001) ovdje su, za razliku od drugih zemalja istočne i srednje Evrope, religija i religijsko daleko izrazitije dobili obilježja političke činjenice, dok se istovremeno politika oblikovala i kao svojevrsna religijska činjenica.

Na pojavnj ravnj, kao ilustracija, obrazložit ću tek najupečatljivije -- upotrebu tradicionalnih religijskih simbola u «ikonografiji» političkih stranaka – jer, ponekad, ona je prisutna i na zvaničnim zastavama, grbovima ili ostalim obilježjima ovdašnjih političkih stranaka. Nadalje, u ovom smislu naročito su indikativni predizborni skupovi, promocije i javne prezentacije većine aktera političkog života u BiH. Kao i sve prethodne, tako ni posljednja predizborna utrka nije lišena (zlo)upotrebe religije i religijskih simbola, počev od crkvenih zvona na televizijskim spotovima, eksplicitnog spominjanja sporazuma sa Vatikanom u kampanji kandidata za hrvatskog člana predsjedništva, ili pak licitiranjem kroz medijske izjave čelnika političkih stranaka o usklađenosti njihovih programa sa temeljnim zahtjevima Islamske zajednice u BiH. Na predizbornim skupovima stranaka koje se u svakodnevnom govoru nazivaju nacionalnim (ili nacionalističkim), simpatizeri i pristalice gotovo po pravilu koriste i religijsku simboliku kako bi potvrdili svoju «utemeljenost» (najčešće su u pitanju zastave sa religijskim simbolima ili natpisima, specifični odjevni predmeti, pjevanje vjerskih pjesama i upotreba religijskog jezika).

4 Ali, kao što uzmak institucionalne religije u nekim državama na tzv. Zapadu nije istoznačan sa uzmakom religije, tako ni revitalizacija religije u javnoj sferi ne mora nužno da podrazumijeva porast osobne religioznosti i spiritualizacije osobnog života. Nažalost, premalo je empirijskih istraživanja u Bosni i Hercegovini koja bi doprinijela preciznijem prikazivanju i razumijevanju navedenih tvrdnji i procesa.

Kvazireligijski jezik prisutan je i u izjavama stranačkih kandidata, uz opetovano pozivanje na značaj i ulogu religijske tradicije, kao i izražavanje religijske samoidentifikacije (na nivou retorike riječima poput «...meni kao vjerniku...», i na nivou gestikulacije kao što je krštenje, ritualno lomljenje svetosavskog kolača, ili učenje *el-Fatihe*). Dakako, ista praksa se nastavlja i kada su dobiveni mandati, i što je naročito kontroverzno, praksa je prisutna kod javnih službenika i pripadnika državne civilne službe.

Kada su u pitanju religijske institucije, ono što je primjetno jeste da se predstavnici bosanskohercegovačkih vjerskih zajednica koji su aktivni na lokalnom nivou, dakle oni u (i pri) najnižim organizacijskim jedinicima (džemat, župa, parohija) ne ponašaju obavezno i u skladu sa (zvaničnim) stavovima najvišeg nivoa, i/ili sa javnim uputama višerangiranih religijskih autoriteta. U tom smislu redovna je pojava da se pojedini predstavnici vjerskih zajednica na lokalnim nivoima otvoreno svrstavaju uz pojedine političke opcije i stranke (a naročito su u tom svjetlu indikativna ponašanja pojedinih pripadnika franjevačkog reda u Hercegovini, imama u Krajini, i paroha u istočnoj Hercegovini), te se koriste religijski obredi i objekti u svrhu političke agitacije i propagande konkretnih političkih opcija.

Navedenom ilustracijom pokušao sam pokazati jedan od mogućih socioloških pristupa u problematiziranju (formalno-pravno) sekularno ustrojene države.

Na nešto višem nivou apstrakcije, naročito kada su u pitanju države tranzicijskog karaktera i konteksta, držim da je u pravu Ammy Gutmann (o čemu sam šire pisao na drugom mjestu⁵) koja ističe da sa ili bez poštivanja principa odvojenosti religijske zajednice i države, grupe zasnovane na religijskom identitetu su politički aktivne, a legitimnost njihove uključenosti ostaje pitanje značajne kontroverze (Gutmann, 2003). Gutmannova polazi od određenja «dvosmjerne zaštite» koja podrazumijeva da je u demokratskom okruženju nužna zaštita individualnih religijskih sloboda u zamjenu za zaštitu politike od moći organizirane religije. Stoga, po ovoj autorici, dvosmjerna zaštita podrazumijeva dva dijela iz kojih se i sastoji: «ciljevi su osiguranje uživanja religije za sve pojedince, kao i odvojenost crkve i

5 Abazović, Dino (2006): *ZA NACIJU I BOGA: Sociološko određenje religijskog nacionalizma*, Magistrat i CIPS, Sarajevo.

države» (Gutmann, 2003:152-3).

Radi se jednostavno o principu odustajanja da se koriste "privatne istine" za političku argumentaciju i rezonovanje.

Bibliografija:

Abel, O. (2005): «Vjerski konflikt – utemeljivač Evrope», u Clamens, Gilles (ur.): *SAVREMENA POLITIČKA FILOZOFIJA U EVROPI: FRAN-CUSKI POGLEDI*, Forum Bosnae, Sarajevo, 2005.

Asad, Talal (2003): *FORMATIONS OF SECULAR: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, California.

Habermas, Jirgen – Racinger, Jozef (2006): *DIJALETIKA SEKULARIZACIJE*, Dosije Beograd, Beograd.

Berger, P. (1997): «Epistemological modesty: An interview with Peter Berger». *Christian Century*. 114: 972-75, 978.

Berger, Peter L. (ed.) (1999): *THE DESECULARIZATION OF THE WORLD: Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and public Policy Center, Washington, D.C.

Jakelić, S. (2003): «Sekularizacija: teorijski i povijesni aspekti» u Vukomanović, M. – Vučelić, M. (ur.) (2003): *RELIGIJSKI DIJALOG – DRAMA RAZUMEVANJA*, BOŠ, Beograd.

Yamane, D. (1997): «Secularization on Trial: In Defence of a Neo-secularization Theory». *Journal for Scientific Study of Religion*. 36(1) (1997) 117.

Gutmann, Amy (2003): *IDENTITY IN DEMOCRACY*, Princeton University Press, Prinveton and Oxford.

Vrcan, Srđan (2001): *VJERA U VRTLOZIMA TRANZICIJE*, Dalmatinska akcija, Split.

ŽENSKA CIVILNA SCENA PRIMJER (DE)SEKULARIZACIJE BOSNE I HERCEGOVINE

Uvod

Ovaj rad ima za cilj da kroz prizmu ženske civilne scene progovori o sekularnom i religijskom načinu djelovanja u BiH i pokaže u kojoj mjeri je ova sfera bosanskohercegovačkog društva (de)sekularizirana. Bosna i Hercegovina je prema ustavno-pravnom određenju sekularna građanska država, čiji Ustav jasno naglašava odvojenost crkve/vjerske zajednice od države i traži poštivanje osnovnih prava i sloboda zagarantiranih brojnim međunarodnim i regionalnim dokumentima o ljudskim pravima. Jedno od vrlo važnih prava je i pravo na slobodu vjere (član 9. ECHR i član 18 UDHR). Dakako, sloboda ispovijedanja vjere nije neograničena kao ni sloboda uživanja bilo kojeg drugog prava, jer se uvijek mora voditi računa da ta sloboda ne ugrožava drugoga, javnu sigurnost i mir, kako je to definirano u članu 2 UDHR.

Sekularizam i sekularizacija su slični, ali ipak različiti pojmovi po svom odgovoru na ulogu religije u društvu. Sekularizam ima religijske, filozofske i političke korijene, no najvažnija odrednica sekularizma je zahtjev da se nauka i vrijednosti jednog društva odvoje od religijskih autoriteta što nužno ne isključuje uticaj religije na politička i društvena pitanja. Sekularizacija, pak, podrazumijeva proces isključenja religije iz političkih pitanja i utjecaja religije na djelovanje državnih institucija, što se u najkraćem doživljava kao odvajanje crkve/vjerske zajednice od države.¹

¹ Više o razumijevanju pojmova sekularizma i sekularizacije vidjeti: Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Scribner, 1930. Malkolm Hamilton, *Sociologija religije*, Clio, Beograd, 2003, Peter Berger; *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, 1967, Anchor Books 1990; Somerville, C. J. *Secular Society Religious Po-*

Autori/ce koji su se u zadnje vrijeme bavili pitanjima (re)islamizacije i sekularizma u BiH, zaključuju da je BiH duboko sekularizirano društvo, unatoč pokušajima da se u zemlji i izvan nje BiH predstavi kao "zelena transferzala", "džamahirija" i da se kao takva, naročito jedna njen dio, predstavi kao prijetnja kršćanskoj Evropi:

▲ ...Nema reislamizacije načina života: nekoliko kampanja koje su predvodile SDA i religijske institucije u BiH bile su povod energičnim kontroverzama i vodile su paradoksalno do diskreditacije islama, i postale sredstvo u rukama oportunističkih bivših komunista. Pored toga, monopol religijskih institucija na interpretaciju islama sada propituju različite religijske grupe i pojedinci/ke ili obični vjernici/ce. Religija je još uvijek nezamjenjiva zajednička odrednica, ali religioznost postaje sve više i više pitanje individualnog odnosa²

Da li je i u kojoj mjeri u BiH religioznost pitanje individualnog i kako se to reflektira u ženskim nevladinim organizacijama koje po svom programskom određenju i politici djelovanja imaju naglašen sekularni odnosno religijski (islamski) okvir djelovanja, vidjet ćemo na primjerima sekularnih i religijskih nevladinih organizacija.

1. Ženska civilna scena u BiH

U BiH, je tokom rata započeo proces uspostave civilne scene ponajviše u formi nevladinih organizacija koje su u početku imale, uglavnom, humanitarni karakter, a kasnije se orijentiraju na promociju i zagovaranje političkih, građanskih i kulturnih prava. Najatraktivnije i najprepoznatljivije su bile i ostale ženske nevladine organizacije i mreže koje su obilježile civilnu scenu BiH u zadnjih 15 godina i koje se nisu bavile samo pitanjem položaja žene i njene uloge u društvu, već i drugim društvenim pitanjima (obrazovanje, zdravlje, socijalna zaštita, siromaštvo, ekologija i dr.). Veliki broj ovih organizacija je feministički orijentiran, a za feministkinje je svako društveno pitanje istovremeno i žensko pitanje.³

pulation: Our Tacit Rules for Using the Term Secularization, Journal for the Scientific Study of Religion 37 (2) (1998);

2 Bougarel, Xavier, *Islam and Politics in Post-Communist Balkan*, <http://www.ksg.harvard.edu/kokkalis/GSW1/GSW1/13%20Bougarel.pdf>

3 Pateman Carole, *Ženski nered* (The Disorder of Women), prev. Mirjana Paić-Jurinić, Ženska Infoteka, Zagreb, 1998. str. 54-95.

Prve ženske nevladine organizacije sekularne provenijencije su uspostavljene uz pomoć evropskih i međunarodnih feminističkih organizacija i pojedinaca/ki,⁴ ali su pored njih razvijane i ženske organizacije koje se bave općenito promocijom ženskih ljudskih prava i religijski orijentirane ženske organizacije⁵ koje su u najvećoj mjeri fokusirane na ulogu žene unutar porodice i privatnoj sferi djelovanja. U profiliranju ženskih nevladinih organizacija značajnu ulogu je imala Međunarodna zajednica i njene agencije i fondacije, koje su svojom politikom uslovljavale način rada i orijentaciju ovih organizacija u BiH. Elissa Helms je na temelju etnografskih podataka o djelovanju ženskih nevladinih organizacija u BiH zaključila:

▲ Držim da su donorske političke platforme forsirale spontano "nacionaliziranje" rodnog diskursa i isključivanje religijskog i etničkog identiteta iz tih istih rodnih diskursa. Iz praktičnih razloga ovo "nacionaliziranje" je natjeralo NVO-e da vode evidenciju etničke pripadnosti svojih članova/ica i da prilagođavaju svoje projekte u smislu da uključuju ljude i grupe iz krajeva koji su bili pod kontrolom različitih etničkih grupa.⁶

Međunarodne organizacije su finansirale one nevladine organizacije koje su po svom programskom opredjeljenju bile multietničke i koje su radile na promociji uspostave dijaloga, mira, pomirenja i liječenja traumatskih iskustava, tako da religijski "obojene" ženske organizacije nisu imale šansu doći do međunarodnih fondova i dobiti sredstva za svoje projekte, ma koliko oni bili važni za jednu lokalnu zajednicu. S druge strane religijski orijentirane ženske organizacije su tražile i dobijale potporu od vlada muslimanskih zemalja, najviše Saudijske Arabije, Jordana, Egipta i Irana i nekih drugih zemalja.

4 Medica Zenica je uspostavljena na inicijativu feministkinja iz Njemačke, Žene ženama uz podršku Žene ženama (Kwina til Kwina) iz Švedske, Vive žene iz Tuzle na inicijativu žena iz Italije i brojne druge ženske NVO-e koje su uspostavljene početkom 90-ih godina 20. stoljeća.

5 Religijske NVO se stvaraju kao jedna vrsta odgovora na sekularne, s ciljem afirmiranja vlastitih religijskih vrijednosti i kulture. Najpoznatije su svakako Sumejja, Kevser i Nahla, koje su dobile podršku ženskih NVO-a iz muslimanskih zemalja i usvojile nešto od načina rada i djelovanja iz takvih organizacija.

6 Helms, Elissa, *The "Nation-ing" of Gender? Donor Policies, Islam, and Women's NGOs in Post-War Bosnia-Herzegovina*, in *Anthropology of East Europe Review*, vol 21, No 2, 2003. http://condor.depaul.edu/~rrottenbe/aer/aer21_2.html, str. 1.

Važno je istaknuti činjenicu da je na polarizaciju ženskih NVO-a utjecala i instrumentalizacija religije u političke svrhe tokom rata, što je posebno očito bilo u etno-nacionalnim programima i konceptima djelovanja. Jedan broj međunarodnih i lokalnih NVO-a je smatrao da zbog instrumentalizacije religije na ovim prostorima treba izbjegavati korištenje religije kao sredstva pomirenja i zbližavanja ljudi, nego treba pokušati biti "religijski slijep".⁷ To je jedan od razloga što je u prvim postratnim godinama veliki broj aktivista u NVO-ima pokazivao nepovjerenje spram uključivanja religije u izgradnju mira i pomirenja i općenito izgradnju civilnog društva. Tako se i danas mogu čuti stereotipna shvatanja o nekompatibilnosti građanskog i religijskog, što otežava aktivniji angažman vjernika/ca u građanskim inicijativama. Međutim, takva percepcija se dobrim dijelom promijenila, jer su nevladine organizacije počele otvarati prostor za religijsko u izgradnji civilnog društva u BiH. Ipak, treba naglasiti da su neke organizacije poput Medice Zenica u svom radu još davno prepoznale važnost religijskog, posebno u liječenju trauma i uspostavi dijaloga i povjerenja. Aktivistkinje Medice potvrđuju koliko je religija važna za oporavak žena i djece, žrtava različitih oblika nasilja. Terapeutska iskustva u ovoj organizaciji pokazuju da je u nekim situacijama nemoguće uspostaviti dijalog bez razrade traumatskih iskustava. U tom procesu se koristi religija kao faktor stabilnosti i ravnoteže kod onih osoba kojima je ovaj aspekt duhovnog iskustva blizak.

2. Primjer sekularnih i religijskih NVO-a u BiH

Analiza religijskog i sekularnog načina djelovanja u nevladinom sektoru će biti potkrijepljena primjerima dvije NVO-e: Medice Zenica i Nahle Sarajevo koje su u bosanskohercegovačkom društvu poznate po svom konceptu i načinu djelovanja. U BiH se može govoriti o više koncepata djelovanja, ali su dva koncepta nevladinih ženskih organizacija prevladajuća: sekularni, u najvećoj mjeri profeministički, i religijski koncept. I jedan i drugi koncept su dobrim dijelom donatorski uvjetovani, što određuje polje i način djelovanja tih organizacija.

Moja prva teza je da se u ženskim NVO-ima sekularne provenijencije u BiH otvara mogućnost za uključivanje religije

⁷ Herbert, David, *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2003, str 255.

u različite programske aktivnosti gdje god se pokaže da ona može doprinijeti poboljšanju položaja žene u porodici i društvu, onako kako bi to principijelno trebalo osiguravati jedno sekularno, građansko demokratsko društvo.

Druga teza je da religijske ženske NVO-e islamske provenijencije nisu gender i feministički orijentirane i djeluju, uglavnom, na marginama društvenih zbivanja, sa fokusom na porodicu i djelovanje žena i muškaraca u tim okvirima.

Prvi primjer - Medica Zenica je jedna od prvih ženskih nevladinih organizacija u BiH. Uspostavljena je 1992. god. na inicijativu feministkinja iz Njemačke. Okupila je žene u lokalnoj zajednici motivirane da pomognu silovanim ženama i ženama koje su bile zatočene u logorima diljem BiH. Od samog početka u kreiranju okvira psihosocijalne terapije za žene žrtve zločina ova organizacija pokazala senzibilitet za uključenje religijske perspektive s ciljem poboljšanja komunikacije sa ženama žrtvama, uglavnom muslimankama, koje su u liječenju svojih traumatskih iskustava tragale za vjerom i tražile podršku, jer su najčešće osjećale veliku krivnju i sram zbog onog što im se dogodilo. U početku religija općenito nije imala bitnu ulogu u programu ove organizacije, iako su sekularne feministkinje pod utjecajem globalnih kretanja i interesovanja za pitanja religije bile otvorene za uključenje religije kao jedne od legitimnih perspektiva u liječenju trauma i izgradnji mira. Dakle, ponuđena je mogućnost, samo što mnoge žene u lokalnoj zajednici u početku nisu imale razumijevanja za integraciju religije u programske aktivnosti ove organizacije. Vremenom se stvarala pogodna klima za razvoj religijski utemeljenog feminizma i razmatranja rodnih pitanja iz ove perspektive. Organizirani su susreti sa muslimanskim feministkinjama i zalagateljicama za bolji status žena i izgradnju mira u društvu diljem svijeta. Kroz različite vidove edukacije, studijska putovanja, susrete i zajedničke akcije ova organizacija je otvorila prostor da se religijsko uključi kao jedna od legitimnih perspektiva zajedno sa drugim perspektivama u propitivanju položaja žene u porodici i društvu. Cilj je da se kroz dijalog sa ženskim pokretima i organizacijama različitih provenijencija unaprijedi položaj žene u društvu i osiguraju jednake mogućnosti i pravo na izbor. U kontekstu općeg zanimanja za pitanja roda i religije na ovim prostorima, pokreću se projekti koji uključuju religiju kao bitan element razrješenja različitih problema, kao što je nasilje

u porodici, reproduktivna prava, pomirenje, razrješavanje konflikta i drugo.

Medica je tipični bosanski NVO sekularnog opredjeljenja, prepoznatljiv na civilnoj sceni BiH po svojim javnim istupima, političkim stavovima, podršci pravdi i protivljenju autoritarizmu i kršenju ljudskih prava, zagovaranju za promjene politike djelovanja, donošenje zakona o ravnopravnosti spolova i zabrani diskriminacije po bilo kojoj osnovi. Članice ove i sličnih organizacija, primjerice, izražavaju svoj protest u slučaju kršenja elementarnih ljudskih prava u BiH i u svijetu. Tako se članice sekularnih NVO-a mogu pronaći kao potpisnice i podržavateljice slučajeva kao što je sporno izručenje bosanskih državljana arapskog porijekla američkoj vladi, ne zato što one podržavaju Arape ili muslimane, već što podržavaju principe pravne države koji treba da važe za sve ljude. Također, članice sekularnih NVO-a protestiraju protiv ograničenja prava žena muslimanki u Afganistanu pod talibanskim režimom i u mnogim drugim slučajevima.

Drugi primjer - ženski NVO Nahla je po svom programskom određenju, aktivnostima i misiji prepoznata kao muslimanska organizacija, bez formalno artikuliranog feminističkog ili gender koncepta u svom radu, iako se u programskim aktivnostima prepoznaju gender principi i ravnopravno uključivanje žena u sve sfere života. Nahla je osnovana 2000. godine kao odgovor na brojne sekularne organizacije u kojima jedan broj muslimanki nije našao svoje mjesto za samorealizaciju i pomaganje drugim ženama na principima islamske tradicije. Sekularni građanski okvir BiH omogućava pravo izbora svakoj osobi i grupi da odluči da li će raditi u jednom homogenom religijskom i etničkom ili, pak, u multietničkom okruženju, sve dok se poštuju njeni pozitivni propisi i ustavno uređenje. Religijski orijentirane organizacije djeluju u skladu sa zakonima BiH, i ako bi se napravila detaljna analiza, onda bi se moglo vidjeti da mnoge od njih djeluju na sekularnim osnovama. To podrazumijeva da se zapošljavanje kadrova (konkursi), finansijsko i marketinško poslovanje (porezi, oglašavanje i dr) obavljaju u skladu sa zakonima i pravilima tržišta na kojem nastupaju. Odlazak na kurseve računara ili stranih jezika se provodi na isti način kao i u svim drugim organizacijama koje se bave takvim i sličnim aktivnostima. Religijsko se najviše reflektira u privatnoj sferi života, u porodici i braku, na šta se i polaže najveća pažnja.

Feminističke ideje i koncepti su potpuno isključeni i kritizirani, kao što je bio slučaj i u drugim postkomunističkim zemljama ⁸, uz objašnjenje koje se može najčešće čuti od žena u ovakvim i sličnim organizacijama: "Nama ne treba nikakav feminizam da nam kaže kakva prava mi imamo, to je već sve davno regulirano Kur'anom". Pri tome se ne uzimaju u obzir interpretacije gender orijentiranih muslimankih znanstvenika/ca, kao ni stavovi muslimanskih feminista/kinja, koji dijele stanovište da se kur'anski tekst, u najvećoj mjeri, interpretirao iz ugla dominantno maskuline patrijarhalne egzegeze i da je potrebno osloboditi ga tih naslaga da bi se razumjela i učitala egalitarna božanska poruka u kontekst u kojem živimo.

Aktivnosti i programska orijentacija Nahle i sličnih organizacija sa religijskim obilježjima pokazuju da ove organizacije djeluju na marginama BiH društva, usmjerene na određene grupe ljudi u društvu i na porodicu kao vrlo bitan segment društva. Stoga se ovakve organizacije ne pojavljuju u javnosti u procesima lobiranja, zagovaranja i demonstriranja principa za koje se zalažu. Religijske organizacije nisu, primjerice, učestvovala u pripremi i lobiranju za Zakon o ravnopravnosti spolova BiH, Zakon o zaštiti nasilja u porodici i druge zakone, kako su to učinile brojne sekularne organizacije, bez čijeg učešća i zagovaranja takvi zakoni ne bi još bili usvojeni. Povremeno se mogu vidjeti protesti religijskih organizacija protiv diskriminacije muslimana u nekim dijelovima svijeta, ali ovakve organizacije općenito ne reaguju javno na kršenje principa ljudskih prava, neovisno od religijske pripadnosti. Okvir djelovanja ove i sličnih organizacija je porodica, pojedinka, i grupe žena koje nalaze zajedničke motive za rad. Kao pandan javnim istupima i aktivizmu sekularnih NVO-a, religijske organizacije poput Nahle su više fokusirane na obrazovanje žena, očuvanje tradicije, religije, kulture i porodice kroz različite programske aktivnosti, druženja i kulturne manifestacije. Ovakav vid organiziranja ima svoje prednosti, jer nudi prostor ženama u kojem se osjećaju sigurno i prihvaćeno i mogućnosti da se obrazuju, druže i ispomažu. Veliki broj žena su svoja prva znanja o vjeri stekle upravo u Nahli i sličnim organizacijama. U tom prostoru su mogle proširiti i obogatiti svoja znanja i iskustva i steći vještine potrebne za vođenje porodice, odgoj i obrazovanje djece, njegovanje braka i porodičnih veza, te vještine za određena zanimanja.

⁸ Ramet, Sabina, *Balkan Babel: The Disintegration of Yugoslavia from the Death of Tito to the War for Kosovo*, 3. izd. Boulder, CO, Westview 1999, str. 259-62.

3. Konceptualne razlike

Uzimajući u obzir način djelovanja ove dvije vrste organizacija, temelje na kojima djeluju i principe koje promoviraju, očigledno je da se one konceptualno razlikuju u svom pogledu na prava žene u bosankohercegovačkom kontekstu.

1. Za žene u religijskim organizacijama kao što je Nahla, na prvom mjestu je *identitet vjernice*, dakle, smještanje žene u tradicionalno religijski kontekst u kojem se glorificiraju porodične uloge i očuvanje moralnih vrijednosti. Za razliku od drugih religijskih organizacija veba-bijske provenijencije⁹, Nahla kroz svoje aktivnosti zagovara partnerstvo i odgovornost i muškaraca i žena u porodici i njihov zajednički rad bez hijerarhijskog patrijarhalnog okvira.

▲ U sekularnim organizacijama poput Medice na prvom mjestu je *identitet žene* kao aktivne i ravnopravne članice društva, koja ima svoja prava i odgovornosti i u porodici i u društvu i koja se bori za prava svih bez obzira na bilo koju identitarnu pripadnost.

2. U religijski utemeljenim organizacijama se naglašava važnost religijskog identiteta, koji postaje mjerilo reguliranja svih bitnih pitanja u životu žene. No, kako je u BiH religijski i nacionalni identitet, u najvećoj mjeri, kompatibilan, vrlo često se prostor ženskih nevladinih organizacija koristi za promociju etno-nacionalnih ideologija i politika. Žene u religijskim organizacijama, uglavnom, ne podržavaju participaciju žena u javnoj sferi djelovanja, već se u najvećoj mjeri fokusiraju na očuvanje porodice, majčinstva, odgoja djece i poslove koji se tradicionalno smatraju "ženskim zanimanjima". U vokabularu žena iz religijskih NVO-a prevladavaju pojmovi kao što su: *žena muslimanka, vjera, islamska tradicija, bošnjačka kultura i tradicija, identitet, porodica, majka, odgajateljica, radnica, učiteljica, znanstvenica*. Neke od njih, poput Nahle, ne podržavaju patrijarhalni koncept uređenja porodice, već odnos ravnopravnih partnera. Iako gender koncept nije formalno artikuliran u njihovom programu, on se

⁹ Postoji više takvih organizacija koje djeluju uglavnom kao neformalne grupe ili dijelovi velikih muških organizacija kao što je Aktivna islamska omladina. Na web sajtovima, kao što je <http://www.bošnjakinja.net> se mogu naći pravi primjeri patrijarhalnog, mizoginog i seksističkog načina tumačenja odnosa među spolovima.

proteže kroz njihove aktivnosti i stavove.

- ▲ Sekularni NVO-i su otvoreni kritičari zolupotrebe etno-nacionalnog i religijskog u političke svrhe, sa jasno artikuliranim konceptom sekularne države sa ljudskim pravima kao fundamentalnim političkim kriterijem i demokracijom kao jedinom formom vladavine koja osigurava uživanje ljudskih prava i slobodno ispovijedanje vjere. Muslimanske feministkinje u sekularnim NVO-ima javno podržavaju ovaj koncept, na tragu suvremenih pokušaja reinterpetacije islamskog naslijeđa u djelima muslimanskih intelektualaca liberalnog opredjeljenja, poput Abdoul Kerima Sorousha, Khaleda Abou El-Fadla, Abdullaha an-Na'ima, Azize Al-Hibri, Asme Barlas i drugih. U vokabularu sekularnih NVO-a prevladavaju pojmovi i koncepti: *rod, ljudska prava, sloboda, ravnopravnost, osnaživanje žena, javno zagovaranje, promjene politike djelovanja i drugo*. Važno je također, napomenuti da sekularne i muslimanske feministkinje rade zajedno podržavajući jedne druge, što nije uobičajeno u drugim zemljama. Na koncu sekularni NVO-i su i omogućili pojavu i etabliranje religijskog feminizma u BiH, što je otvorilo nove perspektive gledanja na položaj žene unutar religijskog diskursa.

Zaključak

Kratka ilustracija djelovanja sekularnih i religijskih ženskih nevladinih organizacija pokazuje da sekularne osnove djelovanja NVO-a otvaraju prostor i za artikuliranje religijskog i uključivanje religije u holistički pristup rješavanja bitnih pitanja za ženu i društvo. U sekularnim NVO-ima svoj prostor za djelovanje nalaze muslimani/ke koji zagovaraju feminističke i ideje ravnopravnosti spolova na temelju svetog teksta *Kur'ana* i Poslanikove tradicije, jer ne prihvataju nikakve oblike autoritarizama, diktature, opresije i diskriminacije jednog spola nad drugim u ime vjere. S druge strane, religijski NVO-i se distanciraju i djeluju, uglavnom, na marginama društvenih zbivanja, usmjereni na djelovanje i očuvanje porodice, iako ne nužno na patrijarhalnim osnovama, kako se to vidi na primjeru Nahle. Za bosanskohercegovo-

vačko društvo je važno približavanje ove dvije orijentacije djelovanja NVO-a, jer oba koncepta djelovanja imaju šta ponuditi jedan drugome i mogu učiti jedan od drugog. Za obje vrste organizacija su žena i porodica važni faktori stabilnosti čovjeka i društva i to može biti dobra polazna osnova za zajedničke projekte unapređenja položaja žene u BiH u onim oblastima gdje je to najpotrebnije, a to su danas obrazovanje i ekonomsko osnaživanje žena.

CRKVA I SEKULARNA DRŽAVA – PRILOG RAZJAŠNJENJU POJMOVA I PRECIZIRANJU/ UTAČNJENJU IZRAZA –

Tema koja zaokuplja našu pažnju, svedena je u dvije glavne odrednice – Crkva i država – ima jedan treći izraz – epitet, sekularna – koji je preduvjet imenici država. Iako je ovo zavisna riječ, i kao takva – sporedna, ona će više zaokupiti i mobilisati našu pažnju od glavnih, nezavisnih imenica u formulaciji naše teme (Crkva, država). Zato u narednom izlaganju poklanjamo svoju pažnju narednim terminima – filološki i lingvistički, pojmovno i kategorijalno, filozofski i teološki, sociološki i politikološki. Pođimo redom.

1. Izraz Crkva označava zajednicu, skup. To je stari slovenski izraz, dobiven fonetskom adaptacijom iz elemenata starog germanskog jezika, a podlogu mu čini grčka imenica/izvedenica *kiriakte*, nastala od riječi *kirios* i *oikos* (Gospod i kuća) i ima značenje – kuća Božija, dom Božiji.

Drugi grčki izraz *ekklesia* izveden iz *ekkaleo* – sazvati, prenesen u latinski jezik prema klasičnom grčkom izgovoru *ecclesia*, izravno je jevrejskoga porijekla: izveden je iz jevrejske imenice *kahal* što je značilo skup(štine), zbor, sabor; u slovenskom značenju SONMIŠE (zajedničko mišljenje; vijećnica). To značenje kod starih Jevreja ima čisto prizemnu dimenziju, ali nad kojom vrhuni Jahve u čije ime će prorok da *prorekne*, a član skupštine da *progovori*.

U hrišćanstvu će biti još neposrednija i tješnja – jednostavno: zajednička – ta veza, odnosno misao. Zato je ap. Pavle definisao, tačnije opisao Crkvu kao organsku zajednicu ljudi koji vjeruju, povezani dvojako: prema Bogu, svaki neposredno, i jedan sa drugim – neposredno, i preko Boga, odnosno u Bogu. Ta veza je tajanstvena – u

pitanju je jedna vjera i jedne iste tajne, razumije se svete tajne koje je Bog dao čovjeku u svojoj Crkvi koja je tijelo, a Hristos je njena glava – dok su njeni članovi izgubljeni u nju, njeni zglobovi i organi (vidi: Ef gl. 4; 1 Kor 1, 27; Ef 1, 23).

Ovakav iskaz apostola Pavla nije logička definicija jer je Crkva nadlogična, nego logosni opis prisustva tijela Hristova u realnom svijetu, u potoku vremena (izraz N. A. Berđajeva), u istoriji.

S. N. Bulgakov je početkom dvadesetih godina XX vijeka rekao za Crkvu da je to "zajednica Boga, anđela, svetaca i na Zemlji ljudi grešnika, ali koji vjeruju i spasavaju se". On je, svakako, imao u iskustvu i u vidu intenzivno osjećanje i zajednički *doživljaj* čovjekov – Boga i njegovih svetih, i njihovu mističnu komunikaciju i blagodatni identitet, osobito izražene kroz sabornu svijest i mentalitet Crkve u oblikovanju saborskih odluka, i vaseljenskih i pomjesnih sabora; a ta formulacija glasi: "Izvoli se Svetom Duhu i nama..." (saborskim ocima, učesnicima). Znači, prva komponenta ove saglasnosti je Sveti Duh a tek druga ljudi – ne pojedinac, ne dvojica, trojica, nego saborna zajednica. To je Crkva. Dakle, saborni um Crkve je izražen kroz ljudsku riječ kao predmetni (slušani i zapisani) sadržaj, ali dominantni teror u toj polifoniji i njenom sazvučju – božanski, od Boga.

Kao takva, Crkva je u istoriji u ljudima, među ljudima, ali ona time nije cjelinom ni obuhvaćena ni u tvar potopljena. Njen puni smisao i gornji prag je carstvo Božije, a njen donji prag je ljudska dimenzija u svijetu. Kao bogočovječanska zajednica ona je "Bogočovjek produžen kroz vekove" (izraz Justina Popovića). Čovjek je Bogom iskupljen, osvećen i spasen, a u čovjeku implicirana sva tvar, sve stvoreno, pa je Crkva lađa i pristanište spasenja cjelokupne stvari i ovoga svijeta i vremena (saeculum). Budući da je takva porijeklom i naznačavanjem, Crkva je na Zemlji osnovana (Dan gl. 4) i na nju oslonjena, ali – uopšte nije istorijski i teritorijalno ograničena i vezana. Ona postoji u jednome narodu, pokrajini, državi, ali uopšte nije identična s njim: ona, ustvari, ljude toga naroda i stanovnike toga mjesta, pokrajine, države iskupljuje iz stihija prirode, prosvjetljuje svjetlošću Carstva Nebeskog, osvećuje i spasava; njen je cilj obuhvatanje i prožimanje vremena vječnošću, carstva (ili oblasti) zemaljskog – Carstvom Nebeskim. U našoj poeziji imamo izrazito optimističan eklesiološki izraz kod Njegoša u pjesmi *Radi čovjek sve što radom može* (stih 25-26) gdje je rekao:

Ti si (Bože) sebi hram digao nad svima

Što sav strašni prostor obuzima,

ističući ovim vaseljensku i vasionsku dimenziju Crkve. Takva, Crkva je, dakle, sabornost, ali – blagodatna koja prirodnu komponentu osvećuje i historijsku stvarnost iskupljuje. U njoj to veliko djelo ekonomije spasenja sam Bog radi, a na njemu čovjek sarađuje. Mjera svega i kriterij vrijednosti jeste Bogočovjek; zato je ona sveobuhvatna.

2. U odnosu na Crkvu, država je nešto sasvim drugo, ona je terenski postavljena, prostorno ograničena, vremenski neograničena, ali ne vječna; ona se mijenja, čak i u orijentaciji. Crkva uopšte nije sabornost, kakve inače – kao prirodnoga vida ima u njenim strukturama: porodica, familija, bratstvo, pleme... nego je država – osobito četiri, pet vjekova – mehanički sklop koji se održava silom svoga zaštitnoga aparata: zakon, policija, sudstvo, vojske...

Stari narodi su imali države naroda, i to je u izvjesnoj mjeri imalo prirodnu sabornost. Izuzetak su činile velike imperije koje su bili konmonvelti (zajednički, sabrani svjetovi).

Jedinstvo jedne države čine opasane granice njenih teritorija. Stanovnici su građani koji mogu imati svoja religiozna uvjerenja, moralne stavove, kulturne nazore...ali to je ono što država toleriše, ali hoće i da ga zamijeni svojom ideologijom koju vremenom stvara. Zato državopolitička ideologija niti ima bit religijskoga niti njegove dimenzije, pa i ne religira, to jest realno ne povezuje čovjeka sa apsolutnim bićem – Bogom.

Po svojim atributima države su različite. U naše vrijeme često se, tačnije – redovno ističe sekularna država kao obrazac, bez obzira je li republika ili monarhija; teokratija kakva se često pominje – vlada Boga, nije državni pojam jer u državi vlada njena vlada plugama svoje vlasti.

Sekularna država je u izvjesnoj mjeri obrazac i ideal, odnosno idealni obrazac države. Njoj se pripisuju brojni atributi, ali veliki broj njih potpuno zamućuje izvorno značenje pridjeva sekularan. Još u srednjem vijeku – tačnije u Gruziji od VI vijeka u Vizantiji, od IX

vijeka, vrijeme dinastije Komnina, zatim od VIII/XIV. vijeka, vrijeme dinastije Paleologa, pa tek iza toga u Dubrovniku i Italiji – rađa se humanizam. Ali to je bilo ipak – sve do dubrovačkoga i italijanskog – teohumanizma: uziman je za normu čovjek, ali religiozni i obožavani, pa je po njemu vrednovano sve.

3. Renesansa je bila njegova dalja etapa i nešto već drugo: to je paliggenesia, vita nova, PAKIBBITIE, antička tradicija u hrišćanskoj Evropi i početak njene dehrišćanizacije: došlo je do obnove antičkih tradicija poslije druge etape koja je naknadno nazvana srednji vijek. Zoru novog vijeka je otvorio Bekon Verulamski, a italijanski humanisti, odnosno prvi renesansni mislioci imenovali su međuvrijeme od staroga vijeka (kad je pao Rim) do toga vremena imenom ili nazivom - srednji vijek. Naziv je dao Đorđe Vazari a prihvatili su ga njegovi suvremeni saradnici. Renesansno shvatanje išlo je naprijed u pogledu i pravcu laicizacije i kulminiralo u francuskoj revoluciji (1790 – 1792). Poslije toga dolazi romantizam, u kojem je glavna i jedina mjera – on, gospodin građanin, državljanin; ne ni čovjek uopšte kao u antici. Protagora je imao stav *anthropos est metron ton pagton* (čovjek je mjera svih stvari): onih koje jesu – da jesu, a onih koje nijesu – da nijesu.

Kada je prošao romantizam i modernizam, kapitalizam i komunizam – nastao je nedefinisani postromantizam, postmoderna, postkapitalizam, postkomunizam. To uopšte nijesu sadržinske, nego samo vremenske odrednice koje u pogledu sadržaja kulture i dr., osobito unutrašnjih atributa, ne znače mnogo, tačnije rečeno – ništa.

Sad je tipologiju i njenu nomenklaturu zamijenio novi izraz starog porijekla – sekularizam. Latinska riječ *seaculum* znači vijek, svijet, pa i vrijeme; pri tom se misli na ovaj tvarni i istorijski svijet, čisto prirodni. Međutim, u našoj savremenosti ova riječ – sekularizam, značenjem se tako i toliko multiplikuje, a mnoštvo tih značenja – ne da nema veze s njenim izvornim značenjem nego znači nešto toliko neodređeno, bezoblično što se ne da uhvatiti u riječi i svesti u okvire nikakve definicije. Ovo je tipični idejni i misaoni deformitet, bez ičega jasnoga i određenoga u svome značenju. Jednostavno, nastaje jedan značenjski konglomerat u kome svako ima pravo na sve, ne zna se šta i čiji smisao i nadležnost...i otvoren je prostor za sukcesiju nesporazuma. Tako dvojica sugovornika mogu da govore o sekularizmu

– izrazu preko koga komuniciraju, a da svaki ima svoju viziju istoga, a te dvije vizije, odnosno značenja da uopšte nesu u komunikaciji, niti su kompatibilne; one su bez odnosa jedna sa drugom, kao divergentni pojmovi u formalnoj logici. Na djelu je tipičan agnosticizam, potpuno neangažovan, distanciran i bez odnosa.

Negdje prvih godina XX vijeka S. N. Bulgakov je, kritikujući razne izume: nihilizam, materijalizam, socijalizam, komunizam i dr. rekao da su svi oni isti kao sive mačke u mraku; ali kad dan osvane i sunce ograne, sve mačke nisu sive, a i koje jesu, nisu u istom tonu. Danas je – bar u interpretaciji ideologa sekularizma široko divergentnog značenja – takva stvar: od areligijske i ateističke – preko religijske i teističke – do otvoreno i aktivno antireligijske i antiteističke koncepcije pojedinca, i grupe, i kolektivne svijesti društva. Čistog ateizma nema – on je utopija, nego postoji humanizam koji sve zasniva na čisto prirodnom čovjeku i njime sve mjeri i vrednuje, njemu je određeno sve i on je apogej! Ateizam je teološki neangažovan, dok je antiteizam angažovan u suprotnom smislu i pravcu.

U takvoj klimi stvara se i duhovnost, ali – duhovnost ovoga svijeta: prizemna i hladna, sračunata i upućena na niže, nekada i više ciljeva, ali samo čovjekova modela i obrasca, nekada i transcendentnog koji nije upućen prema Bogu ni Bogu saobražen. Zato je veliki problem Crkve sekularna država, odnosno društvo koje ima sekularizam kao svoj pogled na svijet. To je koncepcija kojom je prožeto sve – do molekula i atoma, i kao takvo transcendiraju svoju sliku i sliku svijeta, i to mu je Weltanschauung, MIROVZZ NIE. Ovo pomalo liči na Hegelov panlogizam, s tim što je ovdje u pitanju logos ovoga stvarnog svijeta – tipično Heraklitovo shvatanje logosa, ali transcendirano. Hegelu uopšte nije bio potreban Logos Božiji.

Takav pogled na svijet mogao je da se pojavi u Evropi samo poslije perioda engleskog deizma po kojem je bilo kulturno vjerovati u Boga, ali transcendentnoga, bezličnoga i udaljenog od svijeta, a u području i ravni svijeta ljudi poravnjavaju i svojom prosvjetom ispunjavaju. U evropskoj prosvijećenosti koja prethodi francuskoj revoluciji čovjek se obavezuje – ne po obrazu Božijem, nego prema obrazu ovoga svijeta. U ovom smislu je uputno ukazati na knjigu episkopa Nikolaja Velimirovića *Vera obrazovanih ljudi* koja govori o obrazovanju po Bogu, o čovjekovom vajanju lika Božijeg u sebi, a ne lika ovoga svi-

jeta. Sekularizam je, znači, snabdjeven prosvjedošću, ideologijom, prizemnim polureligijskim značenjima koja u svome nazivu nemaju nikakvog lingvističkog utemeljenja. Zato je taj pojam, ovako demokratski postavljen, i prostor i žarište nesporazuma.

A izvor i polazište Crkve, odnosno njenoga pogleda na svijet, je od ličnoga i natprirodnog Boga, preko Sinajskog zakonodavstva, koje su *corpus delicti* teonomnoga moralnog kodeksa.

I sad, pitanje njegovanja religije i moralne prakse zasnovane na religiji kao i ukupnoga pogleda na svijet i život – predstavlja veliki problem: kako da Crkva obezbijedi sebi prostor u društvu koje je razvijeno po tim modelima i odnjegovano u takvim duhovnostima? Tu su potrebna velika istraživanja pronalaženja puteva i modela misionarskoga rada Crkve. Tu je čovjek – subjekt religije i član Crkve, ali i građanin države. Negdje u prvoj polovini 1965. bio je u Austriji prvi dijalog hrišćana i marksista. O tome je pisao njemački list *Die Furche*, ističući da je čovjek ona tačka na kojoj treba da se sretnu i marksisti, zainteresovani za ovaj svijet, i hrišćani koji žive u ovom svijetu ali sa perspektivom i nadom onostrane vječnosti. Tako i ovdje: sekularizam, ako je iskren i ako ima svoj pogled, treba da se otvori prema Crkvi u ovom svijetu, ona nije od ovoga svijeta niti je prema njemu usmjerena; a Crkva ima pred sobom – ne sekularizam kao besadržajnu ili multisadržajnu ideologiju, nego u njemu gleda da priđe čovjeku i motiviše ga za svijet hrišćanskih vrijednosti. Taj istraživački postupak treba da bude bez ikakvih unaprijed gotovih odgovora kakvo je istraživanje prirode i njenih struktura i zakonitosti po riječi Karla Vernera Hajzenberga, izraženo u knjizi *Fizika i metafizika* (naslov originala *Teli und Ganzheit*). U svojim terminima, iskazima, stavovima, sagovornik treba da bude maksimalno jasan, jer samo – rekao je Dekart u svojoj *Raspravi o metodi* – jasnost i razgovetnost pojmova i pojava doprinosi razjašnjenju i saznanju, dok svako nejasno kazivanje zamućuje i sliku i horizonte i ništa ne doprinosi saznanju.

U takvoj mutnoj situaciji i klimi besperspektivnoj za sporazum ne bi se – u nedostatku dobre namjere i iskrenosti – snašao ni jedan pravnik ni pravni filozof. Jedan od prvih pravnih teoretičara, ako ne i prvi rimski pravnik Modestin, definisao je pravo riječima: *Ius est ars boni et equi*, što će reći: pravo je umjetnost dobrog i ravnoga, jednakog.

U takvoj konfuziji i sivilu, u takvoj terminološkoj neujednačenosti i neodređenosti ne vidi se ni šta je dobro ni šta je sa čim jednako; a gdje je umjetnost pronalaženja ravnoteže između jednoga i drugoga?

Privodeći kraju ovo glasno razmišljanje, odnosno izlaganje, izvodimo logički nužno i formalno ispravno sljedeće zaključke:

1. Crkva i država su dva posebna korpusa; u jednoj i drugoj je subjekt čovjek, pred kojim Crkva ima otvorene perspektive vječnosti i života u nadbiološkim i nadistorijskim uslovima metaistorije, a država je tu, sad, i ovdje postavljena: locirana i datirana.
2. U pitanju su dva života – vječni koji se biološki zasniva na Zemlji i teži bezgraničju Carstva Nebeskog, i vremenski koji zna samo za produženo vrijeme, a ne i za vječnost kao viši kvalitet.
3. Crkva se obraća čovjeku – subjektu: njegovom umu i još više srcu, ali ne srcu u organskome, nego u antropološkome smislu i preko njega kao integralne ličnosti (uključujući i tijelo, njegovu biološku komponentu) iskupljuje iz ropstva stihijama prirode čovjeka kao slobodnu ličnost, okrenutu i namijenjenu neprolaznom Carstvu Božjem i njegovome nezalaznom danu vječnosti.
4. Kroz istoriju je Crkva u državi različito postojala i djelovala: ljestvica tih stepena je duga – od drastičnih progona i opstanaka u katakombama do punoga blagodatnog života u narodu i na vladarskim dvorovima.
5. Sekularizam kao fenomen iz posljednja dva, tri vijeka svojom državno- pravnom ideologijom ili isključuje religiju (jednosmjerni i agresivni) ili je samo toleriše (često i od nevolje ili u svome kolebanju) ili je, što je većinom slučaj danas – drži kao svoga partnera sa kojim hoće jedini model svoga ponašanja, demokratski; neko to smatra sabornim, a ta je sabornost jednodimenzionalna, društvena, i kao takva ona je predmet sociologije a nije na putu teologije. Tu su potrebni razumijevanje, sporazum, dogovori s jedne i s druge strane, ali u

demokratskoj atmosferi i na čisto ljudskoj ravni. Predstavnici Crkve – dakle, Crkva istorijska – treba da budu otvoreni i oprezni: koliko za to da ne povrijede ljudsko dostojanstvo državnih i političkih faktora, činilaca u dijalogu, demokratski otvorenih (ali – da li iskreno otvorenih?) još više zato da se ne desolidariše sa samom sobom, sa svojom duhovnom dimenzijom i blagodatnom klimom i sadržajem Nebeske Crkve; u tom slučaju bi ona porekla i negirala sama sebe – rascrkovila bi se i sociologizirala. Zato je istorijska Crkva ovdje u neravnopravnom položaju: da sačuva svoj integritet (identitet i kontinuitet), da bude maksimalno budna i prebrodi kolebanja – sve radi ostvarenja Carstva Božijeg na Zemlji, među ljudima, u ljudima...gdje mnogi sadržaji, osobito iz socijale, etike, aksiologije...dobijaju svoju punoću, bogate se i uzrastaju do savršenstva: *Budimo savršeni kao što je savršen Otac naš nebeski* (Mt 5, 48) – to je poziv i misija Crkve na Zemlji, bez poricanja države kao teritorijalne, narodne ili kakve druge organizacije.

* * *

Ovome se prilazi u otvorenim odnosima i otvorenim razgovorima samo jasnim riječima bez ikakvoga prethodnog umišljaja i pre-judiciranja, bez zadnjih namjera u dubokoj pozadini, bez upotrebe izraza polivalentnoga i lepezastog značenja koji mogu da znače sad ovo, sad ono; ili za mene ovo, za tebe ono. Takav je razgovor samo "razgovor" koji obično omašuje ili vodi nesporazumu, čak i sukobu, a nikad sporazumu; a on je neophodan i on otvara put, produbljuje i bogati perspektive. Nikome i nigdje – osobito u ovom dijalogu – nije potreban prekraćeni put ili prezidani tunel, pogotovo ne razgovor neiskrenih.

**SEKULARNA DRŽAVA I
RELIGIJA(E)
– UČENJE IZ ISKUSTVA**

5. Koncepti i iskustva dijaspore

MEĐURELIGIJSKI DIJALOG U JEVREJSKOJ TRADICIJI

Ako se uzme u obzir najjednostavnija forma i objašnjenje, dijalog kao razgovor ili govor udvoje, u sebi ne podrazumijeva, ako ga leksički promatramo, ništa više od mogućnosti da dva lica, dvije osobe, dvije zajednice, dva naroda ili dvije religijske skupine razgovaraju. Upravo to pojednostavljenje dovodi nas u poziciju da zaključimo da to i nije tako teška stvar - razgovarati. Pa, ipak, razgovor je često i težak i nemuš, a ponekad i nemoguć. Zato je dijalog riječ koja se često poistovjećuje sa: razumijevanjem, tolerancijom ili razgovorom dviju strana koje su u nečem suprotstavljene. Ovakvo poimanje pojma dijalog dovodi ga u formu u kojoj on zavisi od nečije volje i stepena spremnosti da se stavi u relaciju odnosa.

Pitati, pokušati odgovoriti, opet pitati nešto novo ili isto, opet pokušati odgovoriti. Uvijek se radi o razgovoru, čak i kad mislimo sami, i kad ne izričemo svoje misli. Tada, kao što Platon kaže "duša razgovora sa samom sobom". "Otkad smo razgovor"...za nas ljude kaže Hölderlin - jer čovjek je u bitnom "životinja koja govori".

Dijalog, koji kao forma predstavlja odnose u kojem dvije strane pokušavaju mirnim putem doći do rješenja, nikada nije bio upitan za judaizam. Naime, jevrejstvo u odnosu na druge savremene religije nikada nije imalo za cilj agresivnost i pridobijanje drugih za svoju vjeru. Iako je Abrahamu rečeno "...tvoje će sjeme biti po cijelom svijetu...", to nije značilo da vjeru treba širiti ognjem i mačem ili da druge ne treba priznati i poštivati. Zato judaizam kao takav predstavlja pravu apoteozu dijaloških odnosa u njihovom najpozitivnijem smislu.

Jevreji, odnosno jevrejski narod, u osnovi svog postojanja oduvijek je težio za uspostavljanjem dobrih odnosa sa drugima, osim u jednom trenutku svoje historije, u prapočetku svog razvoja, u periodu

uspostavljanja jevrejske religije kao monoteističke, kada je najvažnije bilo održati je i ne tolerirati one koji ne vjeruju u jednoga Boga. Judaizam nikada nije postavljao pitanje dijaloga, pitanje odnosa i spremnosti da sa nekim razgovara i pregovara. Naprotiv, Jevreji su sebi kao imperativ postavili dobar odnos sa drugima kao jedinu mogućnost opstanka i življenja. Tako pojam dijaloga, da se opet na njega vratimo, u jevrejskoj terminologiji u principu nije bio upitan jer je on u samoj određenosti naroda bio predvidiv i konzistentan. Ovakvo posmatranje i pogled na svijet dovodi nas do pitanja kako je moguće da jevrejski narod nema posebnih problema kada je dijalog kao takav apostrofirao? Odgovor je jednostavan, možda isuviše - taj pojam je već toliko duboko usađen u bit naroda da je postao njegovo načelo i ključ opstanka. Ta konzistentnost seže do unazad 3.000 godina i već je genetski ugrađena u judaizam. Onda se postavlja drugo pitanje, kako se uopće moglo desiti da taj dijalog ostane usađen u jednom narodu toliko duboko da ga je na neki način i odredio u svoj svojoj opsežnosti.

Odgovor, vjerovatno, leži u činjenici da je jevrejski narod, kao nosilac jednog novog shvatanja svijeta, morao u svom nastanku i dugoj historiji da prođe jedan trnoviti i jedinstven put stalnog samoobjašnjavanja i samoprilagođavanja.

Dakle, kada govorimo o međureligijskom dijalogu u jevrejskoj tradiciji, prije svega ne smijemo prenebregnuti činjenicu da su od samog svog nastanka Jevreji bili prisiljeni na samoobjašnjenje, na unutrašnji dijalog među vlastitim narodom s ciljem da učvrste vjeru u jednoga Boga ("I Bog reče Mojsiju : 'Koliko dugo neće narod u mene vjerovati unatoč svim čudesima koja sam učinio?'"). Taj Brit (Savez sa Bogom), koji je jevrejski narod prihvatio i ljubomorno čuvao, taj vječni dijalog sa Stvoriteljem u kojem su Jevreji pokušavali stalno da dokuče kako taj odnos egzistira i po kojim nebrojenim pisanim (613) i nepisanim pravilima, taj unutrašnji dijalog, omogućio im je veoma lak, ukoliko je bio moguć, dijalog sa drugima.

Nažalost, činjenica da su Jevreji bili drugačiji i različiti, zato što su ispovijedali nekakvu drugačiju vjeru, govorili neki nerazumljiv jezik, pisali pismom koje su samo oni razumjeli, i ponašali se drugačije jer im je način života po pravilima Tore i Halahe tako nalagao, ta činjenica dovodila ih je i u stalni dijalog sa drugima u kojem su morali na

jedan poseban način samoobjašnjavanja doći do kategorije opstanka i preživljavanja. Možda u tom smislu, historijski gledano, moramo da prihvatimo Jevreje kao narod dijaloga.

Ali najbolje je vratiti se na početak, a početak je Tora, koja na pojednim mjestima objašnjava kako treba živjeti: "Uklanjanje se od zla i čini dobro; jer Bog ljubi pravednost i ne ostavlja svojih pobožnika; uvijek bivaju zaštićeni; ali sjeme zločinačko će se istrijebiti."(Ps. 37, 27. i 28)

Nadalje, u pripovijesti o propasti Sodome i spašenju Lotovom: "Pravedan je Bog u svim svojim činima i milostiv u svim djelima svojim."(Ps.145, 17), Lot kaže : "Nemojte, braćo, činiti zla; ne dirajte u ove ljude koji su došli pod moj krov." Kad smo spomenuli da je jevrejski narod vodio stalni unutrašnji dijalog u kojem je shvatio da je "Bog utočište i tvrđava, pomoć u nuždi, vazda nazočan"(Ps.46, 2), oslanjali smo se na činjenicu o toj tvrdoj vjeri u Boga, u to shvatanje uzajamnih odnosa u kojem je jevrejski narod prihvatio Savez (Berit).

Proučavanje i međureligijski i međukulturni dijalog nisu opcija već životna potreba za naša vremena – naglasio je Sveti otac. Papa Benedikt je istaknuo da su Jevreji, hrišćani i muslimani pozvani da priznaju i razviju veze koje ih ujedinjuju.

MUSLIMANI NA ZAPADU – MUSLIMANSKA “DIJASPORA”?

Na prvi pogled, čini se da ideja sveobuhvatne islamske umme zasnovane na kolektivnom islamskom identitetu sa ujedinjavajućim ritualnim centrom čini diskurs o dijaspori nepotrebnim. Međutim, pobliže gledajući, možemo pronaći mnoge tragove muslimanskih dijaspora (arapski: *shattat*; raspršenost, razjedinjenost).¹ To je zbog toga što su muslimani veoma rano otpočeli migrirati iz Hidžaza u razne oblasti na Istoku i Zapadu. U procesu migracije i ponovnog nastanjivanja integrirali su lokalne specifičnosti, transformirali ih ili odbacivali, stvorivši na taj način dinamiku između transnacionalnog pravnog poretka, *fikha*, i lokalnih ritualnih sistema solidarnosti. Ovo je dovelo do interpretativne religije koja je izrazito pluralistična. Treba sagledati upravo ove lokalne sisteme, u njihovim različitim kontekstima i transnacionalnoj povezanosti, kako bi se shvatio fenomen dijaspore među muslimanima na način na koji se on razvijao u vremenu i prostoru.

Polazni termin u kontekstu muslimanske dijaspore je *Hidžra* iz 622. godine koja određuje početak islamske ere, odvaja se od tradicije i omogućava muslimanima da se razlikuju od predislamskog paganstva, *džahilijeta*. U *Kuranu*, 4:97-100², se već pravi ovakva prostorna

1 Uporedi Edward William Lanea: *An Arabic - English Lexicon*, Vol. 1-8, Bejrut 1980. (reprint London 1863), vol. 4., pp. 1501 f (shatta).

2 Kur'an 4:97-100: "Kad budu uzimali duše onima koji su se prema sebi ogriješili, meleki će upitati: "Šta je bilo s vama?" - "Bili smo potlačeni na Zemlji" - odgovorit će. - "Zar Allahova Zemlja nije prostrana i zar se niste mogli nekud iseliti?" - reći će meleki, i zato će njihovo prebivalište biti Džehennem, a užasno je on boravište. [4:98] Samo nemoćnim muškarcima, i ženama, i djeci, koji nisu bili dovoljno snalažljivi i nisu znali puta, (za bijeg); [4:99] Allah će, ima nade, oprostiti jer Allah briše grijehe i prašta. [4:100] Onaj ko se iseli Allaha radi naći će na Zemlji mnogo mjesta, uprkos svojim neprijateljima, i slobodu. A onome ko napusti svoj rodni kraj radi Allaha i Poslanika Njegova, pa ga stigne smrt, nagrada od Allaha njemu je sigurna. - A Allah mnogo prašta i milostiv je." Vidi www.hti.umich.edu/k/koran/browse.html (10.10.2007)

i normativna distinkcija kada se prijeti da će biti oštro kažnjeni oni koji neće emigrirati iz Meke u Medinu sa Poslanikom Muhammedom, izuzev onih koji to nisu u mogućnosti učiniti iz objektivnih razloga.

Drugi kurʼanski ajeti³ opisuju položaj muslimana u neprijateljskom okruženju u Meki, koji iziskuje emigraciju u Medinu i slavi Božije milosrđe prema onima koji su slijedili Muhammeda. Prema tome, svi oni koji su migrirali u Medinu (muhadžiri) bili su povlašteni u poređenju s drugim grupama, uključujući i pomagače (ensarije) iz Medine.⁴

Semantika migracije (*Hidžre*) proširena je nakon ranog muslimanskog osvajanja, *futuha*, kada se smatralo da je neophodno, čak obavezno, izvršiti hidžru u nove granične oblasti. Doista, povratak (*taʼarrub*) *muhadžira* sa granica postao je ozbiljno kažnjiv koliko i odmetništvo. Sjedilački način života postao je *conditio sine qua non* za Islamstvo⁵ kada je provincija postala centrom. Medina je prestala biti jedini *dar al-hijra*, mjesto u koje se moglo migrirati. Ovo je zamijenila kompleksna sveta geografija koja je kasnije – u kontekstu izgradnje carstva – racionalizirana u pogledu *dar al-islama*, staništa islama, i *dar al-harba*, teritorije u ratu.⁶ Ova razlika se, također, odražava u normativnom pogledu pošto nalazimo hijerarhiju muslimana: oni koji žive u inostranstvu, to jest u oblastima sa muslimanskom manjinom, imaju niži status. Tokom vremena, sistem islamskog zakona se razvio u islamizirano – ili islamično (u smislu M. Hodgsona) - društvo,

3 Kurʼan 16:41-42: "One koji se isele Allaha radi, nakon što su bili progonjeni, Mi ćemo još na ovome svijetu na lijepo mjesto smjestiti; a nagrada na onome svijetu bit će još veća - kad bi oni samo znali!; [16.42] Onima koji budu trpjeli i u Gospodara svoga se uzdali."

Kurʼan 16:110: "Gospodar tvoj će onima koji se isele, nakon što su zlostavljani bili, pa se onda budu borili i sve strpljivo podnosili - Gospodar tvoj će im, poslije toga, doista, oprostiti i samilostan biti."

Kurʼan 2:218: "Oni koji vjeruju i koji se isele i bore na Allahovom putu, oni se mogu nadati Allahovoj milosti. - A Allah prašta i samilostan je."

4 Kurʼan 9:20-1: "U većoj su časti kod Allaha oni koji vjeruju i koji se iseljavaju i koji se bore na Allahovu putu zalažući imetke svoje i živote svoje; oni će postići što žele. [9.21] Gospodar njihov im šalje radosne vijesti da će im milostiv i blagonaklon biti i da će ih u džennetske bašče uvesti, u kojima će neprekidno uživati; [9.22] vječno i zauvijek će u njima boraviti. Uistinu, u Allaha je nagrada velika."

5 Uporediti Khalil Athamina: "A `râb and Muhâjirûn in the Environment of Am-sâr", u: *Studia Islamica* 66 (1987), str. 5-26; F.M. Donner: *The Early Muslim Conquest*, Princeton 1981., str. 79sl.

6 Adel Theodor Khoury: *Islamische Minderheiten in der Diaspora*, München: Kaiser Verlag 1985., str. 44.

to jest *dar al-islam*.⁷ Pitanje manjina – ukoliko se uopće govori o manjini – bilo je van okvira islamskog zakona.

U okviru nedavne migracije i nastanjanja muslimana u oblastima sa muslimanskom manjinom, pojmovi *hidžra* i dijaspora opet su dobili novi značaj. Ovo je naročito slučaj kada muslimani žele integrirati svoje religijske prakse i islamske identitete u uslove modernog vremena i uskladiti ih sa zakonima u zapadnim industrijaliziranim državama. Ovo je ideja bar onih grupa teologa koji propagiraju pitanja koja se vrte oko islamskog identiteta i normativnosti kako bi se stvorila i reproducirala dijasporska svijest među "njihovim" zajednicama i mobilizirala religija kao kulturni resurs za njihove konkretne interese. Čineći to, uglavnom nastoje postići obnovu klasičnog srednjovjekovnog sistema.⁸

Nasuprot tome, oni koji predstavljaju neku vrstu reformističkog islama podržavaju više sekularizirane koncepte i uglavnom negiraju dijasporski diskurs koji je okrenut prema unazad. Umjesto toga, oni smatraju da je prioritet mira osnovni uslov za ljudske odnose.⁹ Sloboda izvršavanja vjerskih dužnosti i pravna sigurnost smatraju se odlučujućim faktorima za časno naseljenje.¹⁰ Navest ću primjer iz bosanskog konteksta: šezdesetih i sedamdesetih godina dvadesetog vijeka, Husein Đozo (umro 1982. godine) izdao je nekoliko *fetvi* koje se tiču vjerskih obaveza poput vremena za molitvu, pitanja ishrane i tako dalje. U svim ovim slučajevima, naseljavanje migranata legitimizirala je sloboda izvršavanja vjerskih obaveza u zemljama domaćinima. Ipak, drugi su smatrali da se islam može živjeti bez islamske države i bez državne nadležnosti, čak i ako je takav dijasporski islam slabijeg kvaliteta.¹¹

7 Baber Johansen: "Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?", u: Heiner Marré and Johannes Stütting (ur.): *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1986, str. 19sl, 56.

8 Khoury: *Islamische Minderheiten in der Diaspora*, str. 11.

9 Johansen: "Staat, Recht und Religion", str. 20.

10 Prema tome Muhammad Abu Zahra, bivši profesor teoloških nauka na al-Azhar-u i Dekan Pravnog fakulteta Univerziteta u Kairu. http://www.islaminstitut.de/uploads/media/Wie_Muslime_Christen_sehen_Teil_2.pdf, str. 2. (10.10.2007)

11 Johansen: "Staat, Recht und Religion", str. 12-61. Johansen se poziva na ajet 8:72.

Smatramo da su islamski zakon i stručnjaci za tu oblast dovoljno fleksibilni da pruže različite mogućnosti za prilagođavanje lokalnim navikama i normama.¹² Ideje *sharia minoritée* i zakona muslimanske manjine (*fiqh al-aqalliyat*) su tipični primjeri.¹³ Trenutni socio-politički događaji među muslimanima migrantima prikladno pokazuju da je pojam dijaspora postao izrazito kompleksan. Prema tome, neophodno je da ponovno razmotrimo pojam muslimanske dijaspore u širem kontekstu.

Kao prvo, u historiji religije dijaspora se uglavnom odnosi na procese materijalne difuzije, fragmentacije i dezintegracije cjeline u različite dijelove bez obostranog odnosa.¹⁴ Na početku zasnovana na uglavnom nenamjernom životu u inostranstvu, dijaspora je imala negativno značenje. Međutim, između 19. vijeka i sedamdesetih godina dvadesetog vijeka može se napraviti razlika između dijaspora koje su izbačene iz svojih domovina i onih koje su emigrirale zbog ekonomskih razloga.¹⁵

1991. godine politički znanstvenik William Safran je osmislio moćnu definiciju zajednica osoba koje stalno žive u inostranstvu (*expatriates*) koje bi

- ▲ dijelile zajedničko kulturno pamćenje
- ▲ shvatale iskustvo marginalizacije u zemljama domaćinima
- ▲ nastavile podržavati svoju domovinu i stalno čuvati kolektivnu svijest i solidarnost od zaborava

12 Khoury: *Islamische Minderheiten in der Diaspora*, str. 112; također vidi Bülent Ucar: *Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft*, Würzburg: Ergon 2005.

13 Cf. Alexandre Caeiro: "An Imam in France: Tareq Oubrou", u: *ISIM Review* 15 (2005), str. 48-49; Taha Jabir al-Alwani: *Towards A Fiqh For Minorities: Some Basic Reflections*, Richmond 2003; Muhammad Khalid Masud: "**Islamic Law and Muslim Minorities**", u: *ISIM Newsletter* 11 (2002), str. 17.

14 Matthias Krings: "Diaspora: historische Erfahrung oder wissenschaftliches Konzept? Zur Konjunktur eines Begriffes in den Sozialwissenschaften", u: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 49 (2003), str. 139.

15 Denise Helly: "Diaspora: History of an idea", u: Haideh Moghisse (ured.): *Muslim Diaspora, Gender, Culture and identity*, London: Routledge 2006, str. 3-6.

▲ vratile se svojoj domovini kada bi to situacija dozvolila.¹⁶

Međutim, ova definicija dijaspore je još uvijek itekako natopljena jevrejskim kontekstom i, prema tome, naglašava etnicitet, mobilnost, razmještenost i transnacionalni karakter dijaspore, simbolični i materijalni značaj domovine i viziju konačnog povratka povezanog sa fiksnim svetim mjestom. Ovaj etnocentrični pojam u osnovi konceptualizira dijaspore kao pot-kategoriju etničkih grupa ili nacija sa nostalgичnim vezama i sjećanjima.

U današnjem okviru kulturnih i društvenih nauka, pojam dijaspore se više ne može razumijevati samo u ovim negativnim uvjetima.¹⁷ Dijasporska dinamika se mora razumjeti u okviru kompleksnih procesa kulturne i društvene solidarnosti i izgradnje identiteta.¹⁸ Argumentirano je da dijasporske tvorevine treba sagledavati u okviru postkolonijalnih identiteta, koji u kontekstu globalizacije nisu više samo akteri u pozadini kolonijalnog širenja i lokalnog otpora. Ne mogu se razmatrati u kategorijama samog centra i periferije. Zapravo, dijasporske zajednice emblematski označavaju "drugog" u nacionalnoj državi i nastojanje države da homogenizira kulturne norme i vrijednosti.¹⁹ Ove zajednice uzmiču od poretka ustanovljenog kao nacionalna država, ali se ipak vraćaju tom poretku. U takvoj strukturalnoj podvojenosti na dijaspore se može gledati kao da su smještene u oblast napetosti između kozmopolitske odvojenosti i radikalnog nacionalizma koji se više ne definira u smislu teritorije. Nisu sve dijasporske zajednice zainteresirane za konačni povratak svojim – zamišljenim – domovinama.²⁰ Umjesto toga, transnacionalni karakter dijasporskih zajednica mora se cijeniti kao važna energična, inovativna i mobilizirajuća snaga u procesu pregovaranja sa društvima-domaćinima. Slično tome, interakcija i reciprocitet sa ovim zemljama-domaćinima i njihovom politikom vis-à-vis dijaspore igraju ključnu ulogu u procesima izgradnje dijasporskih zajednica. Mediji su bitni u svim ovim slučajevima.²¹

16 William Safran: "Diasporas in Modern Societies, Myths of Homeland and Return", u: *Diaspora I* (1991), str. 83-84.

17 Ruth Mayer: *Diaspora, Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld: Transcript 2005., str. 7.

18 Mayer: *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, str. 7.

19 Krings: "Diaspora", str. 137.

20 Mayer: *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, str. 8, 10.

21 Za korištenje medija među dijasporskim muslimanskim zajednicama vidi Jamal Malik: "Religion in the Media, the Media of Religion: Migration, the

Historijski i sadašnji dokazi dokazuju da dijasporske zajednice nisu obdarene fiksnim, datim identitetima, već su zamišljene zajednice, koje su rekonstruirane i ponovno izumljene u kompleksnom tekućem procesu u kojem su počele činiti nove transnacionalne prostore iskustava.²² U ovim oscilirajućim procesima uključivanja i isključivanja one proizvode dijasporski govorni jezik ili kreoliziran diskurs, diskurs koji nadilazi klasični diskurs različitosti i promjenjivosti. Sve više i više, kada državne granice više ne smatraju ograničenjima, njihovi diskursi su deteritorijalizirani i iznova teritorijalizirani. Izgrađuju se nove dijasporske naracije, dajući na taj način novo značenje starim konceptima posredovanja i normativnosti. Ispitivanje vjerske nadležnosti od strane novih dijasporskih vjerskih stručnjaka je bitno koliko i aktivnosti mladih muslimanskih naučnika na evropskoj televiziji i internetu.

Također, protok informacija više nije jednosmjernan saobraćaj, naprijem od centra do ruba, već i obrnuto, tako da ovaj pluralitet tokova čini mnogostruke transnacionalne pejzaže, okupljajući različite grupe u zajednički – premda zamišljeni – prostor. Obezbeđuje, također, nove mogućnosti boravljenja na različitim mjestima u isto vrijeme – bar imaginativno, kao što možemo opaziti među muslimanima u Evropi. Drugim riječima, semantika dijaspore se kontinuirano proširuje.

Aktivnosti dijasporskih zajednica sada nisu osuđene na svoju sudbinu i dobrobit samo u zemljama-domaćinima, već imaju posljedice i za zemlje njihovog porijekla, bile one u obliku novčanih pošiljki ili u okviru ideoloških diskursa, kakva je bila zamršena situacija između dijasporskih vjerskih zajednica i bosanskih političkih aktera za vrijeme rata, od 1992. do 1995. godine, što je dovelo do nove definicije uloge muslimana dijaspore u samim političkim i religijskim institucijama u Bosni.

Također treba pomenuti recipročne odnose dijaspora i država-domaćina koje često pokušavaju pokloniti vjerskim manjinama kolektivni

Media, and Muslims”, u: *Islamic Studies* Vol. 45:3 (2006), str. 413-428, i bibliografiju koja se na tom mjestu citira.

22 Uporedi interesantan članak koji je napisala Roza Tsagarousianou: “Re-thinking the concept of diaspora: mobility, connectivity and communication in a globalised world”, u: *Westminster papers in Communication and Culture*, 1 (2004), str. 52-66.

identitet, kako bi pregovarali o uslovima za njihovu integraciju. Ovo je politički povoljno zbog toga što umanjuje kompleksnosti, ali je i problematično zbog toga što u ovom procesu religija mutira u kulturno sredstvo za političku racionalnost. Međutim, kako svi znamo, religija je samo jedan od mnogih drugih identiteta, a identitet je uglavnom bitan u kontekstu. Međutim, konfesionalizacija javnog političkog diskursa ujedinjuje muslimane bez obzira na njihovo etničko i religijsko porijeklo i vjerska uvjerenja, te, prema tome, njeguje i podržava muslimanski purizam. Velike vjerske zajednice podržavaju ovakav konfesionalizirani proces integracije – premda ne bez sopstvenog interesa – kako bi se konsolidovale. U tom procesu, traže se jasni i jednoglasni vjerski zadaci i obaveze prema vjerskom identitetu, a postoji rizik od cementiranja granica između etniciteta i religioznosti. Zato, preobrazba pitanja integracije u primarno vjersko pitanje ne ide glatko.

Prema tome, pitanje da li možemo legitimno govoriti o muslimanskoj dijaspori još uvijek je otvoreno za ispitivanje, ukoliko se dijasporska semantika znatno ne proširi, pošto odražava konstantnu dinamiku reciprociteta između manjina i većina, u toku koje se pitanja vezana za rituale, identitete, normativnost, posredništvo osporavaju, podliježu pregovaranju i iznova podešavaju. Međutim, čini se bitnim ne igrati na kartu konfesionalizacije u politici.

Ovo je čak očitije ukoliko razmotrimo procese kao što je rad na granici, prijelaz granice, pomjeranje granice, te teritorijalizacija, politiziranje, razmještanje i institucionalizacija granica, koji su rezultat historijskih procesa u kojim su uspostavljene, osporavane i, što je još bitnije, u kojim su konstantno kršene.

Čini se da su u kontekstu globalizacije granice postale upitne. Daka-ko, duboko razmišljanje o granicama uzrokuje njihovo otvaranje i, istovremeno, otvara nove mogućnosti za istraživanje. Tradicionalna heuristika se osporava kao i vjerske granice i vjerski legitimizirane granice, a naslijeđena epistemologija se proširuje, modificira ili čak nadilazi. Možemo govoriti o muslimanskoj dijasporskoj javnosti okarakteriziranoj neprostornom, deterritorijaliziranim kulturom, koja se mora kontinuirano proizvoditi i reproducirati. Decentralizirani diskursi i njihovi višepolarni centri opremljeni su moćima definicije i posredovanja. Ovi mnogostrani obrasci odnosa sve više osporavaju

posrednost čak i davno uspostavljenih islamskih religijskih istina. Osim toga, muslimanska preopširna pluralnost i pluralizam pozivaju na pitanje gdje u ovom deterritorijaliziranom kontekstu treba povući granice sveobuhvatajuće umme, naročito kada se pitanjem života muslimana u nemuslimanskom kontekstu bave dijasporiski mediji, a ukida mit o mogućem povratku. Opet bosanski univerzum može služiti kao primjer kada dijasporске zajednice iznova definiraju svoje identitete u svjetlu lokalnih neugodnih položaja, odvajajući se od bosanskog centra. Simbolično, ovo je pronašlo izražaj u uspostavljanju *dar al-ifta* za muslimane u Njemačkoj prošlog jula (2007. godine). Slični pokušaji se mogu naći u Sjedinjenim Američkim Državama. Ovo bi moglo dovesti do monolitne muslimanske bosanske dijasporске javnosti koja bi se dobro uklopila u homogenizirajuće obrasce zemlje domaćina. Tim bi se, također, mogli obezbijediti dodatni transnacionalni prostori (preko državnih granica), ili čak integracija u najboljem smislu te riječi, kada se muslimanske dijasporске javnosti i zemlje domaćini učinkovitije usklade jedne prema drugima.

SEKULARNA DRŽAVA I RELIGIJA(E) – UČENJE IZ ISKUSTVA

6. Refleksije i izvještaji

Djénane Kareh Tager (Francuska)

“KONFERENCIJA U SARAJEVU” SA LIBANONSKOG STANOVIŠTA

Ja sam iskreni privrženik francuskog pojma laičnosti (laïcité). Morala sam ga braniti u mnogim prilikama pred panelima međunarodnih stručnjaka za vjerska pitanja. Muslimanski i evropski partneri me uvijek pitaju: “Zar ovakva ekstremna sekularizacija ne otvara vrata suprotstavljanja religiji?”

Ova konferencija mi pruža priliku ne samo da objasnim detalje u vezi sa francuskim zakonom iz 1905. godine, koji je uspostavio vladavinu onoga što nazivamo laïcité, već mnogo više od ovoga, da objasnim razloge za sopstveno divljenje onome što se smatra jednim od stupova francuskog načina života. Ta činjenica je navela mene, koja sam agnostik, da postanem glavni urednik magazina koji je u potpunosti posvećen religiji: *Le Monde des Religions*. Ovo je vrlo “laički” magazin, koji ne bi mogao postojati u bilo kojem drugom dijelu svijeta i koji zaista i ne postoji ni u kojem drugom dijelu svijeta.

Moje ime nije francusko. Potječem iz zemlje koja predstavlja suštu suprotnost francuskog primjera: potječem iz Libanona. Libanon je zemlja bez zvanične religije (za razliku od svih ostalih arapskih zemalja gdje je islam zvanična religija), ali bez obzira na to, zemlja gdje je laičnost zabranjena; u Libanonu ste rođeni unutar vjerske zajednice (postoji sedamnaest zvanično priznatih zajednica) i od dana rođenja, kada roditelji prijave rođenje djeteta u matičnom uredu, opečaćeni ste određenom religijom, ona je upisana u vašu ličnu kartu, u vašu porodičnu knjižicu. Naravno, možete izabrati drugu religiju, koliko često želite, i Libanonci su ponosni na ovu slobodu; religija koju odaberete će, također, biti upisana u vašu ličnu kartu, u vašu porodičnu knjižicu. Međutim, i tada će biti upisane potpune i detaljne informacije: ne možete biti samo musliman, morate biti ili šiija ili sunija; ne možete biti samo kršćanin: bitno je jeste li pravoslavac ili katolik? Ali i koja vrsta pravoslavca ili katolika: maronit, asirac, pripadnik

Grčke pravoslavne crkve, armenski pravoslavac, melkit, kaldejac? I tako dalje. Sedamnaest potkategorija također uključuju judaizam, ali ignoriraju nove religije koje su se pojavile posljednjih godina, kao rezultat priliva radnika migranata: budizam, sikhizam, hinduizam, čak i etiopsko pravoslavlje. To predstavlja veliki problem za ove zajednice i bit će vam vrlo lako razumjeti zašto. Ateizam ili agnosticizam također ne mogu postojati. To, također, predstavlja problem.

U Libanonu nemate drugog izbora do biti religiozan, zbog toga što lični status postoji pod autoritetom vaše religijske zajednice: religije u kojoj ste rođeni, ili kojoj ste se odlučili pridružiti. U Libanonu ne postoji građansko vjenčanje. Moj muž i ja, oboje agnostici, vjenčali smo se u crkvi, maronitskoj crkvi, gdje nas je vjenčao maronitski svećenik. Imali smo prelijepu liturgiju, te smo izrekli zavjete Bogu, ponavljajući ono što je svećenik od nas tražio da obećamo. Srećom, nemamo nikakvih problema u braku – ili bar ne previše problema. Da nije takav slučaj, bili bismo u velikoj nevolji, jer se ne možemo rastaviti...moguće je jedino proglašenje braka ništavnim, ali to vrlo teško dopuštaju Maronitska crkva ili Vatikan. Mogli bismo također odabrati drugačiju situaciju: prelazak na islam. Prema libanonskom zakonu, ovakvo obraćenje bi dozvolilo mom mužu da me se odrekne i – zašto da ne?- oženi drugom, ili čak trećom ženom. Ovo je dio ličnog statusa za muslimane, ali ne i za kršćane.

Ali koju vrstu islama bi moj muž morao odabrati? U slučaju smrti, ovo je pitanje od primarne važnosti. Ne samo zbog sahrane - naravno, prema zakonu, jedino svećenik ili imam zajednice kojoj pripadate može voditi sahranu. To je od primarne važnosti zbog zakona o nasljedstvu. Nasljeđivanje zavisi od vaše religije. Ako ste kršćanin ili šiija bez muškog nasljednika, to nije problem: vaše kćerke imaju ista prava kao vaši sinovi. Ako ste sunija bez sina, kakva šteta! Vaše kćerke i žena će dobiti samo mali udio vašeg nasljedstva, a vaša braća veći dio. Ukoliko nemate braće, onda će veći dio vašeg nasljedstva dobiti vaši rođaci, ili rođaci vaših rođaka.

Šta je sa budistima ili siikhima? Ništa. Oni ne postoje. Ne mogu se roditi kao Libanonci, ne mogu se oženiti u Libanonu, ne mogu čak ni umrijeti u Libanonu – u takvim slučajevima strane ambasade moraju pomoći svojim državljanima.

Također bih vam mogla govoriti o onome što se naziva ubojstvima iz časti, koja su do veće ili manje mjere kažnjiva zakonom, zavisno od vaše religije, o poteškoćama slavljenja miješanih brakova u zemlji gdje razvodi mogu dovesti do građanskog rata, bez obzira na lokalne razloge koji stoje iza tog rata, o regrutiranju državnih službenika koje, također, zavisi od vjerskih kvota: zamislite da ste sunija i da ste uspjeli postići jedan od najboljih rezultata na službenom ispitu, te da želite postati diplomata ili službeni predstavnik, ili čak običan službenik? Oprostite, već imamo dvojicu sunija, kvota je popunjena, sada su nam potrebna dva maronita, dvojica šiija, jedan druž i jedan pravoslavac. Čak i ako nemaju kvalifikacije, imaju pravu religiju.

Zbog moje osjetljivosti na ova pitanja bila sam iznenađena, i to sam i prokomentirala, kada sam čula da ovdje u Sarajevu katolici govore hrvatski, pravoslavci srpski, a muslimani bosanski jezik. Rečeno nam je da uopće ne postoje tako velike razlike između ovih jezika. Pitala sam i o drugim školama: katoličke škole podučavaju na hrvatskom, a muslimanske na bosanskom jeziku. Ja ne razumijem ni bosanski ni hrvatski. Možda ne postoji velika razlika između ova dva jezika. Međutim, razlike među djecom na javnim igralištima se uspostavljaju čim počnu govoriti jedni s drugima...Ili možda nikada neće ni govoriti jedni s drugima? Nikada neće postaviti pitanje zašto jezik koji govore zavisi od njihove vjerske pripadnosti.

Da se vratimo na Francusku, na pitanje koje se meni često postavlja: "Zar ovakva ekstremna sekularizacija ne otvara vrata suprotstavljanja religiji?" U Francuskoj nikada ne morate deklarirati vašu religiju - ili vaš ateizam. Vjerske zajednice ne primaju udio od poreza na prihod. Dajete šta želite, kada želite, ukoliko želite, i to kojoj god zajednici da odaberete. Dio te donacije možete odbiti od vaših poreza; u tom pogledu, donacije Crvenom krstu i Crkvi spadaju pod isti zakon i uživaju ista prava. Možete istovremeno dati prihod jevrejskoj, katoličkoj i muslimanskoj zajednici i, ukoliko to želite, sve tri donacije odbiti od vaših poreza.

Štoviše, niko vas ne pita za religiju. U Francuskoj se to smatra nepristojnim isto kao da ženu pitate koliko joj je godina. Ne znam da li novinari koji rade sa mnom vjeruju u Boga, ili u kojeg Boga vjeruju. Ja samo znam da dobro obavljaju svoj posao i jedino što tražim od njih je da iskazuju poštovanje prema svim religijama.

Da li će religija odigrati bitniju ulogu u Francuskoj u godinama koje dolaze? Možda, kao što je slučaj sa većinom Svijeta. Da li će se način na koji se religija izražava u Francuskoj razlikovati od, naprimjer, onog u Njemačkoj, gdje je sekularizacija manje prisutna nego u Francuskoj? Uzimajući u obzir sociološku evoluciju ove dvije zemlje mogu odgovoriti sa "ne". Nadam se da ćete mi sljedeći put dopustiti da otvorim ovo novo poglavlje.

Prof. dr. Hasan Džilo (Makedonija)

RELIGIJSKI DIJALOG REZULTIRAO NOVIM ZAKONOM O VJERSKIM ZAJEDNICAMA U MAKEDONIJI

Najprije zahvaljujem organizatoru skupa što nam je i ove godine omogućio da se susretnemo u ovom prekrasnom gradu i da razmijenimo mišljenja o problemima koji se tiču odnosa društva i religije ili države i vjerskih zajednica.

Ovo moje saopćenje bit će, ustvari, produžetak saopćenja koje sam podnio prošli put o međureligijskom dijalogu u Makedoniji i sasvim slučajno podudara se sa novim zakonom (donesenim prije mjesec i po dana) koji reguliše odnose države i vjerskih zajednica i religijskih grupa u Republici Makedoniji.

Religijski dijalog u Makedoniji, potaknut mnogim inicijativama inostranih faktora, o kome sam govorio prošli put, trenutno je na najvećem mogućem nivou. On se manifestuje kroz različite oblike organiziranja zajedničkih aktivnosti. Organiziraju se zajednički seminari, drže predavanja na fakultetima, razmjenjuju profesori i dr. Međutim, međureligijski dijalog nije jednom dat format, već se moraju iznalaziti novi momenti koji će uvijek poticati na različite aktivnosti u kojima će dolaziti do izražaja dijalog. Ove aktivnosti naročito se manifestuju kada je u pitanju odnos države prema vjerskim zajednicama s obzirom na činjenicu da se taj odnos podjednako tiče svih vjerskih zajednica. Vjerske zajednice odlično sarađuju kad su u pitanju njihovi zajednički interesi u pogledu javne uloge religije u društvu, a naročito u vezi s akreditacijom teoloških fakulteta i uvođenjem vjerske pouke u škole, o čemu su doneseni zakoni u parlamentu koji još nisu na snazi. One također blisko sarađuju u vezi s potrebom konsolidiranja organiziranog vjerskog života unutar etabliranih vjerskih zajednica s obzirom na neke nove izazove, usmjerene ka podjeli tradicionalnih većinskih zajednica.

Slobodno možemo konstatirati da postojeće vjerske zajednice, spomenute u Ustavu, imaju mnogo veću saradnju između sebe negoli sa državnim institucijama, upravo zbog nekorektnog odnosa države prema religiji uopće, a naročito prema religijskim pravima i slobodama. Mnogo više problema javlja se unutar samih vjerskih zajednica, a naročito sa nekim derviškim redovima i njihovim odnosom sa Islamskom zajednicom, kao i nekim pojavama unutar Makedonske pravoslavne crkve. Ustvari, iniciraju se novi momenti koji nisu bili uobičajeni do sada. Kako će se rješavati ova pitanja ubuduće, kada bude stupio na scenu zakon o vjerskim zajednicama i religioznim grupama, vidjet ćemo.

Da je u pitanju nekorektan odnos države prema vjerskim zajednicama najbolje nam govori situacija o donošenju više zakona o vjerskim zajednicama i religijskim grupama zadnjih desetak godina. Prvi zakon je donesen 1997. godine, a već 1998. Ustavni sud u Makedoniji ukinuo je više od jedne trećine članova zakona i time je on postao neupotrebljiv. Neposredno prije krize 2001. godine pojavilo se nastojanje da se donese novi zakon, koji nije ravnopravno tretirao vjerske zajednice. Međutim, svakodnevne promjene u sferi društvenog života u Makedoniji koje se reflektiraju na područje slobode vjeroispovijesti i religijskog ubjeđenja, kao i unapređivanje sfere čovjekovih prava i sloboda, doveli su do potrebe donošenja novog odgovarajućeg zakona koji će biti u saglasnosti sa Evropskom konvencijom o ljudskim pravima. Tako se ozbiljniji pokušaj pojavio 2005. godine kada je Komisija za odnose sa vjerskim zajednicama i religijskim grupama angažovala eksperte. Ponuđeni tekst, međutim, bio je sačinjen još uvijek u ateističkoj konotaciji, govoreći više o onome što ne smiju da čine vjerske zajednice nego o stvarnim vjerskim pravima. Zbog toga je ovaj prijedlog izazvao mnoge diskusije. Naime, bio je predmet rasprave sa predstavnicima Evropske Unije, OPSE-a i Venecijanske komisije pri čemu je došlo do značajnih izmjena i dopuna. U ovim raspravama i debatama vjerski predstavnici naširoko su raspravljali o potrebi zaštite interesa većinskih tradicionalnih vjerskih zajednica kao što su MPC (Makedonska pravoslavna crkva) i IVZ (Islamska vjerska zajednica). Naime, međunarodne institucije insistirale su na većoj liberalizaciji sistema za registraciju vjerskih zajednica i da se otklone sve druge prepreke za slobodno opredjeljivanje prava na vjersko ubjeđenje. (Obje zajednice imaju ozbiljne probleme, jedna sa Srpskom pravoslavnom crkvom, a druga sa Bektašijskom zajedni-

com). Prethodna verzija zakona bila je razmatrana u više navrata od strane samih lidera pet vjerskih zajednica i svi su, ponaosob, nakon konsultacija unutar zajednica, podnijeli svoje prijedloge i primjedbe na Nacrt Zakona o pravnom položaju crkve, vjerske zajednice i religiozne grupe, kako je on imenovan posljednjim prijedlogom, a kao takav i usvojen. U raspravu su uključene i nevladine organizacije, a pri tome je održano i nekoliko konferencija, organiziranih od strane Međureligijskog savjeta, Evropske mladine Makedonije, Helsinškog komiteta za ljudska prava, Instituta otvorenog društva i Makedonskog centra za međunarodnu saradnju Fondacije Konrad Adenauer. Na ovim konferencijama dati su konkretni prijedlozi u pravcu jednostavnijeg regulisanja ove materije u saglasnosti sa međunarodnom i evropskom regulativom u ovoj oblasti. Na svim ovim susretima učestvovali su i predstavnici vjerskih zajednica. Da bi zaštitile svoje interese, već postojeće vjerske zajednice dale su prijedloge koji su se uglavnom odnosili na registraciju novih vjerskih zajednica i uvođenje vjerske pouke u škole. U tom smislu zakon predviđa, a na osnovu prijedloga vjerskih zajednica, da je crkva, vjerska zajednica i religiozna grupa sjedinjena po vjeri i identitetu i da se u nadležni registar upisuju crkva, vjerska zajednica i religiozna grupa ukoliko prethodno nije izvršena registracija takve crkve, vjerske zajednice ili religiozne grupe. Pri tome se posebno naglašava da lice koje rukovodi vjerskom zajednicom bude državljanin Republike Makedonije. Drugo pitanje koje pokreću vjerske zajednice je pitanje vjerske pouke. Kao što se predviđa, sljedeće školske godine očekujemo uvođenje vjerske pouke u osnovne škole i akreditaciju teoloških fakulteta, a time i njihovo uključivanje u sastav državnog univerziteta. Naime, Makedonija je među posljednim državama u jugoistočnoj Evropi koja još nije regulisala ova pitanja. Razlog tome su različiti stavovi političkih partija o religiji, uključujući tu i vjersku pouku. Jedni vjersku pouku odobravaju (sadašnja parlamentarna većina), a drugi, kao što su Socijaldemokrati, ne odobravaju. Interesantno je spomenuti različite stavove prema uvođenju vjerske pouke kod muslimana i kršćana prema dosadašnjim statističkim podacima. Za uvođenje vjerske pouke izjasnilo se 96% muslimana, dok je kršćana 53%. Znači preko 60% populacije izjasnilo se za uvođenje vjerske pouke. Bez obzira na različite stavove u vezi s ovim pitanjem parlamentarna većina je donijela zakon o vjerskoj pouci i on će stupiti na scenu iduće školske godine. Po ovom zakonu uvode se dva predmeta: historija religija i vjerska pouka koja bi sadržavala osnovna načela religije. Učenici

moгу birati jedan od ova dva predmeta i kad jedan izaberu, onda on postaje obavezujući. Predmete bi predavali, prema zakonu, sociolozi i diplomirani teolozi.

Implementacija novog zakona o vjerskim zajednicama će započeti 1. maja 2008. godine. Evidencija o postojanju i registraciji crkve, vjerske zajednice i religiozne grupe u Republici Makedoniji je do sada sprovedena u saglasnosti sa pravilima upravnog postupka ispred Komisije za odnose sa vjerskim zajednicama i religioznim grupama. Inače, Komisija za odnose sa vjerskim zajednicama po svom karakteru je organ uprave osnovan Zakonom o organizaciji i radu organa državne uprave. U evidenciji Komisije za odnose sa vjerskim zajednicama registrovano je 26 religioznih grupa u saglasnosti sa uslovima i pravilima Zakona za vjerske zajednice i religiozne grupe. No, u isto vrijeme u Republici Makedoniji postoji oko 35 religioznih zajednica koje praktikuju religiju i brinu se o religioznim osjećajima građana i u kojima se ispoljava pravo na religiju. Iako neregistrovane, one svoje pravo nesmetano praktikuju i ostvaruju u saglasnosti sa postojećom zakonskom regulativom.

Zbog toga se stupanjem na snagu novog Zakona o crkvi, vjerskoj zajednici i religioznoj grupi – koji je pravljen po uzoru na zakone u Sloveniji, Hrvatskoj, Bosni i Hercegovini, Srbiji, Bugarskoj, Švedskoj, Španiji, Njemačkoj i dr. zemljama – očekuju kvalitetniji odnosi između države i vjerskih zajednica a naročito u vezi sa statusom religije u javnom životu. Zajednička je konstatacija relevantnih faktora da je do novog Zakona o crkvi, vjerskoj zajednici i religioznoj grupi došlo zbog jačanja vjerskog dijaloga, potaknutog inostranim faktorima, koji je u velikoj mjeri utjecao i na stav države prema religiji i njenim vrijednostima.

Sidney L Shipton OBE (Velika Britanija)

FORUM TRIJU RELIGIJA – ISKUSTVA IZ PROTEKLIH DESET GODINA

Prije svega, dozvolite mi da zahvalim organizatorima iz Europskog abrahamskog foruma, Međureligijskog instituta u Bosni i Hercegovini i Fondacije Konrad Adenauer na pozivu za učešće na ovom međunarodnom simpoziju.

Ovo je drugi put kako mi se pružila prilika da govorim pod predsjedanjem profesora Schreiner. Namjera mi je da izlaganje podijelim na dva dijela – u prvom dijelu bih se osvrnuo na međureligijske aktivnosti u Velikoj Britaniji, sa posebnim osvrtom na Forum triju religija, odnosno muslimansko-kršćansko-jevrejski trijalog, dok bih u drugom dijelu mog izlaganja govorio o problemima sekularizacije.

Povijesno gledano, Ujedinjeno Kraljevstvo je bilo predvodnik međureligijskih aktivnosti. Vijeće kršćana i jevreja (CCJ) je uspostavljeno još u vrijeme Drugog svjetskog rata, a korijene utemeljenja Svjetskog kongresa religija možemo pronaći u davnoj 1983.godini. Prije deset godina, Sir Sigmund Sternberg, pokojni Sheikh Dr M.A Zaki Badawi i velečasni Dr Marcus Braybrooke osnovali su Forum triju religija, a ja sam zamoljen da budem koordinator. To je na početku zahtijevalo nekoliko sati rada tjedno, pa onda nekoliko sati tijekom nekoliko dana tjedna, a evo sada to je posao sa više sati rada od punog radnog vremena! Originalna ideja ovog vijeća (CCJ) je bila da se povećaju njegove nadležnosti i aktivnosti glede sve veće muslimanske zajednice, koja je sada najveća manjina u Ujedinjenom Kraljevstvu, međutim s obzirom da je iz nekog razloga Vijeće smatralo da još uvijek postoji potreba za odvojenim dijalogom između kršćana i jevreja, osnovan je Forum triju religija.

U osnovi, naš zadatak je okupiti muslimane, kršćane i jevreje kako bi bolje razumjeli i poštovali jedni druge i kako bi, naravno, razgovarali

jedni s drugima. Ovo je urađeno na različitim razinama. Osnovan je Savjetodavni odbor, a 50 ili 60 predstavnika ovih triju zajednica sastaju se svakih nekoliko mjeseci. Ovaj odbor predstavlja tijelo kojem se šalju izvješća i koje daje svoja mišljenja na određena pitanja. Kada neko govori o muslimanima, kršćanima ili jevrejima, često pravi implikacije na njihovu monolitnost, što ovdje nije slučaj.

Predstavnici određene religijske skupine uključuju ne samo katolike i anglikance, nego i Poglavara Grčke pravoslavne crkve, Ekumenskog poglavara Vojske spasa i Počasnog sekretara Udruge papinskih vitezoza. Jevreji uključuju i predstavnike različitih ortodoksnih redova, kao i predstavnike pokreta Liberalna reforma i Konzervativna sinagoga (*Masorti*). Surađujemo sa muslimanima koji su sunije i šiije, ali isto tako i onima koji su ismailije (sedmoimamijski šiije).

Pored Savjetodavnog odbora, imamo Grupu za medicinska pitanja i Pravnu grupu koje se redovno sastaju.

Glavni i vrlo bitan dio naše aktivnosti je okupljanje muslimana, kršćana i jevreja na najnižim organizacijskim razinama, to jest, u lokalnim zajednicama, i dalje, na razini područja ili gradova.

Jedna od naših novijih aktivnosti je rad sa mladima u školama i na koledžima, sa ciljem promicanja biblijskog rasuđivanja i instrumenata za trijalog, što predstavlja jednu od metoda za okupljanje muslimana, kršćana i jevreja. Koristeći se citatima iz *Kurana*, *Biblije* i svete jevrejske knjige, mladi ljudi diskutiraju o razlikama i sličnostima u njihovim religijama, izgrađujući pri tom uzajamno poštovanje i razumijevanje.

Na drugoj razini surađujemo sa Ministarstvom vanjskih poslova i Commonwealtha, (*Foreign & Commonwealth Office*), te Britanskim vijećem (*British Council*), čije nas delegacije posjećuju, naročito onda kada postoji interes za način našeg funkcioniranja. Promovirajući razumijevanje između tri abrahamske religije, mi također surađujemo sa, naprimjer, Metropolitan policijom, koja je postavila oficire za vjerska pitanja u 30 okruga šireg područja Londona, sa Unijom koja okuplja pripadnike engleskih govornih područja, sa Državnim institutom za menadžment i svim ambasadama u Londonu, s čijim se predstavnicima susrećemo na godišnjoj osnovi u palači St James (na

poziv Sir Anthony Figgis, predstavnika diplomatske službe Njenog Visočanstva).

Jevreji žive u Britaniji već 350 godina, kada su im ponovo otvorena vrata u doba kada je Britanija bila Republika pod vlašću Olivera Cromwella. Oni su najmanja manjina u Ujedinjenom Kraljevstvu, ali, s druge strane, oni su u najvećoj mjeri integrirani u britansko društvo. Muslimanska zajednica je najveća manjina, ali oni još uvijek nisu u potpunosti integrirani zbog razumljivog straha od asimilacije. Stoga, svi mi možemo se zajednički boriti protiv islamofobije i antisemitizma, razbijajući stereotipe i strah koji se rađa iz neznanja.

Vjerujem da će ova osobna anegdota uspjeti istaći problem o kojem govorim. Ovo je nešto što se zaista dogodilo.

Prije 18 godina (sjećam se tog perioda kojeg više nema, iz očiglednih razloga); bio sam na ljetovanju sa suprugom, na krstarenju na Kari-bima i tu smo se sprijateljili sa jednim mladim parom. Kada je brod pristao na otok St Thomas i baš kada smo svi trebali da se iskrcamo, ovaj mladi par se pojavio obučen kao da idu na nekakav svečan događaj. Razlog tome je bila njihova odluka da se vjenčaju u crkvi na otoku, umjesto da prave veliko vjenčanje u West Countryu, gdje inače žive i gdje bi morali pozvati obitelj i prijatelje. Jednog dana, dok smo krstarili, nasamo sam razgovarao sa tim mladim čovjekom i on me, onako nevino, upitao "Sidney, kad ste Vi prešli na judaizam". Kao prvo, to me, na trenutak, iznenadilo, a onda sam se začudio, jer mi se učinilo da on nikada prije nije sreo jevreja. Pretpostavljam da je očekivao grubi naglasak, bradu i veliki crni šešir! Činjenica da sam ja govorio engleski, kao on i da sam izgledao i bio odjeven britanski, baš kao i on, bila mu je čudna. On je u glavi imao jedan stereotip i ja se nisam uklapao u taj model. (Ovaj primjer stereotipa vrijedi za sve nas koji nismo imali priliku upoznati pripadnike druge vjere ili vjerske zajednice). Moram spomenuti da smo ostali dobri prijatelji, a njihov sin koji je rođen prije 18 godina je dobio ime Thomas po otoku. (Uzged, njihova kćerka koja je rođena kasnije dobila je ime Charlotte Amalie, po nazivu glavnog grada otoka St Thomas!) Prihvatio sam čast da budem Thomasov kum; on je sada već na univerzitetu, ali to je neka druga priča. Kada smo bili u crkvi, rekao sam da ne mogu obećati da ću odgajati njihovog sina kao dobrog kršćanina, a svećenik se odmah složio sa mnom i obećao da će ga on odgajati kao dobrog čovjeka!

Rezimirajući ovaj dio izlaganja, moram spomenuti da se sve više i više od nas traži da svoje aktivnosti prezentiramo širom svijeta, na brojnim konferencijama. Ove godine sam bio u Istanbulu i Kataru, a imao sam i izlaganja na konferencijama u Ujedinjenom Kraljevstvu, na Kraljevskom institutu za ujedinjenu službu (The Royal United Services Institute).

A sada, dozvolite mi da se nakratko osvrnem na sekularno društvo u Ujedinjenom Kraljevstvu. Kao jedini predstavnik iz Velike Britanije na ovoj konferenciji rekao bih slijedeće: snaženje islama i veliki broj vjernika koji odlaze u džamiju na molitvu petkom može se, na interesantan način, porediti sa znatno manjim brojem kršćana koji redovno odlaze u crkvu nedjeljom i brojem jevreja koji subotom idu u sinagogu. Evangelističke crkve, a naročito one iz Nigerije i sa Kariba, postaju sve snažnije. Također, smatra se da će zbog velike imigracije poljskih katolika u Veliku Britaniju u vrlo kratkom periodu tamo biti više katolika nego protestanata. Po mom mišljenju, s jedne strane, ovo ukazuje na snaženje sekularizma, a, s druge strane, na slabljenje svih vjerskih zajednica. Mnogi su razlozi koji navode na ovakvo razmišljanje; raspad obiteljskog života, veliki broj osoba koje žive kao partneri a ne kao muž i žena, veliki broj obitelji koje imaju samo jednog roditelja. Razlozi su kompleksni, ali ja se nadam da vam ovo daje neke naznake kakva je naša situacija danas. Na kraju, želio bih da pomenem izjavu koju je potpisalo 138 muslimanskih lidera iz cijelog svijeta koja je poslana Papi i Kenterberijskom nadbiskupu u formi otvorenog pisma kojim se poziva na ulazak u novu doba. Naime, u ovom dokumentu, koji ima oko 30 strana, navodi se da muslimani i kršćani zajedno čine više od polovine svjetske populacije. Dalje, u pismu se kaže da bez mira i pravde između ove dvije vjerske zajednice ne može biti mira ni u svijetu, navodeći da budućnost svjetskog mira počiva na miru između muslimana i kršćana. Mislim da ovo otvoreno pismo nije dobilo medijski publicitet koji zaslužuje i premda ja ne mogu očekivati od ovog međunarodnog simpozija da podrži ovaj vrlo bitan dokument, koji većina vas sigurno nije ni vidjela, nadam se da se možemo u načelu složiti da je ovo za sve nas, kojima je naša vjera bitna nužnost življenja, jedini pravi put u budućnost. Svi moramo naučiti da razumijemo i poštujemo jedni druge. Ovo mora biti poruka ovog simpozija.

Prof. Dr. Michel Sternberg (Francuska)

MEĐURELIGIJSKI POKRETI I GRUPE KOJI PROMOVIRAJU DIJALOG IZMEĐU JEVREJA, KRŠĆANA I MUSLIMANA U FRANCUSKOJ

**(Sa posebnim osvrtom na njihove debate i refleksije o
sekularnoj državi i religijama)**

Ovo nesveobuhvatno izlaganje o *bilateralnim ili trilateralnim grupama za promicanje dijaloga* i udruženjima i pokretima koji također promoviraju dijalog između jevreja, kršćana i muslimana u Francuskoj ne uključuje značajna udruženja i pokrete koji promiču ekumenski dijalog između različitih redova kršćana. U ovom izlaganju predstaviti ću ona udruženja koja su meni osobno poznata. Neke udruge ovdje pomenute proširuju ovaj dijalog i na nemonoteističke religije. Način izlaganja će biti hronološki.

1. Amitié Judéo-Chrétienne de France (AJCF, *Jevrejsko-kršćansko prijateljstvo u Francuskoj*)

Udruhu Amitié Judéo-Chrétienne osnovali su 1948. godine Jules Isaac, Edmond Fleg i André Chouraqui, s jedne strane, i Jean Daniélou (koji je kasnije postao kardinal), Henri-Irénée Marrou i Jacques Madaule, s druge strane, odmah nakon jevrejsko-kršćanske konferencije koja je održana u Seelisbergu (Švicarska) 1947. godine, i samo nekoliko godina nakon Shoahaa. AJCF se pridružio i još uvijek je član *Međunarodnog vijeća kršćana i jevreja* (International Council of Christians and Jews, ICCJ).

AJCF predstavlja federaciju sačinjenu od manjih lokalnih grupa (nekoliko tih grupa nalazi se u Parizu i njegovoj okolini, zatim u Lyonu, Marseilleu, Lilleu, Toulouseu, itd.). Ovo udruženje izdaje mjesečnu

publikaciju pod nazivom SENS. Posljednjih par godina, nekoliko brojeva ove publikacije bilo je posvećeno temi sekularizacije i religije, a nakon održanih kolokvija na tu temu. Naprimjer:

- ▲ SENS N° 264, 2002 (1): "Religija i modernitet" (Paul Thibaud, Agnès Antoine, Shmuel Trigano)
- ▲ SENS N° 272, 2002 (11): "Religija i veza sa politikom" (rabin Gilles Bernheim, otac Jean Dujardin, Paul Thibaud)
- ▲ SENS N° 304, 2006 (1): "Krizna političke zajednice" (Paul Thibaud, Paul Bernard)

Tijekom *Tjedna jevrejsko-kršćanskog prijateljstva* koji je organiziran od 12. do 17. studenog/novembra 2007. godine, jedna večer je bila posvećena diskusiji na temu: "Erozija demokracije" (Paul Thibaud, Claude Klein, Simon Midal, Marcel Gauchet; izvodi iz rasprava biće objavljeni u narednim brojevima publikacije SENS)

- ▲ <http://www.amitie-judeo-chretienne.com>

2. Fraternité d'Abraham (Abrahamsko bratstvo)

Abrahamsko bratstvo osnovano je 1967. godine nakon Drugog vatikanskog sabora koji je uveliko utjecao i donekle izmijenio katoličku percepciju drugih religija. Njegovi osnivači su: Si Hamza Boubakeur, glavni imam džamije u Parizu; André Chouraqui, stalni delegat u *Alliance Israélite Universelle* (AIU) i raniji član AJCF; otac Michel Riquet, isusovac, (bio aktivan u *pokretu otpora* i deportiran u logor Dachau tijekom Drugog svjetskog rata, također raniji član AJCF); otac Jean Daniélou, raniji član AJCF; i Jacques Nantet, član AJCF, koji je bio prvi predsjednik Abrahamskog bratstva.

Abrahamsko bratstvo je sada pridruženi član Europskog abrahamskog foruma.

Abrahamsko bratstvo izdaje tromjesečnu publikaciju pod nazivom FRATERNITÉ D'ABRAHAM. 2007. godine dva broja ove publikacije bila su posvećena temi "Odgovornosti abrahamskih religija u državi i gradu":

N°133, siječanj/januar 2007., predavanja Alaina Boyera, Emilea Moattia i Christiana Mellona;

▲ Specijalno izdanje N°134-135, travanj/april – srpanj/juli 2007. kojim je obilježena četrdeseta godišnjica postojanja Abrahamskog bratstva, sa objavljenim govorima Antoinea Sfeira, Gérarda Israëla, oca Hughesa Deryckea, pastora Jeana-Arnolda de Clermonta, Djelloula Seddikia i Maurice-Rubena Hayouna

▲ <http://www.fraternite-dabraham.com>

3. Svjetska konferencija religija za mir - Francuska (WCRP, ogranak za Francusku, Conférence Mondiale des Religions pour la Paix – France)

Osnovan prije 20 godina, WCRP, ogranak za Francusku, je pridruženi član Svjetske konferencije religija za mir. Osnovna inspiracija za osnivanje WCRP rodila se na sastanku u Assisiu koji je organizirao Papa Ivan-Pavao II 1986. godine. To je federacija koja okuplja različite lokalne udruge (naprimjer: *Collectif interreligieux multilateral pour la Paix* iz Paris-Ile-de-France; *Association culturelle religieuse intercommunautaire pour la Paix* iz Rouena; *Groupe interreligieux* iz Lille-a; itd.). Također, osnovano je i Europsko Vijeće vjerskih velikodostojnika (*European Council of Religious Leaders*), čiji se ured nalazi u Oslu. Plan aktivnosti i međunarodni projekti ove organizacije fokusiraju se na zajedničke napore svih religija u promicanju mira. Sukladno tome, glavne aktivnosti WCRP, ogranak za Francusku, usmjerene su na zaustavljanje ratova, ukidanje siromaštva i zaštitu planete zemlje. Predsjednik organizacije je musliman (Ghaleb Bencheikh), a sekretar kršćanin (Christian Lochon). U dijalog koji promiče ova organizacija uključeni su i pripadnici ostalih vjera, na- primjer siki i budisti.

WCRP, ogranak za Francusku, radi na promoviranju organiziranja konferencija na temu "Religija i politika": upravo jedna od konferencija na ovu temu će se održati 20. siječnja/januara 2008. godine u Malakoffu (92240)

▲ <http://www.religionspouurlapaix.org>

4. Groupe d'Amitié Islamo-Chrétienne (GAIC, Grupa muslimansko-kršćanskog prijateljstva)

Osnovan 1993. godine, GAIC poziva i okuplja muslimane i kršćane u cilju boljeg uzajamnog razumijevanja i promoviranja zajedničkih etičkih i duhovnih vrijednosti u sekularnoj i otvorenoj atmosferi.

Među raznim kolokvijima koje organizira GAIC, najpopularniji je *Semaine de Rencontres Islamo-Chrétiennes* (SERIC, *Tjedan muslimansko-kršćanskih susreta*). Slijedeći skup će se održati od 16. do 24. studenog/novembra 2007. god. Među raznim temama koje će se obrađivati nalazi se i tema: "Ljudska prava i religije" u Sevranu (Seine-St-Denis); "Religije i fundamentalizam u 21. stoljeću" u Parisu; itd.

↑ <http://www.legaic.org>

5. Biblijske grupe

Njihove aktivnosti su uglavnom duhovne i kulturne prirode (izložbe Svete knjige - *Biblije*, itd...). Međutim, oni ponekad organiziraju konferencije o sekularizmu i religijama.

Navest ću samo dva primjera ovih grupa, od mnogih koje postoje u Francuskoj:

↑ **Bible à Neuilly**, grupa osnovana 1994. godine. Njen cilj je uspostava trajne veze između vjerskih zajednica (adventisti, kalvinisti protestanti, katolici, jevreji) koji imaju svoje predstavnike u Vijeću udruge.

Oni su 20. lipnja/juna 2005. godine organizirali konferenciju pod nazivom: "Da li je Bogu potrebna Republika?" Na konferenciji su izlaganja imali Mgr Gérard Daucourt, pastor Jean-Arnold de Clermont, Ghaleb Bencheikh i budući predsjednik Republike Nicholas Sarkozy. On je ovo pitanje, to jest, temu konferencije, preokrenuo u pitanje koje je ujedno bilo i tema njegovog izlaganja "Da li Republika treba Boga?". Ovom prilikom je istakao da su "religije korisne za Republiku".

^ <http://www.bibleaneuilly.com>

^ **Bible à Saint-Cloud**, udruga osnovana 1996. godine

Tijekom nedavne konferencije na temu protestantizma, jedno od izlaganja Patricka Cabanela iz Toulousea je imalo naslov: "Od konflikta do sekularnosti" (30. studeni/novembar 2007).

^ <http://perso.orange.fr/bibleastcloud>

6. Službena međureligijska tijela pri crkvama, konzistorijima i džamijama

6.1 Katolička crkva

Na državnom nivou:

^ **Conseil épiscopal pour l'unité des chrétiens et les relations avec le Judaïsme de l'Eglise de France** (Predsjednik: Mgr Maurice Gardès, nadbiskup u Auch) ima posebni odjel za odnose sa judaizmom,

^ **Le Service Episcopal National pour les Relations avec le Judaïsme** (SNRJ, prethodno CERJ, direktor: otac Patrick Desbois, 151, rue du Chemin Vert, 75011 Paris; Tél. : 01 42 88 04 39; Fax : 01 42 88 17 63; e-mail : cerj@wanadoo.fr). Ova ustanova je osnovana 1969. godine nakon Drugog vatikanskog sabora; prethodni direktori su bili otac Bernard Dupuy i otac Jean Dujardin).

^ **Conseil pour les relations interreligieuses et les nouveaux courants religieux** (Predsjednik: Mgr Michel Santier (biskup Luçon-a) ima posebnu službu za odnose sa islamom, pod nazivom: **Service National pour les Relations avec l'Islam** (SRI, 71, rue de Grenelle, 75007 Paris; Tel. : 01 42 22 03 23; Fax : 01 42 84 30 41.

^ <http://www.le-sri.com>

Pored ovoga, neke **biskupije** imaju vlastite službe. Naprimjer, u skupiji Nanterre (Hauts-de-Seine, 92) Mgr Gérard Daucourt održava

dvije posebne ustanove, od kojih je jedna posvećena odnosima sa judaizmom,

- ▲ [http://catholique-nanterre.cef.fr/service-diocesain-des-relations,632\)](http://catholique-nanterre.cef.fr/service-diocesain-des-relations,632)

a druga odnosima sa islamom

- ▲ [http://catholique-nanterre.cef.fr/service-diocesain-des-relations,2287\)](http://catholique-nanterre.cef.fr/service-diocesain-des-relations,2287)

6.2 Protestantska Federacija Francuske ("Fédération Protestante de France", FPF)

- ▲ **Commission Chrétiens et Juifs** (Povjerenstvo Kršćana i Jevreja) Predsjednik: pastor Alain Massini
- ▲ http://www.protestants.org/fpf/documen/conseil_2007/chretiens_juifs.htm).
- ▲ **Commission Chrétiens et Musulmans** (Povjerenstvo kršćana i muslimana) Predsjednik: Ove ULLESTAD
- ▲ http://www.protestants.org/fpf/documen/conseil_2007/chretiens_musulmans.htm
- ▲ <http://www.muslims-and-christians.info/fpf/connaitre-islam.htm>

6.3 Consistoire Israélite de Paris (Izraelski konzistorij Pariza):

Commission chargée des relations avec les autres religions (CRAR, Povjerenstvo zaduženo za odnose sa drugim religijama) Predsjednik: rabin Michel Serfay. Ovo Povjerenstvo je iniciralo osnivanje različitih kontaktnih skupina.

- ▲ **Groupe Prêtres/Rabbins (Skupina svećenika i rabina)** osnovana 2004. godine – izdala zajednički dokument o etici i kraju života.

- ▲ **Groupe Pasteurs-Rabbins (Skupina pastora i rabina)**, osnovana 2005. godine. Kopredsjednici: rabin Michel Serfaty, pastor Alain Massini.
- ▲ **Amitié Judéo-Musulmane (Jevrejsko-muslimansko prijateljstvo)** osnovano 2004. godine (pogledati ispod).

6.4 Conseil Représentatif des Institutions Juives de France (CRIF, Predstavničko Vijeće jevrejskih institucija u Francuskoj)

Predsjednik: Dr Richard Prasquier (član AJCF). CRIF je osnovao nekoliko kontakt organizacija:

- ▲ **CRIF/FPF Skupina**, osnovana 2000. godine, uključujući Jean-Noël Lacosteu, pastora Alain Massinia i pastora Florence Taubmana,
- ▲ **Amitié Judéo-Musulmane (Jevrejsko-muslimansko prijateljstvo)**, osnovano 2004. godine (pogledati ispod)
- ▲ **Commission des Relations avec l’Eglise Catholique (Povjerenstvo za odnose sa Katoličkom crkvom)**, osnovano 2007. godine. Predsjednik: Gérard Israël. Članovi: Madeleine Cohen, Liliane Apotheker, Raphaël Marciano.

6.5 Grande Mosquée de Paris (Velika pariška džamija)

Amitié Judéo-Musulmane (Jevrejsko-muslimansko prijateljstvo) osnovano u studenom/novembru 2004. godine zajedno sa *Grande Mosquée de Paris, Consistoire Israélite de France* i CRIF-om. Kopredsjednici: rabin Michel Serfaty i Djelloul SEDDIKI, direktor Instituta za teologiju i generalni sekretar *Grande Mosquée de Paris (Velike pariške džamije)*. Tijekom ljeta 2005. godine, organiziran je "Tour de France" gdje su se u putujućem autobusu našli zajedno muslimanski i jevrejski skauti koji su održavali lokalne sastanke bratstva u različitim gradovima, uz prisustvo vjerskih i općinskih/sekularnih predstavnika, te mladih ljudi iz problematičnih predgrađa.

Prisjetimo se da je Dalil Boubakeur, glavni imam *Grande Mosquée de Paris (Velika pariška džamiae)*, ujedno i član Povjerenstva za pomoć Abrahamskog bratstva.

Zaključak

Možemo se složiti sa Emileom Moattiem, generalnim delegatom Abrahamskog bratstva koji je izjavio: "Živimo u stoljeću znakovitog dijaloga između religija u Francuskoj, koji bi trebalo da inspirira državne i gradske političare". André Chouraqui, osnivač Abrahamskog bratstva je rekao: "Abrahamova misija mora biti trajna inspiracija nama i svim ljudskim bićima; ona treba biti nastavljena i ispunjena od strane njegovih sljedbenika". I kao što Gildas Le Bideau, predsjednik Abrahamskog bratstva kaže: "Gospod nam može pomoći u izgradnji mira u svijetu, a naročito u Svetoj zemlji".