

# **Религија у јавном, политичком и друштвеном сектору**



# Религија у јавном, политичком и друштвеном сектору



Konrad  
Adenauer  
Stiftung

Београд, 2013.



## САДРЖАЈ

<b>ПРЕДГОВОР</b>	<b>7</b>
<b>РЕЛИГИЈА – СЕКУЛАРИЗАМ – ЛАИЦИЗАМ</b>	<b>9</b>
<b>ПРВА СЕСИЈА</b>	<b>11</b>
Проф. др Дарко Танасковић <b>РЕЛИГИЈА – СЕКУЛАРИЗАМ – ЛАИЦИЗАМ</b>	<b>15</b>
Проф. др Зоран Пусић <b>МОРАЛ, РЕЛИГИЈА И ЉУДСКА ПРАВА</b>	<b>23</b>
Проф. др Драган Тодоровић <b>СЕКУЛАРИЗАЦИЈА И СЕКУЛАРИЗАМ</b> <b>– КЉУЧНЕ ИДЕЈЕ И ТЕРМИНОЛОШКА РАЗЛИКОВАЊА</b>	<b>29</b>
<b>ДИСКУСИЈА НАКОН ПРВЕ СЕСИЈЕ</b>	<b>33</b>
<b>ДРУГА СЕСИЈА</b>	<b>57</b>
Проф. др Јанез Јухант <b>ИСКУСТВА ИЗ ЕЗ: РЕЛИГИЈА, СЕКУЛАРИЗАМ, ЛАИЦИЗАМ</b>	<b>58</b>
Др Сеид Халиловић <b>СПОЗНАЈНИ ПРИНЦИПИ СЕКУЛАРИЗМА</b> <b>ИЗ УГЛА ИСЛАМА (РЕЛИГИЈА – СЕКУЛАРИЗАМ – ЛАИЦИЗАМ)</b>	<b>64</b>
Проф. др Зоран Крстић <b>РЕЛИГИЈА – СЕКУЛАРИЗАМ – ЛАИЦИЗАМ</b>	<b>69</b>
<b>ДИСКУСИЈА НАКОН ДРУГЕ СЕСИЈЕ</b>	<b>71</b>
<b>ВЕРСКА ПРАВА И СЛОБОДЕ У ЕВРОПИ</b>	<b>101</b>
<b>ПРВА СЕСИЈА</b>	<b>103</b>
Др Весна Петровић <b>ПРАВО НА СЛОБОДУ МИСЛИ, САВЕСТИ И ВЕРОИСПОВЕСТИ</b> <b>– ЈЕДНО ОД ГАРАНТОВАНИХ ЉУДСКИХ ПРАВА</b>	<b>107</b>
Мр Никола Б. Шарановић <b>РЕЛИГИЈА И ИНТЕГРАЦИЈЕ</b>	<b>112</b>
Мр Душан Ракитић <b>ВЕРСКА ПРАВА И СЛОБОДЕ У ЕВРОПИ – ПРИМЕР СРБИЈЕ</b>	<b>117</b>

<b>ДИСКУСИЈА НАКОН ПРВЕ СЕСИЈЕ</b>	<b>124</b>
<b>ДРУГА СЕСИЈА</b>	<b>143</b>
Проф. др Нико Икић <b>ПРАВНИ ПОЛОЖАЈ ЦРКАВА И ВЈЕРСКИХ ЗАЈЕДНИЦА У БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ</b>	<b>144</b>
Рабин Исак Асиел <b>О ВЕРСКИМ ПРАВИМА И СЛОБОДАМА – ИСКУСТВО ДАНАС</b> 154	
Др Сеид Халиловић <b>СПОЗНАЈНА НАЧЕЛА ВЕРСКИХ ПРАВА И МОДЕРНИХ СЛОБОДА ИЗ УГЛА ИСЛАМСКЕ ТЕОЗОФСКЕ ТРАДИЦИЈЕ</b>	<b>160</b>
Мр Зоран Деврња <b>ВЕРСКА ПРАВА И СЛОБОДЕ У ЕВРОПИ</b>	<b>166</b>
<b>ДИСКУСИЈА НАКОН ДРУГЕ СЕСИЈЕ</b>	<b>178</b>
<b>РЕЛИГИЈА И ИЗАЗОВИ ПЛУРАЛИСТИЧКОГ ДРУШТВА</b>	<b>197</b>
<b>ПРВА СЕСИЈА</b>	<b>199</b>
Проф. др Жарко Пуховски <b>КРШЋАНИ И ДЕМОКРАЦИЈА</b>	<b>201</b>
Проф. др Борис Беговић <b>ЛИБЕРАЛИЗАМ И ПЛУРАЛИЗАМ</b>	<b>208</b>
Др Мирко Благојевић <b>РЕЛИГИОЗНОСТ И РЕЛИГИЈСКИ ПЛУРАЛИЗАМ</b>	<b>215</b>
<b>ДИСКУСИЈА НАКОН ПРВЕ СЕСИЈЕ</b>	<b>221</b>
<b>ДРУГА СЕСИЈА</b>	<b>247</b>
Др Борис Гуњевић <b>ЦРКВА КАО РИЗОМ КАКВУ УЛОГУ МОГУ ИМАТИ/ИМАЈУ РЕЛИГИЈЕ У ПЛУРАЛИСТИЧКОМ ДРУШТВУ – КРШЋАНСКА ПЕРСПЕКТИВА</b>	<b>248</b>
<b>ДИСКУСИЈА НАКОН ДРУГЕ СЕСИЈЕ</b>	<b>265</b>
<b>ПРИЛОГ</b>	
Господин Давид (Перовић) <b>ПРОТОПРЕЗВИТЕРА НИКОЛАЈА АФАНАСЈЕВА ВИЂЕЊЕ ТАЈНЕ ЦРКВЕ (ОМАЖ ОЦУ НИКОЛАЈУ АФАНАСЈЕВУ)</b>	<b>295</b>
<b>ФОТОГРАФИЈЕ</b>	<b>311</b>

## ПРЕДГОВОР

Зборник пред Вама резултат је пројекта *Релиија у јавном, ѿолиѿичком и друшѿивеном секѿору* који је одржан 2012. године као три одвојене конференције у организацији Хришћанског културног центра и Фондације Конрад Аденауер. Скупови су се звали: *Релиија – секуларизам – лаицизам, Верска ѿрава и слободе у Евроѿи и Релиија и изазови ѿлуралистѿичкоѿ друшѿива*.<sup>1</sup> Називи конференција упућују на актуелне и веома важне теме које су у жижи интересовања бројних кругова како у Србији, тако и у читавој бившој Југославији. Оне су, услед сплета различитих околности, изазивале много контроверзи у друштву. Из тог разлога потрудили смо се да међу уводничарима на скуповима имамо и предаваче из држава у окружењу и да чујемо, а сада и публикујемо, ѿихове ставове и искуства. Колико су искуства постсоцијалистѿичких друштава слична а колико различита, остављамо јавности на увид. Искрено верујемо да смо поменути скуповима допринели, а да и овим зборником даље дорпиносимо, да дискусија о битним темама буде што квалитетнија.

Овај зборник за нас је посебно значајан јер је део идеје блаженопочившег професора др Радована Биговића, оснивача и двогодишњег директора Хришћанског културног центра, са којим је наша Фондација успешно сарађивала пуних десет година. Зборник објављујемо након одласка професора Биговића, што ставља пред нас важан задатак да уз сведочење свога Вјерују, наставимо онако како нас је он учио, а то је да трагамо за истином продубљујући у љубави лични однос према Богу и Другоге.

*Јелена Јабланов Максимовић*

---

<sup>1</sup> Конференцију смо најпре снимили а затим урадили транскрипт који је послат свим говорницима на ауторизацију, тако да ћете у појединим текстовима наићи на фусноте и списак литературе.





# РЕЛИГИЈА – СЕКУЛАРИЗАМ – ЛАИЦИЗАМ

Хотел „Бах“ (IX спрат, сала Андреа) Кнез Михајлова 27  
10. март 2012. године, Београд

## Програм првог округлог стола

- 9:30 Регистрација учесника
- 10:00 Отварање скупа
- Др Давор Џалто, Хришћански културни центар
  - Г. Хенри Боне, Фондација Конрад Аденауер
- 10:30 1. сесија
- Проф. др Дарко Танасковић, Универзитет у Београду, Филолошки факултет
  - Г. Зоран Пусић, Грађански одбор за људска права, Загреб
  - Др Драган Тодоровић, Универзитет у Нишу, Филозофски факултет
- Модератор: проф. др Радован Биговић, Универзитет у Београду, Православни богословски факултет
- 11:15 Дискусија
- 12:15 Пауза за кафу
- 12:45 2. сесија
- Проф. др Јанез Јухант, Теолошки факултет Љубљана
  - Др Сеид Халиловић, Центар за религијске науке Ком, Београд
  - Проф. др Зоран Крстић, Универзитет у Београду, Православни богословски факултет
- Модератор: др Марко Николић, Институт за међународну политику и привреду, Београд
- 13:30 Дискусија
- 15:00 Ручак



## ПРВА СЕСИЈА

**Др Давор Џалто:** Добар дан. Желим да вас срдечно поздравим у име Хришћанског културног центра и пожелим добродошлицу часним оцима, уваженим професорима и драгим пријатељима. Драго ми је да смо данас овде у овако великом броју и надам се да ћемо имати веома квалитетну дискусију и веома успешан дан. Ово је још један скуп, још једна конференција коју заједнички организују Хришћански културни центар и Фондација Конрад Аденауер. Овим скупом отварамо низ од три округла стола на којима ћемо се бавити темом религије, секуларизма и лаицизма. Посебан поздрав иде нашим гостима-панелистима који ће данас учествовати на две сесије које су пред нама, а који су се љубазно одазвали позиву да узму учешћа у овој важној теми. Ја не бих дужио, с обзиром да нас чека јако пуно посла, јако занимљивих тема. Подсетио бих само све присутне да се на столовима налазе пријаве за учешће у дискусији. За дискусију имамо сат, између 11.15 и 12.15, тако да су сви позвани и охрабрени да узму учешће. Замолио бих сада директора Фондације Конрад Аденауер у Београду, господина Хенрија Бонеа да узме реч.

**Г. Хенри Боне:** Хвала, Даворе. Добро јутро, добро дошли поштовани гости и пријатељи Фондације Конрад Аденауер. Ја се извињавам причаћу на немачком, али имам преводиоца и надам се да ћете све моћи да разумете.

Драго ми је што сам у прилици да вас све поздравим у име Фондације Конрад Аденауер. И јако ми је драго што се данас бавимо овом занимљивом темом и што ћемо заједно са нашим пријатељима из Хришћанског културног центра о њој данас са вама

разговарати. Управо сам пре почетка овог скупа разговарао са професором Биговићем и изразио своје задовољство, јер смо се пре неколико недеља видели на ручку и разговарали о томе на којим све темама желимо ове године да сарађујемо и да радимо и у том разговору дошли смо и до ове теме. И мислим да је заиста изванредно што само три недеље касније седимо овде сви заједно и разговарамо на ову тему заједно са представницима Хришћанског културног центра, са стручњацима и свима осталим гостима. О религији, секуларизму и лаицизму не желимо данас да разговарамо само у оквиру дефиниција и да говоримо само о теорији, већ желимо да разговарамо о овој теми са различитих перспектива и из перспективе науке и свакодневног живота. Јако нам је драго што данас имамо овде са нама госте из иностранства и представнике верских заједница. Хвала вам што сте дошли!

Лаицизам и секуларизам су веома актуелни у нашим друштвима а посебно у XXI веку. У глобализованој Европи која се уједињује и спаја морамо себи поставити питање шта за нас значе секуларизам и лаицизам. Да ли су религија и посебно принципи секуларизма и лаицизма на исти начин применљиви у свим нашим државама у Европи, односно морамо се запитати да ли ми сви исто подразумевамо под тим појмовима и да ли су секуларизам и лаицизам за све учеснике и све чланове друштва, посебно за вернике пожељан принцип и модел. Наша друштва се мењају и ми се сви суочавамо са новим изазовима као што су економске реформе, демографске промене и миграције. Ти изазови присутни су у мојој домовини Немачкој, подједнако колико и овде у Србији. И мислим да сви наши грађани очекују и од државних институција, али и од институција грађанског друштва, и од Цркве, одговоре на питања у вези са свим овим променама. Улога државе, али и цркве и верских заједница мења се и мора се прилагодити новим околностима. Али мислим да управо у временима кризе, као што је време кроз које сада пролазимо, највише одговора се очекује од цркава и верских заједница. На који начин ће Цркве пратити промене? Људима је потребна оријентација и потребно им је разјашњење њихових улога. А јасне улоге дефинишу принципи секуларизма и лаицизма кроз одвајање

државе од Цркве. У којој мери су ови принципи присутни у Србији и да ли су они од помоћи за одређење и ближе дефинисање ових улога. Да ли је Црква у стању да на оптималан начин искористи своју улогу како би обезбедила слободу и све потребне слободе за своје грађане. О томе желимо данас да разговарамо.

Јако се радујем да чујем излагања, а и дискусије након њих. Односно, јако се радујем што ће те ви о томе дискутовати, а ја ћу нажалост морати да се извиним и да одем сада, али желим вам веома успешан рад. Пре него што завршим, желео бих да се захвалим својој колегиници Јелени Јабланов Максимовић зато што је она заиста заслужна за остварење овог пројекта и без ње не бисмо били овде. Хвала вама на пажњи.

**Проф. др Радован Биговић:** Даме и господо, све вас од срца поздрављам. Захваљујем организаторима који су ми доделили овако велику част да будем модератор ове прве сесије. Тема о којој је реч, ма колико се дуго појављује као проблем у Европи, можда неколико векова, на овим просторима је актуелна и дан-данас. Ови појмови као што су религија, секуларизам, лаицизам, сви некако мисле да знају шта се под тим појмовима подразумева, али управо ту се скривају велики неспоразуми, зато што се под лаицизмом може много штошта подразумевати, под секуларизмом исто тако, па и под религијом. И веома је важно тим пре што и данас још увек у Европи постоји, у мањој или већој мери, зависи од ког дела, одређена напетост, да не кажем сукоби на релацији Цркве и верске заједнице, с једне стране и тзв. цивилно друштво, односно лаичко и секуларно друштво, с друге стране. И заиста и овде имамо таквих примера веома много.

Ми имамо данас прилику да о тако важној теми, заиста говоре компетентни људи и ја се захваљујем свим учесницима, захваљујем се, пре свега, нашим драгим пријатељима професору Јуханту са Теолошког факултета из Љубљане, који је поред својих бројних обавеза дошао да буде учесник овог скупа. И наравно Зорану Пусићу, председнику Грађанског одбора за људска права из Заграда који ће говорити управо из перспективе цивилног друштва. Иначе, он

предводи једну међународну организацију ЦИВИС, која се бави управо цивилним и грађанским друштвом.

Први уводничар, први предавач је, нама свима овде добро познат, то је проф. др Дарко Танасковић, професор на Филолошком факултету, он предаје наравно, и на другим факултетима у земљи и иностранству, амбасадор у своје време у Турској, Азербејџану, затим амбасадор при Светој столици у Ватикану. Један од најугледнијих интелектуалаца које данас Србија има, на неки начин, и нека врста, ако тако могу да кажем, и народног просветитеља. Молим професора Танасковића да узме реч.

**Проф. др Дарко Танасковић**

## **РЕЛИГИЈА – СЕКУЛАРИЗАМ – ЛАИЦИЗАМ**

У односу на многе учеснике овога скупа, себе искрено не сматрам нарочито компетентним да из унутарње перспективе разматрам тему нашег данашњег разговора. Оно што ћу рећи изгледаће можда сувише једноставно, можда и поједностављено. Међутим, управо речи директора Фондације Конрад Аденауер у Београду у неку руку су ме и охрабриле да управо тако и говорим. Он је, наиме, рекао да овде не би требало да разговарамо само о дефиницијама у неком научном смислу, већ да би ваљало да се окренемо животу и видимо на који начин се добре намере могу превести и у бар нешто бољи живот за све грађане. Ја се с овим слажем, али мислим да управо зато што не успевамо да урадимо то што би требало, прибегавамо расправи о дефиницијама, о појмовима, о терминима, па се онда постепено у ту дискусију уносе све већа забуна и неред.

Био бих слободан да цитирам декларисаног агностика Мирослава Крлежу, који је једном приликом рекао да је „неред у писању последица нерета у глави“. Дубоко сам убеђен да је појмовно-терминолошки неред, не бих га назвао плурализмом, зато што није регулисан и мисаоно дисциплинован ни накакав начин, да је тај карактеристични неред што га срећемо у говору о проблематици која нас је данас окупила, у првом реду последица неспособности да се на животном плану разреше неки озбиљни проблеми у да тој области, а онда, у зависности од различитог степена познавања проблематике, различите идеолошке усмерености, понекад мимикријски, понекад са најбољом жељом да се ствари назову што тачнијим именима, сви се труде да на појмовном плану некако обуздају и припитоме тај живот, ту реалност коју не успевамо животно, односно практично да превазиђемо. Затим, значи после тог и таквог рвања с појмовима, на ред долази терминолошки план, где се користимо различитим терминима, с притајеном идејом да ћемо неким терминолошким решењем заправо успети да превазиђемо

оно што као неразрешиви проблем постоји и мучи нас у животу. И ту ступамо на осетљив терен, и то варљив и клизав терен искушења онтологизације терминологије и метода, тако да људи више почињу да се усредсређено баве својом терминологијом, својим методима и својим научним дисциплинама, а заборављају живот о коме би требало да буде реч. Управо сам зато био слободан да своје кратко излагање посветим управо том проблему, и бар како се мени чини, што уопште не мора бити, ни целовито, ни тачно, укажем на суштину проблема. У вези с тиме, ја сам овде припремио неки мали текст који нећу понављати, кратак текст који претпостављам да је већина добила. А суштина је управо у томе да мислим да би требало увести ред у наше појмове, а наравно претходно би требало да имамо и јасне намере.

Наиме, поштовани колега Драган Тодоровић ће, што сам видео на основу његовог апстракта који сам прочитао, говорити са социолошке тачке гледишта о терминима о којима ја овде говорим. Ја ћу то мало поједноставити. Сматрам да би требало утврдити одређене термилошке парове, појмовно-термилошке парове, који би онда били обавезујући. Наиме, ја би се увек определио за то да се користимо терминима, полазим сада од енглеског и француског, где су они укореењени, па смо их углавном преузимали, не увек са истим појмовним садржајима. У енглеском значи, *secularity and secularism*, то су секуларност и секуларизам, једноставно. У француском *laïcité – laïcisme*, то су лаичност и лаицизам. Лаичност се код нас не употребљава. А требало би је увести у употребу, као реч блиског значења или термин блиског значења са секуларност. Ту је, наравно, и бинарна опозиција о којој се мало говори, а држим да је веома актуална: вера и религија. На њу су наши саговорници из цркава и верских заједница често указивали. Закључак онога што сам у тексту изнео јесте да је за успостављање друштвеног и психолошког склада између религије и политике, односно Цркве и државе, кључно воспостављане нарушеног унутрашњег јединства верничке и политичке димензије човека као грађанина – инсистирам на грађанину. Ово је могуће остварити једино доследним афирмисањем неидеолошке секуларности и лаичности, а никако инсистирањем на идеолошком секуларизму и лаицизму. То врло



једноставно звучи, али је тешко остварити, поготово у наше доба дубоко поремећених система вредности.

У својој капиталној књизи, која је одскора приступачна и на нашем језику Доба секуларизације, Чарлс Тејлор на једном месту дефинише три нивоа секуларности. Њега највише занима трећи ниво секуларности. Први ниво је секуларизовани јавни простор. То је оно што је објективна датост. Друга секуларност је опадање верничке праксе, односно криза вере и религијске праксе. И ова секуларност је нешто што је објективно, чак и статистички констатовано и утврђено. А трећа секуларност је у настајању, односно секуларност као процес који стално траје. По њему, то је ново стање вере, нови облик искуства који вера подстиче и дефинише, нови контекст у коме морају да се изведу сва испитивања моралног и духовног. Дакле, управо тај нови контекст у коме морају да се спроведу сва испитивања моралног и духовног, то је оно што је за мене суштина питања о коме разговарамо, то је истовремено, поједностављено речено, проблем и за државу, и за Цркву, односно за све оно што држава и Црква јесу, значе и подразумевају.

Сећам се, кад смо својевремено представљали веома занимљиву и подстицајну књигу италијанског филозофа и, по сопственом тврђењу, лаика Марчела Пере: *Зашто се морамо звати хришћани?*, овде присутни колега Зоран Крстић је изнео и одређене резерве у вези са привлачном носећом идејом ове књиге. Из његових резерви се могло разумети да за Цркву, уколико жели и даље да у пуном смислу тог одређења буде Црква, односно „тело Христово на земљи“, управо у овом контексту „треће секуларности“, постоје озбиљни проблеми и да, у неку руку, у исконском хришћанском смислу може доћи до „тактичког бежања од Христа“, прихватањем онога што је Јозеф Рацингер, још као кардинал, у једном од својих последњих текстова пре него што је изабран за папу, предложио као привремено решење или бар пут којим би се можда могло кренути ради превазилажења забрињавајуће духовне кризе, првенствено у Европи. Он је, наиме, предложио да се атеисти који се ослањају на један ригидни вид просветитељства, односно идеологије изведене из идеја просветитељства, а које одбацују постојање Бога, почну понашати (не и веровати!) као да Бог евентуално ипак постоји, „па да

видимо шта ће бити“. Односно, уместо девизе *etsi Deus non daretur*, значи „као да Бога нема“, покушајмо да се морално и друштвено понашамо *veluti si Deus daretur*, „као да Бога има“. То је наравно, веома снажна порука, јер ретко ко из перспективе било које идеологије, чак и оне у највећој мери атеистичке, па и антитеистичке, може порећи ону основу природног морала која постоји у Десет Божијих заповести. Сасвим је, дакле, јасно на шта је папа мислио. Ево, и ја који немам право да се сматрам нарочитим верником, могу рећи да, кад бисмо се сви понашали само у складу са Десет Божијих заповести, много идеологије уопште нам не би био потребно. Али, далеко смо од такве ситуације. Као што рекох, колега Крстић је разложно упозорио да овај пут „хришћанства без Христа“, који у погледу „моралне християнизације атеиста“ може изгледати веома изгледно, доводи у питање саму црквеност Цркве и да за њу перспективно може представљати озбиљан проблем.

Вратио бих се сада двама давнашњим текстовима. Један припада перу кардинала Пола Пупара (Paul Poupard), а други је кардинала Францета Родета (Rodé). Оба су објављена у, по мени, једном од најбољих великих енциклопедијских приручника о религији, који је и много више него само то. Реч је о колективном остварењу *Dictionnaire des religions* (Речник религија), објављеном у Паризу 1984. године, а чији је уредник управо био кардинал Пол Пупар, касније, дугогодишњи председник Папског савета за културу. Он је у оквиру исте одреднице обрадио појмовни пар *Laïcité-Laïcisme*, значи лаичност-лаицизам. Прочитаћу вам само неке констатације кардинала Пупара: „Нема Цркве која не заступа одређену општу концепцију друштвеног живота. Нема државе која не покушава да стави цркве у службу своје политике. Упркос свим разочарањима, Црква никада није престала да осећа привлачност државе као заштите, и никада није престала да се бори против свемоћне државе“. Значи, то је та катуловска дијалектика „*odi et amo*“ која је свима нама у суштини добро позната. И даље каже: „Лаичност, односно *laïcité* у француском контексту постајаће мало, помало поредак суживота људи оданих различитим метафизикама, тако да ће обезбеђивати мир у друштву плуралистичких уверења, што подразумева поштовање трансцедентности и универзалности истине?“. Међутим,

у истој одредници каже Пупар: „већ на самом полазишту делатна је била идеологија која се сматрала потлаченом и која је желела да искорени тлачитељску идеологију“, и сад каже „лаицизам“, не више *laïcité*, „лаицизам је кренуо с намером да искључи Цркву из државе. Зато су га и осудили папе Гргур XVI и Пије IX“.

Други је текст кардинала Францета Родета, с којим сам имао прилику о овоме и да разговарам, нарочито после његових надбискупских искустава у Словенији, која баш и нису била најсрећнија. У тексту „*Secularization et Secularisme*“, „Секуларизација и секуларизам“, пандану оном претходном тексту *Laïcité–Laïcissime*, Роде између осталог каже (парафразирам): у развоју западњачке свести треба разликовати процес секуларизације који води у секуларност, од покрета секуларизације, који води у секуларизам. Значи разликовати процес секуларизације који води у секуларност, од покрета секуларизације који води у секуларизам. Колега Драган Тодоровић је као производе секуларизације, колико се сећам, навео управо секуларност и секуларизам. Секуларност човека значи да је он одрастао, сазрео, да је одговоран за своју судбину и за судбину света који мења у складу са својим плановима како би га учинио достојним боравиштем. Насупрот томе, каже Роде, „секуларизам је иманентистичка и атеистичка идеологија затворена за трансцендентно и за религијске вредности“. Дакле, постоји потреба да се на једном одређеном нивоу јасног и прецизног споразумевања дефинише и утврди управо тај опозитни термилошки „пар парова“, с једне стране лаичност – лаицизам, а с друге секуларност – секуларизам, како би се сва могућа замагљивања појмовно-термилошког типа отклонила у оној врсти разговора који покушавамо да водимо са становишта нашег друштвеног интереса и одговорности.

У чему је, бар како се мени чини, суштински проблем? Нико не може да оповргне да је глобализација један светски, планетарни процес. Исто тако, нико не може да порекне да секуларизација, заједно с модернизацијом, прати глобализацију, с тим што, наравно, није иреверзибилна и што паралелно теку и неки други токови, али у то сада и овде не можемо улазити. У тој поодмаклој глобализацији коју карактерише и висок степен секуларности друштава, а и један интезивни процес дириговане секуларизације који има иде-

олошки карактер, не може се рећи да су црквени конзервативизам, верски фундаментализам или неки реликт комунистичког антитеизма у својој огољеној форми, главне препреке и главни проблеми. Јер нити су цркве, нити су комунисти данас носиоци процеса глобализације, мада неоспорно све поменуто постоји и делује, и црквени конзервативизам, и верски фундаментализам, и некакав реликт комунистичког антитеизма. Погрешно би, међутим, бар по мом мишљењу, заваравати се да у реченим чиниоцима лежи суштина нашег проблема. Она је, рекао бих, у идеолошкој искључивости и неспремности за прихватање истинског плурализма као равноправног уважавања различитости и издизање изнад нивоа толеранције. Без обзира на то колико ово што кажем може неке чудно изгледати, толеранција би у 21. веку морала бити одређена као начелно негативна категорија.

Међутим, пошто углавном ни ниво толеранције још увек нисмо свуда и заувек досегли, ни њу не треба отписивати. Али, толеранција не би смела бити циљ, јер она је наметање режима међуодноса, увек са позиције онога који је јачи ономе који је слабији и одређивање до које мера ће слабији бити толерисан. Нужно је, према томе, искорачити из односа толеранције ка односу равноправног уважавања другости и различитости, ка истинском плурализму у пуној равноправности. А конкретно, проблем у бившим друштвима реалног и мање реалног социјализма јесте објективно опстајање привидно демократских и либералних, „алотропских модификација“ тоталитарног мишљења. Антитеистички бољшеvizам нових демократских и либералних интелектуалних и политичких елита, с алибијем антиклерикалности и залагања за секуларну државу, обично називан секуларизмом, погубан је за уравнотежену и растерећену секуларност и удаљава од идеала који је владика Иринеј Буловић једном приликом означио као „слободна Црква, у слободном друштву слободних грађана“. У таквој ситуацији на удару је заправо вера, наравно и Црква, односно религија, али пре свега вера, као предео људске слободе, на шта човек, будући и *homo religiosus*, никада не може до краја пристати. Наравно да се ова оцена не односи на све либералне елите и на све истинске демократе. Међутим, полуге власти и нарочито власт у медијима пречесто држе друштвено, „статистички“

нерепрезентативни представници ове врсте (квази)демократског и либералног, односно либералистичког бољшевизма и ту је онда било какав дијалог немогућ. Ја ћу навести неки пример, да не би изгледало да је ово некакав идеолошки пледоаје против било кога.

У својој књизи *Фундаментализам, секташтво и револуција*, објављеној у Загребу 2004. године, Шмуел Ејзенштат (Shmuel Eisenstadt), иначе један од теоретичара, на трагу Макса Вебера, поборник „дијалога цивилизација“ и нарочито цивилизацијске анализе, разматрајући однос бившег совјетског и данас кинеског друштва према нашој проблематици, каже: „Значајан аспект конфронтације између плуралистичког и тоталистичког програма модерности јесте проблем колико ти режими могу претпоставку својега културног и институционалног програма, укључити плуралистичније тенденције садржане у модерности“. Ја, међутим, мислим да то није само проблем, бившег совјетског и данашњег кинеског режима и њима сличних поредака. По мом дубоком убеђењу, то је проблем и оних свих држава које себе сматрају демократским и либералним. Велики немачки правник, Бекенферде (Böckenförde), оним својим домишљатим парадоксом, да либерална држава сама не може обезбедити претпоставке сопственог постојања, а то је пуна слобода грађана, наговестио да је за људску срећу и за друштвени склад потребно још нешто друго. На веру могу подједнако ударити и Црква и држава и њему тада није лако да пронађе излаз. Мислим да му можемо помоћи, ако су икада такозвани интелектуалци уопште могли човеку и народу делотворно да помогну? Предуслов је да рашчистимо овај терен и у мери у којој је то могуће почнемо отворено и поштено да разговарамо без идеолошких застора и намера. У нашој пракси има веома много примера ситуација у којима је дошло до симптоматично нервозних и острашћених реакција међу, номинално, најлибералнијим умовима, кад год је Црква покушала, прилично стидљиво, да изнесе своје мишљење о неким друштвеним питањима. Да ли је Црква баш на такав начин требало то да се огласи у координатама секуларног друштва, једно је питање. На који начин она може и треба да делује, и то је релевантно и легитимно питање.

Сама острашћеност поменутих реакција, међутим, указивала је на нешто више од начелног и принципијелног неслагања са пона-

шањем Цркве у оквиру секуларног поретка и више је подсећала на неке филипике из времена научног атеизма. Било је све то крајње непријатно, па сам помислио да заправо још увек и не живимо у оном трећем циклусу или трећем стадијуму секуларности, о коме говори Чарлс Тејлор. Мислим да бисмо сви заједно морали покушати да динамику тог трећег стадијума секуларности, који је објективна чињеница и наша судбина, тако усмеримо да пре свега грађанину буде боље и да он схвати да има перспективу, и као верник, а и као грађанин савременог друштва.

**Проф. др Радован Биговић:** Захваљујем професору Танасковићу на овом излагању које је сигурно било и подстицајно и различито. Сигурно да оно даје могућност за веома добру дискусију по овим питањима и мислим да је било важно да се заиста укаже на ове термилошке разлике и поимања ових појмова.

Сада желим да дам реч господину Зорану Пусићу. Већ сам на почетку рекао да је он председник Грађанског одбора за људска права из Загреба, професор на Загребачком свеучилишту, професор математике. Он је копредседник и Игманске иницијативе. Дакле, човек који се више од двадесет година бори са својим истомишљеницима, и пријатељима, и познаницима, и сарадницима за поштовање људских права. Не могу да не кажем и следеће. Сам Бог зна колики је број људи којима је он помогао и то у најтежем периоду кад је био рат у Хрватској, што најбоље знају Срби. Због тога је сигурно имао у једном периоду итекако великих непријатности.

Он често каже да није хришћанин, да није верујући, али по начину деловања, то је заиста уистину било више него религиозно и хришћанско, истинско деловање, јер за сваког хришћанина нема ништа као ни за сваког човека нема ништа прече и важније, него бранити човека, бранити људску слободу, бранити људски живот, ма ко тај човек био. А управо се господин Пусић тиме бави и то му служи свакако на част и њему и његовој породици. Добро дошли у Београд, и радујем се што смо данас поново заједно. Изволите.

Проф. др Зоран Пусић

## МОРАЛ, РЕЛИГИЈА И ЉУДСКА ПРАВА

Захваљујем на позиву. Заправо сам у приличној гужви, јучер сам дошао из Хага, прошле недеље сам био у Београду због организације конференције око регионалне сурадње, у понедељак имам састанак о томе како популаризирати добра искуства скандинавске сурадње и примјенити, што се може, у овој нашој регији, гдје се идеја сурадње често проба обезвриједити позивањем на пежоративни политички појам Балкана, најчешће од највећих политичких Балканаца. Одазвао сам се овом позиву из два разлога. Један је зато што ме звао Радован Биговић, мој дугогодишњи познаник, пријатељ, кога познам као драгог и доборнамерног човека. Други је разлог да су овакви скупови израз отворености и жеље да се чују различита мишљења, у једном подручју гдје то није уобичајено, а гдје је врло потребно.

Ја сам ово што ћу данас рећи насловио „Морал, религија и људска права“. Изнети ћу неке тезе, нећу их све вјероватно довољно аргументирати, али нешто да оставимо и за дискусију.

У позиву на овај скуп, у првој реченици стоји: „Појмови (погледни на свет према којима је религија потпуно ирелевантна за човечки живот) као што су *секуларизам* и *лаицизам* изазивају данас жучне полемике и недоумице у научним круговима у свету“.

Међутим, присталице секуларизма који се у Француској зове *laïcité*, заговарају прије свега одвојеност Цркве од државе, немијешања вјерских институција у послове државе и немијешање државе у рад вјерских институција<sup>1</sup>. То је нешто сасвим друго од тврдње да је религија ирелевантна за човечки живот.

Религија није никад била ирелевантна, нити је то данас, ни за поједине вјернике ни за људско друштво. Религија се појављује у

---

<sup>1</sup> Одвојеност Цркве и државе експлиците је наглашено у првом чланку француског Устава: *La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale.*



свакој цивилизацији коју знамо, у цивилизацијама које су настајале независно и нису имале никаквих контаката и све указује да је религија карактеристика оне фазе људске врсте о којој посједујемо неко знање. Карактеристике врсте су продукт еволуције, а остварења еволуције су у правилу повезани, директно или индиректно, с нечим што је кроз дужи период времена за врсту било корисно. Данас постоје врло увјерљива објашњења, поткријељена бројним аргументима, о настанку религије као нуспродукта еволуционо увјетованих облика понашања<sup>2</sup>. Нуспродукт звучи мало пежоративно, али у овом случају није. Неке од главних карактеристика људске врсте су нуспродукти еволуционо увјетованог понашања. Попут љубави према некој особи, попут емпатије према непознатим људима или, на другој страни спектра, попут нетрпељивости према другачијим и попут ратова који такођер прате људску врсту од памтивијека.

Слично је и са моралом и моралним законима<sup>3</sup>. Налазимо их у сваком друштву које нам је познато, најчешће испреpletене с доминантном религијом тог друштва. Ти закони понашања могу бити врло различити – од крајње окупних и, по нашим данашњим критеријима, крајње неморалних, до правила понашања кроз која заједница помаже остварење веће слободе појединца, његовог достојанства, његових права и његове сигурности.

Постоји битна разлика између религијских догми и моралних закона. Док различите религије имају различите догме и припадницима једне религије догме других религија изгледају неприрод-

---

<sup>2</sup> На примјер еволуционо увјетован облик понашања је да дјеца слушају одрасле. То је било врло важно за преживљавање, они који су слушали преживјели су у већем броју и ту особину преносили на потомство. Дјечји ум није селективан у прихваћању тврдњи одраслих, а сама идеја постојања Створитеља, која иако не објашњава ништа – јер тко је створио Створитеља, за многе људе је (била) привлачно уточиште од примарних страхова који прате људску егзистенцију: од несатанка поузданог ауторитета (мајке, оца) с одрастањем, од немоћи према пријетњама равнодушне природе, од страха, еволуцијом усађеног у већину живих бића, од смрти.

<sup>3</sup> Средишње начело већине моралних система је неки облик алтруизма, несебичне бригае за друге. А брига за друге је добро позната нуспојава понашања усвојеног кроз селекцију да се бринемо за потомство и рођаке.



но и врло су скептични према њима, код морала изгледа да вриједе нека опћа и апсолутна правила која морају бити задовољена да би морални систем био стабилан<sup>4</sup>. То је једна од основних теза овог излагања и варијанте те тезе провлаче се од Епикура до Канта, од Канта до модерних теоретичара морала попут Сама Хариса (Sam Harris). Морални систем је стабилан ако су његова правила једнака за све, промовирају онакво понашање појединца како би он хтио да се други понашају према њему и ограничава слободу појединца само слободом других појединаца. На примјер, Кант то сажима у категоричком императиву – да се треба понашати тако да наше понашање можемо бранити као опћи закон који желимо да се примјењује једнако на нас као и на наше ближње.

Еволуција моралних начела кроз дужи временски период говори у прилог постојања стабилних моралних система. Морални узори, на примјер, из Старог завјета, по данашњим критеријима би биле крајње неморалне особе и ратни злочинци. Коначно и Исус је био велики морални реформатор. Многе његове тврдње далеко су испред његовог времена, попут реченице: „Није човјек за Шабат него Шабат за човјека“, која је у супротности с моралом Старог завјета; данас већину тих начела доживљавамо морално супериорним моралу тог времена.

Поступке који су се догодили уз благослов Цркве, од Крижарских и вјерских ратова до спаљивања милијуна херетика и вјештица и геноцида над јужноамеричким Индијанцима данас као неморалне осуђује и Црква. Али у чему је коријен тих нама крајње неморалних поступака и најгорих кршења људских права? У њиховом коријену увијек ће се наћи проглашавање одређених увјерења

<sup>4</sup> Није само по себи јасно што би значило да је морални систем стабилан. Неки морални системи које данас држимо изузетно морално одбојним, попут оних који су били у складу с робовласништвом или феудализмом трајали су тисућљећима; у први час то не изгледа као аргумент у прилог њихове нестабилности. Као нестабилни морални систем овдје се дефинира морални систем са слиједећим својством: Ако друштво напусти нека од његових битних начела и одредница оно се неће њима само од себе вратити. С друге стране, скуп правила понашања којима се друштво враћа (најчешће дијелу тих правила) и онда кад од њих одступи, сматрати ћемо стабилним моралним начелима. Одступање се обично догађа због неких изванредних околност, нпр. у времену рата.

апсолутном истином и, досљедно, свако изражавање сумње у те апсолутне истине најтежим гријехом.

То је била, бар у неком периоду, карактеристика свих великих монотеистичких религија. Али као посебно инструктиван примјер куда може водити увјерење у посједовање апсолутне истине комбинирано с посједовањем апсолутне моћи, је развој комунизма у СССР-у. У том примјеру, који почиње с морално високо постављеним циљевима о усређивању човјечанства, да би наставио увођењем догми, недодирљивости ауторитета, проглашавањем сумње неопростивим гријехом и параноичним, окрутним прогонном најчешће измишљених херетика, сажето је у релативно кратком времену оно од чега су монотеистичке религије патиле кроз тисућљећа.

Да ли је секуларизам могући пут да се смањи вјеројатност неморалних поступака и вјерника и вјерских институција? Да ли је лаицизам који проповиједа толеранцију<sup>5</sup>, дакле не инсистира на апсолутној истини чак и ако се у њу вјерује, пут да се избјегне понављање трагичних епизода из повијести монотеистичких религија? То би било врло корисно за друштво, али лаицизам је користан и за вјерске заједнице. Религију чини мање нетрпељивом, црквену хијерархију удаљава од власти, а то да власт квари, тј. да је у доброј мјери инкопатибилна с моралним начелима која промовирају емпатију/алтруизам и права појединца, да апсолутна власт квари апсолутно, није стилска фигура него безброј пута потврђена чињеница.

Неки од најгорих злочина учињених из увјерења у посједовање апсолутне истине нису чињени у име религије само кроз историју него се чине и данас. Стотине и хиљаде људи убијени су зато што нису били муслимани или зато што су били сунити или зато што су били шиити. Фанатични кршћани нападају и убијају гинекологе у

---

<sup>5</sup> Осим одвојености цркве и државе данас под називом лаицизам долазе идеје и настојања да се задржи вјера у догме, а искључи вјерска искључивост. Тако један од оснивача социологије лаицизма Жан Боберо (Jean Vauberot) пише: „Лаицизам треба омогућити човјеку да буде вјерни муслиман или кршћанин и да мирно живи са својом вјером заједно с другима, другачијих увјерења.“

Америци који врше побачаје. Али не морамо ићи географски тако далеко, већина директних починиоца ратних злочина на овим просторима носили су крижеве око врата и одлазили у цркву прије и после злочина. Лакоћа и драговољност с којом су се црквене хијерархије укључиле у националистичке политике и спетљале с владама чији су главни протагонисти завршили на међународном суду за ратне злочине, такођер би требала бити добра лекција о важности секуларизма за саму Цркву.

Често се, добрим дијелом с правом, истиче да се у данашњем свијету све више осјећа духовна празнина. Али да ли се та духовна празнина може попунити беспоговорним вјеровањем у ријечи изговорене у прадавна времена бременита празновјерјем, предрасудама и незнањем? Вјерски фанатици не спадају у људе које мучи духовна празнина. Нама који гледамо са стране не чини се такво стање као пожељно духовно испуњење, прије као духовни понор недостојан људског бића.

Да ли ту празнину могу сви људи добре воље, у Цркви и изван ње, попунити знањем, отвореношћу духа и добронамјерношћу према својим ближњима?

**Проф. др Радован Биговић:** Захваљујем се господину Пусићу на излагању. То је сагледавање ове теме из једне друге перспективе, важне и битне, можда на први поглед може мало да изиритира и испровоцира верујуће, али свакако треба озбиљно размишљати о овим речима. И ја начелно мислим да су за модерни секуларизам, лаицизам, и антиклерикализам, наравно, најзаслужнији хришћани, верујући, јер да није било свега онога што је било у средњем веку, вероватно он касније не би био тако драматичан, па можда не би чак било ни комунизма у источној Европи или не тако бруталног и суровог. Мислим да има доста теза о којима вреди разговарати. Рецимо, мени је посебну пажњу привукло да је узрок тих насиља и несрећа веровање у апсолутне истине. Дакле, то је исто тако једна занимљива теза. Како помирити и универзалне моралне норме, дакле с једне стране, које би некако важиле за све људе, с друге стране са једном идејом релативизма када су у

питању вредности, а исто спада у тзв. секуларне вредности или се сматра за секуларне вредности. Али о том потом, кад дође време за дискусију.

Сада бих желео да поздравим господина Драгана Тодоровића, професора на Филозофском факултету у Нишу, човека који је објавио више радова из области социологије религије и чини ми се да се доста бавио, колико ја знам, овом темом, секуларизацијом. Захваљујем се њему што је одвојио време и дошао данас да би био међу нама. Нишка социолошка школа социологије религије доста је овде актуелна и позната, и свакако да је за то и господин Тодоровић веома заслужан. Молим га да узме реч.

**Проф. др Драган Тодоровић**

**СЕКУЛАРИЗАЦИЈА И СЕКУЛАРИЗАМ  
– КЉУЧНЕ ИДЕЈЕ И ТЕРМИНОЛОШКА  
РАЗЛИКОВАЊА**

Добар дан свима! Најпре захвалност Хришћанском културном центру и Фондацији Конрад Аденауер што су ме позвали данас, учинивши ми част да после неколико гостовања у својству учесника различитих округлих столова и конференција, сада се појавим и улози предавача. А са друге стране, на неки начин бремене одговорности осећам и као особа која се сада налази на месту на коме су се налазили неки други нишки социолози, који су унутар кругова српске социологије религије веома познати, попут проф. Драгољуба Ђорђевића. И ето, време чини своје и неке нове генерације долазе, па да и ми мало допринесемо читавој ствари. С обзиром да по годинама спадам међу млађе предаваче, мој данашњи дискурс ће бити, можда помало школски, да се тако нашалим на свој рачун, јер сам схватио да је неопходно да причу о секуларизационој парадигми свести у што је могуће прецизније оквире. Једна од тенденција овог округлог стола била је и та. Те ових додељених десет до петнаест минута, отприлике тако схватите, као позив на дефинисање неких ствари у причи о секуларизационој парадигми, као тема за слагање или за провоцирање касније дискусије.

Идеја о ери световног која наслеђује доба светог уткана је у темеље критичке социологије (попут Марксовог учења о историјском материјализму и Веберовог концепта рационализације), јер су још њени оснивачи сматрали смањивање кредибилности религије састојком општег прогреса социјалне еволуције.

У фокус пажње социолошких делатника секуларизација улази шездесетих година прошлог века, преко дела Сабина Акуавиве и Брајана Вилсона, који су први сигнализирани сумрак светог у индустријској цивилизацији. И даља емпиријска верификација и

испуњавање обима и садржаја феномена посветовњења од стране бројних теоретичара везују се за западно-европска хришћанска друштва, тако да се донекле поставља питање какав домет има секуларизацијска теорија у анализи других хришћанских друштава или других верских традиција.

Суштински, разговор о секуларном живљењу изражава квинтесенцију преображаја традиционалних у модерна друштва, означавајући целину промена у колективној свести и колективном понашању, који се подударују са структуралним променама насталим с појавом и развитком капиталистичког друштва.

У модерном смислу тога појма, узроцима аутономије овоземне стварности међу социолозима религије сматрају се индустријализација, урбанизација и рационализација, уз садејство развитка науке и технологије (уз низ других друштвених чињеница, предодређујућих момената и сплетова детерминистичких околности, попут јачања радничке класе, успона потрошачког менталитета, социјалне диференцијације и сл.).

У конзумном друштву и у приликама тржишне конкуренције, религија је изгубила ранији монополистички статус и утицај на политичка и економска схватања својих припадника, задржавајући се у већој мери у њиховом приватном животу. Наступило је „кретање од судбине према избору“.

Брајан Вилсон је записао да „под секуларизацијом подразумевамо процес где религијско мишљење, пракса и религијске установе губе свој друштвени значај“. Према Питеру Бергеру, ради се о „процесу којим се сектор друштва и сектор културе ослобађају од доминације религијских институција и симбола“, док се за Данијела Бела ради о „смањењу институционалног ауторитета религије над јавним животом, о њеном повлачењу у приватну сферу“.

Реч је, дакле, о комплексној друштвеној и културној појави која на глобалном плану обухвата пропадање утицаја религије, кризу Цркве и гашење конвенционалне, класичне религиозности, док се на групном и индивидуалном плану односи на: *промену система вредности и норми* (од трансцедентног усмерује се на иманентно), *промену садржаја религиозне свести* (умножен значај земаљских

елемената) и *ипромену значења религијске праксе* (расте конформизам, односно верска пракса мотивисана традицијом).

Продуктима, боље речено, стањима процеса секуларизације сматрају се *секуларносћ*, *секуларизам* и *аџеизам*.

*Секуларносћ* заузима место између религиозности и неверујућег блока, секуларизма и атеизма. Ради се о равнодушнима према верским питањима, религиозно неодређеним људима у популацији, који потенцијално нису изгубљени за религију и Цркву и представљају изазов за религијске организације и њихову пасторалну делатност, али како се ради о позицији динамичке природе, могу завршити и у атеизму.

*Секуларизам* негира творевину, трансценденцију и суверенитет Бога. Ради се о „онима који не верују“, нерелигиознима са преовлађујућим „атеистичким менталитетом“, али не и са атеистичком животном праксом.

*Аџеизам* се односи на одрицање од веровања, на неприхватање религијског обреда и на јавно испољавање неверовања. Укључује сазнајну, емотивну и акциону компоненту, морална је позиција, начин понашања и стил живота.

Секуларна друштва се разликују по свом односу према религији и политици, па се тако говори о радикалном секуларизму (Француска), где се искључује свако мешање политичких власти у унутрашње послове Цркве, али и било какав утицај Цркве на јавни простор.

Нешто другачија је ситуација у САД, где је проглашено одвајање Цркве од државе и гарантовани су немешање државе у религије и слобода практиковања вере, али се у Уставу реферише на Бога, као заједничку тачку свих религија.

Трећи модел јесте онај који познаје Турска. У њеном Уставу наводи се да је ислам државна религија, проглашава се слобода савести и вероисповести, али се политичке власти мешају у религију и могу да прописују правила која се тичу религије.

У Уставу Републике Србије, у члану 11, држава се дефинише као световна (секуларна, лаичка) и наводи да су цркве и верске

заједнице одвојене од државе, као и да се ниједна религија не може успоставити као државна или обавезна.

**Проф. др Радован Биговић:** Захваљујем се професору Тодоровићу на излагању. Оно је било опет из једног другог угла. Скретање пажње пре свега на ту дистинкцију, јавно и приватно, што је јако важно, на ове различите типове секуларизације. Такви случајеви постоје у Француској и Сједињеним Америчким Државама. Постоје и још различитих типова и лаицитета и секуларизације, није само један јединствен и то јесте важно, али кажем овде има заиста доста материјала за дискусију. Исто тако важна је његова теза која заслужује пажњу и можда да се о њој дискутује, то је да је религија у савременом свету некако изгубила утицај на тај јавни живот, пре свега на економију и политику.



## ДИСКУСИЈА НАКОН ПРВЕ СЕСИЈЕ

**Проф. др Радован Биговић:** Сада имамо, по програму, сат времена за дискусију. Свако излагање заслужује посебну пажњу. Чули смо доста заиста подстицајних мисли. Сад је ред да ви постављате питања, што би било најбоље предавачима или евентуално да неко каже свој став, али да буде у вези са темама које су овде на дневном реду. Ево, пријавила се Александра Павићевић из Етнографског института Српске академије наука и уметности.

**Др Александра Павићевић:** Ја сам виши научни сарадник у Етнографском институту Српске академије наука и уметности и већ дуго времена се бавим етнолошко-антрополошким проучавањима религије и религиозности. Етнографски институт тренутно има пројекат који се зове „Савремена култура и религиозност – стратегије идентитета“. Ја бих да се надовежем на излагање професора Танасковића и колеге Тодоровића и покушам да резимирам како ја као етнолог-антрополог и као неко у чијем личном идентитету је идентитет православне хришћанке веома битан, видим епилог онога о чему су њих двојица говорили у својим излагањима. Мислим да се у српском друштву срећемо са два нивоа проблема о којима овде говоримо. То је прво локални проблем, који се односи на чињеницу да имамо потпуно шизофрену ситуацију у друштву, која се испољава кроз милитантни секуларизам, с једне стране, а са друге екстремно наметнуту и често наметљиву потребу за идентификацијом са хришћанским идентитетом.

Наравно, мислим да није неопходно да посебно напомињем да се обе варијанте, када се ради о политичком нивоу испољавања,

често могу јавити као испољавање истих политичких опција. Оно што мене брине у тој ситуацији је да се та амбивалентна, та шизофрена ситуација веома рефлектује и на академско мњење и да ми практично, бар у оквиру етнологије-антропологије, са којом сам ја наравно, највише и упозната, имамо често једно експлицитно изражавање управо тог милитантног секуларизма, те да је процес повратка религији који сви сведочимо од деведесетих година па надаље, много боље и много савесније у научном смислу, обрађен од стране колега социолога, него од стране антрополога. За њих је практично највидљивија компонента повратка религији, политизација религије, практично остала једина видљива компонента читавог процеса. Пошто је једно питање које је овде постављено, шта можемо да урадимо по питању проблема са којима се сусрећемо, мислим да би интензивније укључивање људи из науке који се баве на различите начине овим питањем, а то би можда могла Фондација Конрад Аденауер да уради, укључивање у овакве дебате било неопходно. До сада сам пратила рад Фондације, али је ово први пут да сам директно узела учешће у оваквом скупу, и имам утисак да се овде мање-више појављују увек исти људи и иста имена. И то су мање-више људи који се налазе са једне стране, односно који негде деле слична мишљења у вези са са улогом и стањем религије и религиозности у српском друштву.

Други ниво проблема ја видим као један глобални проблем који се рефлектује и на наше друштво, а то је проблем идентитета. Наиме, ослобођен или лишен традиционалних оквира такозваних датих идентитета, човек је можда више него икада, човек, индивидуа, појединац, личност, који год термин да искористимо овде, више је него икада позван да сам бира свој идентитет. Тако да вера, не само зато што је негде прогнана у приватност, већ и самом том ситуацијом, у ствари, повећаном могућношћу избора заиста, можда више него икада, постаје ствар личног избора и личног идентитета. Због, тога је моје друго питање, колико је Црква искористила могућност која јој је била дата када је дошло до повратка религији, да утиче на идентитет појединца, тј. на вер-

ски индивидуални идентитет? Ја као православна хришћанка мислим да Црква је негде остала прилично затворена и за тај процес који се десио и да је свела своје активности на мисионарење у малим заједницама које су биле при Цркви, док могућност неког ширег мисионарења није искоришћена. Једно од мојих виђења решења овог проблема је између осталог и увођење културне антропологије или антропологије религије као предмета на Богословски факултет, као и веће учешће људи из Цркве у оваквим скуповима. Гледам у Вас (професоре Биговићу) зато што сте једино свештено лице.

**Проф. др Радован Биговић:** Нисам, има их овде још. Хвала лепо. Хвала на овом. Ја сам схватио ово као ваше излагање, нисам схватио да је упућено неко конкретно питање, али ако неко од предавача жели да узме реч, нешто каже, да чујемо ево... Изволите.

**Др Александар Прњат:** Предложио бих једно могуће дистингирање појмова „секуларизам“ и „лаицизам“, мада се обично употребљавају синоними, при чему би једина разлика била она у пореклу израза из енглеског или француског (нешто као код „глобализације“ и „мондијализације“), и мада им се, у најмању руку блиска „породична сличност“ (како би рекао Витгенштајн/Wittgenstein), не може оспорити, постојала би једна могућност да се та два израза радикалније дистингирају.

У том случају би наине секуларизам остао оно што доминантно јесте, дакле, и даљи би означавао индиферентност или опозицију према религији, њено повлачење у пуку приватност, односно, њено уклањање изван јавног домена. (Управо ово раздвајање државе и религије је често главна карактеристика стандардно схваћеног секуларизма и лаицизма.)

Међутим, израз лаицизам би се могао, захваљујући једном старијем семантичком слоју, оном из опозиције лаика и клира, сачувати за означавање значајних покрета данашњице чији обриси се све више помаљају. Нешто од тога можемо видети из кретања у савременој православној теологији који се обично означава као неопатристичка синтеза и чији најистакнутији живи представ-

ник, Митрополит пергамски Јован Зизјулас (Ιωάννης Ζηζιούλας), никада се не умара да наглашава значај литургијске улоге лаика. Затим, други пример би био обновљено интересовање за лаички апостолат у Српској православној цркви. А трећи би могао да буде католички покрет „Ми смо црква“, независно од тога како оцењујемо његове теолошке захтеве. Дакле, термин лаицизам би могао да означава и веће ангажовање лаика у еклезијастичким пословима.

**Проф. др Радован Биговић:** Хвала Александру. Мислим да је ово веома важно наглашавање јер заиста су то лаици првобитно и означавали. Иако можемо да говоримо, и уопште чак и о модерном лаицизму, тешко да би њега било без хришћана и без Цркве. Велика заслуга за то, пре свега, припада протестантском свету, а касније наравно питање лаика је актуализовано и у Католичкој цркви, у новије време и у Православној цркви. То јесте важан проблем и важно је нагласити да, што је и господин Пусић рекао на почетку, и секуларизам и лаицизам, не морају да подразумевају, што неки мисле, атеизам. Поготово не милитантни атеизам какав је постојао. Мада има и таквог лаицизма и таквих тумачења што је важно. Даље, да ли се неко други јавља за реч? Да ли има неко питање?

**Мр Иван Костић:** Иван Костић, докторанд на Факултету политичких наука, један од оснивача Балканског центра за Блиски исток и предавач на Факултету за комуникације и медије. Професору Тодоровићу бих поставио питање, он је мало дотакао тему споја и преклапања атеизма и секуларизма. У контексту свог питања бих реферирао на рад антрополога Талала Асада, који је позивао на „антрополошку ревизију“ појма секуларизма. Асад је у својој анализи маркирао прве либералне мислиоце који су користили термин „секуларизам“, како га ми данас користимо и схватамо, и који су га, такође, увели у јавни и политички живот – Џорџ Холиоук и Чарлс Бардлауф. Занимљиво је да Асад показује да је њихова побуда да користе овај појам заправо била потреба да се у том моменту заобиђе непопуларан термин/појам – атеизам. Разлог за то је првенствено било и даље високо религиозно друштво и стигматизација

атеизма. Дакле, занима ме тема о појмовном преклапању термина секуларизма и атеизма како ви на то гледате из социолошког угла? Хвала вам.

**Проф. др Радован Биговић:** Хвала Вам. Изволите.

**Др Драган Тодоровић:** Да одмах колеги Костићу одговорим: оно о чему сам излагао, општа су места у светској и српској социологији религије о секуларизацији, односно секуларности, секуларизму и атеизму. Тудио сам се да будем прецизан колико год ширина датих појмова подразумевала богатство информација које се могу обухватити. Инсистирам на прецизној и јасној разлици у употреби побројаних појмова: код секуларизма имамо акценат на свести, да је тако назовемо, односно атеистичком настројењу, а у случају атеизма имамо врло јасну атеистичку праксу која одступа од верског практиковања, тачније верског изјашњавања и понашања. У социологија религије нема лажних дилема и проблема у баратању научном терминологијом, тежи се неопходним појмовним разјашњењима, на чему је и професор Танасковић у почетку свог излагања инсистирао.

Додао бих још нешто што ми се чини важно за ову нашу заједничку тему. У бившим југословенским земљама збивала су се у пост-социјалистичком периоду суштински два процеса. О тим процесима исцрпно су у својим радовима извештавали последњих година балкански социолози религије, међу њима можда највише академик Иван Цвитковић. Један процес се може назвати *йовраїѿак релиїија* у сферу јавности, и то је нешто што је колегиница Павићевић споминула, а други је процес *йовраїѿка релиїијама*. Није једно те исто.

Први процес *йовраїѿак релиїија* у сферу јавности огледао се у испостављању бројних захтева од стране верских елита и верских институција, након дуготрајног атеистичког периода: враћање национализованих добара, увођење веронауке у школе, захтеви за доделом средстава из буџета. Дакле то је један процес, који је познат и виђен и детектован у јавности.

Други процес описујемо речима *йовраїѿак релиїијама*. Унутар приче о повратку религијама, по мом скромном мишљењу, отва-

рају се две упитности: кад говоримо о повратку религијама, да ли говоримо о манифестовању колективне или о индивидуалне побожности? Говоримо ли, рецимо, о одласку у цркву или у џамију или друге верске објекте, о укључености у верску подуку, у веронауку, о посети светим местима, о јачању личне религијске идентификације унутар припадности одређеној групи. Или пак говоримо о манифестовању личне побожности, о верницима који су теолошки потковани и живе према захтеваним правилима верског живота. Нису ове ствари једноставне, нити их треба поистовећивати. У овом смислу покрећем расправу и о овој теми: да ли у причи о ревитализацији религије, тј. десекуларизацији, као паралелном процесу који данас постоји у модерном свету, двојимо ове ствари, повратак религија у јавност и повратак религијама? Хвала.

**Проф. др Радован Биговић:** Захваљујем господину Тодоровићу. Изволите.

**Гђа Мартина Старбек:** Ја сам Мартина Старбек, из покрета Фоколара. Живим у Београду. Ја бих се само осврнула на предавање професора Танасковића. Хтела бих се надовезати на господина који је мало пре рекао како да се лаици укључе у Цркву, у неком смислу ми се чини да у вези са тим сукобом Цркве – државе, барем наше искуство показује, да није толико важно да ми уђемо у Цркву као лаици, него је важно да ми лаици уђемо у друштво као верници. И преко наше стручности, која је надахнута нашом вером, можемо некако смањити тај сукоб јер смо ми као грађани елементи тог друштва и некако у том смислу видимо да у томе је наша могућност и да се те две реалности преплићу. То сам хтела рећи. Захваљујем се на свим излагањима.

**Проф. др Радован Биговић:** Хвала Вама на томе. Ево, професор Давор Џалто.

**Др Давор Џалто:** Ја бих имао коментар на излагање професора Пусића, које је било веома подстицајно. Мислим да бисте се и Ви сагласили са тезом најпознатијег Словенца Славоја Жижека, који каже отприлике да су сви људи базично морални, поштују неке основне моралне принципе, а да је потребна религија како

би се њоме оправдало неетичко деловање. Дакле, потребно је неко метафизичко утемељење да би оправдао чин насиља над другим, будући да је сам чин насиља или убиства другог људског бића дубоко фрустрирајући и као такав је нешто што већина људи избегава. Међутим, шта је сада ту проблем? Видим проблем у Вашем предлогу да морал буде алтернатива религијским нормама и вредностима у друштву. Дакле, неки секуларни морал би био могућа алтернатива верском фундаментализму из кога проистиче вршење насиља. Али је проблем што ту постоји један иманентан парадокс, јер и Ви сте сами изнели да постоји апсолутност моралних закона. Дакле, с једне стране и морал претендује на апсолутност, а с друге стране његов израз је увек локалан, увек је, дакле, у једном ограниченом друштвеном амбијенту. Ту долазимо до тога да морални принципи који функционишу унутар једног друштва, а који претендују на универзалност, и чак јесу универзални (узмимо рецимо патриотизам), могу да буду извор, и често јесу, вршења насиља, односно неетичког деловања (у „апсолутном“ смислу).

Проблем, дакле, није само у томе што су се хришћани и цркве понашали неетички током историје, већ и у томе што су се хришћанске цркве понашале нецрквено, односно нехришћански. Могла би се чак, у ствари, и преокренути теза; када сте говорили о ратним злочинцима на нашем простору, који су пре чињења злочина а и после тога ишли у цркву и на богослужења, мислим да се са много разлога може рећи да они у ствари и нису деловали из хришћанских мотива, али да јесу деловали из неких „етичких“ мотива, као што је рецимо патриотизам или национализам, који такође фигурирају у многим друштвима као вредности, као етички принципи. То је, дакле, за мене проблем и питање: да ли би лаицизам који проповеда толеранцију и не инсистира на апсолутној истини, чак иако у њу верује, могао то да промени. Сматрам да је то могуће али у истој мери у којој то могу да промене и верски принципи уколико би се било ко њих држао. Међутим, чини се да се и овде сусрећемо са фундаменталнијим проблемом, неког исконског (опет да реферишем на Жижека, односно на Лакана) дисбаланса који у ствари нама не омогућава да дођемо до те толеранције, већ и морал и различите религиозне или законске норме, више служе

као начин да се тај дисбаланс оправда и рационализује, и да се вршење злочина над другим, на овај или онај начин, афирмише и да му се да неко метафизичко утемељење.

**Проф. др Зоран Пусић:** Да, то је широко поље за ову дискусију. Не треба понављати ограду да не мислим да говорим апсолутне истине, него да говорим своје мишљење. Прво питање да ли је религија потребна за морал. Да ли нетко мора бити вјерник да би био моралан? Сви ми знамо да то није довољно. Овдје се поставља питање да ли је то нужно. Ја мислим да не. Ми бисмо били прилично јадна врста ако би се сви морално понашали само зато што се бојимо казне или се надамо награди. Готово дефиниција одрастања је да је човјек одрастао кад ради одређене поступке из својег увјерења и кад за њих осјећа одговорност. Не зато јер се боји казне или се нада награди на овом или на оном свијету, већ зато јер је поштивање одређених норми његов слободни избор. Религије су увјек биле испреплетене са моралом. Главне монотеистичке религије прихватиле су нека морална начела која су стабилна, у смислу да људи теже понашању у складу с њима. Због чега теже и да ли је то преоптимистичан став, можемо разговарати. Мислим да постоји, за разлику од догми које су релативне, једно еволуционо увјетовано понашање, које вас води према томе да човјек исказује доброту према људима које и не познаје.

Ви сте споменули патриотизам. Професор Биговић је споменуо неке моје дјелатности и истина је да су нас врло често прозивали због помањкања патриотизма. Од најбаналнијих ствари попут полицајца који ме зауставио на мађарској граници и рекао: „Господине Пусићу, па зашто ви као сваки поштени Хрват из Мађарске не шверцате кобасице, него Србе“, до тога да је предсједник Републике неколицину нас из невладиних организација означио као „жуте и зелене врагове“. Ја никад нисам осјећао потребу да се браним што се тога тиче и увијек сам сматрао тај рад изразом дубоког патриотизма. Да се противите да вам неко намеће једно неморално понашање. А да је то неморално понашање, то се може доказати, јер тај који пропагира такво понашање никад га неће примјенити на самог себе. И ако прогони друге, не жели да се њега



прогони. Такав једноставан тест показује да такво понашање не можете поставити као једну максиму, као један морални апсолут.

Овдје речено нешто о томе да је вјера прогнана у сферу приватности и говорено је о милитантном секуларизму. Ја наравно ситуацију у Србији познам слабије него ситуацију у Хрватској, али у истину не видим у Хрватској никакав милитантни секуларизам. Видим и видео сам нешто што ја мислим да шкоди, да је у супротности са темељним кршћанским вриједностима, спој политике и црквене хијерархије из чисте користи, обостране. Браћење на ријечима темељних моралних вриједности, али одступање од њих у пракси. Теорија и пракса су у теорији исто, али у пракси нису.

Мени се чини да је милитантно наметање било вјерских увјерења било атеизма заправо израз слабости, недостатка аргумената. И онога што сам ја апострофирао као могући коријен многих зала, некритичко увјерење у посједовање апсолутне истине што често повлачи нетолеранцију и ароганцију у понашању, какву год ми истину заступали. Многи се неће сложити са оним примјером, вјероатно, који сам ја навео о СССР-у, али управо та вјера у апсолутну истину, повезана са посједовањем моћи да то можете наметнути, потпуно је деструирала вриједне циљеве који су на почетку постављени.

О том шта се догађало са многим религијама у пракси када су имале апсолутну моћ, сви ми добро знамо из повијести. У суштини то увијек води до одступања од, звали ви то десет Божијих заповиједи или основна морална начела, од тих моралних начела која, мени се чини, чине неку религију привлачном. Управо та морална начела, а не моћ религије, не огромне зграде и обреди, него, о томе бисмо наравно могли разговарати мало дуже, мени се чини да је управо инсистирање на апсолутним моралним начелима снага поједине религије. А веза са државом, уплитање у државне послове, наметање својег мишљења удаљује црквене хијерархије од тих моралних начела.

**Проф. др Радован Биговић:** Хвала господину Пусићу. Ево, професор Танасковић се јавља, као и професор Јанез Јухант са Теолошког факултета из Љубљане.

**Проф. др Јанез Јухант:** Ја бих наставио на тему морал и религија. Мени се чини да је то врло осетљиво питање. Ја се слажем с оним што сте Ви господине Пусићу сада рекли и то бих надозвао на колегу Џалта, који је цитирао Жижека, јер ја видим код њега баш проблем, кад се говори о моралу, а поготово о религији и хришћанству. Као прво, религије у принципу сигурно не постицавају насиље, иако у савременом свету то постаје врло контроверзно питање, у коме се заборавља на секуларне, националистичке или империјалистичке, значи идеолошке разлоге.

Друго, да ли је морал утврђен неким конструкцијама либерталне постомодерности, каже се и у неким постмодерним конструкцијама и то је и проблем Жижека. Морал у модерном свету је врло сложено питање, а да одговорим кратко, и укажем на проблем. Он спаја с постмодерним конструкцијама много марксистичког, то је и познато, има и много од француског постмодернизма, а баш је у томе проблем шта је ту атеистичко – или чак антирелигиозно и шта је заправо морално. И Жижек ту није доследан. Једном говори о атеистичком комунизму као друштвеној врлини, онда опет говори о постмодерном ослобођеном појединцу. За мене је врло важно, да религиозном, а рецимо и агностиком, заправо свим људима, морал може да проради тек ако има дубље утемељење. Швајцарски списатељ Мартин Валсер каже да је атеизам досадан. Али са друге стране, то је врло осетљиво питање, ту има проблем код Ханса Кинга, како можемо направити неки сажетак светских религија, ако узмемо његово стајалиште световног етоса у формалном смислу. А сигурно треба да сваки човек има нека дубља уверења, која му омогућују, да живи као човек, да је спреман узети са-човека као партнера и делити са њим живот. Зато не можемо живети само из руку у уста, само узимати, не можемо живети без одржавање истине, без поштивања другог као другачијег, што каже Левинас и свет од нас отвара дубинама, које су нам традирале религије. Другим речима: за морал треба неких дубљих увида. Ја морам бити спреман ако хоћу да верујем, и ви сте то добро сада излагали кроз практичну дјелатност, ако ја хоћу да будем моралан, ја морам превазилазити неке ствари као потрошачки менталитет, национализам,

па и религиоизам. Другим речима, није довољно само секуларно у смислу оно што видим на том свету, шта год било преда мном, то треба превазилазити и треба имати неки дубљи увид. Тек тај увид даје дубљи живот и смисао свему нашем подухвату. И ја вјерујем да религија може потакнути на том путу. Само толико.

**Гђа Тамара Стијовић:** Дobar дан још једном. Ја сам Тамара Стијовић, студент постдипломских студија на Правном факултету Универзитета у Београду. И пре свега се захваљујем свим предавачима и модератору на овој дискусији. И моје питање је за било кога од предавача, укључујући и Вас, господине Биговићу. Интересује ме ваше мишљење, узевши у обзир све ово о чему смо говорили, до које мере је Црква у Србији спремна да се секуларизује, значи конкретно по било ком од ових модела које је господин Тодоровић споменуо, односно до које мере је држава на то спремна, узевши у обзир чињеницу да је ипак хришћанско културно наслеђе вековима један значајан део целокупног, како да кажем, духовног наслеђа у Србији? И просто ме занима докле смо стигли са тим? Исто тако сведочимо о томе да се Црква и држава преплићу како у медијима и у политици итд, па ме занима тај однос и како ви видите садашње стање? Хвала.

**Проф. др Радован Биговић:** Хвала. Сад дајем реч професору Танасковићу. Изволите.

**Проф. др Дарко Танасковић:** У разговору је изнето неколико занимљивих идеја које се посредно или непосредно односе на оно што сам ја говорио, па ћу их укратко коментарисати, наравно само као могућност за даљу дискусију. И слажем се са колегом Пусићем, чиним то без икакве претензије на саопштавање неких апсолутних истина, већ једино износим сопствено мишљење.

Ево, колегеница Тамара Стијовић ми је дала један добар, како би Срби рекли, шлагворт. Питање је у којој мери је Црква спремна да се секуларизује, тако сте формулисали. Пре свега, Црква не може да се секуларизује. Ви сте вероватно хтели нешто друго да кажете. Ту су, уосталом, колеге из Цркве, па су они најпозванији да то оцене, али сматрам да није спорно да Црква не може да се секуларизује, не може бити секуларна. Питање је, међутим, у којој

мери је спремна да прихвати секуларни модел друштва, како бих ја формулисао оно за шта верујем да сте и Ви имали у виду. А управо то је аспект који сам желео да прокоментаришем у светлу дискусије која је данас вођена.

Хтео сам да идем другим редом, али ћу сада кренути овим, јер је расправа тако одредила. За мене је, и у ономе што сам претходно прочитао и сада чуо, занимљиво било варирање колеге Тодоровића, социолошки свакако компетентно, у вези са појмовима и терминима којима се служи. Нарочито кад је реч о термину секуларност. Ако сам га добро разумео, он под секуларношћу подразумева један, како бих рекао, прелазни период, неко прелазно стање, неко међустање неопредљености, индиферентности према верским питањима. Из тог стања би онда људи могли кренути или путем даље секуларизације ка атеизму, који може постати милитантан, или се пак, будући још увек неопредељени и несигурни, могу вратити у крило црквене религиозности. Можда грешим, а можда моје гледиште социолошки није довољно поуздано засновано, али ја под секуларношћу подразумевам нешто друго. За мене је секуларност модел односа између, условно речено, Цркве и државе, јер се међуоднос религијског и друштвеног/политичког обично тако поједностављено одређује. Не мислим, наиме, да је то неко прелазно стање или оно то можда јесте посматрано на индивидуално-психолошком нивоу, у шта не бих да улазим.

Међутим, на политичком плану, на плану уређења друштва и државе, за мене секуларност баш треба да буде стабилна, а не релативистичка категорија, јер ништа боље од модела секуларног друштва и државе до сада није пронађено. У његовом оквиру, могле би да буду слободне и држава и Црква, свака у свом домену, а и грађанин да се осећа максимално (не кажем идеално!) растеређено, јер не може он, ако је верник, улазећи, примерице, у скупштинску салу да гласа о неким законима, да престане да буде верник, а кад из ње изађе изађе и оде, рецимо, на недељну службу, буде верник. То је, једноставно, схизоидно стање подељене личности и не може се стално понављати, а да не изазове унутарњу душевну напетост. Међутим, уколико се сви чиниоци друштвеног живота искрено

определе за секуларни модел, мислим да је то несавршено, али и једино решење. А шта секуларни модел, по мени, подразумева? Никакву неоопредељеност, већ и верујући лаици, а о њима ћу после нешто више рећи, и атеисти, треба да буду, штавише морају да буду секуларни људи, ако су се определили за секуларни модел друштва и државе. Другим речима, верници и атеисти се могу делатно исказивати у складу са својим идејним убеђењем и интимним уверењем у оквиру организација заснованим на систему вредности који их повезује с другим истомишљеницима.

Ту је, кад је о верницима реч, свакако најрелевантнија институционална религиозност у оквиру Цркве. Сви они, међутим, морају бити секуларни у том смислу што прихватају секуларни друштвени поредак и ни на који начин не смеју настојати да средствима која су политичког, односно државно-принудног или друштвеног реда принуде друге да буду исто што су они, прихвате њихова уверења. Не смеју, значи, да апсолутизују своју истину у смислу једне и једине друштвено обавезујуће истине за све. А таквих склоности, богме, код нас и те како има. Колега Пусић, и мени је то драго, каже да не запажа милитантни секуларизам у Хрватској. Можда је заиста тако, јер он то боље зна. Опростите, али ја милитантни секуларизам на одређеним нивоима и те како запажам, као што је то рекла и колегиница Павићевић. И не само да га запажам, него га и трпим. С друге стране, уочава се и милитантно деловање с религијских позиција. Институционално посматрано, међутим, Црква је данас много мање у прилици да практично спроводи линију милитантног и искључивог деловања. Она, једноставно, није носилац главних и социјално усмеравајућих политичких културних, а и интелектуалних процеса у друштву. Рекло би се чак да је немало и заостала, што јој вероватно и смета. У академској јавности, коју сте поменули, примећујемо одређену „академску коректност“, дакле не само фамозну политичку већ и академску коректност која подразумева поменућу индивидуалнопсихолошку распоућеност и друштвену подељеност, где готово уопште нема услова за дијалог неистомишљеника. А то никако није добра и изгледна претпоставка секуларности. Морамо

бити поштени и погледати ко данас овде јесте, а ко није дошао да разговара.

Нама, који познајемо београдску интелектуалну и културну средину јасно је да неки овамо с предумишљајем нису хтели да дођу, да не би морали сучелити аргументе с онима за које мисле да апсолутно нису у праву и да се с њима нема шта разговарати. Док је то тако, не може бити жељене, како неки кажу, рецимо папа Бенедикт XVI, „здраве секуларности“. Да заобиђемо расправу о томе шта је „здрава“, а шта је онда, следствено, „нездрава“ секуларност, ја бих рекао да без спремности на отворени и равноправни дијалог (и) с неистомишљеницима уравнотежене секуларности не може бити.

Када сам инсистирао на секуларности као лаичности, односно световности друштва, имао сам управо то у виду. А секуларизам, лаицизам (можда световњаштво), мени смета баш због тог морфема *-изам*, зато што је нас много тога што се завршава наставком *-изам* углавном уводило у велике невоље. Није, рецимо, романтизам... Све оно што је касније с овим наставком као идеологија или покрет дошло, није нам донело баш много среће. Дакле, ја бих у стварима о којима разговарамо, избегавао термине који се завршавају на *-изам*, јер они, пре свега, упућују на идеолошко скретање, изрођавање и сужавање свести, из чега се онда законито рађа склоност ка неком виду насиља. О томе сам, и само о томе данас говорио. Једино од свих искрено усвојена секуларност и понашање у складу с њеним правилима може обезбедити предуслове да се боље разумемо и да растерећно разговарамо о правим проблемима. А њих није мало.

Колега Прњат је поменуо могућу спецификацију термина, термилошког пара *секуларизам – лаицизам*, у том смислу што он сматра продуктивном могућношћу да се *секуларизам* и даље употребљава на начин који је углавном уобичајен, а да се *лаицизам* шире уведе у потребу с термилошким значењем унутарконфесионалне лаичности, односно да у оквиру опште заједнице верника постоје, с једне стране, свештеници и монаси, а с друге лаици. Ти лаици нису атеисти, они су такође верници, а у

новије време су, нарочито у католицизму, добили велики значај, јер је уочено да се кроз свештеничко деловање само крајње ограничено може бити друштвено присутан и утицајан, па су створене моћне организације лаика, нарочито под егидом Католичке цркве. Ево, данас овде имамо представнике Фоколара, ту је моћни *Opus Dei*, ту су и друге организације и покрети. Реч је, дакле, о лаицима унутар шире црквене породице. *Ајосѿолајѿ лаика*, за који многи држе да је перспективно најделотворнији вид хришћанске мисије, у православљу још увек није освојио знатнији простор. Православна црква још увек се недовољно ослања на апостолат лаика и питање је да ли би и требало да се ослања. Није, уосталом, моје да то процењујем. Јасно је да у смислу изнетог семантичког и термилошког спецификавања предлог колеге Прњата може имати будућност. Мени, међутим, и овде смета одређење *лаицизам*, и опет због „суспектног“ идеологизирајућег морфема *–изам*. Наравно, термин је ствар конвенције. Ако се договоримо да се бело од сутра зове црно, ми ћемо га за десет година звати црно, а оно што је било бело биће црно. Тако је и у терминологији и у тајним језицима... Разумем шта је колега Прњат желео да постигне, да се искористи термилошки потенцијал за прецизније исказивање двају појмова, али нисам кадар да проценим да ли би се тиме ствари разјасниле или додатно компликовале.

И на крају, по мени, кључно питање морала. Поменут је Ханс Кинг (Küng). Видите, Славој Жижек је веома ефектан мислилац. Он је прави естрадни уметник у постмодерном мишљењу и увек лансира нешто што је спектакуларно, што привуче најширу пажњу, и уз то је изузетно интеллигентан и добро обавештен. Међутим, као што је примећено, то је ипак једно постмарксистичко или неомарксистичко мишљење, где он Христа доживљава као моралног реформатора и диви се његовој улози, али ако може без Бога и без хришћанства... То је све у данашње време за многе духовно и акционо подстицајно, али рећи да је религија потребна да би се оправдало неморално понашање није много далеко од марксистичких и марксистоидних теза да је религија у датом тренутку измишљена, као „опијум народа“, и да треба послужити рационализовању од-



ређених облика понашања и владања друштвом, које треба увести у поредак света. Мислим да је то, ма било и од Жижека, ипак сувише. Међутим, питање морала јесте кључно и мислим да се у оквиру великих цркава и верских традиција све више уочава да је кључно, само се још увек не проналази пут тачно за превазилажење евидентне моралне кризе кроз коју највећи део човечанства пролази. То сам запазио, рецимо, у време док сам био у Ватикану, па сам, између осталог, помно пратио текстове и излагања папе Јована Павла II, и потом врхунског теолога Бенедикта XVI. А читао сам, рецимо, и текстове Анастасија Јанулатоса, Јована Зизиуласа и других мислилаца на православној страни... Сви најодговорнији и мисаоно најотворенији богослови схватају да постоји велики духовни проблем, зјапећа духовна празнина у свету и несмирена човекова потреба за утехом, јер човек је „слабо биће“ које себе мора на неки начин да „доврши“. Иако му се штедро нуди таква илузија, човек на крају ипак не прихвата да је свемоћан. Осећа потребу за оним највишим Вођством.

И до чега се дошло? Схваћено је да у природи морала има нешто универзално, условно речено чак и надрелигијско, о чему је веома стимулативно говорио колега Пусић. У чему би се огледала таква универзалност и где би је требало тражити? Чини ми се да ојачава идеја да би са нивоа религијски кодификованих, дакле, сакрализованих моралних норми требало, не напуштајући религијско мишљење, покушати винути изнад те разине кодификованих моралних норми или, може се и тако видети, спустити се испод прага тих кодификованих моралних норми, ка нечему што би био (претходећи) глобални или природни морал, зато што морал верских учења, који проповедају цркве и верске заједница, није без везе с тим природним моралом. Њега верска учења у одређеном тренутку и на одређени начин само кодификују и нормирају, а суштина морала се, као нешто архетипско, слегала и много пре тога, кроз целокупну историју и памћење човечанства. Морал је, што ми често заборављамо, поред осталог (а и пре осталог) исходно утилитарна категорија. Социолози добро знају да је порекло морала утилитарно. Човек је морао постати моралан да би



могао да живи у заједници. Да су се људи међусобно само убијали, крали и отимали један од другог, како би заједница уопште могла настати и одржати се?

Морал је касније уздигнут на виши ниво артикулације, рационализације, уопштавања и уобличавања, до сакрализованости, али он је у основи и утилитаран. А тај утилитарни морал нас враћа на оно генеричко јединство људске врсте, које је, без обзира на религијске и све друге разлике, ипак неоспорно. О томе почињу све интензивније размишљати и поглавари црква и верских заједница. Много је показатеља који на то упућују. Ханс Кинг је чак био на састанку код папе Бенедикта XVI, а зна се како је дубоко било разилажење између њега и папе Јована Павла II, као и то да је био један од најжешћих критичара постконцилске политике Ватикана. Према расположивим сазнањима, бунтовни швајцарски теолог и папа Бенедикт XVI разменили су мишљења управо о том најопштијем проблему савремене (не)моралности. Како пронаћи глобалну основу моралности која би заиста могла послужити као заједнички именитељ свима, али без укидања моралног учења религије и с тим да религиозни људи и даље буду религиозни? То по мени и јесте кључно питање и блиско ми је оно што је говорио колега Пусић. Нема сумње да на том плану треба тражити излаз, зато што је човек човек, што све га религије уважавају и све поштују достојанство људске личности. У том хоризонту наше заједничке људскости и човечности, која је неоспорна, неоспорива и коју ниједна религија не покушава оспорити, морамо тражити решења за питања која су свима људски заједничка. У конкретном случају, тај морал који је укорењен, усуђујем се рећи, у предрелигијском искуству човечанства, можда једини може обезбедити хумус за онај минимални споразум без којег не може бити помињане „здраве“, односно уравнотежене секуларности о којој сам нешто покушао да кажем.

**Проф. др Радован Биговић:** Хвала. Ево, пошто и мени упућено питање да „злоупотребим“ ову улогу председавајућег, и кажем две-три речи. Прво мислим да, када је реч о овој средини, сада да говорим мало конкретно, о Србији, отприлике на нивоу законодавства и тог уређења, Закон о црквама и верским заједницама

који регулише ту проблематику, веома је сличан хрватском, и мислим врло близак немачком, у највећој мери. Дакле, и у Европи не постоје универзалности у томе, мада су нека начела наравно универзална, иста, али ипак постоје одређене разлике, рецимо између француског модела односа Цркве и државе или рецимо у Белгији, Холандији, скандинавским земљама, Италији, Шпанији и тако даље. Мада кажем принцип је исти. Прво Православна црква или условно речено хришћански Исток имао је једно другачије искуство односа Цркве и државе према Западу. На хришћанском Истоку никада није била реформација, није било контрареформације, није било тих ратова, тих сукоба драматичних и трагичних, као што је било у Западној Европи, то је обележило савремену историју. Друго, начело одвојености Цркве и државе на Западу углавном важи од Француске револуције. На Истоку то начело је важило од настанка хришћанства. Дакле, већ апостолским правилима имамо један канон који забрањује да се свештена лица баве државним службама. И начело одвојености Цркве и државе постојало је кроз читав тај период. Истина, оно се у пракси нарушавало, и с једне и с друге стране. И ту се уобичавао један политички идеал, и друштвени идеал, а то је нека врста симфоније или хармоније односа Цркве и државе. Оне су аутономне, свака у свом деловању, независна једна од друге, али између њих постоји тесна сарадња по свим питањима, пре свега од општег значаја. И тај идеал је поштован у одређеној мери, никад у потпуности, али се од њега није одустајало ни у једном тренутку. Негде у свести тих, ајде да кажем, источнохришћанских народа и сад постоји такав модел.

Мени се чини да и сада тај борбени секуларизам или у ствари секуларизам који подразумева атеизам и лаицизам који подразумева атеизам, то је само један од типова лаицитета и секуларизма. Постоје и други, бар још пет-шест, потпуно различитих, постоје и они који заговарају грађанску религију. Рецимо, постоји тако нешто у Сједињеним Државама и много штошта друго.

И сада се у Европи, некако имам утисак све више преовладава једно уверење да је тај сукоб између секуларног или лаичког и

хришћанског и религиозног уопште, трагичан по европски континент као такав, трагичан и за једну и за другу страну, да он има несагледиве негативне последице. И сада сви говоре о такозваном моделу сарадње Цркве и државе или о кооперативности, и то на неки начин се сада инкорпорира чак и у европски устав. Мада он то не регулише, сем у чини ми се само начелно нешто, то се оставља националним законодавствима, то је сада нешто што је ново и што је важно нагласити. И управо тај, неки кооперативни модел управо постоји у Србији, кад је реч о односу Цркве и државе. Дакле, држава је секуларна, не постоји ниједно свештено лице ни на једној политичкој или државној функцији, колико је бар мени познато, нити то коме пада на памет, бар за сада. И у том смислу Црква прихвата тај секуларни модел, али свакако постоји сарадња. Јер, ако одрекнете ту сарадњу или ако сведете религију на приватну ствар, онда то има за последицу да ви дискриминишете највећи број грађана у овој земљи. А изјашњава се да су религиозни 95% и више од тога.

Слично је и у Хрватској, дакле, на законодавном нивоу, слична су решења. И то не може да буде апстрактно. То зависи од реалних и конкретних људи. Људи на овом простору су верујући на свој начин. Неки зато што то доживљавају како део националног идентитета, али и то је нека вера. Он можда једанпут уђе у цркву, али имате чак и неверујућих који улазе у цркву. Има верујућих који се изјашњавају, а који не иду у цркву уопште или се не појављују, али то јесте нека врста религиозности. Тако да ме интересује какво је ваше мишљење о том кооперативном моделу и на неки како би се завршио тај сукоб између, секуларног и религијског уопште, јер просто напросто не морају се те две ствари искључивати? И исто тако мислим да треба напоменути да секуларизам јесте лековит за Цркву, јер господин Пусић је довео у везу моћ... воља за моћ, тежња, нагон ка моћи је највећи нагон у човеку. То данас кажу сви психолози, антрополози да је жеља за влашћу највеће искушење. И оно је кад је год Црква подлегла, а подлегала је много пута и подлеже и дан-данас том искушењу, жеља за моћи, за владањем, и код хришћана, то је било по Цркву трагично. Па, Христос је упра-

во утолико и преображавао свет, управо што је показивао Љубав, а не моћ и што је Он у ствари показивао кроз Љубав својеврсну, у политичком смислу, немоћ. Али је та немоћ, Љубав као немоћ, у ствари била највећа моћ која је мењала у извесној мери и надањивала стотине хиљада... И хришћани, ако хоће верујући и истински да пројављују, да сведоче то, морају се одрећи претензије доминације над неким. И морају поштовати сваку другу личност као највећу светињу и људско достојанство, људску слободу сваког човека, без разлике какав је и у моралном, и у другом смислу. И завршавам тезу.

Мислим да питање морала, однос људског насиља и зла, није ствар само у убеђењима. Нажалост, ја мислим да су убеђења само рационализација. Мислим да се људско зло налази у самој људској природи. И сви некако тежимо некој моралној супериорности, али у пракси видимо да подједнако чине зло, склони су насиљу и верујући, и неверујући, и агностици... Рецимо, каква је разлика да ли ћете ви оправдати убијање људи у име Бога, у име нације, у име демократије, а имамо и у име људских права, дакле у име неког идеала? Сасвим је свеједно, али углавном ви чините насиље, само рационализујете. Питање чиме рационализујете то, којим аргументом. Дакле, вероватно треба трагати за тим да ли постоји начин, метод да се припитоми или оплемени људска природа која је очигледно склона насиљу, и код хришћана, и код муслимана, и код свих људи на свету, јер свуда имате насиље кроз читаву историју. Хвала. Професоре Јухант, изволите.

**Проф. др Јанез Јухант:** Само питање какву има улогу вјерска наука у школама у том секуларном свету, могу сво троје? Је л' то стабилизовање секуларног у друштву?

**Проф. др Радован Биговић:** Професоре Пусићу, хоћете ли Ви?

**Проф. др Зоран Пусић:** Ово што је професор Биговић рекао је вјероватно нешто што сваки поштен човек осјећа. Ја мислим да се, ако не зло онда способност за зло, уосталом као и способност за добро, дијелом налази у људској природи. Карактеристично је да што је једна врста развијенија, то су њезини припадници различитији. Сви паукови ће се понашати на исти начин, али сви

пси се неће понашати на исти начин, сви дупини се неће понашати на исти начин, поготово сви људи се неће понашати на исти начин. Имате људе који ће вас гурнути с моста, имате људе који ће скочити с моста да вас спасу. Код неких су више изражене те тамне стране људске природе, код других више позитивне, свијетле стране. Моје дугогодишње искуство ми говори да способност људи за добро постоји. Али закони и институционализација моралних закона је потребна јер и склоност људи злу такођер код неких људи постоји.

Мени се чини да ово убијање, које је професор Биговић споменуо, у име нечега, на трагу је онога о чему сам говорио, да осим патолошких типова и обични нормални људи у ненормалним временима могу радити најстрашније ствари. Чувари у Аушвицу нису били само патолошки типови, можда су на крају то постали, али у почетку многи од њих нису били, али јесу вјеровали у апсолутну непогрешивост владајуће идеологије или се бар покоравали идеологији која је била дубоко неморална. Чија је неморалност у томе да је друга људска бића третирао као средство и наметала своје предрасуде и нетрпељивост као неупитни критериј, као догму, и на основу тих предрасуда одрицала атрибут људскости свим припадницима одређених етничких скупина.

Чињеница је да су такве идеологије вјеран пратилац човјечанства, а страдања и несреће које су узроковале чине већи дио историје. Да се човјек употребљава као средство, данас на то све већи број људи гледа као на нешто апсолутно неморално, а убијање људи као најтежи злочин. Знамо да није било увијек тако. Некада су морални закони у већини људских заједница били такви да се на примјер на убијање гледало углавном врло селективно. То се није смијело радити према припадницима своје заједнице, али није било нимало зазорно према „оним другима“, а толерирао се чак и према припадницима своје заједнице ако нису били људи, него су биле рецимо жене, или робови. Међутим, увијек су постојали људи који су, без обзира на прихваћени морал и строге, често врло сурове законе које је заједница прихватила, упозоравали на њихову неправедност. То је емпиријски аргумент у прилог постојања

неких апсолутних моралних начела. Данас смо можда у фази да се скупила критична маса људи која у таква апсолутна морална начела вјерује. Овдје сам ја употребио ријеч вјерује, ми нисмо о том данас разговарали, али можда овдје треба истаћи да вјеровање има два различита значења. Једно је да ви на основу многих аргумената сматрате да је нешто истина, а друго је вјеровање које се најчешће веже уз религију, вјеровање у смислу догме, да се о нечему не може уопће дискутирати, јер то није предмет дискусије. Ја говорим о првом вјеровању, где ја могу и хоћу промјенити своје увјерење на основу увјерљивих аргумената.

Иначе, не могу замислити убијање људи у име људских права. Увјек су такви злочини рађени са неким вишим циљевима на које су се различити режими позивали али они, кад се те идеологије само мало разголите, остану материјални интереси и то постану обични злочини.

**Проф. др Радован Биговић:** Захваљујем господину Пусићу. А сада дајем реч професору доктору Чаславу Копривици са Факултета политичких наука.

**Проф. др Часлав Копривица:** Ја се захваљујем. Имам више ствари, али само ћу једну кратко, у вези са излагањем професора Пусића. Ту је била једна теза која је, чини ми се, доста опасна. А то је да због чињенице да су се у повијести људи често позивали на апсолут када су правили злочине, да је сада апсолут, на неки начин, крив због тога што су злочини прављени и да онда као закључак треба да се ослободимо апсолута да не би убудуће било злочина. Прво, када правите велике злочине, велика зверства, што је преступ против моралног заповијеђеног поретка, ви морате да имате неко јако оправдање, па се због тога често прибјегавало баш апсолуту. То је једна ствар.

Друга ствар. Треба имати у виду да ако погледамо повијест европске културе од појаве хришћанства, па све до у деветнаесто столеће, многи велики духовни успони не би могли да се објасне без позивања истакнутих људи управо на апсолут. Па бисмо онда заједно са овим лошијим манифестацијама апсолута, ако је позивање на злочин уопште манифестација апсолута – а није, одбацимо

и оно вриједно које је настало позивањем на њега, јер не можемо одбацити апсолут, а задржити све оно што је настало инспирасношћу њиме. Онда бисмо морали рећи да један Достојевски, један Микеланђело итд, један Кјеркегор и остали, јер су они такође вјеровали у апсолут, нијесу подобни. А није сад ту ствар само у томе што постоје двије стране, значи имате и људске падове и људске успоне који су на неки начин у вези са апсолутом, оправдано или не, то је друго питање, јер ми у свакодневном животу без апсолута не можемо, не зато што га ми познајемо, већ зато што морамо да вјерујемо *као да* он постоји у правом смислу ријечи.

Људи заступају своје ставове вјерујући да су истинити, ако ништа вјерују да постоји истина, а то је становиште апсолута. Људи поступају на овај или онај начин у свом животу тако што вјерују да је то исправно, као да је то вриједност. Дакле, то би онда, између осталог, био етички, још шире, аксиолошки апсолут. Ако ми кажемо да је апсолут као такав „зао“ због тога што постоје злоупотребе у историји, онда ћемо добити потпуни хаос, онда ће људи добити потпуни морални релативизам и онда ћемо имати много више зала од ове ситуације када постоји какав–такав морални кодекс, систем вриједности који онда наравно подложен и злоупотреби, чак „апсолутној“. Хвала.

**Проф. др Зоран Пусић:** Господине Копривица, нажалост идемо на паузу, али сад је постало интересно. Наиме, ја се не слажем са овим што сте Ви рекли и ту онда дискусија постаје интересантна. Прво, мени се чини да су већина славних људи попут Достојевског и Микеланђела славни због неких других ствари, не због својих моралних начела. То је честа појава да се славни људи, Њутн, Микеланђело, Достојевски, цитирају у подручјима за која њихова достигнућа у физици или кипарству нису релевантна, у којима их се као и све остале људе треба цијенити према аргументима које износе. Друго, ви говорите о потреби за апсолутом и да сваки човјек има потребу да у нешто вјерује. То се враћамо на различита значења ријечи вјера о којој сам говорио малочас. Ја сигурно у неке ствари вјерујем, ја вјерујем рецимо да није Бог створио човјека, него да је човјек настао еволуцијом, али ја ћу вам сутра

промјенити своје вјеровање ако ми изнесете добре аргументе за то. У том смислу, ово вјеровање није апсолут и није догма. Ја вјерујем управо у то да се нечије увјерење треба заснивати на аргументима које он може као слободно људско биће сам процијенити.

**Проф. др Радован Биговић:** Хвала. Захваљујем још једанпут предавачима и свима вама на учешћу у дискусији.



## ДРУГА СЕСИЈА

**Др Марко Николић:** Даме и господо, уважени професори, поштоване колеге. Надам се да сте се мало одморили, окрепили и прикупили енергију за другу сесију овог скупа. Пре свега, дозволите ми да се захвалим организаторима што су ми указали поверење и част да модерирам другу сесију овако реномираног скупа. У оквиру ње, своје ставове везане за проблематику о којој смо до сада расправљали изложиће следећим редоследом проф. др Јанез Јухант, са Теолошког факултета у Љубљани, потом др Сеид Халиловић из Центра за религијске науке из Кома и проф. др Зоран Крстић, са Православног богословског факултета Универзитета у Београду. Професоре Јухант, изволите.

**Проф. др Јанез Јухант**

## **ИСКУСТВА ИЗ ЕЗ**

### **Религија, секуларизам, лаицизам**

Захваљујем и ја на позиву на овај скуп на којем смо већ нешто чули о тим питањима, о којима бих говорио, зато бих усредсредило своје излагање само на нека кључна питања која данас нису била још помињана.<sup>1</sup>

Као прво, чини ми се врло значајно да у питању секуларизације и лаицизма иде питање, што је већ било данас истакнуто, власти над друштвом. То мислим да је врло значајно питање које запошљава како такозвани лаички дио друштва и религиозни дио друштва, јер сваки тражи како би у промењеној ситуацији успио најбоље. Баш се та дихотомија (двострукоост) лаичког и религиозног друштва у модерним, јако сложеним односима одражава у релацији Цркве и државе, Цркве и друштва, религије и друштва. Јер исти људи су као верници повезани са религиозним институцијама и као лаичко друштво они су такођер део лаичких институција. У том положају је врло тешко говорити о неким једнозначним решењима тог сложеног односа поготово на разини модерног секуларног друштва, које признаје слободу појединаца, а са друге стране тражи и њихово укључивање у институционални оквир, па је то и проблем њиховог опредељења на основи њиховога психолошкога, идеолошко-политичкога или религиознога схватања цивилне са једне и религиозне реалности са друге стране. То се заостри коначно пријашњим мојим питањем, да ли је вјерски наук у школи знак секуларног друштва или не, што је рекао прије колега Танасковић.

Дејвид Мартин<sup>2</sup> каже да је кључно питање ко има главну ријеч над друштвом. И гледано из словеначког гледишта, у повјести је

---

<sup>1</sup> Предавање носи назив: „Искуства из ЕЗ: религија, секуларизам, лаицизам“.

<sup>2</sup> Усп. Martin, David. 2011. *The Future of Christianity: Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*. Farnham: Ashgate.

дошло до промјене, да „затирани“, то значи они којима је владано постају они који владају. То се догодило променом кад су од католика владање народа преузели либерали и онда још више кад су то владање преузели комунисти. И то владање нових друштвених снага над друштвом још је велики проблем словеначког друштва, па можда и неких других друштава. На том проблему се и разрађује проблем секуларизације и која идеолошка снага је над народом или ко је ко у друштву. То се са друге стране, поставља и као питање, које вриједности могу владати у секуларном друштву. Гледање са стране такозване лаичке или секуларне јавности, отвара и проблем, које су сад вриједности које одређују живот у друштву. Свим тим променама идемо ка трећој тачкој што је излагао прије социолог, наиме, да је тај процес врло сложен и није још до краја доречен, ни процесом секуларизације ни остварањем лаичког друштва. Наиме, отвара питање, које су то вриједности у неком секуларном друштву, говоримо о томе, шта су вриједности на којима организирамо наш суживот.

Ка решењу тог питања мени је врло утицајно гледање социолога Улриха Бека<sup>3</sup> који у дијелу „Сопствена религија“, заправо „Сопствени Бог“ („Der eigene Gott“), расправља о тим питањима. Он види некако три процеса у задњим столећима по питању улоге религије у друштву. Прво је улога религије у модерни, то значи у класичној системској модерни гдје има религија тачно одређени став у друштву, у животу човјека итд. Онда друго полазиште је супротно томе, улога религије у тзв. постмодерни, гдје је религија индивидуализирана, гдје је религија моја сопствена и онда из тога излази мој Бог, то значи да свако има свога Бога. И то може ићи до познате пословице постмодерног друштва „anything goes“, значи „све иде“, свако може имати свога Бога и онда се поставља питање ко је или шта је оно што нас може ујединити ако има свако свога Бога. Има ли неки заједнички основ? И он предлаже као решење треће, то је у његовој терминологији религија друге модерне, то значи религија дијалога. И он ту има неколико приме-

---

<sup>3</sup> Beck, Ulrich. 2008. Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen. Frankfurt am M./Leipzig: Verlag der Weltreligionen.

ра или модела, нећу их свих набрајати. Један од таквих модела је познати модел Ханса Кинга,<sup>4</sup> који тражи дијалог између различитих религија, а тај дијалог по њему може се само одвијати између људи или представника вјере који су спремни на такав дијалог. И мени се чини да је то кључно питање. Ми у Словенији у неким групама пуно радимо на томе, издали смо књиге о томе, „Дијалог и врлина“,<sup>5</sup> јер по нашем мишљењу поставља се кључно питање у секуларном друштву како ћемо водити тај дијалог, јер сви знамо да не може да иде формула „anything goes“, не вриједи, јер онда би сваки живео свој живот, а не може свако живети свој живот без другог. А са друге стране, нисмо више или барем тако лако спремни да узмемо институционалност или ауторитет Бога, ни Католичке цркве, ни Православне цркве, ни Исламске заједнице или било који ауторитет. Онда се појави питање ко или који је тај Бог, који ће нас направити равноправнима на неком заједничком нивоу. И ја сам увјерен да тај Бог има неке индивидуалне особине, јер Бог је увјек имао индивидуалне особине. У кршћанству, па и у другим религијама увјек је Бог наговорио поједину личност. А то је опет сложено питање, какву улогу има ту друштво, заједница.

Ако узмемо религију Јевреја или ислам па и кршћана, ту је заједница врло утицајна и ту треба да се појединац стави у оквир читаве заједнице. Али са друге стране данас немамо алтернативу, значи, требамо поштовати појединачну личност, која се уважава у цивилном друштвеном животу, и треба то и у религијама узети у обзир за решавање свих друштвених као и религијских питања. Са друге стране, данас имамо и проблем секуларизације, што значи, да се ствари у свету решавају „без Бога“. А имамо секуларну или такозвану медијску религију, која утицајно гради и организује живот појединаца и заједница. И то питање је врло важно, јер та религија има особине традиционалне религије, јер она захвата много људи и даје одређене ставове њиховим животима, као што је то радила

---

<sup>4</sup> Küng, Hans. 1990. Projekt Weltethos. München. Piper.

<sup>5</sup> Усп. Hünemann, Peter/Juhant, Janez/ Žalec, Bojan (eds). 2007. Dialogue and Virtue. Ways to Overcome Clashes of Our Civilisations. Berlin: LIT; Juhant, Janez/ Žalec, Bojan (eds). 2012. Reconciliation. The Way of Healing and Growth. Münster: LIT

пре „религиозна“ религија. У погледу те секуларности отвара се за друштво пресудно питање како достигнути друштвени консензус за те секуларне вриједности и како се оне могу успоређивати са религиозним вриједностима, које су прије одржавале друштвену кохезију. Питање гласи другчије, да ли те секуларне вриједности које ћемо преживети и које ћемо у глобалном свијету одржати, пружају могућност живота и опстанка човечанства.

Са друге стране јест то и критички момент, питања о прилогу, којег могу и треба да дају Цркве и религиозне заједнице уопште у решавању тог друштвеног подхвата. То важи и поготово за нашу Католичку цркву. О томе сам написао књигу, у којој расправљам о улози Цркве у постмодерном друштву.<sup>11</sup> Католичка црква је утјецајна глобална институтција, а да ли смо ми, католици, спремни да расправљмо и увидимо нужност разрађивања тих питања. И могу рећи да је ту врло сложен проблем, говорим за своју Цркву, за Католичку. Ова Црква још ради по начелу хијерархијске установе. Она ради као, да једноставно кажем, папа делегира бискупе, бискупи делегирају свећенике, а ту се проблем закочи, јер свећеници не могу више делегирати лаика, јер лаици долазе из демократског друштва и нису спремни једноставно купити од свећеника што им тај пружа. Тако се баш на плећима свећеника заоштрава проблем преноса (трансфера) или хијерархијске делегације. И зато је свећеник заправо на раскрсници тих двију гледања или светова, значи хијерархијског (теолошко-религијског) и демократског (секуларног).

Мислим да Католичка црква слабо разграђује тај врло битан проблем њеног утицаја на савремено друштво, ви ћете други боље моћи рећи то када је ту у питању Православна црква, и Исламска заједница. Ту мислим да су кључна социолошка питања за верске заједнице која треба у том виду обрадити да стекнемо спремност да обрађујемо проблеме о којима дискутирамо данас. Пресудиво јест, да ли смо ми спремни дискутирати о томе, а то нису примарна догматска питања, већ више социолошка питања, то су више питања адекватна за друштвени положај, јер ту се ради о живости и

---

<sup>11</sup> Juhant, Janez. *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*, (Theologie Ost – West, Bd 2). Münster: Lit, 2005.

могућности дјеловања религијских заједница у савременом свијету. О томе пише и Бек кад поред Кинга уводи и Гандија. Ганди је, како је познато из његовог живота, дошао у Енглеску и тада није био баш религиозно заинтересован, али у Енглеској је срео хришћански евангелиј и увидио је да је баш то оно што он тражи. И тај евангелиј га је потицао да је он поново почео студирати своју ђаинистичку, заправо у ширем смислу, хиндујску религију и тако продубио своје религиозно стајалиште. То значи, ако хоћемо одговарати на питања религије данас у савременом свету, треба бити отворен за другу религију или религиозне и заправо друштвене вредности као такве, како бисмо могли да продубимо своја стајалишта. Мени се чини да је врло важно и за решавање етичких питања да имамо неке дубље ставове јер етички може се радити, деловати, ако има човек продубљене ставове, ако не види само испред себе, него има неких дугорочних погледа и усмерења. И зато је то кључно питање које потиче и кршћанство и ислам и сваку другу религију. А по том питању су ислам и кршћанске Цркве у врло у тешком положају у савременом друштву. То је питање како хоће, с једне стране, решавати проблем религије као институције, као установе које имају неку изразито важну улогу и у савременом друштву, а с друге стране исто како могу и хоће и савремена друштва решавати проблем свог живота и суживота а и преживљавања (*Überlebens*). Јер и тзв. потрошачка или постмодерна парадигма треба некако долучити шта је човек, какве су његове вредности, и шта то значи за развој и опстанак друштва. А то је сигурно повезано са питањем како ће се друштво са религиозним традицијама које смо примили проживети и у будућности.

То је заправо кључно питање човечанства, а сигурно то питање није разрешиво ако бисмо ми са религиозне стране пристајали само на неке вањске социолошке ставове и не бисмо били спремни посредовати и нудити своје религиозне темеље и савременом секуларном друштву отварати нове и дубље перспективе. Зато јесмо и сами спремни продубити своја религиозна стајалишта и пронаћи и неку нову социолошку формулу да их у дијалогу са секуларном светом посредујемо и другима. Хвала лепа.

**Др Марко Николић:** Дозвољите ми да након овог свеобухватног инспиративног излагања реч препустим др Сеиду Халиловићу из Центра за религијске науке Ком из Београда. Докторе Халиловићу, изволите.

Др Сеид Халиловић

## СПОЗНАЈНИ ПРИНЦИПИ СЕКУЛАРИЗМА ИЗ УГЛА ИСЛАМА (Религија – секуларизам – лаицизам)

Именом свевишњег и присутног Бога се свестрано захваљујем организаторима који су ми дали изузетно драгоцену и благословену прилику да се данас нађем на овом изузетно значајном, у академском и друштвеном смислу, скупу. Након скоро две деценије проведене у иранском светом граду Кому, у оквиру својих студија, данас се у својој земљи осећам многоструко емотивно испуњеним због тога што сам сведок да ми у нашем савременом друштву озбиљно размишљамо о дефиницији религијског идентитета и дефиницији односа између религије и секуларне спознаје.

Моје данашње излагање сигурно ће бити окарактерисано посебним начином религијског сагледања света, универзума, реалности и истине. Тај религијски поглед бих дефинисао у оквиру три изузетно значајне и фундаменталне карактеристике.

Прва карактеристика јесте рационалност религије у приступу овој изузетно значајној проблематици, то јест дефинисању односа између религије и секуларности или секуларизма. Касније можемо говорити о јасним разликама та два појма. По овом посебном религијском погледу, верницима је чак забрањено да прихвате религијска мишљења уколико она нису рационална. Отуда, рационално-филозофирајући или тачније теозофски приступ религији јесте изузетно значајан у овој целокупној проблематици. Религија и савремени свет могу да уђу у конструктиван и продуктиван дијалог само онда када религија буде оплемењена рационалним и удубљујућим филозофским капацитетима и када религијско наслеђе буде инсистирало на бриљантној и велелепној баштини својих наука које ће равноправно разговарати и водити дијалог са наукама нашег послеренесансног друштва.



Друга карактеристика таквог религијског приступа јесте нужна продуховљеност религиозних људи. Значи, поред рационалности која није сувопарна, сви верници морају бити нужно продуховљени и свестрано толерантни у свим друштвеним, политичким и индивидуалним приступима овој теми. Без те продубљене толеранције, по мом дубоком уверењу, нећемо моћи да размишљамо о конструктивним конклузијама и решењима.

Трећа карактеристика религије по мени јесте значајан религијски приступ савремености, то јест савременим питањима или оним изазовима које је својствено наметнула савремена спознаја. У току неколико година свог боравка у Ирану био сам присутан на многим научним скуповима, у оквиру којих се разговарало управо о односима религије и секуларизма. Морам да признам то да сам се ту суочавао са изузетно експлицитним критикама религије од стране фундаменталних принципа секуларне спознаје и различитих послеренесанских школа. Однос религије и секуларизма јесте данас посебно значајна тема која једнако оптерећује како хришћанска друштва, тако истовремено и сва муслиманска друштва.

Овде желим да инсистирам на томе да однос религије и секуларизма можемо проматрати у оквиру различитих друштвених, политичких, индивидуалних и онтолошких стадијума. Оно што је по мени од фундаменталног значаја јесте то да се најпре разговара о корелацији религије и секуларизма у оквиру онтолошке сфере. Наиме, онтолошко-спознајни стадијум ће произвести јасну дефиницију односа религије и секуларизма – и у друштвеном и индивидуалном стадијуму. Значи, не можемо дефинисати, по мени, различите моделе или различите нивое односа религије и секуларизма у друштву, односно у политичком смислу ако смо се већ раније определили за један посебан онтолошки модел односа религије и секуларизма. Да бих јасније приступио целокупној проблематици, покушаћу да објасним три различита онтолошка, односно спознајна стадијума у оквиру којих бисмо могли да разговарамо о односу религије и секуларизма.

Први стадијум јесте традиционално-религијски стадијум спознаје и онтологије. У оквиру тог стадијума не сусрећемо се ни

са једним обележјем модерног, послеренесансног секуларизма. Оно што је доста карактеристично за муслиманска друштва јесте то да се термин секуларизам преводи у језике муслиманских земаља, значи у турски, арапски, персијски – уз изузетно многоструке тешкоће. Другим речима, немогуће је пронаћи јасно дефинисан арапски, турски или персијски еквивалент термину секуларизам. Шта то значи? Сви појмови и посебно фундаментални појмови једне културе дубоко су утемељени у спознајним принципима тих култура и цивилизација. Уколико једна култура не располаже спознајним капацитетима потребним за то да распозна одређени појам, такав појам у тој култури неће имати свој еквивалент. У арапском језику, преводилачко решење које ће означавати термин секуларизам јесте иновативан инфинитив *алманија* који раније није постојао у том језику. У персијском језику се сусрећемо са око двадесет различитих термина који означавају термин секуларизам. Све то говори о томе да фундаменталне, традиционалне ознаке и обележја муслиманске традиције нису распознавали такав начин погледа на свет, на човека и на Бога. У овом религијском стадијуму реалност није ограничена на физички, то јест осетни свет. Осетни свет надилази и истовремено објумљује метафизички свет који му даје егзистенцијалну смисао и будуће оријентације. Стога, религиозан човек у целокупном свом индивидуалном и друштвеном животу мора да размишља о свим метафизичким димензијама свог опхођења које ће тачно оријентисати и осмислити будући ток његових друштвених активности, као и његов онтолошки положај.

Спознаја у овом религијском стадијуму јесте слојевита и постављена у једној лонгитудиналној линији различитих нивоа осетне, имагиналне, интелектуалне, интуитивне и Божје спознаје. У оквиру оваквог религијског погледа човек је намесник свих метафизичких принципа на Земљи и баштиник разних нивоа спознаје. Истовремено, он поседује моћ због тога што је баштиник знања. Овде инсистирам на овој реченици зато што ћемо касније јасно видети да у савременом, послеренесансном свету долазимо до једног апсолутно опречног става. Јер, данас у модернистичком свету

моћ диктира и оријентише знање и науку, док у овом традиционалном стадијуму моћ произлази из знања и науке.

Други спознајни стадијум јесте рационалистички спознајни стадијум. Рационалистички спознајни стадијум, након ренесансе, пренебрегава све слојеве спознаје који надилазе човеков појмовни разум. Религијске и метафизичке пропозиције могу да буду прихваћене само онда када буду потврђене од стране појмовно-рационалистичког разума. У оквиру рационалистичког спознајног стадијума појављују се идеологије. Под термином идеологија овде желим указати на посебно значењско вредновање тог термина, према коме идеологија јесте скуп пропозиција о постојањима, непостојањима, требовањима и нетребовањима које потврђује појмовно-рационални разум. Религија у рационалистичком друштву може опстати, али само онда када бива идеолошка религија, или другим речима религијска идеологија.

Метафизичке пропозиције интуитивног знања и интуитивних наука биће прихваћене, односно просветљене у доба просветитељства – само онда када буду просветљене појмовним разумом. Ову фазу називам првом фазом секуларизма, када бива доминантан идеолошки секуларизам. Друга фаза секуларизма јесте фаза појаве либералистичког секуларизма крајем осамнаестог века, када рационални разум манифестује своје спознајне недостатке. О томе овде нећемо говорити. Тада наступа доба доминације емпиризма, односно емпиристичке спознаје која научне пропозиције поистовећује са проверљивим пропозицијама и судовима. Наука тада губи огроман број пропозиција које је поседовала у ранијим стадијумима, а то су метафизичке, религијске и вредносне пропозиције о којима наука у овој другој фази секуларизма не може да просуђује, зато што вредносне пропозиције нису проверљиве и научне. Политика у овој другој фази секуларизма, не само да у спознајном смислу не дозвољава то да је религија оријентише или да религија разговара с њом, него штавише она то не дозвољава ни науци. Овде се нужно поставља питање: ако је наука прихватила да се дистанцира од политике, да ли ће политика реално прихватити да се и она дистанцира од науке и научника или ће сада

моћ дефинисати и оријентисати науку супротно споменутом традиционалном религијском начелу? И у овој фази ми се наравно сусрећемо са активним животом религије. Међутим та религија је сада либералистичка религија. А шта то значи? То значи да човек који је сада постао мерило истине и мерило реалности, дефинише истину, те да он више није намесник Истине, него мерило истине. Према томе, ако човек буде склон религијским осећањима и веровањима, религија ће бити прихваћена, а ако се он дистанцира од религије, тада религија неће представљати истину. То значи да се ми и у овој трећој фази секуларизма суочавамо са религијом али са једном посебном манифестацијом религије.

И да закључим, да бисмо говорили о односу између религије и секуларизма данас, потребно је, по мом мишљењу, најпре дефинисати јасан спознајни стадијум у оквиру којег желимо да ту дефиницију манифестујемо, па тек онда говорити о политичким и друштвеним импликацијама нашег приступа и става. Други закључак јесте то да религија у секуларном друштву никад не престаје да живи, али она остаје у свом животу не под окриљем човека који је намесник Божји, него онаквог човека који је мерило истине. Испред таквог човека не налази се никаква путања, верозаконска путања која ће га водити до вишњих ступњева универзума. За њега путања је оно што је он сам, као мерило истине, оставио за собом.

Још једном се на крају свесрдно захваљујем организаторима и сматрам да би главна и фундаментална корист овог округлог стола била то да свима нама наметнемо нова питања а не да очекујемо да ћемо данас доћи до дефинисаних научних конклузија. Хвала свима!

**Др Марко Николић:** Докторе Халиловићу, хвала на разумевању и значајном сазнајном доприносу расветљавању ове сложене проблематике. Следећи излагач је проф. др Зоран Крстић, са Православног богословског факултета Универзитета у Београду. Оче Зоране, изволите.

**Проф. др Зоран Крстић**

## **РЕЛИГИЈА – СЕКУЛАРИЗАМ – ЛАИЦИЗАМ**

### **Перспектива теолошке анализе**

Како у датим друштвеним околностима што аутентичније и људима разумљивије проповедати и сведочити јеванђељску поруку? Перспектива је пастирска и мисионарска и подразумева разумевање и прихватање основних друштвених начела савременог друштва. Поједини хришћани имају озбиљних проблема са разумевањем, а посебно са прихватањем поменутих начела што доводи, по мом мишљењу, до непотребних тензија, па и сукоба.

Задатак би био озбиљно теолошко вредновање основних начела савременог друштва. Од понуђена три појма задржао бих се на два: секуларизму и религији.

### **Глобални контекст**

Живимо промену епохе. Модерност и све њене „велике приче“ су се, како се чини, исцрпеле. Религије су преживеле модерност, супротно многим очекивањима, и задобијају место у јавном животу. Њихова улога је све више и политичка што либерални ум ставља у озбиљна искушења прихватања да начела модерности нису вечна и непроменљива. То се посебно односи на процес секуларизације који је једна од карактеристика модерности а који се показао као реверзибилан, те можемо данас да говоримо о постсекуларном времену.

### **Српски друштвени и црквени контекст**

У српском друштву можемо идентификовати елементе три епохе: традиционалне, модерне и постмодерне. Све оне имају и различите форме и начине изражавања религиозности, што ствара проблеме у комуникацији како унутар црквеног тела тако и према

споља. Посебан проблем међу хришћанима ствара чињеница да се још увек нисмо одредили према вредностима модерности, међу којима је и процес секуларизације.

### **Могућности теолошког превредновања појма секуларизације**

Кратка анализа са појмовним разликовањем историјског процеса секуларизације друштава, секуларизма као светоназора и секуларизације црквеног живота као изражавање неповерења према Духу Светом.

### **Религиозност у постмодерном кључу**

Основно питање и пастирски изазов је како се традиционалне цркве као „цркве народа“ могу изборити са ступњевитом религиозношћу својих чланова, а затим и са разуђеном и неухватљивом постмодерном религиозношћу? Може ли се све то задржати под истим кровом Цркве која је онда у опасности да престане да буде Тело Христово, већ да буде тело припадника исте или сличне културе које ће задобити политички значај, али у коме унутрашња вера неће бити пресудна?

## ДИСКУСИЈА НАКОН ДРУГЕ СЕСИЈЕ

**Др Марко Николић:** Хвала професору Крстићу. Ево, ја бих започео дискусију једним својим утиском, констатацијом, будући да сам модератор овога панела. Пре свега, мени се чини да су излагачи у оквиру првог панела дали квалитативан допринос покушају успостављања једног координатног система у оквиру кога би се садржај поменутих појмова религије, секуларизма и лаицизма, дефинисали на један прецизнији начин, и на тим основама, оно што је посебно битно, дакле, дубље дефинисала природа њихове корелације. Док су излагачи у другој сесији, и чини ми се да је то заједнички именитељ њихових излагања, пре свега, указали на антропоцентричну природу модерног секуларизма и лаицизма, што је и логично, имајући у виду да су теолози. И стога ће бити веома интересантно да се укључите у дискусију и кажете да ли је уопште могуће, да ли би требало и како дакле, вертикализовати и религијско-вредносно обогатити све те процесе.

Пре него што дам реч заинтересованима у дискусији, само бих желео да то исто право дам господину Андреју Ђуричеку из Београдске надбискупије Римокатоличке цркве, који се још у оквиру прве сесије јавио за учешће у дискусији. Господине Андреј, изволите.

**Отац Андреј Ђуричек:** Хвала. Дакле моје питање је на неки начин и предлог и односи се и на ову другу сесију. Ја мислим да та релација процеса секуларизације и религије увијек треба да се одиграва у неком облику сукоба. Шта хоћу да кажем? Можда је добро да у наше размишљање укључимо рефлексију о томе како је само кршћанство допринело формацији тог процеса секуларизације. У ком смислу? На пример, догмат о створењу и утеловљењу, дакле,

теолошка претпоставка наглашава аутономију Богочовјека, кад процес секуларизације сматрамо као аутономију земаљских ствари, како је било говорено у првој сесији, или Христова порука о деполитизацији религије и десакрализацији политике или правим алузију на Карла Левита који говори да идеја напретка, прогреса у модерни је секуларизација кршћанске есхатологије. Хоћу да кажем да можда можемо размишљати о томе како сам процес секуларизације дугује кршћанству нешто, не у смислу самонегације, али у смислу развијања унутрашњих потенцијала самог кршћанства.

**Др Марко Николић:** Хвала пуно, господине Андреј. Реч бих дао професору Јуханту, који је желео да се укључи у дискусију.

**Проф. др Јанез Јухант:** Ја бих само на ово што је досад речено. Ја сматрам да је кршћанство врло битно утицало на те проблеме. И видим проблем у томе да је, опет нећу моћи свеобухватно изложити, али битно мени се чини да је кршћанство ослободило човјека, да га је направило особом. Споменимо прве кршћанске конциле, саборе, онда омогућило да савремени човек заживи пуно своју слободу, али проблем који је с тим постављен јест да ли је тај човјек способан тога, те слободе. Ја мислим да то што је говорио колега Халиловић, то питање исто се поставља као пресудно модерног или савременог друштва јер сигурно ми хоћемо да живимо своју слободу, али како можемо ту слободу живети ми *vis-à-vis* другога. То су питања која су отварала проблеме и отклоне (странпутице) који су биле споменути, рецимо геноциде и слично. И сигурно стоји што је рекао немачки социолог и антрополог Цимерман, који каже да нема световног полицајца који ће средити људе. И ја мислим да смо се увјерили у то, ако поштујемо историју. А с друге стране, ја се питам, и то је и питање за колегу Халиловића, и већ је то било данас споменуто, како можемо ми као религиозни људи узети и импликовати основни став сваке религије што се каже метаноја, што значи промени се, преокрени, како то примјенити насупрот свега зла које стоји уз и у нас. То је било већ данас потакнуто, јер кључно питање је да ли сам ја спреман направити ту метаноју, ту конверзију, то преобраћење до другог човјека. И ја мислим да то можемо само с неким заиста духовним потицајем које омогућава



да ја другог човјека узмем као човека. То има и неке социолошке импликације.

Ја нисам говорио о томе, то би раширило нашу расправу. Какву улогу има у друштву жена, да споменем само дио важног друштвеног проблема. Разумевање и још нужније примање жене као другог јест једно кључно питање и за моју Католичку цркву. Други ћете говорити о својим религиозним заједницама или црквама, какву улогу има ту жена? И то питање исто отвара питање какву улогу има жена у савременом друштву. Ја сам сигуран да жена у свим друштвима, у читавој повијести, иако можда се то не мисли тако, има одлучујућу ријеч у животу човјека. Па то је наравно зато што жена је носителница и дариватељица живота. То не може ни друкчије да буде, али каква јест технологија и ко је одлучујући фактор у технологији тих процеса у друштву, то је питање за друштво, то је питање и за Цркве. И ја мислим да на тим разинама поставља се шта ћемо рећи о нама, о будућности и онда посредно о секуларизацији итд, јер већ је неко пре споменуо да та питања нису питања само терминологије, иако је господин Танасковић то добро обрадио, то су питања, како уређивати и сређивати живот црква и религиозних заједница и друштва уопште. То су питања наше религиозне и друштвене праксе и ја сам увјерен, посебно и питања друштвеног дијалога. Већ је неко данас рекао да тај дијалог, мислим да је био господин Танасковић, не иде најбоље. Ја сам сигуран да то не иде најбоље у Словенији, а можда још гдје, јер иначе би се проблеми савременог друштва могли друкчије или боље решавати. Хвала.

**Др Марко Николић:** Хвала професору Јуханту. Госпођа Александра се јавила за реч.

**Др Александра Павићевић:** Ја сам хтела да се надовежем и да поставим питање колеги Халиловићу. Ви сте споменули као пример могућност одвајања религије од политике, споменули сте пример одвајања науке од политике. Међутим, мислим да сте превидели једну ствар, а то је да, ако се чак и одвојила од политике, наука се у највећем броју случајева није одвојила од идеологије. Јер наука се, у ствари, од самих зачетака научне мисли јавља као нека противтежа,

да тако кажемо, религијским истинама, а у одређеном тренутку, наима од времена европског рационализма, она практично бива заснована на промоцији секуларности и секуларизације. Тако да мислим да се наука ту јавља као својеврсна идеологија, а то посебно долази до изражаја током друге половине двадесетог века кад секуларност у ствари, подразумева и атеизам. То је једно.

У вези са излагањем професора Крстића, мени је, у ствари, јако занимљиво што ви говорите о улози и делатности Цркве у читавом том процесу. Мислим да је врло важно да говоримо о секуларизацији као једном спољном процесу, као односу између Цркве и друштва, односно државе. Међутим, мислим да постоји једна, можда много битнија ствар, а то је унутрашња секуларизација, можда не толико Цркве, колико унутрашња секуларизација религијских уверења. И мислим да тај један процес унутрашње секуларизације може пратити од времена, бар на овом простору, романтизма, а то је у вези са опаском професора Танасковића, о томе колико су нам лошег донели разни *-изми*, осим романтизма. Мислим да је романтизам, у ствари извор, почетак, кривог тумачења популаризације хришћанства у нашим условима.

Наима, то је време рађања тзв. феномена који ми антрополози познајемо као феномен религије нације која се често мешала са хришћанством и која доводи до укидања вертикале управо тог хришћанског схватања света и живота и свођења човека на неко хоризонтално постојање. И у вези с тим бих само употребила један аргумент из својих истраживања која су конкретно усмерена на проучавање религије и смрти, где код декларисаних православних верника често наилазите на изјаву: „у Бога верујем, али не и у живот после смрти“. Знате долази, у ствари, до секуларизације кључне мистерије сваке религије, па и хришћанства.

**Др Марко Николић:** Хвала, Александра. Професоре Крстићу, изволите.

**Проф. др Зоран Крстић:** Хвала. Дакле, моје излагање, пошто је време ограничено није могло да се прошири на те теме. Ово је отприлике скраћена верзија једног ширег текста где помињем секуларизацију црквеног живота наводећи то као основни проблем,

дакле, унутарцрквени проблем зато што Црква не може да функционише на секуларним принципима. Оно што сте ви поменули везано за период деветнаестог века и ово што сам навео као могућност поновне злоупотребе хришћанства иде у сличном правцу – да хришћанство или Црква послужи као појас за спасавање, било националне идеје, било модерности, или било које друге идеје. То је улога коју, чини ми се, хришћани не би требало да прихвате без обзира колику и какву љубав изражавали према нацији или нечем другом.

Хришћански идентитет гради однос са Богом, вертикала, па тек онда следе све остале земаљске хоризонтале. И уопште, за теологију је управо секуларизација црквеног живота кључни проблем. То је за Цркву права опасност а не секуларизација друштва. Примена световних принципа унутар црквеног живота изражава неповерење према Светом Духу. То је животни став којим говоримо да нам није потребан Свети Дух и да можемо сами, сопственим снагама да решимо црквене проблеме и организујемо живот Цркве.

**Др Марко Николић:** Хвала, професоре Крстићу. Господине Халиловићу, да ли сте ви желели да додате нешто?

**Др Сеид Халиловић:** Ја преферирам да чујемо још нека мишљења која ће бити корисна приликом сумирања одређених закључака мог излагања.

**Др Марко Николић:** Ево професор Часлав Копривица са Факултета политичких наука је желео да се укључи.

**Проф. др Часлав Копривица:** Хвала. Имам два питања, за колеге Крстића и Халиловића. Колега Крстић је дао једно прегледно излагање за које се види да је извод из неког ширег рада. И ту сте сасвим умјесно мислили да је заправо секуларизам потекао из самог окриља хришћанства. Додуше, треба додати да хришћанство није било баш најсрећније због тога, да је секуларизам у такозваном „западном хришћанству“, настао након крвавих ратова између римокатолика и протестаната, да је то био неизбежан компромис. Но, ако је секуларизам посљедица немогућности одржања консензуса око истине, заправо то је био проблем секуларизма, онда бих

ја довео у питање Вашу тезу да је секуларност процес који се не може сматрати неповратним. Ја мислим да јесте.

Плурализација о којој говорите у нашем „постмодерном“ друштву или данашњем постмодерном друштву, чини ми се још више смањује изгледе за могућност консензуса око истине, поготово консензуса гдје би се истина центрирала ка трансценденцији, ка Откровењу. Па с тим у вези бих довео у питање још једну тезу. То није теза, то је више неко очекивање, надање. А то је да би се ова три, како сте ви то прегледно и сасвим тачно навели, три снаге које постоје, то су и идеолошке, и културне, то су предмодерне, модерне, постмодерне, које сихронијски обитавају и у нашем друштву (не само у нашем друштву), да би се негдје могао наћи савезник, или ако сам добро схватио, исправите ме ако нисам, између оних снага које стоје на позицији модерности и хришћанства. Ако сте рекли, ту се сада слажем с вама, да је постмодерна заправо посљедица неуспјеха модерности, да је и модерност као таква, као идејни пројект банкротирала, јер да није тако, не би било ни постмодерности. Онда мислим, прво, да нема много изгледа тражити савезника на страни онога који је историјски поражен. А друго питање, да ли би они који се дефинишу као модернисти, да ли би им тај статус пријао?

Питање за колегу Халиловића. Чули смо једно бриљантно излагање, гдје је заправо показано, назначено више него показано, како стоје ствари са западноевропском модерношћу. С обзиром да ви долазите из Кома и да овдје заступате позицију или глас Исламске вјерске заједнице, мени је било много интересантније да чујем шта Ви са те позиције има да кажете о проблему секуларности у исламском свијету. Ви сте рекли да постоји озбиљан проблем превођења ријечи „секуларност“, плурализам на ова три главна језика исламских култура. Ја то, наравно, могу да схватим. Но тада се поставља сљедеће начелно питање. Да ли немогућност превођења или немогућност ваљаног превода, значи да се тај појам у тиме културама не може схватити или је ту посриједи нешто? Ја бих ипак рекао да је ријеч о овом другом. Ако је, наиме, преко арапског језика могла да се избаштини Аристотелова мисао на Запад, и

ако је то могло да се преведе (а ту постоје заиста озбиљне тешкоће за превођење – Ви то знате боље него ја), онда, чини ми се, овдје није проблем у томе, у филолошким недостацима, него је питање, да ли са становишта *йремиса* од којих полази ислам, да ли је идеја о томе да је истина, чак темељне истине, приватна ствар, да ли је то у исламском културном окружењу прихватљиво или не? Дакле, мислим да се без проблема може то предочити, објаснити, ма у којем светоназору, ма у ком језику, шта је суштина секуларизма. И чини ми се да није главни проблем како то превести, него да ли постоји воља, склоност да се то прихвати или не. Ја не тврдим, наравно, да је секуларизам као такав добар, нисам заговорник секуларизма као таквог, само питам просто како ту стоје ствари. Толико, хвала.

**Проф. др Зоран Крстић:** Како се мени чини, не желећи да пређем границе сопствене компетентности, карактеристика савременог тренутка и генерално плуралистичког друштва јесте да је то друштво без средишта. Према томе, циљ није да Црква као институција покуша да поново хомогенизује друштво већ могућност да у друштвеном сектору, у јавности, верујући људи иступају баш као верујући људи. Ми смо до сада помињали само државу и Цркву. Ја мислим да су ту односи мање-више решени и да ту нема неке посебне напетости. Место Цркве је у друштвеној сфери коју ранија времена нису познавала. Постојала је само држава са једне стране и појединац са друге. Ако религију протерате из државне сфере, она нема куд сем у приватну, треће могућности нема. Модерно друштво изграђује и трећу могућност. Мислим да верујући људи треба да задобију храброст да испољавају своју веру у јавном сектору. А како ће ствари даље да се одвијају, то ми не можемо да претпоставимо. Наш задатак јесте да покушамо да аутентично сведочимо своју веру у јавности и ништа више.

И још нешто, поменули сте савезнике, али ми се чини да ја нисам о томе говорио. Ради се о томе да може онемоћала политика поново да потражи савезника у хришћанству. Ту ја видим могућу злоупотребу, а не да ће Црква да злоупотреби државу јер то се у историји ретко дешавало. Само крајње наивни верујући људи могу помислити да су јачи од државе. То се у историји није показало

тачним. Увек на крају држава оствари оно што хоће на штету Цркве. О томе сам говорио, либерални ум може да тражи савезника у хришћанском уму, а не обрнуто. И наравно да у Цркви опет нађе савезнике који би желели једну нову политичку улогу за Цркву, ако ја то добро разумем и ако сам добро разумео ваше питање.

**Др Сеид Халиловић:** Посебно се захваљујем уваженим излагачима и свим присутнима. Сасвим корисне су за мене биле све изузетно драгоцене констатације и објашњења која сам чуо. Понајвише због тога и учествујем у раду овога изузетно значајног научног скупа, значи да бих најпре ја научио много. Видите, ја у оквиру научних скупова посебно покушавам да се дистанцирам од искључивости. И данас сам покушао да у оквиру свог излагања не манифестујем своју склоност некој посебној илустрацији религијске духовности у оквиру споменутих различитих спознајних стадијума. Значи, само сам хтео да инсистирам на томе да религија није била активно присутна у друштву искључиво у оквиру традиционалног спознајног стадијума. Религија постоји и у рационалистичком, емпиристичком, као и постмодернистичком друштву. Међутим, та религија је на различите начине тумачена као што је и сама наука на различите начине дефинисана.

Друга поента на којој посебно инсистирам јесте то да ми некада генерализујемо одређене посебне импликације нашега савременога друштва и желимо да их припишемо искључиво религији, или секуларизму. Такви су, примера ради, појмови толеранција, поштовање људских права или права жене. И онда желимо да дођемо до констатације да су људска права у ствари производ секуларане, нерелигијске спознаје, а религиозни људи ће рећи: не, то је производ религије, не секуларизма. Ја мислим да је изузетно опасно да дођемо до генералних констатација у том домену или да сагледамо целокупну слику црно-бело. Хоћу да кажем да секуларна спознаја има своје многобројне позитивне димензије, као и религијска спознаја, односно религијско-традиционална. Ово прецизира ради тога што можемо да говоримо о религији и у секуларном друштву, у оквиру различитих секуларних спознајних стадијума. То је такође значајно. Значајно је, по мени, и оно о чему

је и уважени проф. др Крстић изузетно инспиративно говорио у оквиру исцрпљености модернизма. Ми не смемо пренебрегнути ту исцрпљеност.

Када говоримо о секуларизму, суочавамо се заправо са стешњеним спознајним и антрополошким приликама у оквиру секуларизма различитих модернистичких спознајних токова. Није секуларизам у својим различитим фазама представљао спас човечанства, а то је на најбољи могући начин показао идеолошки секуларизам. С друге стране, ми се суочавамо и са великим недостацима у мишљењу и деловању оних људи који су привржени традиционалној религији. Не можемо да кажемо да је секуларизам манифестовао своје спознајне недостатке, а да је у оквиру религије све било како је и требало да буде. Одвојеност или одвајање религиозних људи, како муслимана, тако и хришћана и свих осталих људи који су привржени својој религији од сакралних принципа њихове религије довело је до појаве озбиљних катастрофа у нашој историји. Ево, ја ћу за пример навести ислам који је у нашим крајевима био доминантан неколико векова. Тај ислам не може да се похвали тиме да је у политичком смислу био привржен наследништву Божјег Посланика ислама и да је експлицитно спроводио све верошколске и верозаконске норме ислама. Било је изузетно многобројних одступања у османском периоду од експлицитних норми исламског верозакона у корист личних, породичних и осталих интереса ондашњег друштва.

Следећа поента је у вези са односом науке и политике, науке и религије. Прво питање које бих ја поставио јесте: о којој науци се говори, значи о традиционално-религијској науци, рационалистичкој науци, емпиристичкој науци, или о постмодернистичкој науци. Наука нема једну дефиницију. Религијска наука има један однос са политиком, рационалистичка други, идеолошка трећи, а емпиристичка наука има онакав однос о којем сам ја данас говорио. Према томе, доста је компликовано одговорити на то и одмах доћи до посебних закључака.

И последња поента коју бих желео да истакнем јесте у вези са секуларизмом у исламским земљама. Доста је очигледно то да различите муслиманске земље и друштва у својој савременој исто-



рији, значи у ових последњих двеста-двеста педест година, нису ни случајно манифестовали искључиво традиционални ислам. Ја сам споменуо на почетку излагања да сам у данашњем Ирану могао да се суочим са оштрим и експлицитним критикама традиционалне религије од стране присталица секуларне спознаје који су желели да илуструју огромне друштвене недостатке религије, тачније ислама. Сећам се да ми је један професор говорио да ако неко хоће да чује одређене критике на рачун религије, нека оде на Запад, али онда нека дође и у Ком, па ће чути многоструко оштрију верзију исте оне критике коју је чуо на Западу. Значи, муслиманска друштва нипошто нису данас искључиво традиционална. Ми данас имамо либералистичке муслимане, као и муслимане који су привржени емпиристичкој науци.

Ја ћу за пример навести само неке од наших јужнословенских муслимана. Адил Зулфикарпашић је у једном свом интервјуу казао да он не би био муслиман да није било либерализма и ислама који је привржен либерализму. Ја овде не желим да вреднујем његов интервју, већ само хоћу да кажем да ми у оквиру муслиманског стадијума имамо и оне који ислам хвале због тога што он има либералистичку оријентацију. Најпознатији реисул-улема у савременој историји јужнословенских муслимана Џемалудин Чаушевић био је искључиво привржен емпиристичком тумачењу науке. Он то јасно показује у оквиру свог превода Курана. Значи у оквиру његовог превода Курана суочавате се са неким куранским ставцима у оквиру којих Џемалудин Чаушевић као ондашњи реисул-улема, значи почетком двадесетог века, жели да оповргне одређене исламске миракуле у корист емпиристичке науке. Целокупну ту слику морамо да сагледамо да бисмо дошли до једне реалне представе, у оквиру које ћемо моћи да понудимо јасан, објективан и спознајно тачан однос између секуларизма и религије. Хвала.

**Проф. др Јанез Јухант:** Ја бих само кратко. Врло сам захвалан и колегама што сте оба истицали проблем. Ја мислим да смо овде зато да, као што је прије рекао колега Халиловић, постављамо проблеме. Баш ме је потакнула, господине Копривица, ако сам добро запамтио ваше име, ваша примедба око истине. Ја мислим да, то



сви знамо, истина о човеку врло је шкакљива или тешко доступна јер нисмо радо искрени ни себи ни другима. Па ако смо интелектуално доследни, онда морамо признати да истину у човеку признамо кад нас та истина потакне животно, каткад и опасно.

Значи, нећемо више пушити ако нам лијечник каже да нам иде зло. Као за појединце важи и за читаво друштво и за религиозне заједнице. Зато живимо у друштву у којем живимо. Поготово смо ту више истакли проблеме Црква и религија, дакле религиозних (верских) заједница, а исто можемо говорити о кризи са антрополошког или друштвено-политичког аспекта, примером стања у којем јесмо данас. Може то значит врло проблематично, у неком смислу канцерогено, ако говорим примером пушења, значи сведоци јесмо врло сложених проблема и друштва и религиозних заједница. А што се тиче религија или црква, верни смо баш потицани да одговарамо на питања која се стављају и савременим црквама и друштву. Тако ће нас што више људи питати шта имамо рећи о привредној кризи, о финансијској кризи и уопште како ће данашњи човек (пре)живети. То је мени, искрено речено, кључно потицајно питање шта имам ја рећи на то и признам да нисмо ми увек доследни, као што је рекао добро колега Халиловић у нашим Црквама и нашим религиозним заједницама, да би то питање поставили што компетентније, што отвореније и поставили га тако да покушамо обранити тог човека. А човек није Бог, него је ограничен човек и баш та чињеница се утемељује религиозном ставом по којем је Бог наш господин и зато устрајамо на том да потицамо човека да призна своју границу. Човека треба на то стално при-сјећати, да он није апсолутан, иако има сталних кушања у савременом друштву у том правцу, па чак и покушаја са религиозних ставова, што је рекао колега сада, па и са стајалишта знаности, да не бисмо уважавали то стајалиште. И зато ја пледирам за врло сложени дијалог унутар Црква, врло сложени дијалог унутар знаности, унутар и читавог политичког друштва, јер у дијалогу утврђујемо своју потребу за другим и за Богом, као апсолутно Другом што би рекао Емануел Левинас. Па и у глобалном свету немамо друге варијанте него ићи тим путем.

**Др Марко Николић:** Хвала професору Јуханту. Оче, Ви сте хтели нешто. Изволите.

**Ђакон Младен Шобот:** Ја сам ђакон Младен Шобот, овде сам у име телевизије Шабац и емисије и портала „Православни источник“. Имам питање за сва три предавача.

Прво бих почео са професором Јухантом. Ви сте наиме споменули лаичке покрете у оквиру Католичке цркве као продукт секуларизма, да ли они нарушавају устројство Католичке цркве као тела Христовог, као лаички редови, да ли су они изван Цркве?

За професора Крстића. Ако би се такви покрети у Србији од секуларне државе покренули, значи лаици, да ли би они били афирмативни или негативни за Православну цркву и српско друштво, позивајући се на каноне да световњаци немају право дидаскала, тј. учитеља?

А за професора Халиловића, хтео бих да поставим два питања. Прво, да ли државе које прихватају шеријатски закон, као државни закон, које нису секуларне, укидају слободу осталим верским заједницама као продукт секуларности? А да ли државе које су секуларне, традиционално исламске, као Турска, реформом Устава донетог већ 1925. године укидају право исламских верника укидајући шеријатски закон, с обзиром на то да је он обојио целу историју, културу једног народа? Хвала.

**Проф. др Јанез Јухант:** Питање је врло интересантно, заправо животно питање ако тако могу да кажем. Ја мислим да Црква као саборна заједница већ указује на то да она није и – никад није била – питање неких партикуларности или странпутева човека скупина. Црква је била увјек саборна и то значи да је то и данас, можда још више има та саборност неке нове импликације. Данас нису као за време апостола сви људи научени само са свагдашњим опћим знањем, него имамо специјалисте социологе и друге научнике, имамо можда људи неких нових спознаја, имамо економисте, политике које примењују нове технологије. Имамо нове појмове о ауторитету, имамо електронска знања и модерну технологију. Није више то аристотелска или можда знање и пракса Римског царства која је увела и неке технологије које су биле уважаване тада. И то значи

да то треба прихватити. Како ће се то рјешавати, то ја не могу сад ријећи укратко, али мислим да то треба решават. И то је одговор да треба и у Цркви, па мислим не само у нашој католичкој, него у свим црквама то питање узети у обзир и ја сам и у књизи, тој што сам ју споменуо, о томе писао нпр. какву нову улогу има жена данас у друштву па треба да ју има и у Цркви. Жене су већ код првих кршћана имале врло утицајну улогу код Исуса и после, тако да то није нешто баш ново. Да ли и како та питања изазивају нашу еклезијалност, то је врло сложено питање и мислим да то питање треба постављати поготово у сложености проблема у којима смо. А не можемо решавати те проблеме тако да о њима не дискутирамо већ баш о тим проблемима треба водити дијалог. Мислим да сте ви прије подне споменули на удружење „Ми смо Црква“, у Католичкој цркви. Данас су то питања која треба узети озбиљно у обзир и дискутирати о њима. Каквим правцем ће то кренути, тешко је рећи, али треба о томе водити озбиљан и стваран дијалог, ако као Црква хоћемо остати на тлу модерне реалности.

**Др Марко Николић:** Хвала. Изволите, професоре Крстићу.

**Проф. др Зоран Крстић:** Ја не знам како би изгледали лаички покрети у оквирима Православне цркве. Пре свега, Црква није сталешка организација и то би био бар начелно и теоретски, погрешан пут да се интереси који *de facto* постоје, то морамо признати, сталешки артикулисали, па да имамо лаички, а онда свештенички покрет, па затим епископски и тако редом. Природи Цркве не одговара такав став, напротив став да сви различити интереси који постоје треба да буду изражени у оквиру једног јединственог тела. Уколико би се појавио неки конкретан покрет, онда бисмо морали да се према њему одредимо а ово би био неки општи оквир и утисак да то није добар пут или да би могао да буде добар пут.

**Др Сеид Халиловић:** Ја се најпре захваљујем због изузетно значајног и драгоценог питања. У оквиру свог одговара не бих желео, да бих уважио научну озбиљност скупа, да се дистанцирам од глобалне оријентације свог излагања коју сам јасно ограничио на онтолошки стадијум. Значи, нећу прелазити у друштвене импликације Вашег питања.

У вези са спознајно-онтолошком димензијом Вашег питања морам да истакнем то да исламски шеријат није нужно традиционалан. Наиме, постоји и секуларни шеријат, као што имамо и секуларне муслимане. А шта значи секуларни шеријат? Ако једна муслиманска заједница прихвати то да ће шеријат бити спроведен у њиховом друштву због тога што су они гласали за то као људи који представљају мерило истине – тада ће њихов шеријат бити секуларан. А ако они буду инсистирали на томе да су привржени шеријату због тога што су они, као намесници Божје Истине, спремни за то да се оријентишу ка вишњим истинама посредством шеријатске стазе – онда ће њихов шеријат бити традиционалан шеријат. Штавише, муслимани који су привржени шеријату могу да живе и у јасним секуларистичким или секуларним друштвима и опет да не осећају никаква ограничења. Ако су привржени секуларном шеријату, то у ствари и јесте њихово спознајно исходиште. Исто тако и један традиционалан муслиман који је привржен свом шеријату може да живи у модерним западним, секуларним друштвима, јер данашњи модернистички секуларизам не представља и не намеће никакво ограничење спољашњим димензијама шеријата. Штавише, по мом личном уверењу многи муслимани могу лакше да спроводе свој шеријат у западним земљама, него у неким муслиманским земљама. Муслиманке могу да поштују своје верозаконске норме при одевању онда када похађају универзитете у западним земљама, боље и лакше него у неким муслиманским земљама. Оно што ће традиционални муслимани осетити и видети као ограниченост у западним секуларним земљама повезано је са унутрашњом, односно езотеријском димензијом спознајне истине. Шеријат ће у тим земљама бити актуелан и активно присутан само због тога што су за њега гласали људи који више нису намесници Божји, него људи који јесу мерило истине.

Другим речима, сви ће они моћи да поштују и спроводе спољашње манифестације свог шеријата, али ће жртвовати најдубље спознајне принципе свог религијског идентитета. И моја последња поента у вези са Вашим значајним питањем јесте то да секуларни муслимани, као и либералистички и емпиристички муслимани, те

муслимани са рационалистичким оријентацијама, у много случајева манифестују своје ставове екстремније него ли сами они који су изумели те ставове и школе. Значи, данас у неким муслиманским земљама које желе да се представе као секуларне можете да се суочите са одређеним ограничењима у животу муслимана која апсолутно нису реална и објективна у земљама које представљају примордијалан извор секуларне спознаје. И то је такође повезано са једним делом Вашег питања. Ја мислим да сам могао да обухватим различите димензије Вашег питања. Хвала.

**Др Марко Николић:** Хвала господине Халиловићу. Професор Биговић је желео да се укључи у дискусију.

**Проф. др Радован Биговић:** Да не одузимам много времена, само сам хтео да се вратим на проблематику јавне, односно приватне димензија религије. То јесте један од највећих спорова који се могу водити због неразумевања, из једног простог разлога што смо педесет година живели у комунизму, када се о религији могло говорити само на негативан начин и када је то био један стил, да се она искорени из људског ума и људског срца, да се уништи. Онда је наравно то остављало још увек трага; међутим, савремени европски и амерички правни поредак и морал, како год хоћете... али то је зато што све конвенције о људским правима, на којима почива савремено, друштво или се позива на то као на неки фундамент, јамче јавно деловање цркава и верских заједница.

Дакле, нигде тамо се не каже да је религија приватна ствар, него управо се дефинише да је то нешто што је јавно и може јавно да се манифестује и испољава. То је одговор на питање професора Јуханта о верској настави у државним школама. То није и не треба да буде у начелу милост од државе, нити као ни у једном другом људском праву, него конвенције које говоре да је право родитеља да васпитавају и образују своју децу у складу са својим верским уверењима. Како ће се то право искористити и на који начин, то је сада друго питање, ко ће бити одговоран и тако даље. Значи, увек то постоји у оквиру јавног деловања. Дакле, тај секуларизам о коме је професор Крстић говорио, он није и не треба га поистоветити са атеизмом. Модерни секуларизам заговара нешто што

јесте за верујуће проблематично. А то је следеће. Што он ипак претпоставља једну радикалну антропоцентричну антропологију и метафизику, тј. да је човек мерило свих ствари, да Бог и божански ауторитет и божанске истине не могу да одређују јавни политички живот, него просто је човек потпуно аутономан у односу на Бога. Бог може да постоји, можете ви приватно да верујете у Њега, али те божанске норме не могу да се примењују у јавном животу, већ се примењују људске норме, оно што је Хабермас назвао модерни свет, европски поредак је на умском праву, дакле на аутономији човека. И то јесте идејно, духовно, како год хоћете, проблематично јер верујући људи просто некако не могу да замисле живот без односа са Богом и без утицаја божанског на историју. И то јесте оно кључно где постоје разлике.

Али секуларизам, с друге стране, као и лаицизам, јесте, ако не антирелигиозан, онда је антиклерикалан, управо због наслеђа. Европски човек данас не може да замисли, рецимо човека у мантији да буде у скупштини, буде у влади, председник и тако даље, управо због тог трагичног наслеђа. За то смо у ствари ми криви. Хришћанство је само криво за тако нешто јер је то била саблазан, а с друге стране ми знамо да данас у Европи владају неке демохришћанске странке, као нпр. у Немачкој и у неким другим земљама. И није апсолутно спорно да лаици, ако су верујући, ако добију већину, да буду на власти, то нико не доводи у питање, има их у Италији, има их и другде. Мислим да су сада већина у Европи. Нама је овде највећи проблем то што се оспорава црквама и верским заједницама управо њихово јавно деловање. То се оспорава. И то јесте кршење људских права.

**Проф. др Јанез Јухант:** Врло сам радостан што је колега Биговић то споменуо, јер верска настава у школама је табу код нас у Словенији. Врло ми је интересантно што сте ви рекли, господине Халиловићу, да могу муслимани у западним заједницама више спровести, ако сам добро разумео, своја права. И ту се мени поставља питање како Ви видите спровођење права кршћана у муслиманским заједницама, поготово у Персији где сте били. И мислим да је то некако врло осетљиво питање секуларизма о коме диску-

тирамо данас, јер заправо тај дијалог треба у друштву да има неке институционалне оквири и те оквири треба да поштују и верско различите државе.

Са друге стране, то је и врло утицајно питање и за Цркве, ако и како ми практикујемо дијалог унутар Цркве и постајамо пример за друге заједнице. Ја не мислим да морамо за сваку цену бранити о неким питањима баш одређен став, који је непоклебљив и да баш то мора бити, рецимо да морају жене да буду свећенице, јер иако за то потенцијално не видим никаквих потешкоћа, а са друге стране треба бити отворен за дијалог (унутар а и преко заједнице), да црквена заједница такве ствари у дијалогу утврди. То значи треба о томе расправљати, треба видети какви су разлози и ако ми унутар малих заједница или наше католичке или православних заједница будемо спремни за тај дијалог, и ја бих истицао у хришћанству баш то основу и верујем и спремност за тај дијалог, па онда ми можемо бити отворенији и за друге заједнице и за цивилно подручје. И мислим да и као вјерници баш имамо разлога да смо отворени за тај дијалог, јер се Бог обратио нама и нас отвара да будемо спремни за тај дијалог. Онда ћемо се мање бавити (управљати) нашим институционалним проблемима и више наговорити савременог човека у његовим проблемима. И ту иде онда у смеру како се религиозни вјеронаук и религиозна настава у школама спроводи у добро друштва и зато је и то питање како да то решимо са државом у корист народа. И сигурно данас млади треба барем више информације о религиозном подручју па можда и формације у том правцу. А то не иде без сложеног дијалога. Хвала.

**Др Марко Николић:** Хвала пуно. И ја сам дочекао прилику да „злоупотребим“ положај модератора и сам бих се надовезао на оно што је рекао поштовани професор Биговић. Он је споменуо антропоцентричност, а и ја у задње време доста размишљао о томе, чак сам и поменуо и у коментару малопре. Мислим да није проблем сама антропоцентричност као таква, већ у контексту ових расправа мислим да је кључно питање, дакле, да ли она подразумева једну супремацију индивидуалне воље, па чак и њену апсолутизацију. Или с друге стране она представља квалитативну претпостав-



ку или полазну тачку једне антропоцентричности која све више тежи теоцентричности. И мислим да је то овако једно питање које је веома актуелно за расправу. Хвала вам на пажњи. А сада бих реч дао господину Пусићу. Изволите.

**Проф. др Зоран Пусић:** Ја сам доста говорио и нисам мислио више говорити, али добра полемика је увјек изазов. Дакле, двије ствари у облику промишљања, тврдњи, питања. Говорило се, професор Биговић је то сад рекао поново, о спречавању јавног дјеловања Цркве. Моје је питање гдје ви то видите, гдје ви имате у данашњем друштву спречавање јавног дјеловања? Мени се чини да постоји слобода дјеловања вјерских заједница али и одређена неједнакост у односу државе према неким религијама које она сматра прећутно већинским, дакле државним, дакле с нечим с чим би хтјела бити у добрим односима, јер у крајњој линији то су већина бирача. То постоји у нашим земљама, а постоји и у већини других земаља. Прије је споменут вјеронаук. Моје мишљење је да вјеронаук треба бити уз цркву и да је у школи у Хрватској уведен прије свега из политичких разлога, да би се добила подршка већинске Цркве, јер је уведен католички вјеронаук, нису уведени други вјеронауци. Дакле, већ је ту једна неравноправност.

Друго, вјеронаук је увјек средњи сат, никад није први сат, никад није задњи сат. Тако да дјеца која не иду на вјеронаук морају сједети вани у ходнику, а у тој доби то је једно неугодно искључење из друштва. (*У међувремену, између конференције и ауторизације, Министарство образовања је то промијенило и ставило вјеронаук први сат. Врх Католичке цркве је то оштро осудио, то исто као пројект вјерника.*) Наравно, некада, у комунизму, људи који су хтјели да њихова дјеца иду на вјеронаук могли су имати проблема, то треба осудити, али један екстрем не оправдава други који ми се чини да постоји сада. Треће је питање колеги Халиловићу. Мене интресира ваше мишљење о два примјера који говоре о пракси која је сасвим другачија од овога што сте Ви рекли. Постоје муслиманске земље гдје се прелаз на кршћанство кажњава смрћу. То ми изгледа застрашујуће и нешто против чега би исламски свећеници требали протестирати. Други конкретни примјер. Знамо сви



шта се догодило са оним карикатурама из оног данског часописа. Како су се подигле велике демонстрације диљем муслиманског свијета, како су људи спаљивани, убијани, амбасаде спаљиване због неких у крајњој линији карикатура. Да ствар буде гора, те карикатуре заправо нису биле уврједљиве, постојале су три уистину уврједљиве карикатуре. На једној је био нешто што се тумачило као Пророк са свињским лицем, међутим то се уопће није појавило у том часопису, то је била фотографија са сајма свиња у Француској, гдје био један човјек који је имао рудлаву косу, ставио је такву маску која никакве везе није имала ни са муслиманима, јер су се они тамо забављали и маскирали у вези са сајмом свиња. То је била фотографија која је подметнута намјерно и која је, наравно, изазвала такве реакције које је изазвала. Моје је питање, прво да ли је, колико знам није, па зато Вас питам, зашто није нити један муслимански, исламски ауторитет стао и зауставио ту хистерију која је имала врло трагичне последице и била је на неки начин намјерно испровоцирана? Хвала.

**Др Марко Николић:** Хвала, господине Пусићу. Само бих вас молио да имате на уму да имамо још око петнаест минута за дискусију и пре него што дате одговор, само да се зна да је професор Танасковић тражио реч, као и господин Поповић. Изволите са одговорима.

**Др Сеид Халиловић:** Најпре се уваженом професору Пусићу захваљујем за изузетно значајно и драгоцено излагање у првој сесији. Ваша племенита скромност ме је такође у духовном смислу освежила и испунила и због тога Вам се захваљујем.

Видите, секуларизам у савременом свету у одређеним случајевима није остао доследан својим спознајним и друштвено-политичким принципима. Многи људи и друштвени фактори који су привржени секуларној спознаји манифестују посебне видове свог друштвеног опхођења које се налази у експлицитној супротности са самим секуларним принципима. У вези са таквим непринципијелним ставом секуларизма, надовезао бих се на бриљантну констатацију уваженог и поштованог проф. др Биговића у вези са улогом црква и верских заједница у данашњем се-

куларном модернистичком друштву, значи у јавним манифестацијама нашега друштва. Ту секуларно западно друштво показује да у одређеном смислу не жели да остане доследно свим постулатима и принципима, како спознајним, тако и друштвеним свога секуларизма. Исто тако верници, у овом случају муслимани, нису нужно привржени својим верошколским и верозаконским принципима.

Сваки начин насиља је јасно осуђен. Ја се нећу надовезати на значајне и посебно озбиљне примере о којима сте ви говорили и навешћу за пример дешавања у Либији. Ако прихватимо да се једна особа која је била значајан политички ауторитет у целој тој земљи, представљала у неколико последњих деценија као диктатор, не желећи да овде вреднујем ниједну посебну конклузију у политичком смислу, ипак муслимани који су заробили ту особу немају право да учине оно што су учинили. Због онога што су учинили, они су такође осуђени на ону казну коју сте Ви спомели. Зашто нико у муслиманском свету није осудио и оно што се дешавало након тог политичког момента, као што су сви осуђивали оно што се дешавало пре тога? Нажалост, непринципијелни ставови секуларних представника модернистичке спознаје и многих великодостојника различитих верских заједница јесу истине које оптерећују дијалог у данашњем савременом свету. Ја мислим да је одржавање оваквог значајног научног скупа у ствари прелиминаран корак ка томе да такве непринципијелне ставове пренебрегнемо, оставимо за собом и приђемо једном конструктивном сагледању односа и корелације религије и секуларизма у нашем друштву.

**Др Марко Николић:** Професоре Танасковићу, изволите.

**Проф. др Дарко Танасковић:** Колегеница Павићевић је у међувремену, нажалост, отишла, а ја сам желео да прихватим исправку коју је учинила поводом мог неопрезног навођења романтизма као *-изма* који нам није нанео никакву штету. Потпуно је у праву, али то у суштини додатно ојачава моју тезу да морамо бити веома опрезни са свим *-измима*. Ето видите, ја сам се ту оклизнуо. Стога, још само нешто о терминологији. Колико не волим термине у

науци, а и у широј употреби, који на крају имају наставак –*изам*, толико не волим ни оне који имају префикс *ѿосѿи-*, и то из сасвим одређених разлога. Наиме, оно што је између *ѿосѿи-* и *-изам*, то ми се чини да има одређену носивост. А *ѿосѿи-* и *-изам*, бар како ја то осећам, готово увек упућују на некакву склоност ка превари. Наиме, када некој речи за коју тачно знамо (или претпостављамо да знамо) шта значи предметнемо префикс *ѿосѿи-*, именујемо нешто помало нејасно и неодређено, нешто у вези са чијом природом и значењем нисмо баш начисто. Зна се шта је модерна, а да ли се баш тачно зна шта је *ѿосѿи*модерна? Кад некој речи додамо на крају *-изам*, а знамо шта она значи, вредносно и идејно/идеолошки усмеравамо и изоштравамо њен смисао. Прва терминогена операција, додавање префикса *ѿосѿи-*, може бити опсенарска, па и преварантска, док је додавање морфема *-изам* некако пресигурно, тенденциозно и наметљиво. Зато се треба, бар мени се тако чини, клонити оваквих одређења.

То што говорим је свакако неопрезно, а може се протумачити и као неумесно претенциозно, јер данас су термини *ѿосѿи*модерна, *ѿосѿи*модернизам и њима слични у тој мери завладали друштвеним наукама и јавним мишљењем. Немам намере да се правим паметнији од свих оних који се овим терминима већ рутински служе, тим више што су на плану промишљања и изучавања чијем појмовно-терминолошком систему ови неологизми припадају већ остварени озбиљни увиди. Мислим, међутим, да стварати нови свеобјашњавајући мит од *ѿосѿи*модерностѿи и од *ѿосѿи*модернизма не би било хеуристички продуктивно, поготово у разговорима о темама које су неупоредиво мање ефемерне од *ѿосѿи*модерне и од *ѿосѿи*модернизма. Не могу нам *ѿосѿи*модерна и *ѿосѿи*модернизам, дакле нешто за шта се још увек не зна тачно шта је, бити мерило у разговорима о темама којима, у крајњој линији, припада вечност. Наиме, већ се види да, рецимо, и сама теорија деконструкције, која је у једном тренутку постала велика мода, долази до границе сопствених могућности, па се чак у њој критички увиђају управо неке инхерентне идеолошке конотације која она декларативно и програмски, разарајући „традиционалну модерну“, настоји да разгради.

Колега Часлав Копривица је поставио неколико јако добрих питања, а изрекао је и констатацију да је модерност као идеолошки пројекат банкротирала. Мислим да је та констатација тачна, али је питање да ли је модерност, као „нова цивилизација“ која је „изгубила свој завичај“ и која се кроз процес глобализације планетаризује, заиста банкротирала. То ћемо тек видети! Идеолошки банкрот *модернизма* (опет тај –изам!), пре него *модерности*, и довео нас је у ситуацију да водимо данашњу расправу.

Међутим, тешко је рећи да је модерност банкротирала као нова цивилизација, о чему пишу Шмуел Ејзенштат и још други аутори. Јер, она је прва цивилизација која нема више географско одређење, нити је укореењена у некој религији/религијској култури, по чему је и Хантингтон поделио велике цивилизације. Модерност је изгубила завичај, који је био на Западу, у хришћанској цивилизацији. А ко данас модерности у витално важним доменима реално даје највећи допринос? Дају га источне цивилизације, Кина, Јапан, Индија. То је, значи, једна нова цивилизација која није нимало навина и тек ћемо видети шта ће се у вези с њом још догађати. У свему томе наслућујем можда и кретање ка једном новом аксијалном добу, ма шта то могло значити. Било би то излагање из првог аксијалног доба, у коме су настале и све велике религије, односно сви велики митови постали религије.

Оно на чему инсистирам, а то је већ у више наврата поменуто, јесте да размотримо шта ми треба да учинимо како би би секуларизација и секуларност били овакви какви су савременом човеку и друштву потребни. Мислим, наиме, да је према процесу секуларизације најмање препоручљиво односити се инжењерски, политичко-програмски и идеолошки. Сматрам да тога коња не треба ни зауздавати, нити га треба оседлавати, већ га треба пустити да идем касом којим иде, а наравно и објашњавати га, проучавати, и са теолошког, и са социолошког, и са других становишта. Чим секуларизација постаје нечији свесни пројекат, она је у опасности, секуларност је у опасности. То вам је за мене као *мултикултуралности* и *мултикултурализам*. Мултикултуралност је реално стање готово свих друштава. И њу треба неговати, поред осталог

кроз поштовање модела секуларног друштва и секуларне државе. Чим се мултикултурализам појави као пројекат који ће наметати, „унапређивати“ и дириговано „неговати“ мултикултуралност друштва, он обично доводи до повећавања културних разлика међу људима, а самим тим и модел мултикултуралности у питање.

Посебно бих желео да нешто и лично кажем колеги Халиловићу, пошто су ми теме којима се он бави веома блиске. Желео бих да изразим велико задовољство што се он вратио у нашу средину и што смо у Београду први пут током последњих, рекао бих чак и деценија, могли чути овакво излагање од стране једнога веома образованог исламског теолога и мислиоца. Сматрам да је то драгоцен допринос нашој расправи и да ће он и убудуће, уверен сам, давати такав допринос нашој културној средини, што ће свакако помоћи да разговори буду обавештенији, уравнотеженији и, у крајњој линији, успешнији.

Кад је реч о терминима, како превазићи тешкоће у превођењу термина *секуларизам* и сличних? Колега Копривица је у праву кад то питање приводи нашој пажњи. Увек постоји тешкоћа да се неки нови појам или нова реалија означе речима из властитог језика, а без преузимања термина из страног. Сигурно је, такође, да овде постоји и проблем који није само термилошки. За персијски језик је колега Халиловић много стручнији, али за арапски поуздано знам да се сви ови „критични термини“ његовим изражајним средствима могу исказати. Тако је својевремено из апологетских идеолошких разлога тврђено да фундаментализма у исламском свету нема, зато што тај феномен муслимани на арапском језику не зову *фундаментализам*. Али, пошто фундаментализам постоји, на арапском је скован термин *'usûliyya* и он се данас свуда употребљава. *Секуларизам*, наравно и *лаицизам*, из разумљивих разлога, такође није постојао у исламској употреби. Међутим, касније је под притиском потребе изнађен, па је прво усвојено *'âlamîyya*, а потом и *'ilmânîyya*, тако да данас у арапском језику, а наравно и у другим језицима исламског свет имамо термине да те појмове адекватно означимо. Значи, суштина проблема свакако није на тој, термилошкој разини.

Посебно ме заинтересовало ово што је колега Халиловић на крају рекао и надам се да ћу имати прилику да с њим о томе шире поразговарам, а за шта наш скуп свакако није место. Мислим на постојање „секуларног шеријата“ и „традиционалног шеријата“. Верујем да је он за ову прилику читаву ствар мало поједноставио како би показао да се консензусом муслимана може доћи до тога да се шеријат уведе као закон за државу, па је он онда „секуларан“, јер се секуларним договором дошло до тога да буде усвојен и проглашен као врховни закон државе. Постојао би, с друге стране, и традиционални шеријат који верници следе изнутра, у себи, па је за њих сваки договор о његовом обавезном спровођењу у држави суштински ирелевантан. Тако ја његову поставку могу схватити, али мислим да супстанаца, условно речено, и једног и другог шеријата мора бити иста. Не могу постојати два шеријата. Један о коме су се људи договорили, па га спроводе, тај секуларни, и онај иманентан, који постоји дубински. Колико знам, наиме, а ту ме, колега Халиловићу, исправите ако сам на кривом путу, јер то много боље знате од мене, шеријат је свети Алахов закон садржан у *Курану* из кога људи после својом верозаконском праксом изводе *fiqh*, односно позитивно исламско право. Шеријат је у *Курану* само један. Да ли су га људи добро разумели, да ли су га добро усвојили и применили, друго је питање, а одговор на њега само Алах зна. У сваком случају, мислим да се *секуларно* не може усвојити и озваничити неки шеријат који не би био онај што га колега Халиловић назива *традиционалним*. Толико о томе за сада.

**Др Сеид Халиловић:** Ја се извињавам. Нећу одговорити на Ваше изузетно значајно питање, али стварно бих желео да се посебно и беспрекорно захвалим маркантном нашем исламологу, уваженом професору Танасковићу због изузетно племенитих речи које ја стварно не заслужујем, и да се такође као припадник муслиманске религијске и духовне традиције уваженом професору захвалим због изузетно значајног интелектуалног доприноса *par excellence* који је до сада манифестовао на пољу продубљења и обогаћења целокупне муслиманске духовне и религијске традиције. Хвала.

**Др Марко Николић:** Хвала пуно. Сада бих реч дао господину Ђорђу Поповићу, адвокату и докторанду на Правном факултету у Београду, потом професору Јуханту. И тиме бисмо закључили ову данашњу другу сесију. Изволите господине Поповићу.

**Г. Ђорђе Поповић:** Добар дан свима. Ево хтео бих да се захвалим свим учесницима на овој изванредној размени мишљења која је за мене као потпуног лаика, не у смислу лаицизма, него просто као некога ко није у потпуности упознат баш са свим тим проблемима, темама, отворила читав низ питања. Дакле, пре свега, мислим да је расправа била јако занимљива и хвала вам искрено на томе. И одушевило ме је да су покренута нека суштинска питања која наравно не могу у оквиру једног округлог стола да се заправо коначно расправе, попут питања једног Бога, с обзиром на ово што је споменуо професор Јухант, или питања постојања апсолута, а које је поменуо професор Копривица и о којем је такође говорио професор Пусић.

Желим само да дам две констатације, па ако неко има потребу или жељу да се осврне на то, било би ми драго. А без улажења у та нека парадигматска питања, суштинска питања егзистенције и човека, мени се чини да у принципу када говоримо о проблему секуларизације, говоримо о проблему генерално неке одвојености и Цркве и државе, и у том смислу желим да кажем да се потпуно слажем са овим што је господин Биговић о томе рекао. Узимајући у обзир правну димензију тог феномена, мислим да у конкретном друштву у којем се тренутно налазимо, српском друштву, ми заправо и немамо у правном смислу неки велики проблем са секуларизацијом. И мени се у том смислу чини, и ту се такође слажем са професором Танасковићем, да заправо правити неки *-изам* од секуларизације и правити неки друштвени покрет у вези са овим питањем као таквим не би било сувисло, будући да би представљало потку за само још једну нову идеологију. А наравно да питања попут верске или црквене едукације на факултативној основи а уз могућност дату представницима и других религија да се верски образују, мислим да као таква нису ни спорна. Ту се опет слажем са професором Биговићем. Као што нису и не могу бити



спорна права црквених организација и верских организација да говоре о одређеним питањима која спадају у домен религије коју заступају, као ни сама слобода савести и вероисповести. Можда је једино питање реализације ових права нешто о чему се може дискутовати, као што је то и питање адекватне мере уплива црквених представника и верског дискурса у општедруштвени, јавни, па и чисто политички дискурс.

Након ове прве, претходне констатације, за коју мислим да је веома важна, рекао бих нешто и о другој напомени коју сам овом приликом желео да истакнем. Дакле, не улазећи у парадигму – осим можда парадигме да апсолут постоји, то је бар нека моја парадигма – и уколико желимо да говоримо о друштву и утемељеним критеријумима његових вредности, онда морамо издвојити као претходну претпоставку да апсолут постоји, чињеница је да је повезаност тема које су заступљене у јавном животу и тема којима се бави религија инхерентна и нужна. И када говоримо о томе, мислим да је беспредметно говорити, односно дискутовати о томе да ли уопште постоји право на јавни наступ, на који свакако имају право представници црквених организација, који свакако имају право да помињу и предлажу начине решавања питања од општег друштвеног значаја која нису њихова стручна надлежност, али која свакако спадају у њихов домен, око питања истине које смо данас неколико пута чули, око питања љубави, идентитета, око питања правде. Тако да мислим да постоји нужна веза између питања којима се бави религија и питања која спадају свакако у јавну сферу и о којима се јавно дискутије и о којима ће се увек и дискутовати. И у том контексту мислим да док, с једне стране, у српском конкретном друштву, макар у овом тренутку, ни немамо неки озбиљан проблем у правом смислу раздвајања Цркве и државе, због свих ових прокламованих и реализованих начела која су већ била поменута и чињенице да су питања којима се у свом дискурсу баве верске организације *par excellence* друштвена питања, те у том смислу треба и третирати ову неопходну, нужну, по мени, испреплетеност, с друге стране мислим да је мера адекватности уплива црквеног у општедруштвени, јавни па и поли-



тички дискурс питање које зависи од развоја и посебности самог конкретног друштва. У том смислу сам и рекао да је једна од парадигми у овом мом обраћању чињеница да мислим да постоји апсолут, и то управо зато што можемо да разговарамо о развоју и особеностима конкретног друштва, зато што можемо да поредимо различита друштва.

У том смислу бих заиста радо истакао, уместо закључка, један вредносни суд потпуно саглашавајући се са професором Халиловићем, који је поменуо продуховљеност као нужност. Мене је то подсетило на познатог правног теоретичара Божицара Ч. Марковића који је рекао да је „слободан онај који је сит и просвећен“. Дакле слободан може бити неко ко је најпре сит, а потом и просвећен. У којој мери се овај критеријум слободе може узети као преовлађујуће задовољен у српском друштву данас, мислим да је свима овде, нажалост, јасно. Због тога мислим да је питање у којој ова врста расправе добија јавну димензију у једном критичком тону, тону који прети да буде интерпретиран као алармирајући, нешто што изостаје у друштву у којем су људи слободни на овај начин.

**Др Марко Николић:** Хвала, господине Поповићу. Професоре Јухант, изволите.

**Проф. др Јанез Јухант:** Хтео бих само две реченице због пост-модерног. Ја сам то мало доживео као адресу на мене. Ја мислим да је то дубље питање, ја не бих се сада, и поготово што немамо већ више времена, одуговлачио, а битно је по мом мишљењу да ја кршћанство увело индивидуалност човека и омогућило појам човека као особе. И на том стоје сва питања, о којим разговарамо. И та питања подстичу и развој модерног друштва, које је у велики мери настало на основу кршћанских темеља, а који је изазов и за само кршћанску заједницу, поготово за све кршћанске цркве па и за ислам. Ја се врло слажем са свим што сте рекли, то је сигурно и проблем индијског и кинеског друштва. Мислим да су они узели ту технологију која је настала подстицајем кршћанства из западног свијета. А питање је за нас све, како за нас кршћане, тако и за исламске заједнице, па и ако хоћете за конфонцијанизам, и индијске религије, колико та духовна баштина може решавати сложена

питања модерног света. Зато је, као што сте ви рекли, кључно питање, колико смо способни савладати сложене проблеме глобалног друштва са тим духовним подстицајима који се траже од нас као поготово од вјерних људи.

**Др Марко Николић:** Хвала пуно професору Јуханту. Ево на крају, дозволите ми само да искажем велико задовољство на интелектуалној части коју су нам приуштили данашњи излагачи, да се захвалим организаторима који су нас све окупили, све нас сабрали и ето изразим своју наду да ће они наћи начина да неке од ових заиста бриљантних идеја публикују и ставе их на увид стручној јавности, а као основу за даљи плодотворан рад.

На крају дајем реч госпођи Јелени Јабланов Максимовић да затвори конференцију. Изволите.

**Мр Јелена Јабланов Максимовић:** Хвала, Марко. Желим да се захвалим што сте се одазвали нашем позиву и суботу провели на овом скупу. Хвала и Хришћанском културном центру са којим сарађујемо пуних десет година. Заиста је велика част када за једну веома битну тему имамо оволико стручних и заинтересованих људи. Наравно, нисмо очекивали да ће се овде данас решити многе недоумице, али нам је намера била да се дају одговори на нека важна питања. Желели смо да тематизујемо неке проблеме и слушајући вас, закључила сам да смо део тог циља испунили, нешто се урадило. Наравно, ићи ћемо и даље. Ово је први у низу оваквих округлих столова, Давор Џалто је то поменуо на почетку. Бићете, наравно, обавештени о следећем. Ја бих волела да се одазовете у исто овако великом броју.

Данас се на скупу поставило питање где су учесници који имају другачије ставове него већина овде присутних. Наравно, радимо на томе да на скуповима имамо различита мишљења и учеснике из различитих кругова, али то није једноставно. Притом треба увек имати у виду ко су ти људи, кога и шта представљају и да ли уопште у једној дискусији могу допринети да се нешто од проблема реши или томе да се само заостри дискусија, а на крају ништа не добијемо. То је проблем који сам имала и сада када сам послала позиве, јер нису одговорили на позив негативно, једноставно су га

игнорисали. Но, и то је неки одговор. Тужно је да се не искористи шанса за дијалог о питањима која у јавности изазивају разне недоумице и контроверзе, и то свакодневно.

Још једном хвала и желим вам леп остатак викенда!



# БЕРСКА ПРАВА И СЛОБОДЕ У ЕВРОПИ

Хотел „Кристал“, Интернационалних бригада 9  
26. април 2012. године, Београд

## Програм другог округлог стола

- 9:30 Регистрација учесника
- 10:00 Отварање скупа
- Др Давор Џалто, Хришћански културни центар
  - Г. Хенри Боне, Фондација Конрад Аденауер
- 10:30 1. сесија
- Др Весна Петровић, Београдски центар за људска права, Београд
  - Мр Никола Б. Шарановић, правник, Црна Гора
  - Мр Душан Ракитић, Универзитет у Београду, Правни факултет
- Модератор: др Александра Павићевић, Етнографски институт, САНУ, Београд
- 11:15 Дискусија
- 12:15 Пауза за кафу
- 12:45 2. сесија
- Др Нико Икић, Римокатоличка црква, Босна и Херцеговина
  - Г. Исак Асиел, Јеврејска заједница Србије
  - Др Сеид Халиловић, Центар за религијске науке Ком, Београд
  - Мр Зоран Деврња, Универзитет у Београду, Православни богословски факултет
- Модератор: др Јелена Ердељан, Универзитет у Београду, Филозофски факултет
- 13:30 Дискусија
- 15:00 Ручак



## ПРВА СЕСИЈА

**Др Александра Павићевић:** Добар дан, поштоване колегинице и колеге, часни оци. Част ми је и задовољство да отворим овај скуп, односно округли сто са темом *Верска њрава и слободе у Европи*. Желела бих да започнем једним својим размишљањем, а то је да тема овог скупа, као и тема претходног округлог стола који је одржан у организацији Фондације Конрад Аденауер, сведоче о томе да су питања слободе, а посебно питања односа слободе и идентитета, кључна питања политичког и правног уређења модерних држава.

Међутим, свесни смо сви и да су то кључна питања која су практично уткана у темељне, догматске поставке великих религијских система, односно монотеистичких религија. И претпостављам да нас све овде занима на који начин кореспондирају ови различити системи: потреба правног и политичког уређења секуларних држава и религијски концепти слободе, људских права и идентитета. Да ли религија и религијски концепти могу понудити одговор у вези са образовањем политичких концепата или они с обзиром на захтеве мултикултуралности и плурализма морају, следи секуларне принципе? С друге стране, да ли су секуларни принципи решавања питања односа слободе и идентитета прихватљиви за припаднике религијских заједница?

Надам се да ћемо део одговора добити од наших излагача. А сада желим да позовем др Давора Џалта из Хришћанског културног центра да нам се обрати.

**Др Давор Џалто:** Добро јутро. Желим да вас све срдечно поздравим у име Хришћанског културног центра и пожелим добро-

дошлицу на други скуп у циклусу *Религија у јавном, њолиџичком и друшћивеном секћору*, који заједнички организују Фондација Конрад Аденауер, представништво у Београду, и Хришћански културни центар. Данас ћемо се позабавити темом верских права и слобода у Европи. Ове скупове, укључујући и данашњи, треба сагледавати у светлу предстојеће прославе 1700 година од Миланског едикта који, иако није био први едикт о верској слободи, свакако јесте најутицајнији и своју актуелност није изгубио до данас. И данас можемо размишљати о степену остварених верских права и слобода у Европи и, нарочито, у Србији, на темељима вредности и опсега слобода које су биле гарантоване Едиктом.

Као што је јасно подвучено у позивном писму које су, претпостављам, сви добили, ова тема је у нашем контексту веома релевантна, имајући у виду да се и као земља и регион још налазимо у процесу транзиције (шта год то значило), када преиспитујемо неке вредносне оквире и покушавамо на нов начин да осмислимо место и улогу вере, религије, верских заједница, индивидуалних и колективних права и слобода у савременом српском друштву. А наше друштво није само, како се то данас популарно каже, *њосћ-комунисћичко* већ је и постконфликтно друштво (а неки би можда рекли и даље веома конфликтно), у коме је неопходно афирмисати међусобне сусрете и дијалог различитих друштвених субјеката, како би се дошло до најадекватнијих законских оквира. Драго ми је што ћемо данас имати прилику да чујемо веома компетентне саговорнике, који ће нам осветлити различите аспекте питања верских права и слобода, како из правне перспективе, тако и из перспективе појединих верских заједница. Надам се да ће овај скуп резултати веома важним закључцима које можемо користити и за наше будуће скупове у оквиру циклуса *Религија у јавном, њолиџичком и друшћивеном секћору*. Још једном свима срдачна добродошлица и жеље за успешан рад. Препустио бих реч сада директору Фондације Конрад Аденауер у Београду, господину Хенрију Бонеу.

**Г. Хенри Боне:** Хвала, Даворе. Добар дан и добро дошли у име Фондације Конрад Аденауер. Зовем се Анри Боне. Јако ми је драго што се данас поново видимо на другој манифестацији коју ор-



ганизују Хришћански културни центар у сарадњи са Фондацијом Конрад Аденауер. Мислим да и овог пута имамо врло узбудљиву и врло актуелну тему на дневном реду. Кад помислим на верска права и слободу вере, пада ми на памет један актуелни пример из Немачке. И радо бих желео да вам испричам о чему се ради, како бисмо видели колико се контроверзно расправља о тој теми у Немачкој. У питању је мала група муслимана у Немачкој. То су салафисти. Вероватно вам је познато, салафисти су једна мала група исламиста, екстремни правац сунитске вере. У Немачкој њих има око три хиљаде. Значи врло мала група. Неки од њих су немачки грађани и то управо чини проблем. Неке од њихових вођа посматра и прати наша тајна служба, због тога што их сумњиче да шире расну мржњу. Али у овом случају ради се о нечему другом. Наиме, ради се о томе да салафисти у подземним пролазима и у тржним центрима у свим већим градовима у Немачкој пролазницима деле Куран. Њихов циљ је да поделе од петсто хиљада до три милиона примерака Курана пролазницима. Мислим да су већ разделили више стотина хиљада примерака. Многи Немци хришћани су заинтересовани и радо узимају тај примерак Курана, пошто их занима о чему се ту ради. Али у политици постоје гласови, пре свега у оквиру конзервативних странака, који желе да осуде овај потез и да га забране, јер се плаше да би кроз разговор са салафистима млади људи, незапослени људи, али и ученици и студенти дошли у ситуацију да радикализују своје становиште због утицаја салафиста. Таквих случајева већ је било.

Као што знате и неки од атентатора од 11. септембра у Америци делимично и повремено су живели у Немачкој, тако да ми имамо врло конкретне страхове да би се тако нешто могло поновити. Други политичари опет кажу да салафисти не крше Устав својим поступком, те да су због тога заштићени и правом на слободу изражавања и правом на слободно веровање. Јер сви знамо да су уопште екстремистички настројени. Куран је као и Библија, једноставно документ ислама који се додуше може тумачити на различите начине, али по себи не води у радикални принцип. То је актуелна тема о којој се расправља у Немачкој. До сада ова акција

још није забрањена, али видите на основу ове теме колико се једно традиционално хришћанско друштво какво је немачко мења у току глобализације и због миграција. Због тога мислим да је ово јако добра тема и за нас овде данас и јако ми је драго што сте сви дошли. Захваљујем се пре свега излагачима који су делимично дошли и из иностранства, а и онима који су одавде и желим вам врло успешну дискусију. Хвала на вашој пажњи.

**Др Александра Павићевић:** Пре него што позовем првог излагача, ја бих замолила да се сви излагачи придржавају предвиђеног времена, а то је петнаест минута, а вас бих замолила да у тренутку када добијете инспирацију за дискусију, попуните папире, који се налази испред вас, тако да успоставимо неки ред у дискусији. Први излагач данас је др Весна Петровић, Београдски центар за људска права, Београд. Изволите.

**Др Весна Петровић**

## **ПРАВО НА СЛОБОДУ МИСЛИ, САВЕСТИ И ВЕРОИСПОВЕСТИ**

**– Једно од гарантованих људских права**

### **Међународни стандарди и правни систем Србије**

Овај текст ће се бавити међународним стандардима прихваћеним у међународним инструментима који се тичу верских права и слобода и правним оквиром који је успостављен Уставом Србије и позитивним правним прописима. Два су најважнија међународна инструмента које је Србија ратификовала и која гарантују грађанска и политичка права. То су Пакт о грађанским и политичким правима (у даљем тексту ППП), усвојен у Уједињеним нацијама 1966. године и Европска конвенција о људским правима и основним слободама (у даљем тексту ЕКПС) из 1950. године, усвојена у Савету Европе, регионалној међународној организацији чији је Србија члан од 2003. године.

Слобода мисли, савести и вероисповести гарантована је чланом 18 ППП и чланом 9 ЕКПС. Ове слободе спадају у категорију духовних слобода и мада се борба за слободу мисли првенствено водила у сфери религије, она није изједначена само с једним видом слободе – слободом вероисповести. Слобода мисли, савести и вероисповести подразумева да појединац, сам или у заједници с другима, може да поступа у складу са својим опредељењима, слободно их испољава, и, што је посебно важно, има право да у заједници с другима наступа и изражава своја уверења.

Слобода исповедања вере подразумева слободу обављања верских обреда и верског васпитања, као и поштовање обичаја повезаних с верским опредељењем (одевање, исхрана и сл.). Слобода мисли и вероисповести подразумева право да се промени свако

убеђење, што укључује и право на промену вере. Слобода вероисповести такође подразумева и слободу верског организовања.<sup>1</sup> Државе се такође обавезују да поштују слободу родитеља да обезбеде својој деци верско и морално образовање у складу са њиховим уверењима.

Будући да је већина људских права у извесној мери ограничена због тога што би коришћење безрезервних права и слобода могло да угрози права и слободе других, такав је случај и с верским правима и слободама. Ова ограничења морају да буду изузетна и оправдана, регулисана законом, а разлози за ограничења морају бити нужни ради заштите јавне безбедности, реда, здравља или морала, или основних права и слобода других лица.

Устав Србије успоставља начело световности државе и проглашава забрану установљивања државне религије (чл. 11), регулише питања индивидуалних верских слобода и слободе мисли и јемчи слободу промене вероисповести или уверења и право испољавања вероисповести кроз обреде, верску наставу и верску службу, а гарантује и право јавног испољавања верских уверења и слобода верског организовања (чл. 43 и чл. 44). Према одредбама Устава нико није дужан да се изјашњава о својој вероисповести, а родитељи слободно одлучују о верском образовању и васпитању деце.

Неограничена слобода вероисповести гарантована је Уставом али Устав дозвољава ограничења слободе испољавања верских уверења. Као и међународни уговори које је Србија ратификовала, Уставом је прописано да ограничења морају бити установљена законом, а могу се увести само уколико су неопходна у демократском друштву, потребна су ради заштите живота и здравља људи, заштите других права зајемчених Уставом, заштите јавне безбедности и јавног реда, као и ради спречавања подстицања расне, националне и верске мржње. Ограничења су дозвољена и ради заштите „морала демократског друштва“.

---

<sup>1</sup> У већини европских земаља установљена је обавеза регистрација верских заједница.

## **Начело једнакости и забрана дискриминације**

Једно од основних начела на којима је заснована и идеја људских права је начело једнакости. Ово начело познаје и Устав Србије јер гарантује равноправност свих верских заједница, слободу верског удруживања и колективног испољавања вероисповести и аутономију верских заједница.

Закон о црквама и верским заједницама такође гарантује равноправност свих верских заједница пред законом (чл. 6). Међутим, овај закон прави разлику између неких категорија цркава, што је још видљивије у одредбама Правилника о садржини и начину вођења Регистра цркава и верских заједница јер се анализом одредаба овог подзаконског акта може уочити да најповлашћенији положај имају традиционалне цркве и верске заједнице. Наиме, све верске организације, осим традиционалних, поред пријаве приликом пререгистрације морају поднети и одлуку о оснивању верске организације са именима, презименима, бројевима идентификационих докумената и потписима оснивача. Поред превисоког цензуса, о чему могу постојати различита мишљења, тешко је овакву одредбу помирити са уставном забраном да се нико не може приморати да се изјасни о својим верским уверењима. Значи, ако морате да budete уписана верска заједница у регистар, онда морате да имате вернике који су спремни да слободно искажу своја уверења, а Устав им гарантује да нису обавезни да то чине.

Поред тога, све верске организације, осим традиционалних, морају поднети и статут или други документ верске организације, приказ основа верског учења, верских обреда, верских циљева и основних активности верске организације. Закон оставља управним органима могућност да оцењују квалитет верских учења и циљева, што је неоправдано са становишта слободе мисли и вероисповести. Питање је да ли је прављењем разлике и разврставањем верских заједница на традиционалне, конфесионалне и остале нарушено

начело равноправности религијских организација.<sup>2</sup> Ово се посебно односи на чињеницу да су биле одбијене регистрације неких верских заједница.

Србија је усвојила и посебан закон, Закон о забрани дискриминације који предвиђа и забрану верске дискриминације. Верска дискриминација постоји ако се поступа противно начелу слободног испољавања вере или уверења, односно ако се лицу или групи лица ускраћује право на стицање, одржавање, изражавање и промену вера или уверења, као и право да приватно или јавно изнесе или поступи сходно својим уверењима (чл. 18).

### **Одвојеност Цркве и државе**

Питање односа Цркве и државе није подробно регулисано међународним уговорима о људским правима. Секуларизам подразумева одсуство мешања световних власти у религијска питања и одсуство религијског ангажовања у пословима државне власти, односно институционалну раздвојеност религијских организација и њихових представника и државних институција и њихових представника. Начин на који државе уређују своје односе са црквама и верским заједницама према међународним стандардима спада у тзв. поље слободне процене сваке појединачне државе. Међутим, ово поље слободне процене не може никада бити неограничено. Различита су схватања о томе шта представља „мешање“ световних власти у религијска питања и шта се може сматрати неприменим „религијским ангажовањем“ у државној сфери.

Европска конвенција не захтева постојање секуларне државе. Будући да је Европска конвенција о људским правима и основним слободама усвојена је у време када су многе државе имале државне религије, она се не опредељује за секуларизам као једини модел односа Цркве и државе. Међутим, пракса Европског суда за људска права указује на тзв. „принцип неутралности“. Према овом прин-

---

<sup>2</sup> Недавно је Уставни суд Србије донео одлуку да одбија иницијативе за преиспитивање уставности овог закона. Међутим, са становишта међународних стандарда за заштиту људских права и даље остаје дилема у којој мери су ова решења нарушила принцип једнакости.

ципу, држава је „неутрални и непристрасни организатор практиковања различитих религија, вера и веровања“ и њена „улога је усмерена ка осигурању јавног поретка, религијске хармоније и толеранције у демократском друштву.“

Уставом Републике Србије установљен принцип световности државе и забрањено је успостављање државне религије (чл. 11). Устав такође забрањује установљавање државне или обавезне религије тако да Србија испуњава критеријуме световности, мада остаје отворено питање да ли се ово начело у потпуности поштује у пракси државних органа.

**Др Александра Павићевић:** Хвала колегиници Петровић. Остајемо у области права. Наш следећи саговорник је мр Никола Б. Шарановић, магистар права Европске уније из Црне Горе.

Мр Никола Б. Шарановић

## РЕЛИГИЈА И ИНТЕГРАЦИЈЕ

### Проактивни лаицитет Европске уније Дијалог између институција ЕУ и црква, вјерских заједница, филозофских и неконфесионалних организација

Секуларна демократска држава је заснована на претпоставкама које сама не може да произведе. Смисао ових ријечи знаменитог њемачког правника Ернст-Волфганга Бекенфорда објашњава Силвио Ферари, један од утемељивача европског црквеног права: „Овим се жељело рећи да вриједности, идеје о животу на којима се заједница заснива, не ствара држава, већ се оне налазе у цивилном и религиозном друштву“.<sup>1</sup>

Реформом оснивачких уговора Европске економске заједнице, односно Европске уније, која је потписана у Лисабону децембра 2007. године, створене су претпоставке и дат нови импулс даљој надградњи комплексне нормативно-институционалне архитектуре, која представља заједнички дом 27 држава, односно близу пола милијарде људи на европском континенту.

Једна од најзначајнијих у низу новина које доноси Уговор о функционисању Европске уније, несумњиво је успостављање „сталног, отвореног и регуларног дијалога“ између ЕУ и црква, вјерских заједница, филозофских и неконфесионалних организација. Члан 17 гласи: „1. Унија поштује и не утиче на статус који у складу са домаћим правом имају цркве и вјерска удружења или заједнице у државама чланицама. 2. Унија једнако поштује статус који у складу са домаћим правом имају филозофске и неконфесионалне организације. 3. Признајући њихов идентитет и посебан

---

<sup>1</sup> Ферари, С: „Обавезе државе у сфери вјерске слободе“ у Зборник радова међународног научног скупа: „Правни положај црква и вјерских заједница у Црној Гори данас“, Никшић: Бона фидес 2009, стр. 36



допринос, Унија води отворен, транспарентан и редован дијалог са овим црквама и организацијама“.

Међутим, садржај члана 17 није правна новина. Прва два његова става чинила су Декларацију број 11 уз Уговор из Амстердама,<sup>2</sup> која ће касније бити инкорпорирана у Нацрт уговора о Уставу Европе, као његов члан И-51. Након одбацивања Устава на референдумима у Француској и Холандији, приступило се новим преговорима, чији је резултат компромис у виду Лисабонског споразума. Ипак, историја дијалога између Европских заједница, односно ЕУ и црква и вјерских заједница, дужа је од предисторије члана 17. Иницијативу је покренуо ранији предсједник Европске комисије Жак Делор, након пада Берлинског зида, изговоривши чувене ријечи: „Нећемо успјети са Европом искључиво на основу правних експертиза и економског знања. Ако у сљедећих десет година Европи не дамо душу и значење, игра ће бити завршена“.<sup>3</sup>

Потреба за доприносом црква и вјерских заједница политикама Европске уније констатована је у Бијелом папиру европског управљања из 2001. године. У поглављу које је посвећено цивилном друштву, након констатације да „цивилно друштво игра важну улогу у артикулацији потреба грађана и пружању услуга којима се излази у сусрет људским потребама“, слиједи реченица: „Цркве и вјерске заједнице овоме треба да дају посебан допринос“.<sup>4</sup> Навођење црква и вјерских организација као јединих субјеката цивилног друштва који дају посебан допринос политикама ЕУ, довољно говори у прилог ставу да је погрешно вјерске установе поистовјећивати са остатком цивилног друштва, иако се налазе на њиховом списку и у мишљењу Економског и социјалног комитета о „Улози и доприносу цивилног друштва у организацији и изградњи Европе“. Тим прије што ни Економски и социјални комитет у овом мишљењу не дају прецизну дефиницију цивилног друштва, већ о њему говори у ап-

<sup>2</sup> ОЈ С 314, 10.11.1997.

<sup>3</sup> Duffar, J: „Les relations entre L’Union Europeenne et les eglises“ у *Religion and Law in Dialogue: Convenantial and Non-Convenantial Cooperation between State and Religion in Europe*, Leuven le Nouve: Peeters 2007, стр. 278.

<sup>4</sup> European Governance – White paper, ОЈ С 287, 12.10. 2001.

страктним појмовима као о „суми организационих структура чији чланови имају циљеве и одговорности од општег интереса и који такође дјелују као посредници између јавних органа и грађана“.<sup>5</sup> И мада се дијалог, који успоставља члан 17, темељи на сличним принципима као дијалог европских институција са цивилним друштвом, ипак, Европска унија је препознала разлику у мисијама ове двије врсте организација и вјерским установама дала посебну позицију, специјално мјесто у оснивачким уговорима.

У супротном, вјерским установама била би довољна права из члана 11 Лисабонског уговора, чији ставови 2 и 3 гласе: „1. Институције одржавају отворен, транспарентан и редован дијалог са представничким удружењима и цивилног друштва. 2. У циљу обезбјеђења кохерентности и транспарентности акција Уније, Комисија обавља широке консултације са заинтересованим странама“. Користећи објашњење проф. др Силвија Ферарија с почетка текста, бисмо могли говорити о томе да цркве и вјерске заједнице образују аутономни скуп – религиозно друштво.

Ипак, највећу помак представља став 3 члана 17. Он је настао у органској вези са чланом 10 Уговора о Европској унији, који одражава начело репрезентативне демократије, као и чланом 11, који је израстао из начела партиципативне демократије. Они који су цркве и вјерске заједнице посматрали као дио цивилног друштва, основано су тврдили да је став 3 сувишан, будући да уговор чланом 11.2 пружа могућност дијалога на истим основама, али демантовала их је сама стварност.

Дијалог је редован, што упућује на периодичност састанака, која већ постоји, и треба да буде практикована и институционализована. Дијалог је отворен, што упућује на плурализам, односно културне и вјерске разлике које Европска унија поштује, односно на недискриминацију. На овај начин ЕУ жели да продуби демократски и отворени карактер свог управљања.<sup>6</sup> Такође, дијалог се

<sup>5</sup> OJ C 329, 17/11/1999 P. 0030, 07.1.

<sup>6</sup> Duffar, J: „Les relations entre L'Union Europeenne et les eglises“ у *Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-Covenantal Cooperation between State and Religion in Europe*, Leuven-Paris-Dudley: Peeters Publishers 2006, стр. 277.

односи и на теме састанака, у смислу да „камен не треба да остане непревртнут“. Транспарентност је значајна карактеристика демократских друштава и значи да кључни друштвени субјекти могу учествовати у доношењу одлука.<sup>7</sup>

Дијалог има своје предности за обије стране. Он је прилика црквама, вјерским заједницама, филозофским групама и неконфесионалним организацијама да непосредно прате процес европске интеграције и да му допринесу са својих гледишта о политичким плановима. Дијалог је, дакле, канал комуникације између Европске комисије и ових организација. Комисија има редовне билатералне сусрете са партнерима, на њихов захтјев, а организују се и редовни сусрети на свим нивоима. Дијалог се најчешће одвија кроз следеће инструменте: годишње сусрете вјерских лидера са предсједницима цркава и вјерских заједница, дијалошке семинаре између Комисије и цркава, повремене билатералне брифинге (као на примјер о раду Комисије или исходима европских самита), као и редовно организовање конференција у Европском парламенту од стране цркава и вјерских заједница.<sup>8</sup> Овај дијалог је круцијалан за добробит Европске уније. Европске институције морају наћи начин да његују дијалог са црквама, као социјалну и политичку динамику, често подстакнуту не-теолошким факторима. Успјех дијалога зависи једнако од цркава и ЕУ, односно од њиховог рада на имплементацији става 3 члана 17.<sup>9</sup>

Црквено-државни однос који успоставља Европска унија представља комбинацију модела одвојености, чији је водећи примјер Француска, и модела кооперативне одвојености, чији је водећи примјер Савезна Република Њемачка. Једнако поштујући статус филозофских и неконфесионалних организација у националним системима, ЕУ се легитимише као лаичка, у старогрчком значењу

<sup>7</sup> [www.comece.org](http://www.comece.org).

<sup>8</sup> [www.comece.org](http://www.comece.org) и [www.ceceurope.org](http://www.ceceurope.org).

<sup>9</sup> Colton, P: „Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-Covenantal Cooperation of State and Religions in Ireland“ у *Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-Covenantal Cooperation between State and Religion in Europe*, Leuven-Paris-Dudley: Peeters Publishers 2006, стр. 112.

ријечи лаос – јединица становништва која се сматра недјељивом цјелином. Лаик је човјек из народа, који се ни по којој привилегији не разликује од осталих и не уздиже изнад осталих. То може бити обичан вјерник једне вјероисповијести, али и неко ко има атеистички поглед на свијет. Јединство лаоса је, дакле, истовремено начело слободе и начело једнакости. Једнакост се темељи на слободи савјести која има исту важност за све. То значи да ниједно духовно увјерење не смије уживати признање, или материјалне или симболичке повластице које би изазвале било какву неједнакост.<sup>10</sup>

С друге стране, ЕУ успоставља однос сарадње, заснован на принципима партиципативне демократије, због чега је најближи њемачком систему. То га разликује од француског позитивног лаицитета, који карактерише пасиван однос према црквама и вјерским заједницама. Зато би се могло говорити о успостављању система проактивног лаицитета Европске уније, који иде корак даље од њемачког активног лаицитета, будући да је ријеч о процесу који је покренут са циљем „Soul to Europe“. Овај лаицитет карактерише иницијативност ЕУ, њен корак према црквама и вјерским заједницама, стална заинтересованост и отвореност за комуникацију, дијалогски однос, могућност за *advocacy* и *lobbying* за црквене интересе и партиципативна демократија у *decision-making process*-у.

Ако је секуларна демократска држава заснована на претпоставкама које сама не може да произведе, архитектура је повела дијалог са својим темељима, Европска унија је сјела за сто са Европом.

**Др Александра Павићевић:** Хвала господину Шарановићу. Ја бих рекла да је можда неки прелиминарни закључак да се закони морају прилагођавати у односу на историјски и културни контекст. Надам се да ће нам можда о томе нешто више рећи мр Душан Ракитић, асистент на Правном факултету Универзитета у Београду, који је, како је рекао пре почетка овог скупа, био укључен у процес доношења закона и обликовања законских аката у вези са регулисањем верских и религијских слобода у Србији. Изволите.

<sup>10</sup> Peña-Ruiz, Henri: *Što je laičnost?*, Zagreb: *Politička kultura*, 2004, стр. 21.

**Мр Душан Ракитић**

## **ВЕРСКА ПРАВА И СЛОБОДЕ У ЕВРОПИ – ПРИМЕР СРБИЈЕ**

Хвала најлепше! Добар дан свима. Иако је тема скупа Верска права и слободе у Европи, ја бих се вратио, после господина Шарановића, на пример Србије, зато што мислим да је тај пример посебно интересантан. Он може да буде поучан јер је комплексан. И друго, зато што је појава, која представља пример Србије, још у покрету. Она је и даље динамичка, посебно зато што не постоји свест и утврђено знање о томе како је решена регулација верских права и слобода у Србији после демократских промена.

Зашто предлажем да се пример Србије гледа као специфичан? Прво је историјски оквир у коме је транзиција у Србији каснила десет година у односу на окружење. Други разлог, који проистиче из првог, што је у друштву Србије изостала вредносна референтна тачка у односу на комунизам, коју су остала друштва у окружењу падом Берлинског зида врло јасно добила. Зашто је битан комунизам? Зато што је, као што је већ господин Шарановић поменуо, једна од одредница комунизма било сузбијање верских права и слобода. Тако да ако немате референтну тачку у односу на систем који активно гуши верске слободе у једном друштву, онда постоји опасност да у том друштву дође до конфузије поводом тих појава.

Поменуо сам већ тај период кашњења од десет година током кога је дошло до ситуације да интелектуални оквир у Србији не приметно пређе из домена комунистичке идеологије у нови домен демократског друштва, не приметно управо јер се то десило без вредносне референтне тачке, и да притом није постојао прелазни период у коме би правни положај цркава и верских заједница и правна регулација верске слободе били установљени онако како доликује демократском друштву, него је дошло до потпуне трансформације друштва, али не и до регулације законодавног оквира, све до 2001. године.

Најзад, трећа специфичност су били ратови до којих је дошло у окружењу током тих претходних десет година, који су заоштрили перцепцију улоге вере у друштву. И четврти разлог јесте сам значај Цркве и верских заједница за транзицију у Србији. Јер, ако се сећате, све цркве и верске заједнице су непосредно подржале, а нарочито Српска православна црква, јер се она осећала одговорном као већинска, али и друге су подржале демократски покрет током деведесетих година. Када је до демократских промена дошло, једна од првих законодавних реформи је било увођење верске наставе, у складу са начелом сарадње државе са црквама и верским заједницама. Ако би се за 2001, прву годину након демократских промена – урадила анализа присутности у медијима тема у вези са променама законодавства, видело би се да је верска настава заузимала једнаку пажњу у медијима, па самим тим и у јавности, колико и најзначајнији и за тадашње промене системски закон, Закон о приватизацији. Тако да сте у самом корену демократских промена у Србији имали дијалог и појаву начела сарадње државе са црквама и верским заједницама, чему ћу се вратити мало касније.

Сада врло конкретно. За разумевање ситуације која постоји у Србији данас после развоја који је уследио након демократских промена, поново током једне деценије, предлажем да поред слова Устава и слова Закона, пажња буде усмерена на четири сукоба до којих је дошло на плану правног система. Конкретније, три су била у поступцима пред Уставним судом, док се један одиграо у току законодавног поступка. Ти сукоби су врло леви примери за разумевање ситуације у Србији. Један је био у вези са верском наставом. Верска настава је 2001. године уведена на основу уредбе Владе о извођењу верске наставе за седам деноминација и то је била „настава у вери“, а не о вери. Успостављена је на основу сарадње, тако што је држава поверила црквама и верским заједницама извођење верске наставе, и држава је то и финансирала. То је у складу са кооперативним моделом какав постоји углавном у Средњој Европи. Без обзира на то, верска настава у Србији је имала и одређене тачке по којима је била јединствена у свету. На првом месту, то је био захтев да се свака црква и верска заједница којој је поверено

извођење верске наставе за сваку годину сагласи са наставним плановима и програмима, као и са уџбеницима, свих других цркава и верских заједница. Дакле, био је неопходан консензус свих цркава и верских заједница о свим наставним плановима и програмима и уџбеницима. То је било јединствено и карактеристика тог модела је очувана до данас. Исто тако, на почетку је важило правило да чак уколико се у некој школи јавио само ученик за наставу једне цркве или верске заједнице, та настава ће се изводити, да би се одбили приговори да се ради о дискриминацији малобројних заједница. У другим земљама често постоји правило да ако нема довољно ученика, настава не може да се изводи. Нажалост, мислим да је у каснијој судбини верске наставе, током њене реализације у Србији, то правило отпало и да сада постоји захтевани минимални број ученика.

Управо је у вези са верском наставом први пут дефинисан круг традиционалних цркава и верских заједница са којима држава успоставља сарадњу, и то ће опет бити веома битно у вези са овом дискусијом и веома битно за пример Србије. Тај модел је нападнут пред Уставним судом веома рано, већ 2001/2. године и Уставни суд је 2003. године одбио тај напад, тако што је оцењено да је верска настава била у складу са тадашњим Уставом. Устав је у међувремену промењен, не у битној мери у погледу одредаба на које су се тада позивали они који су нападали тај модел, али опет довољно да би можда могло доћи поново до напада.

Следећа тачка која је битна за сагледавање ситуације у Србији је доношење Закона о забрани дискриминације у пролеће 2009. године. То није био судски спор. То је био спор у јавности и пред законодавним телима. Наиме, вероватно се сви можда сећате, то је било тако интересантно представљено у медијима, као скандалозно након што је Влада упутила закон у Скупштину, један владика се јавио премијеру, па је премијер због телефонског разговора повукао закон из процедуре. Само хоћу да вас подсетим како је све представљено, да искажем вредносни суд о томе како се то дешавало. Међутим, онда кад је скренута пажња јавности на предлог закона који је Влада упутила, па повукла у одређеном тренутку, пока-

зало се да су традиционалне цркве и верске заједнице поводом тог предлога усагласиле заједнички став. Дакле, то су оне исте одређене уредбом о верској настави, које су заједно наступале и у пролеће 2001. када су заједно захтевале, и исходовале верску наставу.

У вези са Предлогом закона о забрани дискриминације традиционалне Цркве и верске заједнице су изашле са потпуно јединственим предлогом како он треба да буде промењен и тај свој предлог су прво упутиле законодавним чиниоцима, а после отприлике недељу дана тај њихов заједнички предлог је и објављен на сајтовима највећих цркава и верских заједница. И у свом предлогу и у изјавама традиционалне цркве и верске заједнице су се позивале искључиво на примере, било из права Европске уније, било из права Савета Европе, што је било у врло јасној супротности са оним што су многи новинари и интелектуалци из тзв. грађанског сектора, тврдили, а то је да примедбе на Предлог закона о забрани дискриминације долазе од стране цркава и верских заједница управо због њихове намере да се успори процес придруживања Европској унији. Дакле, изјаве су било потпуно контрадикторне. О чему се заправо ту радило? Шта је била садржина примедба које су цркве и верске заједнице имале у односу на тај Предлог закона? Цркве и верске заједнице су протестовале против увођења објективне одговорности за дискриминаторну изјаву или дискриминаторно поступање.

Објективна одговорност значи да када дође до неког дискриминаторног поступања, без обзира на основ, мотив, контекст, било шта, оно се мора казнити. Цркве и верске заједнице су својим амандманима предлагале да се та одредба обогати формулацијом, идентичном каква постоји у одређеној директиви Европске уније о дискриминацији жена, јер то је референтан текст на нивоу Европске уније, односно у Конвенцији Савета Европе о људским правима, у оном делу где се говори о дискриминацији у једном члану и једном протоколу, да се омогућава различито третирање у случају да постоји легитиман основ, у случају да су средства којима се разликовање врши примерена и тако даље. Једноставно, традиционалне цркве и верске заједнице су указивале да је стандард у цивилизо-



ваном друштву, да је проста забрана различитог третмана сувише једнострана и ригидна, и да цивилизована друштва имају такву номотехнику да уведу и могућност разликовања у легитимним случајевима.

Да бих омогућио да лакше пратите, одмах ћу вам рећи да Предлог закона у том погледу није измењен, тако да је сам тај Закон остао прилично јединствен међу законима о забрани дискриминације у Европи тиме што уводи објективну одговорност. Дакле, ако Вас неко ухвати у неком различитом поступању тешко можете да се спасете прекршајне одговорности. Друга замерка традиционалних цркава и верских заједница била је што је Предлог закона какав је био упућен у Скупштину, па повучен, гарантовао слободу изражавања сексуалне оријентације и родног идентитета. Примедба је гласила на следећи начин: док у свим референтним законима држава чланица Европске уније постоји забрана дискриминације по основу сексуалне оријентације, нигде не постоји гаранција слободе изражавања сексуалне оријентације. Битна разлика је да ли се забрањује дискриминација по основу сексуалне оријентације или се гарантује слобода изражавања такве оријентације. Аргумент цркава и верских заједница је био да слобода изражавања спада у групу слобода као што су: слобода мисли, слобода савести и да позитивно гарантовање слободе изражавања нечега као што је сексуална оријентација, што спада у приватни домен, у домен приватног живота људи, нешто је што би се косило са другим гарантованим слободама и правима, на пример верника, и да такво гарантовање нигде није виђено.

Не сећам се тачно шта је све изменила Влада, а шта је измењено у поступку пред Скупштином, но у крајњем исходу тај Закон јесте исправљен и слобода изражавања сексуалне оријентације јесте укинута, а забрањена је, наравно, дискриминација по основу сексуалне оријентације. Међутим, овај пример – где сте прво имали предложене две одредбе какве нису виђене на нивоу Европске уније у правима држава чланица, и против којих су се цркве и верске заједнице побуниле, а онда масовно у јавности биле оптуживане да траже нешто назадно, неевропско, противевропско

– доста говори о једној чудној ситуацији неразумевања и о тешкоћи да ставови цркава и верских заједница на ваљан начин буду пренети јавности. Дакле, ту изгледа постоји низ предрасуда против цркава и верских заједница.

Трећи сукоб на који сам хтео да скренем пажњу је избио поводом Закона о враћању имовине црквама и верским заједницама. Из одређених околности Закон о враћању имовине црквама и верским заједницама је био донет као специјалан, пре општег закона. То је било нападнуто као неосновано издвајање цркава и верских заједница, али је Уставни суд у априлу 2011. одбио ту иницијативу, сматрајући да је Србија усвојила приступ „каскадне денационализације“. Наиме, будући да је одређена имовина враћена током деведесетих, одређена имовина враћена по Закону о планирању и изградњи из 2003. године, док је одређена имовина враћена на основу поменутог „црквеног“ закона, Уставни суд је сматрао да држава има поље слободне процене да те ствари регулише на диференциран начин.

И четврти сукоб још није решен, јер је сада пред Уставним судом. Споран је закон о правном положају цркава и верских заједница, којим је управо оним традиционалним црквама и верским заједницама са почетка излагања омогућен посебан поступак регистрације. Како посебан поступак? Тако што је по основу самог закона традиционалним црквама и верским заједницама признат статус правних лица, док су све остале упућене на поступак регистрације по систему пријаве. Дакле, тај други поступак није по систему захтева, где држава има одређено право да одлучи да ли прихвата захтев или не, с обзиром на своје уверење, него је законом утврђено да је држава дужна да региструје цркву и верску заједницу под условом да она поднесе уредну пријаву са свим елементима. Како предметни Закон правда чињеницу да статус правног лица традиционалним црквама и верским заједницама признаје сада, тј. тада 2006. године, само на основу правног положаја који су оне имале у Краљевини СХС, односно Југославији? Тиме што је правно стање у време Краљевине идентификовано као последњи тренутак у коме је правни систем имао легитиман однос према црквама и

верским заједницама, јер после тога је уследио рат, а после тога и комунистички режим чија основна одредница је била прогон цркава и верских заједница, њихово лишавање имовине и сузбијање вршења верске слободе у друштву. Пошто не желим да прекорачујем време, упозорен сам да скратим, ако касније буде било прилике вратићу се на ову дискусију у погледу питања да ли се ту ради о дискриминацији или не, као и на једну скорашњу пресуду Европског суда за људска права поводом Христовог распећа у учионицама у Италији, која мислим да је врло упућујућа у погледу тога како би било исправно гледати на разрешење питања поводом посебног положаја традиционалних цркава и верских заједница у Србији. Хвала.

## ДИСКУСИЈА НАКОН ПРВЕ СЕСИЈЕ

**Др Александра Павићевић:** Хвала колеги Ракитићу. Мислим да имамо заиста занимљиву и широку платформу за дискусију. Чули смо колико је решење проблема слобода, а посебно религијских слобода, комплексно, а то проистиче из комплексности питања и проблема слобода, као темељног филозофског питања. Наш први дискусант је господин Александар Раковић из Института за новију историју Србије и из Министарства вера Републике Србије. Он ће данас говорити у име Министарства вера.

**Др Александар Раковић:** Увек се прво постави питање о регистрацији верских заједница, односно о статусу традиционалних цркава и верских заједница у Републици Србији. За наш Закон о црквама и верским заједницама коришћена су европска искуства, у великој мери немачко искуство. И друге земље Европске уније признају статус традиционалних цркава и верских заједница. Само у нашем окружењу да се осврнемо на примере Румуније и Мађарске.

Када је о нашој земљи реч, често се може чути да су дискриминисане заједнице које нису традиционалне. С тим уопште не могу да се сложим. Процедура за стицање права уписа у Регистар цркава и верских заједница Републике Србије је веома поједностављена. Од неких цркава и верских заједница смо тражили појашњења, а након њихових појашњења, уколико је испуњено све што је законски прописано, уписали смо те цркве или верске заједнице у Регистар. Веома је интересантно да су нам Американци стављали највеће притужбе о односу Републике Србије према црквама и верским заједницама које у нашој земљи нису традиционалне. До

тренутка док нисмо уписали Мормоне и Јеховине сведоке. После тога је амерички притисак утихнуо.

У овом тренутку статус традиционалних цркава и верских заједница, који је прописан Законом о црквама и верским заједницама, оспорава се пред Уставним судом Републике Србије. Да ли хоћете, господине Ракитићу, да појасните какво је било разрешење?

**Мр Душан Ракитић:** Да, да. Ништа није разрешено.

**Др Александар Раковић:** Други извештац је добио задатак да напише нови извештај јер није прихваћен извештај претходног извештаца којим је оспорен статус традиционалних цркава и верских заједница. Дакле, прва иницијатива пред Уставним судом није прошла.

**Мр Душан Ракитић:** Не можете да кажете да није прошла. То питање је отворено. Одржана је само јавна расправа и Уставни суд то држи у разматрању.

**Др Александар Раковић:** А међу судијама Уставног суда Републике Србије само је извештац гласала за свој извештај, а све остале судије су биле против. То треба подвући.

Замолио бих сада господина Шарановића да нам појасни однос државе Црне Горе према Српској православној цркви. Имам у виду нарочито прогон српског свештенства у Црној Гори и изгон изван граница Црне Горе. Будите слободни да ме критикујете уколико сам у нечему погрешно, али јавност у Србији има такав утисак.

**Мр Никола Б. Шарановић:** Захваљујем на питању, иако је то једно од најделикатнијих питања данас у Црној Гори. Међутим, не бих желио да разговарамо на нивоу перцепције, а нити судова и квалификација. Ријеч је ипак о нечему о чему се може разговарати само на основу чињеница. Но, ја сам једним дијелом ограничен за одговор на ово питање. Наиме, на овој конференцији учествујем као слободан истраживач, али сам такође и званичник Владе Црне Горе. Међутим, не представљам Владу на овом скупу. Али ћу Вам одговорити...

Упознаћу Вас са једном новином, ако са њоме нијесте у току, а наслања се на моју данашњу презентацију. Наиме, почетком прошле

године, Влада Црне Горе је покренула најшире и свеобухватне консултације са цивилним друштвом и верским заједницама о кључним питањима црногорског друштва, посебно у контексту европских интеграција. Премијер Црне Горе господин Игор Лукшић, одржао је консултације са представницима цивилног друштва једне седмице и са поглаварима цркава и вјерских заједница друге седмице. То нису биле само *ad hoc* консултације, већ је планирано да се одржавају чешће, динамиком која није одређена, али је тај метод и тај инструмент на трагу најновијих ријешења, о којима сам данас имао прилику да говорим кад је ријеч о Европској унији. Дакле, то је пресликани дијалог са нивоа председника Европске комисије са представницима цркава и вјерских заједница. Вјерујем да ће се на основу тих принципа и кроз те механизме дати одговори и на Ваша питања. Знам да мој одговор звучи сувише политички, али је заснован на чињеницама. Хвала.

**Мр Душан Ракитић:** Да завршим око Закона о црквама и верским заједницама пошто сте поменули поступак пред Уставним судом у вези са тим законом. У односу на њега, у Србији постоје, као што је госпођа Петровић већ напоменула, отприлике две замерке. Једна је у односу на захтев за регистрацију цркава и верских заједница које нису традиционалне да постоји неки број верника, отприлике стотину, који би требало да се потпишу именом и презименом. Наводно се таквих захтевом утиче на слободу савести и вероисповести потписника јер морају да се изјасне о својој подршци, односно припадности одређеној цркви или верској заједници, а ако се не изјасне, онда неће добити регистровану цркву или верску заједницу, па им је опет тиме верска слобода угрожена.

Међутим, ту треба врло јасно рећи неколико ствари. Црква или верска заједница по праву Србије може да буде основана, али не мора да буде регистрована. Дакле, нико не забрањује верницима и оснивачима неке верске заједнице који желе потпуно да сакрију идентитет да имају цркву или верску заједницу, да се тако представљају, али не могу ту своју цркву или верску заједницу да региструју. Чему служи регистрација? Регистрација је признавање

својства правног лица у правном промету зарад признања одређених привилегија које држава признаје црквама и верским заједницама. Ви, дакле, имате ослобођења од пореза која као регистрована црква и верска заједница можете да остварите. Дакле, ако хоћете да имате статус правног лица и да можете као правно лице да обављате одређене послове, да имате статус, па да вам се признају и привилегије на основу посебног статуса који држава Србија признаје, морате имати регистровану цркву или верску заједницу. Као што је господин Шарановић објаснио за Европску унију – да је Европска унија приметила различитост природе између цркава и верских заједница, с једне, и грађанског друштва, с друге – тако и правни поредак Србије, системски кад се тумачи, признаје читав низ привилегија регистрованим црквама и верским заједницама. Али да би се оне регистровале, морају одређена физичка лица, у крајњој линији, да преузму одговорност као и код сваког другог правног лица, као на пример ако се оснива удружење грађана или друштво са ограниченом одговорношћу, опет се мора у крајњој линији знати ко за законитост пословања тих правних лица одговара. И тако је опет у свим цивилизованим државама.

Можемо да идемо и шире од Европске уније. Дакле, ако треба применити критеријум да је нешто неопходно у демократском друштву у интересу јавне безбедности, јавног реда, здравља и морала, као и заштите права и слободе других, како налаже члан 9. Европске конвенције о људским правима, управо је то да се зна ко су оснивачи неког правног лица. А тај број оснивача од стотину, можда се зато господин Раковић осврнуо на моје излагање, што то нисам поменуо, ако се стави у поредак са захтевима других држава, и на упоредном плану, на пример у државама Савета Европе, шире од Европске уније, дакле, би био у оној половини система у којој се тражи мање, а не више оснивача. Неки број оснивача мора да буде. Да ли је то као што САД тражи да буде десет или неке друге европске државе траже да буде више, то је друго питање. Толико у вези са бројем оснивача.

Што се тиче разликовања традиционалних од других и зашто традиционалне с обзиром на историјске околности у Србији имају

тај посебан статус, за то сам мислио да је битна пресуда у предмету Лауци и други против Италије, о распећима у учионицама, где је Велико веће Европског суда за људска права у марту 2011. преокренуло претходни став Европског суда за људска права и нашло да Италија као држава има право да води рачуна о традицији и идентитету који је битан за италијанску државу, и да на пољу културе и идентитета државе опет имају могућност слободне процене, што је важан институт настао у доктрини Европског суда за људска права, да различито решавају одређена питања.

Са друге стране, у тој пресуди је Европски суд врло детаљно ушао у разраду аргумента да распећа у учионицама нису спречила право родитеља деце која нису хришћани и католици, да васпитавају децу у складу са својим вредностима, да присуство Христових распећа не значи прозелитизам, ни никакво друго наметање, посебно вере. Може се закључити из пресуде да оно за шта постоји легитиман основ у традицији, у историји једне државе, под условом да не води дискриминацији, јесте лако одрживо. Зато мислим да је нови став у предмету Лауци о распећима веома поучан и за ову ситуацију коју имамо на плану регистрације традиционалних цркава и верских заједница у Србији. Поменуте цркве и верске заједнице су, да се лепо погледамо у очи, све старије од саме модерне државе Србије, па је било и тешко држави да упути организације које су старије од ње саме на шалтер да се региструју. Хвала.

**Др Александра Павићевић:** За дискусију се пријавио и господин Младен Шобот. Пише институција Српска православна црква. Не знам да ли је верник Српске православне цркве или службеник? Свештеник.

**Ђакон Младен Шобот:** Прво да се захвалим организаторима, да се представим. Ја сам Младен Шобот, Епархија шабачка, у име РТВ Шабац и интернет портала „Православни изворник“ и „Живе речи утехе“ или „Поуке“. Само једна констатација када су у питању верске слободе, пошто је то једна област којом се ми на нашим интернет порталима, поприлично бавимо. Питање верске наставе и верске слободе у Србији? Наиме, законом којим је враћено верско образовање у систем Републике Србије 2001. године, данас



изгледа мало чудно, зато што та верска настава више личи на неко сироче које је скромно и ћопаво, а кога нико не жели, а сви причају о њему.

Ми имамо пример, лепо се то каже, да нашим Уставом и Законом је загарантована слобода, значи верско право да се свако изјасни. Међутим, ми смо имали, ево у уторак састанак на нивоу Епархије, управо због проблема који се јавио, да рецимо око 65% деце на нивоу наше Епархије похађа верску наставу. Када су у питању градови, када су у питању средине градске, тај проценат је знатно мањи. То је негде од 44 до 49%. Сами можете да видите да је грађанско у већини. До 2001. године је слика била потпуно другачија. Рецимо, на територији општине Шабац, 2001/2002. око 87% деце је похађало верску наставу. Шта се десило? Имали смо први модел где су деца бирала између два изборна предмета, грађанског васпитања и верске наставе на почетку прве године и пете. Тај модел је одбачен. Сада се верска настава бира сваке године. Међутим, ви имате у мањим срединама, у мањим школама да деца када треба о томе да одлуче, учитељица, поготово у нижим разредима, дође и каже родитељима на састанку: заокружите грађанско, ми ћемо тај час искористити за математику, шта ће вам верска настава, од двадесет два ђака четрнаест родитеља заокружи, осам не жели, жели да њихово дете похађа верску наставу, директор дође, каже па не може, држава тражи најмање петнаесторо ђака да би се оформила група, сви идете на грађанско васпитање. Или, супротан пример, где четрнаест родитеља заокружи верску наставу, а осморо родитеља жели да њихова деца иду на грађанско васпитање, јер су атеисти, опет директор школе дође и каже, жао ми је ваша деца не могу на грађанско васпитање, морају на веронауку јер ми немамо групу да оформимо.

Друга ствар јесте и сам статус наставника верске наставе. Имамо у Закону о систему образовања и васпитања из 2010, који јасно каже да се по препоруци верске заједнице наставник прима у стални радни однос, од 2010. После осам дана, за колико је Закон требало да прође кроз Службени гласник, школе су отвориле конкурс. На шездесет дана су примиле на основу наших препорука

Канцеларије за веронауку, да би после месец дана дошао допис са потписом министра, да се све обуставља, због, врло кратког објашњења „саме комплексности предмета“. И у Закону из 2010. стоји да је наставник верске наставе у сталном радном односу, а наши наставници, свих верских заједница, добијају уговор на годину дана. Значи супротно Закону. Толико о верској слободи.

Друго, поставља се питање зашто не би традиционалне цркве и верске заједнице организовале наставу у црквама. Многи се буне зашто је то у школама, а не у храмовима, богомољама. А онда се поставља питање национализације добара цркава и традиционалних заједница, која још нису враћена традиционалним црквама и верским заједницама у Србији. Рецимо, имамо пример проблема Јеврејске куће у Шапцу, за коју се заиста боримо да се то врати Јеврејској заједници, јер је то културно богатство града, јер је приватник купио, а општина је дала у закуп. То је руинирана зграда, јер нико не води рачуна о њој. Она би требало да се врати правом власнику да би прави власник могао, располажући том имовином, и да уложи нешто у верску наставу и верске слободе и развој заједнице.

Друго питање, када говоримо о верским слободама, увођењем демократског система у Србију 2000. године, ја сам тад још био у средњој богословској школи, тад нисмо били примљени у проsvетни систем државе Србије. Док су моји другари имали право на бесплатно школовање, ја сам своје морао да платим, зато што сама Црква није могла да поднесе трошак школовања богослова, смештаја, књига и осталог што је нама било потребно. Чак кад сам и на факултет дошао, факултет није био примљен, тек након две године. Па је онда замерено Српској православној цркви како не могу сви да упишу факултет, што није истина. Тражи се само административна препорука надлежног епархијског архијереја.

Такође питање владике Јована из Охридске православне цркве у Македонији, који је ево по трећи пут заточен. Многи поглавари упућују протест чак и Европској унији због кршења права изјашњавања верских... Међутим, на то једноставно македонске власти не обраћају пажњу и он и даље остаје у затвору без било какве

оптужнице или конкретних дела. Тако, код нас често, нажалост, теорија и пракса су потпуно две различите ствари. Да кад говоримо имамо законе, као што смо видели, овај о верској настави из 2010. Ви лепо можете да нађете Закон, ево, већ две године је на снази. А имате у пракси да вероучитељ после годину дана мора поново да обнови уговор са школом у зависности који ће проценат да добије, колико ће ђака да се изјасни и да ли ће уопште постојати. Нажалост, имамо проблем да наставници осталих предмета губе проценат, зато што се, нажалост, и у наталитету смањује. И онда се препоручи да се једноставно допуни... Ето, само једна констатација и хвала вам!

**Др Александра Павићевић:** Да ли сте хтели неке да поставите питање?

**Ђакон Младен Шобот:** Не, не! Хтео сам само да прокоментаришем због Закона о верским слободама. Ништа више. Хвала вам.

**Др Александра Павићевић:** Да ли би неко од излагача желео да одговори?

**Мр Душан Ракитић:** Само кратко у вези са конкретним проблемима у извођењу верске наставе. Ја ћу вам испричати како је дошло до тога да грађанско васпитање буде у алтернативи са верском наставом. У складу са тим моделом верске наставе који је углавном био слеђен у припремној фази, алтернативни предмет је требало да буде етика. Наставни план и прогам етике смо припремили, али је за етику требало обучити наставнике. У то време, била је то 2001. година, појавила се Светска банка са донацијом за пројекат грађанског васпитања и некима је изгледало да ту има сличности са етиком и да то може послужити као замена. Понекад чак и држава мора да се сналази, или зато што нема времена, или зато што нема новца и тако је дошло до стављања грађанског васпитања у алтернативу са верском наставом. То само да наведем као пример колико се велики компромиси понекад праве, и да бисте разумели тешкоће до којих долази у извођењу верске наставе. Желео бих да се са Вама конфронтирам око статуса наставника верске наставе. Не мислим да је добро решење које је стављено у Закон о систему образовања и васпитања из 2010. године. Мислим да је то што

пише у том Закону погрешно. Не мислим да би наставници верске наставе требало да буду обични државни службеници запослени на неодређено време.

Слажем се са Вама да је потребно изменити правни систем тако да се нађе начин да наставници верске наставе за спољни свет изгледају као запослени на неодређено време, како би могли да имају и трудничка боловања, и да узимају кредите као и сви запослени, и уопште да имају статус као и сви други запослени, али то је потребно постићи фином интервенцијом у погледу могућности њиховог отпуштања зато што, као што знате, и другде у Европи Црква, односно верска заједница, чију верску наставу наставник изводи, мора да има последњу реч у погледу запошљавања и отпуштања датог наставника. У противном, ви губите аутономију Цркве или верске заједнице у односу на државу. У противном ће држава моћи, односно тај исти директор школе на кога се жалите, да даје таква упутства наставнику верске наставе за која постоји ризик да угрозе интегритет верске наставе, и кршиће се аутономија Цркве. Ту управо јесте проблем. Сувише су једноставно покушали да реше поменутиим Законом из 2010. године, напишу да се наставници верске наставе запошљавају на неодређено време. У ствари би требало да ускладе прописе о радном праву са прописима о верској настави, који су специфични, да би се сачувао ауторитет Цркве и верске заједнице у односу на наставника и у организационом смислу. Хвала вам.

**Др Александра Павићевић:** „Злоупотребићу“ свој положај модератора за малу упадицу. Ја чак мислим да је проблем организовања верске наставе, али и садржине верске наставе у Србији веома велик. И чак бих предложила Фондацији Конрад Аденауер да можда један округли сто посвети само тој теми. Господин Раковић се пријавио за још једну дискусију, али пре тога, да бисмо ишли по реду, Ивица Живковић, Центар за црквене студије из Ниша.

**Др Ивица Живковић:** Питање за господина Шарановића. Ваша теза о проактивном лаицитету може да буде јако инспиративна у теолошком смислу – уколико је тачно и уколико може да се докаже да је Европска унија потписивањем уговора о функцио-

нисању у Лисабону 2007. заиста отворила један сасвим нови вид лаицитета, као што Ви тврдите. У том случају то је повод за отварање новог дијалога и поље новог учешћа истраживача у области хришћанске социјалне етике и њихових коментара на фактичко стање у Европској унији и у савременом свету. Ја сам желео да Вас питам на основу чега Ви тврдите, односно на основу чега може да се тврди, да члан 17 Уговора о функционисању Европске уније поштује начело супсидијарности? Знамо да је ово начело дефинисано у социјалном учењу Католичке цркве. У чему је паралела у погледу начина и структуре функционисања Европске уније? Друга ствар, у каквом континуитету то стоји са изјавом председника Жака Делора из 1993, о потреби да се Европи да „душа и значење“? То је поетски речено, јер је таква прилика била. Да ли постоји неки континуитет ове изјаве председника Европске комисије, са чланом 17 у Уговору о функционисању Европске уније, и рецимо данашњом ситуацијом пет година касније? На шта се заправо односи потреба за доприносом цркава и верских заједница у Европској унији? Шта је то конкретно, да ли је то тај принцип супсидијарности? Видели смо да може, да је он већ преузет у члану 17. Да ли је то све, да ли постоје нека конкретнија очекивања? Ја бих волео да добијемо још неке информације како можемо да утемељимо ту социјалну вредност за потребе ближег успостављања дијалога. Хвала.

**Мр Никола Б. Шарановић:** Хвала. Заиста сте отворили кључна питања и настојаћу да дам квалитетне одговоре. Наравно, уколико не будете задовољни, молим вас да ми поставите додатна питања. Дакле, начело супсидијарности, када говоримо о члану 17, није социјално начело, већ политичко, односно правно начело. Супсидијарност преузета из учења Римокатоличке цркве као социјално начело је добило свој правни облик, односно унијета је у правну тековину Европске уније, прецизније члану 5 Уговора из Маастрихта.

**Др Ивица Живковић:** Уговором из 1993?

**Мр Никола Б. Шарановић:** Да. И ту се супсидијарност установљава као основно начело функционисања Европске уније. Политичко и правно начело. И у члану 17 то начело се огледа у првом ставу, „Унија поштује и не утиче на статус цркава и верских асо-

цијација и заједница у националним правним системима држава чланица...“

**Др Ивица Живковић:** „И препознаје њихов идентитет и посебан допринос.“

**Мр Никола Б. Шарановић:** ... и посебан допринос. Дакле, дошли смо до става три. У чему се он огледа и каква је веза између члана 17 и иницијативе председника Комисије Жака Делора? Наиме, од тих чувених речи председника Делора, покреће се пројекат који добија назив „Душа за Европу“. Увођење члана 17 у Лисабонски уговор је заправо финале тог процеса, односно пројекта, чији је циљ, суштински, да хоризонтала интереса и процедура (која одликује тај тако комплексан и сложен процес одлучивања у Европској унији, добије вертикалу духовности, мисије, вриједности. Да добије и висину, у смислу идеје која ће бити организационо начело заједнице, и у смислу дубине, односно укоријењености у култури и традицији Европе, онако како то стоји у преамбули Лисабонског уговора, која обухвата све слојеве европског културног и духовног идентитета и наслеђа.

**Др Ивица Живковић:** А чије је то тумачење? Како ми знамо да је то финале тог пројекта?

**Мр Никола Б. Шарановић:** То је тумачење ауторитета из области права и религије у Европској унији и ја бих био заиста задовољан ако бих имао прилику да вам доставим материјале на основу којих можете извући све ове закључке. Литература није обимна, посебно не на јужнословенским језицима. Захваљујући професору Радовану Биговићу, био сам у прилици да за сврхе свог истраживања користим литературу Хришћанског културног центра. Заправо, прва консултована литература био је Зборник радова међународног научног скупа „Правни положај црква и вјерских заједница у Црној Гори данас“, одржаног маја 2008. године у Бару. Иако је тема имала национални карактер, она је превазишла наше националне границе. Између осталог и тиме што су на скупу учествовали утемељивачи европског црквено-државног права, Силвио Ферари и Герхард Роберс, који су у својим излагањима, изнад свега, дали смјернице будућим истраживачима за рад у овој области.

**Др Ивица Живковић:** Хвала, у потпуности сам задовољан.

**Мр Никола Б. Шарановић:** Сада је све у реду. Заокружена је идеја, Хвала.

**Др Александра Павићевић:** Господине Раковићу, Ви сте хтели нешто да додате.

**Др Александар Раковић:** Као представник Министарства вера Републике Србије одговорио бих ђакону из Шабачке епархије Српске православне цркве.

Био сам учесник дискусија о члану Закона о основном и средњем образовању којим је вероучитељима омогућено да се стално запосле у нашим школама. Тако је било према Закону о основном и средњем образовању из 2010. године. Међутим, изменама и допунама тог закона из 2011. избачено је неколико ставова из поменутог члана, чиме је вероучитељима онемогућено да ступе у стални радни однос. Та одлука Народне скупштине Републике Србије из 2011. односно измена поменутог члана закона током скупштинске расправе, за нас у Министарству вера била је као гром из ведра неба јер су и традиционалне цркве и верске заједнице биле за то да се вероучитељима омогући да ступе у стални радни однос.

Што се пада интересовања за веронауку тиче, не мислим да проистиче из тога што сваке године постоји право на промену изборног предмета. Мислим да је потребно мало више амбиције вероучитеља и мало више жеље да се допринесе развоју верске наставе у нашој земљи. Посебно код наших православних вероучитеља. Говорим и као родитељ, јер моја кћерка иде у гимнзију.

Даље, по Закону о црквама и верским заједницама све верске средње школе имају право верификације диплома и тиме могућност уласка у просветни поредак Републике Србије. Министар Шијаковић је неколико пута покретао иницијативу, писао је Светом архијереском синоду, тражио је да макар једна богословска школа Српске православне цркве уђе у процедуру верификације. Сматрали смо да младим богословима треба, поред осталог, пружити шансу да уписују факултете које желе, а да није реч само о православним богословским факултетима у Београду и Фочи. До сада је упис богослова на друге друштвене факултете зависио од



добре воље декана тих факултета. Српска православна црква би требало да има иницијативу, да ступањем у процедуру верификације утиче и на остале традиционалне цркве и верске заједнице да учине исто. У супротном, могло би да се догоди да Римокатоличка црква или Исламска заједница Србије ступе у процедуру верификације диплома средњих богословских школа пре Српске православне цркве. Као свештеник Српске православне цркве имате право да поставите то питање пред нашим надлежним црквеним властима, као што то питање могу да поставе и верници Српске православне цркве.

**Др Александра Павићевић:** Добро. Имамо још времена за дискусију. Да ли још неко...? Изволите. Господин Шобот.

**Ђакон Младен Шобот:** Ја бих се захвалио господину Александру. Отприлике се чујемо. На истим смо, што бисмо рекли, таласним дужинама. Јесте заиста проблем верификација. Ја сам уписао Филозофски факултет, па после и Факултет политичких наука. Кад сам однео документацију из Богословије, пошто је она петогодишња, људи су се изненадили, просто нису могли да се снађу у документима, поготово код оцењивања и вредновања оцена. Уколико, рецимо, од двадесет предмета имате деветнаест петица закључених и једну тројку, ви сте врло добар, нисте одличан. Људи нису могли да израчунају просек, јер код нас не постоји просек у средњем богословском образовању. Да бих ја морао накнадно, а заиста великом вољом и жртвом и тадашњег декана, господина Подунавца, на Политичким наукама и Филозофског факултета, да са одређеном документацијом одем у своју средњу школу и да они нешто приближно законској регулативи образовања Републике Србије попуне, јер ми, рецимо, добијамо сведочанства само након пете године. Не добијамо након сваке завршене године. И то јесте заиста проблем.

Што се тиче статуса, ја такође нисам за то да се разумемо, да се они отуђе од самих традиционалних цркава и верских заједница, али управо оно што сте ви рекли господине Ракитићу, да се да неки модел, јер имамо примере, мало овако делује лаички гледано, може да се говори о дискриминацији. Рецимо један наставник који испуњава норму за грађанско васпитање може да поди-



гне кредит, поготово ако је у питању млађи брачни пар, има децу, може да купи стан, наставник верске наставе не може да оствари право на породично, не може да подигне кредит, делује као дискриминација.

Сматрам, зато сам и рекао на почетку, да верска настава делује заиста као једно заморче, јер генерално сви причамо о томе, а ипак на крају су конкретни резултати. Наравно, мислим ту и на нас и на Српску православну цркву и верске заједнице, и код нас постоји нека ограниченост, а такође и на државу. Ми једноставно стално причамо о верским правима. Некако само причамо, а нема неких конкретних резултата. Захваљујем се на Вашем одговору и господину Александру још једном. Хвала.

**Др Александра Павићевић:** Да ли има још кандидата за дискусију? Колегеница Кубурић. Изволите.

**Др Зорица Кубурић:** Захваљујем се на могућности да дискутујем о овој теми. Заиста је тема актуелна и на светском нивоу. Управо се данас, тачније од 22. до 26. априла 2012. године одржава 7. Светски конгрес за верску слободу у Доминиканској Републици. Циљ конгреса јесте да промовише боље разумевање верске слободе у контексту секуларног друштва. Разговор о верским слободама је прилика да се размене идеје како са представницима власти, тако и са академским радницима, правницима, широм света који се залажу за слободу и поштовање свих људи, независно од њихове верске припадности. Толико о глобалним и регионалним иницијативама.

Што се тиче верске наставе, и она има неке своје глобалне и регионалне токове. Код нас ово питање још није решено. Конфесионална верска настава постала је предмет политичке природе и чини ми се да све више иде ка томе да теолози држе, не само верску наставу деци из властите вере него и свим ученицима, и да се тај предмет претвара у религијску културу. Тај тренд је такође у функцији глобализације и интеграције верски хетерогеног друштва у коме не би биле овако изражене поделе од раног детињства. Био би то јединствен предмет за сву децу. Тако то иде у Европској унији, а ја бих волела да знам да ли постоје неке тенденције и код нас у том правцу?

Питање које је мени сада врло значајно, можда мало одступа од тренутне дискусије, јесте питање положаја Српске православне цркве на Косову и Метохији. Да ли неко нешто зна што је актуелно, а да није политика, већ заиста положај верника СПЦ и верске слободе на Косову и Метохији.

**Др Александра Павићевић:** Мислите на правни положај Цркве? Да ли неко се осећа компетентним да да одговор? Господине Ракитићу?

**Мр Душан Ракитић:** Да кренем од тежег питања и лакшег одговора. На Косову и Метохији доста је тешко говорити о правном положају, ако сте свесни да најважније светиње морају да имају војну заштиту. Ту је сада правна регулација мало мање битна од фактичке и оперативне, за сада.

Што се тиче тенденција да се поставља питање да ли се ради о верској настави у вери или о вери, то је веома битно разликовање. На енглеском је то разлика између *religious instruction*, што имамо у Србији и Немачкој, и *religious education*, како је у Уједињеном Краљевству. Морам да признам да бих желео у ствари да отворим дискусију ако неко други зна више о овој теми. На плану држава Европске уније не видим било каква померања, ни основ да се каже да постоји тенденција да се из науке у вери, у оним земљама у којима она постоји, помери ка нечем другом. Дакле, тај основ не видим. Наравно на плану академских и правнополитичких разматрања, углавном од стране теоретичара људских права и међународних организација стално се стварају програми да се стварност помера ка настави „о вери“, али на појавном плану у самим државама, националним регулативама не видим такву појаву.

**Мр Никола Б. Шарановић:** Дозволите ми кратак осврт на констатацију колеге Ракитића да не постоје тенденције у Европи да се ово питање ријеша на одржив начин. Наиме, Савет Европе у сету својих документа која се односе на курикулум из области религије, препоручује, између осталог, да државе чланице Савета Европе афирмишу упоредно изучавање религија, у циљу бољег међусобног разумјевања европских раличитости, као најбоље превентиве сукоба који могу настати на европском континенту,

а чега смо свјedoци у разним појавним облицима. Мислим да је колега Ракитић у праву када каже да нема квалитативних помака у томе правцу. Међутим, оно што заиста сматрам јесте да свака држава чланица треба да води рачуна о имплементацији препорука Савета Европе. Данас у Европи нема етнички и културно „чисте“ земље и „чистог“ друштва, и никад их не било, наравно. Све земље су мултинационалне и мултикултуралне. Не због ширег процеса европских интеграција, већ због унутрашњих друштвених интеграција и изградње модерног, демократског, грађанског друштва – потребно је разумјевање различитости, разумијевање Другог. То је потребно као трансценденција, као онтолошки однос према Другом. Наравно да тај однос не можемо имати, а самим тим ни дијалог и толеранцију, без знања једних о другима, а то је оно на шта нас упућују документа Савет Европе. Ваља обратити пажњу на документа Савета Европе, која се односе на допринос исламске културе европској култури, као и јеврејске културе европској култури.

Посебно је значајна Резолуција о сектама, која садржи експлицитну констатацију да постоје видови религијског мисионарења који представљају, *ad literam* – испирање мозга! Савет Европе је ту формулацију преузео од Светског савета цркава. Овдје долазимо до једног крупног проблема – одсуства правне дефиниције религије. На примјер, Сајентолошка црква је у неким земљама призната, у неким није. Према ријечима професора Ферарија, ако не постоји правна дефиниција религије, макар постоји парадигма религије, а то је вјера у врховно биће. Иако је ријеч о веома широком појму, парадигма вјере у врховно биће даје једини оквир у ком се могу кретати правосудни органи, јавна администрација, односно држава у односу према грађанима, вјерујућима, појединцима или колективима. Хвала.

**Др Александра Павићевић:** Ако могу и ја да додам. Просто мислим да испирање мозга не припада само религијским институцијама или параинституцијама, него постоје и различита идеолошка испирања мозга. Ја бих волела да поставим питање, а одговорите пошто се и колега Ракитић укључи у дискусију. Постоји

код нас, ја мислим вештачка подела, односно вештачки уведено грађанско васпитање, као нешто што је супротстављено верском васпитању и мислим да ту лежи огроман проблем. Како је та ствар решена у Црној Гори? И како је то питање решено у земљама Европске уније? Да ли тамо постоји неки пандан верском образовању у виду тог грађанског образовања?

**Мр Душан Ракитић:** Нећу се, наравно, мешати у ситуацију у Црној Гори, али само да се надовежем на ово што сам већ поменуо у овој дискусији о вероучитељима, када сам причао о томе како некад околности извршну власт морају да натерају да прибегава решењима која су јој на располагању. Дакле, у Србији када је увођена верска настава, била је припремљена етика и она је у моделу професионалне наставе у државама Европске уније искључива алтернатива верској настави. Зато што је то један вредносни предмет. Он је у нашем закону о основној и средњој школи одређен као „алтернативни предмет етичко-хуманистичког садржаја“. Потпуно сте у праву, грађанско васпитање није добра алтернатива верској настави јер та два предмета имају циљеве који некако не покривају једни друге, и често родитељи, односно деца би хтели и једно и друго, наравно. Али тај пројекат је тада финансирала Светска банка као донацију веома великим средствима, држава је била суочена да нема обучене наставнике за етику, а неко други се понудио да их обучи за грађанско васпитање и тако је до тога дошло.

**Др Александра Павићевић:** И врло тенденциозно.

**Мр Душан Ракитић:** Да се вратим на питање тенденција трансформације наставе у вери у наставу о вери. Господин Шарановић је поменуо „Начела водиле из Толеда“ Савета Европе. У вези са тим, можда је згодно, пошто је ово академска расправа, исто да се подсетимо на нешто, што је било присутно и у медијима, пошто дуго нисам у извршној власти, још од те прве Владе, онда то могу да испричам. Дакле, у том моделу верске наставе кад је увођен, било је отприлике у ономе што су документи о томе шта би требало да буде развојна политика верске наставе, записано да ће у последњем разреду основне школе и у последњем разреду средњих школа, тамо где су изражено вишенационалне средине, са подеље-

ним становништвом у погледу вере, бити организована размена наставника верске наставе или садејство наставника верске наставе. Дакле, само у завршним разредима и само у одређеним областима, на пример, у области Новог Пазара или у Војводини, и да се на тај начин испуни циљ који *Толедо начела* захтевају.

Не знам како је то касније у практичној изведби решено, јер последњи разреди нису стигли на ред у мандату прве Владе, али, ето, то је било у пакету конфесионално-верске наставе када је отпочела. То је био један од планова који може да послужи као основ за даљи развој.

**Мр Никола Б. Шарановић:** Укратко: када је ријеч о сектама и култовима у Европи, госпођа Павићевић је истакла да и идеологија може бити вид испирања мозга – да, несумњиво. Међутим, најопаснији вид испирања мозга може бити (ово је мој лични суд) кроз циљање на онај дио у нашем бићу који представља темељ нашег односа према себи, свијету и Богу, а то је религијски нерв.

**Др Александра Павићевић:** Свака идеологија циља на то. Извините.

**Мр Никола Б. Шарановић:** Хтио сам да истакнем да Савјет Европе препоручује државама чланицама оснивање националних центара за борбу против секти. Такве центре већ имају, на примјер, Уједињено Краљевство и Француска. Препоручује се и оснивање међународног комуникационог центра који ће повезивати и координирати рад националних центара, обједињавати њихове извештаје и, наравно, давати смјернице за даље функционисање. Хвала.

**Др Александра Павићевић:** Као и обично, пред крај времена предвиђеног за дикусију број дискутаната се умножава. Колега Марко Јовановић, Православни богословски факултет.

**Г. Марко Јовановић:** Ја ћу бити кратак како бих омогућио и другима да коментришу или поставе питање. Изнео бих коментар који је повезан са једном занимљивом констатацијом о веронауци као о предмету који има за циљ да дете уведе у веру, односно да га учини црквеним, и тенденцијом да се веронаука представи као предмет

који треба да информише ученика о вери, па и да му омогући да стекне сазнање о другим верама које могу бити ђаци који седе са њим у школи или са којима он има посредан или непосредан однос.

На једном скупу који је 2010. године, ако се не варам, организован поводом годишњице Богословског факултета у Београду, чули смо резултате комисије која се бавила истраживањем учинка веронауке у Србији од њеног увођења, па до тада. Поред интересантних података о броју ученика који је веронауку похађао и о процентима који су са тим повезани, изнесена је једна занимљива констатација да се, према испитивању које је спроведено, стиче утисак да ученици веронауку поимају као предмет који их информише о вери а не као предмет који их уводи у веру, што се сукобљава са начелним приступом који је Српска православна црква имала у свом програму за веронауку где је истакнуто, а и у медијима је више пута презентовано, да веронаука има за циљ да ученике уведе у Цркву, дакле, да их уведе у заједницу. Тако да је на практичном плану спровођења верске наставе дошло до окретања новој тенденцији која би могла да се назове религиологијом, готово предмету који обучава једног ученика да своју веру разуме прилично добро, а да са друге стране евентуално сазна и нешто о другим верским заједницама.

Имам још једну констатацију која је повезана са систематским проблемом у вези са спровођењем веронауке и са тенденцијама које су сада заступљене у образовним системима Европске уније, а који се тичу веронауке и њене повезаности са знањима о другим религијама, а то је да би њен програм требало да обухвати и сазнања о другим верама, будући да како у хришћанском кључу, верујем и у сваком другом, однос са ближњима, дакле, са онима другима, треба да укључи поштовање њихове различитости и другачијости у оквиру њихових религијских схватања. Хвала.

**Др Александра Павићевић:** Хвала колеги Јовановићу! Хвала свима! Имали смо још једног дискусанта господина Туцића, верског аналитичара, који је великодушно пристао да свој коментар остави за другу сесију. Сада имам задовољство да вас позовем да наставите дискусију на паузи за кафу.

## ДРУГА СЕСИЈА

**Доц. др Јелена Ердељан:** Даме и господо, част ми је и задовољство што можемо да наставимо са радом у оквиру данашњег скупа посвећеног верским правима и слободама у Европи, у организацији Фондације Конрад Аденауер и Хришћанског културног центра. Ово је друга сесија и пред нама је четири излагања и четири врсна предавача, излагача. Први је др Нико Икић, професор на Универзитету у Сарајеву, на КБФ-у. И молим господина Икића да узме реч.

**Проф. др Нико Икић**

## **ПРАВНИ ПОЛОЖАЈ ЦРКАВА И ВЈЕРСКИХ ЗАЈЕДНИЦА У БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ**

Захваљујем на представљању. Организаторима захваљујем на позиву, а скуп срдачно поздрављам. Према овом програму и када погледам с лијеве и десне стране, онда ми се чини логичним да на мојем мјесту, у ово вријеме, седи нетко и говори нетко у име Католичке цркве из Србије. Међутим, организатори су из својих разлога, можда и концепције, ево, позвали мене из Босне и Херцеговине, можда и с разлогом компарације. Ако је то случај, онда ће ми бити посебно задовољство представити то наше стање, правно стање, са жељом да овдје буде пуно боље.

Као увод споменуо бих ону мисао о кршћанима у свијету од непознатог аутора неком симпатизеру кршћанства Диогену:

„Кршћани се не разликује од осталих људи ни подручјем гдје станују, ни језиком, ни начином живота. Не живе у својим властитим градовима, не служе се неким необичним језиком, не проводе неки особити живот... Нису заштићени ни људским законом као неки други... Живе у властитој домовини али као дошљаци. Као грађани с осталима имају све заједничко, а све трпе као туђинци. Свака им је туђа покрајина домовина, а домовина туђина... У тијелу су, али не живе по тијелу. Проводе живот на земљи, али на небу имају домовину. Покошавају се изгласаним законима, а начином свога живота надвишују законе...“<sup>1</sup>

Ова мисао потврђује да сви закони о црквама и вјерским заједницама свих вјекова и свих државних система одражавају дух времена и простора, дух политике и моћи, толеранције и суживота.

<sup>1</sup> *Božanski časoslov* 2 (1997) 613–614.



То свједоче између осталих *paх romana* а посебно *paх constantina*, уз чију будућу 1700. обљетницу се одржава ова конференција.

Мени задана тема је представити вјерска права и слободе Католичке цркве у Босни и Херцеговини (БиХ). Да би сте боље разумјели замршену ситуацију наших правних и свих других околности, ово предавање желим почети с двије слике о БиХ, које би требале помоћи схватити ону правну која је средишња тема овог скупа. Након увида у цјелокупну правну слику вјерских права и слобода у БиХ, фокусирати ћемо се на права и слободе Католичке цркве у БиХ.

### **Опћа слика о БиХ је мултикомплексна:**

- БиХ је сусретиште и сукобиште вјера и нација, култура и цивилизација, кооперација и конфронтација али такођер параграфа и закона.
- У БиХ имамо истовремено једну државу и имамо двије и пол државе у једној држави. У једној држави имамо два правна сустава: децентрализовани на 10 кантона у Федерацији и централизовани на подручју РС. Имамо 14 министарстава. Имамо Устав – немамо Устав, будући да Дејтонски споразум ни од које инстанце у земљи није ратифициран.<sup>2</sup>

### **Религиозна слика БиХ је мулти – конфесионална:**

- Не запостављајући друге вјерске заједнице, ипак ваља истакнути да исламски, православни и католички елемент као нигдје другдје у свијету има посебно снажан утјецај на овај простор. У контексту оваквог значаја, нигдје на свијету нису истовремено тако близу и тако далеко криж и полумјесец. Оптички то свједоче четири главна вјерска објекта вјерских заједница у Сарајеву: Гази-Хусрев-бегова

---

<sup>2</sup> Усп. Niko IKIĆ, *Das Recht der Religionsgemeinschaften in Bosnien und Herzegovina*, у: Wolfgang Lienemann / Hans Richard Reuter, издавачи, *Das Recht der Religionsgemeinschaften in Mittel-, Ost- und Südosteuropa*, Nomos, Baden-Baden 2005., стр. 105–132.

цамија, православна катедрала, католичка катедрала и жидовска синагога.

- Данас је у БиХ ислам највећа вјерска заједница уз пораст мањих протестантских заједница, које послије рата и хуманитарног дјеловања ничу као гљиве послије кише.

### **Правна слика о БиХ је мултикомплицирана:**

- БиХ је протекторат *de facto* иако не *de iure*. Међународна заједница темељем Анекса 10 и институцијом *Високої њрег-сїавника* (?) има *de facto* контролу над цивилним сектором. Како би се могло боље и дубље компарирати и квалифицирати правни однос државе према Црквама и вјерским заједницама у БиХ међу законским актима који су регулирали те односе, треба истакнути три раздобља: прије рата, дејтонско и данашње темељем Закона из 2004. године, коме је сукладно теми посвећен највећи простор.

### **1. Закони о вјерским слободама до посљедњег рата:**

- До 2004. године вриједио је Закон из комунистичког времена од 15. просинца 1976. год., који се допуном из 1965. год. у битноме ослањао на закон из 1953. год. Године 1971. надлежност над вјерским заједницама тада долази под власт бивших република. Закон је носио назив: *Закон о њравном њоложају вјерских заједница*. Закон је био врло рестриктиван и снажно политички обојен. Скоро сва права односила су се само на црквене просторе или највише дворишта, будући да се Цркве и вјерске заједнице сматрало унутарњим непријатељем државе. Оне пак са своје стране биле нешто као једина опозиција тадашњем систему. По старом римском начелу: *divide et impera* држави је успијевало држати Цркве и вјерске заједнице на хладној међусобној дистанци, што је олакшавало посао држави политички искориштавати поједине заједнице.

## 2. Вјерске слободе према Дејтонском споразуму:

- Надлежност за Цркве и вјерске заједнице није свуда на истом нивоу. Вјерска права и слободе су битни и саставни дио опћих људских права. Прокламација није спорна. Налази се у преамбули Дејтонског споразума и преузета је из чл. 18 Опће декларације о људским правима, те Еуропске конвенције о људским правима чл. 9. Исто преузимају устави Федерације чланак 2. и РС чланак 28. Темељем ових чланака вјерници имају право на свој култ, на своју вјерску поуку и у школама, на своје вјерске школе. У РС се изричито спомиње потпомагање СПЦ у очувању, његовању и развоју културе, традиције и других вриједности (чл. 28). На темељу издвајања само СПЦ-е добива се дојам државне Цркве у РС-у. Ову тезу још више поткрепљује дефиниција из чл. 1. истог устава РС према којему је РС *држава српског народа*. У начелу су све вјерске заједнице пред законом једнакоправне, али ипак конкретно и практично више права има она која се налази као мајоритетна у некој јединици власти. То потврђује пресуда Дома за људска права из 1999. год. у корист Исламске заједнице против РС. Такођер случај Махмутовић, који је 1998. год. покопао своју жену на градском гробљу у Прњавору и убрзо је морао ексхумирати, јер су српске власти 1994. год. одлучиле да је исламски дио гробља затворен а ново није дозвољено.
- По закону о друштвима у Федерацији од 14. листопада 1995. вјерске заједнице су могле добити статус правне особе. Према приједлогу закона којег је израдила правна група *World Conference for Religion and Peace* вјерске заједнице би требале бити правне особе *sui generis* (чл. 9/1) а чланак 9/2 би требао осигурати континуитет традиционалним вјерским заједницама.

### 3. Закон из 2004. године:

- Приједлог овог закона је припремила радна група МРВ-а БиХ.
- Парламентарна скупштина БиХ је преко своје двије инстанце: Заступничког дома и Дома народа крајем сијечња (22. и 28.) 2004. донијела *Закон о слободи вјере и њравном њоложају Цркава и вјерских заједница у БиХ*. Закон има шест дијелова и обрађује сљедећа подручја: темељне одредбе у три чланка; слобода исповиједања вјере и увјерења (чл. 4–7); правни статус Цркава и вјерских заједница (чл. 8–13), однос државе и Цркве и вјерске заједнице (чл. 14–17); оснивање нових Цркава и вјерских заједница (чл. 18–19) и пријелазне и завршне одредбе (чл. 20–21).
- Закон дефинира Цркве и вјерске заједнице као установе које су утемељене сукладно својим властитим прописима, научавању, вјери, традицији и пракси. Оне имају свој вјерски кодекс којег држава поштује и штити. Правно имају правну особност и континуитет четири традиционалне (чл. 8/1) и друге ако су уредно и према прописима регистrirане. Све су постале установе јавнога права. Све имају једнака праве без било које дискриминације. Свакоме се без присиле гарантира право исповиједања или неисповиједања вјере. Сватко има право на поуку у вјери а поучаватеље именује дотична заједница. Поука укључује све образовне установе. Вјерски службеници и приправници су ослобођени војне службе.
- Важно је истакнути да Цркве и вјерске заједнице управљају собом снагом свога устројства сукладно својим властитим увјерењима, прописима и традицијама. Посебно ваља нагласити да су потпуно слободне при избору или именовану својих челних службеника (чл. 11). Цркве и вјерске заједнице имају право стјецати имовину и имају формално право на реституцију своје одузете имовине (чл. 12). Правно и

формално се држава обвезује осигурати мировинско, инвалидско и здравствено осигурање вјерских службеника на потицај нпр. Предсједништва, Вијећа министара и сл. (чл. 13). Добро је да је ово записано, иако још није остварено.

- Посебно је важан одвојени однос државе и вјерских заједница. Држава пак не призна ниједној заједници статус државне Цркве или вјерске заједнице. Држава може помагати све једнако (чл. 14/2/4). Регистрација је надлежности Министарства правде а за provedбу је Министарство за људска права и избјеглице (чл. 16). Нову заједницу могу оснивати 300 пунољетних држављана БиХ, али се при томе не смију користити симболи већ постојећих заједница без њихове сугласности. Закон је на снази од 16. ожујка 2004.<sup>3</sup>
- У коментару Закона се ослањам на мисли Томе Вукшића. У односу на Закон из 1976. год. правна ситуација је посве другачија. Усваја се ново појмовље. Уводи се појам *Цркве* јер се неке вјерске скупине разумију више од заједнице. Такођер се на првом мјесту истиче слобода вјере која укључује слободу увјерења. Од пријашње непријатељске одвојености дошле се до координане одвојености државе и вјерских заједница. Формулација да држава *може* помагати вјерске заједнице није обвезатна. Она деградира и доводи у питање изједначеност црквених и државних установа нпр. школа, ако их држава није обвезна, него тек *може* помагати. То једнако вриједи и за неке друге културне и каритативне установе које су по нарави ствари исте, било да су државне, било да су вјерске. Не треба сметнути с ума да и вјерници плаћају порезе и да имају право слати своје дијете како у државне тако и вјерске школе.
- У односу на пријашњи Закон који је вјерске заједнице практично стављао изван закона овај им на државно – правном подручју даје правни субјективитет чиме су изједначене са субјектима и установама јавнога права. То им даје правну могућност борити се у јавном сектору за властита права.

<sup>3</sup> Усп. *Službeni list Bosne i Hercegovine*, br. 5/2004. od 9. ožujka 2004.

Правну особност заједнице не стјечу на исти начин. Закон разликује традиционалне, онда до Закона пријављене и потпуно нове заједнице.

- Врло је важно истакнути да се односи на цијели териториј БиХ и да досадашњи прописи требају бити усклађени с овим Законом.
- Закон не регулира питање градње нових сакралних објеката, питање војске, полиције, болница, празника и сл. Закон формализира неке привилегије вјерских службеника, као нпр. неслужење војног рока. Цркви нису потребне друштвене привилегије које је могу довести у полтронско-овисни положај.
- Занимљиво је да Закон нема изравно формулираних казних мјера, а прекршитеље каче опћи казнени закони.
- Министарство за људска права и избјеглице донијело је тек крајем 2006. год. подзаконски акт: *Уйујсїво о йрoвeдби закoнa o слoбoди вјeрe и йрaвнoм йoлoжaју Цркaвa и вјeрских зaјeдницa*. Сврха Упуте је придонијети бољем разумијевању Закона како би се постигла што боља примјена и поштивање права на слободу савјести и вјере, те уредили односи државе и вјерских заједница. Горње Министарство је посредничко тијело.<sup>4</sup> Министар правде Слободан Ковач је 30. коловоза 2004. потписао *Правилник o усїoстїaви и вoђeњу јeдинстївeнoј рeјистїрa зa ујис Цркaвa и вјeрских зaјeдницa, њихoвих сaвeзa и oрїaнизaцијских oбликa у Бoснe и Хeрцeгoвинe*.<sup>5</sup>

## Вјерска права и слободе Католичке цркве у БиХ

- Католичка црква је била једина вјерска заједница чији је врховни поглавар био и остао изван граница бивше и нове државе. Сада је то случај и са Српском православном црквом (СПЦ). Католичка црква себе сматра *моралном*

<sup>4</sup> Усп. *Službeni list BiH* 83/2006, од 16. listopada 2006.

<sup>5</sup> Усп. *Službeni list BiH* 9/2004.

*особом божанској љрава.* Она се разумије истовремено као свеопћа и партикуларна. Партикуларна је у опћој а опћа у партикуларној. Не прихватљиво је признавање Католичке цркве у БиХ ако се *eo ipso* не призна свеопћа Католичка црква и Света Столица као њезин првотни субјективитет. Правна особност Католичка цркве у БиХ је немогућа без правне особности опће Католичка цркве и Свете Столице. Закон о слободи и правном положају даје правну особност и призна унутарње разумијевање. Ако се уважава нутарње устројство Католичке цркве онда су нужни неки посебни договори с опћом Католичком црквом коју представља Света Столица. Будући да је Света Столица правни субјект изван БиХ, онда су по сриједи међународни уговори.

- Нека питања државе и Католичке цркве рјешавају се међународним споразумима или конкордатима, што припада тзв. *међународном љраву*, будући да је Света Столица канонски дио опће Католичке цркве, па и оне у БиХ. Слично је стање и са СПЦ у БиХ.
- Католичка црква је од 1992. год. самостална Бискупска конференција (црквена покрајина) која нема својих изравних правних извора. Она се ослања на заједнички *Codex iuris canonici*. Државна правна особност се признаје на темељу властитих црквених прописа. То за Католичку цркву значи на темељу канонског права уз увјет да се регистрирају код државе, која тражи мјеродавни црквени акт оснотка и правне особности.

### **Међународни уговори Католичке цркве и државе Босне и Херцеговине**

- Након дуготрајних припрева (од 2002) и вишеслојног оспоравања коначно је 19. травња 2006. потписан *Темељни ујовор између Свеће Столице и Босне и Херцејовине*. Оспоравање је долазило како од политичких кругова тако и неких вјерских с аргументима да би то био привилегиј за Католичку цркву. Уговор с уводом и 19 точка регули-

ра правни оквир односа Католичке цркве и БиХ на начелу одвојености Цркве и државе, те слободи вјере и темељним људским правима. Оба два субјекта су неовисни и самостални на својим подручјима, али желе заједно сурађивати за опће добро. Локалној Кат. цркви се јамчи слобода комуницирања са Светом Столицом, као и с другим дијеловима Католичке цркве у свијету. Такођер јој је загарантирано слободно вршење апостолског послања, властитог богоштовља, временита добра, одгојне и каритативне установе, пасторална скрб у војним и полицијским установама. Будући да уговор међународног права, чије би одредбе требале бити преточене у све законске државне акте, вриједи као већа гаранција заштите права Католичке цркве у БиХ. Уговор је добио улогу смјероказа које би могле слиједити и друге вјерске заједнице у БиХ, посебно СПЦ.

- Уговор је у рујну 2006. доживио додатни *Протокол* с циљем избјегавања свих нејасноћа. Тамо се прецизира да ће се реституција црквених добара која су одузета без праведне надокнаде уредити посебним законом о реституцији, на који још чекамо. За она црквена добра која се могу пренијети у црквено власништво установит ће се заједничка комисија.
- У 13 чланака склопљен је 8. травња 2010. год. *Уговор о душобрижњишћу вјерника, припадника Оружаних снага Босне и Херцеговине*. На темељу овога Уговора Кат. црква у БиХ је добила првог војног Ординарија 2011. а темељем истог Уговора направљен је *Стајати Војној ординаријати Босне и Херцеговине* којег је одобрила Света Столица 21. вељаче 2012.

## Резиме:

- *Ius ad rem* је Законом остварен а *ius in re* ће бити остварен кад се Закон доиста буде примјењивао, коментира Вукшић.<sup>6</sup> Квалитативно побољшање односа према Црквама

<sup>6</sup> Усп. Томо ВУКЏИЋ, *Država i religijske zajednice u Zakonu o slobodi vjere i pravnom položaju Crkava i vjerskih zajednica u BiH*, у: *Vrhbosniensia* 1 (2005) 69–90.



и вјерским заједницама у њиховим правима и слобода је законским актима боље и праведније дефинирано, али ће требати још дуго времена да то доиста заживи.

- *Католичка црква* у БиХ је темељем своје опће структуре регулирала свој посебни однос према држави додатним међународним *Уговором*. Он постаје вриједан модел евентуалне регулације правних питања других вјерских заједница с државом а посебно *Српске православне цркве у БиХ*.

**Доц. др Јелена Ердељан:** Најлепше хвала професору Икићу на овом изузетном излагању. А сада имам част и задовољство да позовем рабина Исака Асиела у име Јеврејске заједнице Србије да узме реч.

Рабин Исак Асиел

## О ВЕРСКИМ ПРАВИМА И СЛОБОДАМА – ИСКУСТВО ДАНАС

Ја бих да одам захвалност организатору што смо сви ми данас овде, и да препознамо историјски тренутак у којем се налазимо. Госпођа Павићевић је на самом почетку свог излагања поставила питање: „Да ли је овакав сусрет могућ, у нашем секуларном, лаицистичком друштву?“ Да ли је ово било могуће у неким ранијим друштвима? Поменут је и Милански едикт. Погледајмо нпр. 212. годину када је донесен чувени закон *Lex Antoniniana De Civitate*: сви слободни становници Империје задобили су римско право грађанства. Цар Каракала није изузео ни Јевреје и они су постали пуноправни грађани, поседујући сва права и обавезе римских грађана, као и припадници свих других народа. Јевреји су након дугих векова тешког живота, добили грађанска права.

Не знам да ли сте знали овај податак, али Јевреји су били једина верска група у старом Риму која је била ослобођена обавезе да приноси жртве римским боговима. Сви други народи, оног тренутка када би царски Рим ступио на њихову територију, добили би аутономију, уз услов поштовања врховног римског божанства, што у принципу и није био велики проблем, јер и једни и други су били идолопоклоници. У храм би се унели кипови римских божанстава и поставили поред локалних идола. Међутим, Јевреји су били изузети од те обавезе. Зашто? Зато што је друга Божја заповест налагала Јеврејима забрану клањања туђим боговима, ликовима или киповима, а јеврејски монотеизам је био изазов политеистичком систему вредности који је тада владао. Па ипак, Јевреји су били једини народ Империје којем је било допуштено да не приноси жртве римским боговима.

Двестадванаесте године Јевреји су добили грађанска права и од тада су без икаквих ограничења у бављењу различитим зани-

мањима у границама Империје уживали неограничену слободу. Александар Север, који је царевао између 222. и 235. године, држао је слику праоца Аврама међу својим разноразним римским киповима. Чак је дао да се Хилелов принцип: „Не чини другоме оно што не желиш да други чини теби,“ напише на његовој палати и другим јавним зградама. Тај принцип су римски војници морали да науче и да понављају када иду у рат, да не би пљачкали. „Све до деветнаестог века“, с правом је приметио историчар Сесил Рот, „Јевреји такве прилике више нису доживели“.

Тристатринаесте године, проглашен је Милански едикт, којим је само још једном потврђено оно што је већ било загарантовано Јеврејима: толерисање њихове вере. Јеврејство је и даље било „*religio licita*“, „допуштена вера“. Међутим, Јевреји су осетили већ 315. године одузимање раније стечених права и за њих је наступио мрак који је трајао све до деветнаестог века. Јеврејима је наметнут белег „опасне секте“ и „злочиначког окупљања“ (Codex Theodosianus XVI, 8, 1). Двадесети век је обележен Холокаустом. Пуно крви је проливано у историји да бисмо најзад схватили да је дијалог нужан. А пролили смо пуно крви зато што смо од тренутка када смо мислили да смо у поседу „истине“, користили „истину“ као батину да ударамо другог, а проузроковали смо само крв и патњу. Данас је јасно да је то погрешан пут.

Након свих промена које су се десиле у нашој држави, а и пре самих промена, однос који је владао међу верским првацима је кренуо узлазном линијом. Ја сам од рабина Цадика Данона наследио добре односе који су владали између наше заједнице и других цркава и верских заједница. Заједно смо радили на доношењу веома битних законских аката који се тичу веронауке и реституције. Принцип је био следећи, и користим ову прилику да одам признање владици бачком господину Иринеју на томе. Наиме, он је увек полазио, не само од тога шта су интереси Српске православне цркве, него је узимао у обзир и интересе других верских заједница. Стога је у протеклим годинама било пуно прилика када смо наступали заједно. Закон о дискриминацији, који је данас помињан је само један од примера. И како је то Владика једном лепо

рекао: „Заједно смо у ово ушли и заједно ћемо изаћи“. Предлог поменутог закона изазвао је поларизацију у нашем друштву. Прва три дана, због недоступности владике Иринеја, на удару новинара смо били ефендија Елдин Ашћерић и ја. Наше изјаве нису биле координисане, али се створио утисак као да су биле договорене. Онда су се у медијски простор укључиле и СПЦ и РКЦ са истоветним ставовима. Чак се злурадо говорило о „небеској коалицији“. Код нас још увек постоји идеолошка острашћеност када је реч о верским заједницама, да њима није место у медијима. Шта ће нам верска учења када имамо социологију, психологију, вера је превазиђена. Испада да од великих идеја које свој корен имају у Библији и Курану, на крају ништа није остало, него је све пресењено у сферу друштвених наука које су заузеле јавни медијски простор. Религија је сведена на „закључак“ да је превазиђена. Занимљиво је да се из летаргије која је владала деценијама о питању верског ангажмана у ширем друштву тешко будимо, али преовлађује чињеница да полако, корак по корак, ипак налазимо своје место у јавном медијском простору.

Прошле године нас петорица<sup>1</sup> из Србије смо учествовали у програму Владе САД: „Улога религије у решавању друштвених проблема у САД“. Као што је познато, у Америци је религија одвојена од државе. Међутим, верске заједнице могу да аплицирају за фондове америчке владе ако имају програм да хране или удоме бескућнике. Када добију новац из владиног фонда, не смеју да врше прозелитизацију, него само да хране или удоме бескућнике, и наменско трошење тог новца се строго контролише. Овде је реч о испуњавању две библијске заповести: „Љуби ближњег свог, као себе самог“, и „Немој стајати по страни док се крв твога ближњег пролива“. То такође значи да беда, невоља која сустигне нашег ближњег, тиче се и нас. Сви смо део колектива, одговорни смо. Као друштво налазимо се на истом броду и ако само један буши рупу испод свог седишта, брод ће потонути. Према томе, нисмо неосетљиви на оно што се догађа у нашем друштву у којем живимо и с те стране има-

---

<sup>1</sup> Имам Аднан Ахмеди из Прешева, муфтија србијански Мухамед еф. Јусуфспахић, ђакон Александар Секулић, г. Драшко Ђеновић и ја.

мо библијску обавезу да се укључимо у решавање друштвених проблема. То не значи да друштвеним ангажманом хоћу да приграбим политичку моћ. Код нас се све гледа кроз призму политике. У свим већим градовима у САД-у постоје склоништа за бескућнике. Склоништа пружају синагоге, џамије и цркве, а бескућници знају где могу да преспавају и добију оброк. То је само један од примера сарадње државе и верских заједница на решавању проблема од општег значаја, а да су држава и вера одвојени.

Други пример је посвећеност идеји или вредносном систему који нека верска заједница или друштво заступају. Наше друштво, уопште европско друштво, веома је секуларизовано друштво, за разлику од САД. Приликом нашег боравка у САД постављао сам питање људима с којима смо се сусретали о њиховој религиозности. Знао сам да то није политички коректно, али су ми сви одговорили да јесу и да су у својим животима свакодневно посвећени некој од добротворних мисија, служе Богу, на онај или овај начин. Ево једног од бројних примера. У Филадельфији католичка мисија у St. John's hospice цркви има програм прехране бескућника. Нас петиорица смо били укључени тог дана у дељење хране од 12 до 15 часова. Заједно с нама храну је служила и једна жена која је у ту сврху искористила своју паузу за ручак. Она то ради сваки дан. На мене је то оставило снажан утисак. Влада САД је развила финансирање добротворних програма и механизме контроле тих програма. Та сарадња је за углед.

Реч две о мањинама које се труде да у већинско друштво пренесу свој систем вредности. Мада се ово може односити и на већинску заједницу. Јевреји су одувек гледали како да пренесу свој вредносни систем следећој генерацији. У ту сврху су отварали своје основне и средње школе. Тај модел још увек следе јеврејске заједнице у Европи и САД. Плуралистичко друштво омогућује већим и добростојећим заједницама да отворе своје приватне школе. Основни образовни програм државе домаћина се спроводи у складу са законом, а јеврејска школа се брине о свом додатном програму. Такав тип школе омогућава критичну масу деце и породица које деле исти вредносни систем, што је ипак брана да деца неће бити изложена верској, културној и националној асимилацији. У

њој може да се развије добра средина у којој се може преносити вредносни систем и у којој деца неће бити изложена константном скривању свог идентитета.

Познато је да Јевреји не могу да раде када је Шабат који почиње у петак 18 минута пре заласка Сунца, а завршава се у суботу 42 минута након заласка Сунца. Једна јеврејска породица која се држи верских прописа треба да пронађе у Београду основну школу која ради само пре подне. Зими је Шабат већ у 15:45 часова и ако школа ради у две смене, то представља проблем. Породица је место где се преноси систем вредности и стога је битно да за Шабат цела породица буде на окупу како би могла да оствари нарочиту суботњу атмосферу и успостави односе који ће умногоме одредити животне ставове деце. Проблем могу бити и екскурзија и рекреативна настава када се путује суботом као и кошер исхрана која ван заједнице или куће није доступна. Изложени сте утицајима друштва и као мањина не можете да утичете на много тога, али морате да тражите механизме како да у датом друштву останете верни себи и нађете добар однос са друштвом, а да не постанете предмет исмевања. То уопште није лако, ни родитељима ни деци. Јеврејска заједница у Србији није у могућности да отвори своју школу, стога породица мора да створи јаке механизме преношења система вредности и брану против асимилације.

Сличан проблем има и озбиљна православна породица. Да ли наша школа и друштво развијају управо тај систем моралних вредности који би, рецимо, једна православна породица хтела да пренесе свом потомству? Јер, да би дете то прихватило, мора да има окружење које дели тај систем вредности, не да буде само. Ја сад говорим више са становишта људи који верују и верских заједница јер то је проблем са којим се сусрећемо. Тај проблем неће решити држава нити је то њена обавеза у секуларном и лаицистичком друштву. Погледајте ко у овом друштву формира модел понашања младима. Телевизија. Питајте децу. Можете да говорите о моралним вредностима, али ако те вредности не живе у школи и друштву, нема преноса вредносног система који се заснива на вери.

Пошто свака од присутних верских заједница сматра да је то питање идентитета, није реч о проблему које ћемо да решимо *ad hoc*. Чињеница да овде седимо и разговарамо је историјски тренутак, дијалог по дијалог и боље ћемо се разумети.

Позната је библијска прича о Кули вавилонској. Зашто је Бог помешао људима језике? Они који су је зидали хтели су да подигну себи име а не да прошире Божје учење. Хтели су да себи потчине друге народе. Зидање Куле је било потчињавање других једној одређеној идеологији. Да би истина опстала, Бог је морао да помеша језике. То је био једини начин да истина опстане. Идеолози Куле су поседовали медије, моћ и силу, и сви су говорили једним језиком што им је олакшавало посао глобализације апсолутне контроле. У Библији пише да су ствари биле јединствене у глобалном смислу тог времена, *деварим ахагим*. Шта је измакло апсолутној контроли? Бог је помешао језике и тиме створио могућност да истина опстане. Из овога учимо да свака иницијатива да се направи јединство људског рода у мишљењу, култури итд. засновано на моћи и сили је потпуно погрешна. Библијска прича о Кули нам то једноставно говори. Један стари рабински коментар на причу о Кули говори да када би човек пао са Куле, нико није обраћао пажњу, али када би цигла пала и разбила се, онда би сви кукали. Идеологија и профит су изнад човека, то је порука Вавилонске куле. То није наш пут. Хвала!

**Доц. др Јелена Ердeљан:** Хвала господину Асиелу на овим изванредним размишљањима и упућивању на суштинске ствари које се тичу идентитета и вредносног система и улоге које верске заједнице треба да у томе имају.

Следећи говорник је др Сеид Халиловић, Центар за религијске науке Ком из Београда. Он је докторирао на исламској филозофији и на савременом муслиманском политичком друштвеном мишљењу. Оба доктората је завршио у Ирану. Изволите.

Др Сеид Халиловић

## СПОЗНАЈНА НАЧЕЛА ВЕРСКИХ ПРАВА И МОДЕРНИХ СЛОБОДА ИЗ УГЛА ИСЛАМСКЕ ТЕОЗОФСКЕ ТРАДИЦИЈЕ

Представља ми посебну и неизмерну част што данас имам драгоцену прилику, захваљујући благонаклоној племенитости цењених организатора, да узмем учешће у оквиру данашњег изузетно и фундаментално значајног научног скупа. Покушаћу да се на посебан начин усмерим на тему данашње расправе и да представим фундаменталне спознајно-филозофске принципе и начела термина права и термина слободе у оквиру религијског спознајног стадијума, с освртом на исламску теозофску традицију.

Посебно је, по мени, значајно то да пре чињеничне расправе обратимо пажњу на саме епистемолошке и онтолошке принципе те расправе. Најпре, морамо дефинисати термин слободе и права, у оквиру традиционалног религијског спознајног стадијума, те у оквиру данашњих модернистичких послеренесанских школа, како бисмо уочили да ли говоримо о истим реалностима.

Када говоримо о томе да верске заједнице и Цркве имају слободу у нашим данашњим друштвима, да ли су то оне исте слободе које заговарају великодостојни представници когнитивне сфере различитих традиционалних верских заједница или пак говоримо о различитим значењима слободе? Најпре ћу се осврнути на то да фундаментални појмови представљају заправо најзначајнију бит једне културе и цивилизације. Они јемче будућност те културе. Уколико ти фундаментални појмови буду извргнути основним променама, самим тим биће промењене и те културе. Навешћу један пример из година када је исламска духовна традиција тек манифестована у оквиру овог сензибилног, то јест материјалног света. Арабљанска културна духовност се заснивала на одређеним фундаменталним појмовима као што су идолопоклонство,



родбинске везе итд. Да би поништио ту врсту ривалске културе, ислам је најпре покушао да поништи когнитивну вредност најзначајнијих фундаменталних принципа, начела и појмова те културе, па је уместо идолопоклонства наметнуо појам теомонизам или монотеистичку културу. У централном храму у Меки након појаве ислама нису се више појављивали кипови, већ људи који су се усмеравали ка храму који представља симбол свевишњих вредности присуства Господара, јединственог, монотеистичког. Посебно је занимљиво то да је једном приликом Веровесник ислама ушао у једну богомољу и суочио се са човеком око кога је била група људи. Говорили су да је он маркантан зналац. Веровесник је питао: „А зашто је он *аламе*, што у арапском значи свезналица?“. Рекли су: „Зато што добро познаје порекла различитих арапских племена.“ Веровесник том приликом каже: „То је наука која није штетна, ал’ није ни корисна.“ Како је могуће да та врста генеалогije не буде корисна? Одговор је: због тога што се арабљанска култура заснивала на фундаменталном појму родбинских веза и на генеалогiji. Исламска духовна традиција жели да наметне теомонистичку науку и науку о души, психологију у традиционалном значењу те речи, као најзначајније фундаментлане науке које ће оснивати и развијати једну културу. Термин слободе представља један од тих најзначајнијих, најфундаменталнијих појмова у једној култури и цивилизацији. Ако у послеренесансном друштву постоје различите интерпретације слободе и различити когнитивни фундаменти који на посебан начин оријентишу ту слободу, онда ми у оквиру наше дискусије морамо да се позабавимо и следећим питањем: да ли ће верске заједнице моћи да прославе победу и успех, ако буду успешне у реализацији таквих послеренесанских слобода.

То је изузетно значајно и удубљујуће питање, које мора бити предмет наших расправа и слободних дискусија. Када се у традиционалном религијско-спознајном систему каже да је човек слободан, онда се мисли на човека који је ослобођен материјалних ограничења свог сензибилнога света и који је усмерен ка вишњим световима онтолошке хијерархије, ка имагиналном свету, интелегibilном свету и свету Божјих имена и атрибута. Мекански храм у Арабији се назива *Бејт ал-’ајиик*, значи Дом слободних људи.

Верујући човек постаје слободан онда када долази у онтолошко-епистемолошки однос са божанским Принципом и са свим осталим метафизичким принципима. Он постаје слободан због тога што може да реализује своју потенцијалну моћ у онтолошко-антрополошком смислу, да представља и сабира у оквиру своје егзистенције све нивое различитих лонгитудиналних светова који надилазе материјални свет.

А шта се дешава након ренесансе? Слободан разум, то јест појмовни разум бива ослобођен или се ослобађа притисака митолошких, религијских и метафизичких вредности. Слободна наука, по на пример Огисту Конту и многима другима, јесте она наука која је премостила епистемолошка ограничења религијских традиција, филозофских уверења и сада је постала *позитивна*, емпиристичка наука. У оквиру таквих спознајних приступа ми се суочавамо са човеком који се као модеран научник дистанцира од плашта намесништва Божјег, односно онтолошког намесништва, до те мере да онда када емпиристичка наука јасно презентује своју немоћ и своје ограничење на путу достизања до филозофске извесности, како у позитивном тако и у негативном смислу, што значи да је она нити проверљива, нити оповргљива – онда тај човек постаје мерило истине. Самим тим што постаје мерило истине, што више није намесник Божји, намесник метафизичких светова, он реализује своју слободу у оквиру материјалног света, на тај начин што ће слободу изједначити са предметом своје воље, своје титраве и променљиве воље. Истина ће бити оно што ће модерни човек пожелети. Замислите када смо размишљали о увођењу веронауке, о чему смо данас мало и разговарали, да смо оних година спровели неки референдум у нашим модерним друштвима о томе да се народ изјасни да ли жели да се веронаука уведе у школе или не, па да убедљива већина верујућих људи у нашој земљи подржи увођење веронауке у школе. У том случају поставило би се једно питање вредно посебне пажње: да ли би у том случају веронаука била уведена у школе због тога што је она у метафизичко-епистемолошком смислу реална вредност или пак због тога што је изгласана снагом оних људи који представљају мерило истине. Ово питање предста-

вља главну срж односа између модерне слободе и традиционалних религијских обележја духовног идентитета. По мени, постоје две врсте демократије: религијско-традиционална и модерна. У оквиру традиционално-религијске демократије већина, која је сигурно нужна, разоткрива истину. У модерној демократији већина ствара истину. Већина говори о томе да веронаука јесте истина самим тим што је она предмет пажње и интересовања већине људи.

У религијском, традиционалном светопогледу и спознајном стадијуму, то није тако. Неке реалности не могу бити релативизоване, него су апсолутно реалне. Наравно, о тим апсолутним реалностима можемо да изведемо многоструке слободне дискусије, у оквиру којих ћемо те реалности оповргнути или потврдити. Да ли је могуће да верске заједнице и Цркве у оквиру модерне демократије, да кажем тако, реализују своје слободе и своја права? По мени, могуће је. Шта више, оне ће можда добити и значајнија права и слободе неголи у неким традиционалним, на пример, исламским друштвима. Верске муслиманске заједнице на Западу, у одређеним случајевима, имају већа права неголи у неким исламским земљама. Међутим, оно што је изузетно значајно јесте то да су они добили своје слободе и своја права у једном новом, другачијем спознајном хоризонту у оквиру којег ће подржати и заштитити спољашње манифестације своје религијске традиције, али ће истовремено жртвовати најфундаменталнија начела свог религијског идентитета. Значи, дозволиће то да религија буде заштићена снагом оног човека који више није представник вишњих универзума и светова, него је мерило материјалне, сензибилне и ограничене реалности.

Споменуо сам питање веронауке, иако нисам хтео данас посебно да се усмеравам на ту проблематику, али желео бих ипак да инсистирам на томе да, по мени, ниједан религиозан човек у нашим земљама не може да се успротиви процесу увођења веронауке у нашим школама. То је јасно. Међутим, исти проблем можемо да сагледамо и у многим исламским земљама онда када је модерна емпиристичка наука постала доминантна у оквиру модерних факултета који су у исламским земљама основани у последњих двеста-триста година. Наиме, раније врело учености биле су традицио-

налне медресе, односно традиционалне установе у којима је била доминантна традиционална, религијска наука. А како је модерна наука ушла у исламске земље, формирани су и нови модерни факултети на којима ће искључиву доминацију преузети емпиристичка наука. Емпиристичка наука у исламским земљама није дозволила у два-три последња века да се веронаука и исламске науке презентују у академским институцијама у тим земљама. Онда су бројни религиозни људи, муслимани у Египту, Ирану, Пакистану итд. размишљали о томе како да „сачувају“ своју децу од нежељених и непожељних импликација и притисака модерне науке која је показала да у неким ситуацијама и не распознаје метафизичке вредности религијског идентитета. Они су дошли до оног закључка који смо ми спровели овде пре неколико година, а то је да уведу један додатни предмет, по имену веронаука, у школе у оквиру којих је модерна емпиристичка наука већ доминантна. Ја бих зато казао да је увођење веронауке у наше школе спознајна наметнута милостиња супериорне модерне емпиристичке науке.

Ми ћемо се суочити у неколико наредних година са ситуацијом када ће наша деца на часу веронауке размишљати о неким метафизичким принципима који бивају оповргнути у њиховим другим уџбеницима и наставним програмима. Јер, у другим уџбеницима се не оповргава једна посебна истина, него се оповргавају фундаментални принципи традиционалног идентитета. Зашто синтагма „религијска наука“ данас не значи нешто посебно у нашем региону и у данашњем свету, него се увек инсистира на синтагми „религијске студије“? Како то да „религијске науке“ није синтагма која може бити препознатљива? Ми се морамо присетити тога да је религијски спознајни стадијум однеговао изузетно значајне науке у традиционалном религијском свету: филозофију, гностику, мистицизам, егзегезу и многе друге изворне религијске науке. Те науке данас бивају редуковане у оквиру емпиријских сагледавања и студирања различитих реалности повезаних с религијом.

У закључку свог излагања нагласио бих да би, по мени, најбољи резултат данашњег изузетно значајног и благословеног скупа био то да наметнемо један слободни амбијент у оквиру којег модерна

наука неће унапред имати супериорност у односу на традиционалне науке, те да у оквиру таквог слободног, ривалског и рационалног амбијента изложимо аргументе и једне и друге стране, како би се приступило конструктивном дијалогу између религијско-традиционалне слободе и модерне слободе.

Још једном се посебно захваљујем организаторима и уваженим учесницима и извињавам се што сам вам одузео драгоцену време.

**Доц. др Јелена Ердeљан:** Велико хвала доктору Халиловићу на покретању ових изванредно значајних питања, која се тичу фундаментално и онтолошки важних ствари као што је питање слободе. Видимо да је то једна од важних тема које се појављују у многим излагањима као и дискусијама данас, а то су питања везана за веронауку у школи, тако да ћемо се сви сложити да би требало можда ускоро организовати посебан скуп који би том питању био посвећен.

Сада ми је част и задовољство да најавим магистра Зорана Деврњу, који је асистент на предмету Канонско право Православог богословског факултета Универзитета у Београду. Изволите.

**Мр Зоран Деврња**

## **ВЕРСКА ПРАВА И СЛОБОДЕ У ЕВРОПИ**

Хвала. Прво бих желео да захвалим организаторима: Фондацији Конрад Аденауер и Хришћанском културном центру што су организовали овај скуп. Моје излагање се састоји из два дела. Покушаћу да уђем у ових десет – петнаест минута који су нам дати. Први део се односи на тему, верска права и слободе у Европи, а други део ће се односити на питања која су доста код нас, у нашем друштву, на неки начин нејасно артикулисана или барем изазивају одређену нејасноћу, па мислим да је потребно да их нагласим, а тичу се односа Цркве, нашег веровања, у Бога Тројичног и импликације које то има на живот човека, на човекову слободу и права која из те слободе исходе.

Поштовање људских права, међу којима је једно од најексплицитнијих право на слободно испољавање вере и верско организовање, постало је доминантан критеријум за вредновање развијености демократских институција у друштвима постојећих европских држава. Када покушамо да сагледамо декларативну заступљеност принципа заштите права на слободу вероисповести, могли бисмо бити сасвим задовољни. Устави и законски системи свих европских држава, па и оних новостворених и оних у транзицији обилују гарантованим правима и слободама. Обавеза државе да обезбеди право и слободу свакога да изрази своју религиозност или да своје биће и социјални идентитет утемељи на вредностима које су изван религиозног начина мишљења, представља претпоставку праведног друштва и предуслов његовог складног развитка и просперитета.

Међутим, да ли је нормативна обезбеђеност заштите слобода и права довољна да се она реализују и у стварности? Пракса је показала да то није тако и да неразвијеност демократских институција, нарочито присутна у младим европским државама, умногоме доприноси неуспешности остварења прокламованих права и сло-

бодa. Поред овог питања пред нас се поставља још једно на које је неопходно дати одговор да би се дошло до правилног разумевања проблематике имплементације прокламованих права и слобода у области вероисповодања. Да ли императивни религијски плурализам и мултикултуралност која га прати и из њега исходи, а што често има мање или више легитимне рефлексије на формирање дефинисаних идеолошких или политичких ставова и на њима заснованог друштвеног деловања, неминовно доводи до афирмисања демократских вредности унутар савремених друштава или, са друге стране, може довести до слабљења демократског потенцијала његових институција и до стварања погодних услова за постојање латентних друштвених сукобљавања која често попримају форму цикличних инцидената којима се више не може назрети ни узрок ни исход? Ово питање се сасвим легитимно може поставити у тренутку када нам из три водеће европске демократије, немачке, британске и француске, и то са највишег места, стижу поруке да је досадашњи концепт мултикултуралности, као од самих држава подстицан модел структурирања друштва, пропао и да се морају тражити другачији, не толико нови, можда више традиционални, облици организовања. Када је овакав став изречен за говорницом страначког конгреса Хришћанско-демократске уније од стране премијерке Меркел, европска јавност је била немало изненађена. Када је исти став недуго затим поновио и британски Премијер,<sup>1</sup> а пре неколико недеља и француски Председник,<sup>2</sup> свима је постало сасвим јасно да долази до извесног заокрета и до озбиљног преиспитивања досадашњих модела имплементације вредности прокламованих базичним документима међународног права.<sup>3</sup> Несумњиво је да наведени ставови ни у ком случају не доводе у питање те вредности, али се недвосмислено доживљавају као апел за другачијим критеријумима и поступцима за њихово оживотворење у савременим друштвеним заједницама и у искуству поједи-

<sup>1</sup> Премијер Велике Британије Дејвид Камерон.

<sup>2</sup> Председник Републике Француске Никола Саркози.

<sup>3</sup> Универзална декларација УН о људским правима, Међународни пакт о грађанским и политичким правима, Међународни пакт о економским, социјалним и културним правима, Европска конвенција о људским правима итд.

наца, а у циљу образовања једног хармоничнијег и функционалнијег друштва. Стиче се утисак да се тражи већа транспарентност од свих учесника у јавном простору, односно да се очекује од свих већа искреност и приврженост базичним вредностима као што су неповредивост живота, неприкосновеност слободе, приватности, верског, етничког, културног, образовног, полног, сексуалног идентитета итд. Поред тога, уочава се померање вредносног акцента са партикуларних вредности ка општим и универзалним вредностима које баштини цела друштвена заједница. Овакав помак у односу према прокламованим вредностима би представљао корак ка искорењивању релативизма и опортунизма у њиховом појмовном уобличавању и практиковању. Изгледа да је код лидера европске заједнице народа превладао осећај да је у друштвеном мноштву пренаглашен број оних који су истовремено легитимни конзументи права али не и њихови поштоваоци, односно да права која поседују и која су им призната и заштићена, нису спремни да испољавају одговорно према другима и према целој заједници. Мој је утисак да је искуство одговорности према појединцима, другим друштвеним групама и према друштву у целини додирна тачка која спаја секуларни концепт људских права са религијским, или прецизније речено хришћанским.

Декларисаним ставом хришћанске заједнице су и до сада инсистирале на чињеници да није довољно само тражити и добити правну легитимацију и потврду особености неког од појединачних или групних идентитета, међу које убрајамо и верски, већ је неопходно и показати да се тим идентитетом и свим оним што представља пројаву тог идентитета у јавности изграђују и обогаћују појединци и друштво у целини, и, што је нарочито важно нагласити, не нарушавају права, интегритет, идентитет, вредности и достојанство других, како појединаца тако и организованих заједница. У том смислу би се могло рећи да би било целисходно примењивати прецизније и одговорније критеријуме којима се процењује легитимност признавања одређених верских заједница и њихових особености, управо у циљу постизања веће правне сигурности на друштвеној сцени. Испољена процена досадашње недовољне успешности инкултурације велике популације



разноврсног етничког, националног и религијског идентитета у простор европских друштава имплицитно, а деловањем државних органа у последње време и експлицитно наговештава да би свака од самодефинисаних друштвених групација, а самим тим и верских заједница, која претендује да поседује јединствен и особен правни идентитет превасходно морала да посведочи држави, као гаранту правне сигурности свих учесника у јавном простору, да својим деловањем и самоидентификовањем не угрожава или оспорава права других. Сâм осећај националног, културног и, наглашено, верског идентитета код појединаца и целих група, и специфичност њиховог организовања су по себи веома деликатни и потпуно сам свестан немоћи државе да их било нормативно било процедурално на изнијансиран начин испољи и афирмише. На овом месту је важно нагласити да је у овом процесу акценат одговорности превасходно на самим заједницама, а када говоримо о вери религијски заједница и, наравно, обавези потврде да циљеви и сврха њиховог организовања и деловања у друштву носе обележје добрих намера, а не каквих прикривених идеолошких или политичких амбиција.<sup>4</sup>

Институције савременог друштва, како на глобалном тако и на регионалном и локалном нивоу, очекују од верских заједница да се активно укључе у процес превазилажења оних различитости које су биле или би могле бити узрок нетрпељивости међу народима и државама. Идеал двадесет првог века је досезања глобалног мира, што добија још више на значају у време актуелног манифестовања све бројнијих сукоба унутар раслојених друштвених заједница. Линија унутар-друштвених сукоба више није тако прецизно идеолошки обојена и профилисана, као што је то била у претходном веку, већ има доминантнију социјалну димензију

---

<sup>4</sup>То не значи да верујући појединци или достојанственици верских организација, уколико им то њихова аутономна права омогућавају, не могу изражавати и своје политичке ставове уз све ризике које то носи, на примерен и прихватљив начин, кроз организације и институције које ради тога у друштву и постоје, али треба инсистирати на томе да такви циљеви уколико постоје морају бити јавни а не притворни или сакривени унутар структура верских организација или специфичних модела њиховог организовања и деловања.

и као таква постаје обележје како сиромашних друштава „трећег света“, тако и богатих држава. Често ови сукоби могу бити злоупотребљени и заоденути у плашт религијског „освешћења“ и поновног буђења религиозне свести било појединаца или читавих националних и верских заједница. Евентуални тренд усмеравања и „употребе“ криза може довести до дубље инволвираности верских заједница у сукобе којих оригинерно нису део. Због тога је дужност верских лидера и познавалаца теолошко-појмовног дискурса својих религијских заједница да се одговорно посвете дубљем разумевању проблематике савременог друштва и позиције верских заједница у њему, и покушају да феномене, као што су слободно друштво, људска права, мултикултурализам, право на самоопредељење<sup>5</sup> итд., који поред многих других дефинишу развојни ток постхладноратовских односа како између народа и држава, тако и унутар њих, превреднују и процене сагледавајући их кроз призму свога искуства, светоназора и човекопознања. Овакав приступ бисмо могли назвати *инстийиуционалним йризивом* верских заједница на теолошку анализу оних идеја и вредности које у највећој мери детерминишу живот човека и друштва данас, од којих је она о неопходној заштити људских права свакако најинтригантнија и најрепрезентативнија.

Са друге стране, постоји и искуство *аушентичној йризива* религијских заједница које наводи на свеобухватно и аналитичко вредновање интегритета наведених феномена у оквирима њиховог верског учења, богослужбене праксе и моралног сведочења. Промисљање хришћанских теолога о појму људских права и потреби њихове заштите није униформно и у себи носи наслеђе вековних различитости, па чак и сукобљености, које су постојале међу њиховим црквеним заједницама. Ништа боља ситуација није ни међу припадницима других религијских заједница, посебно апострофирајући јеврејску и исламску.

---

<sup>5</sup> Самоопредељење схваћено и као право народа, али и као индивидуално право појединца да се самостално и без обавезности према припадајућој групи или заједници определи за начин живота, за облик вероисповедања, или за припадност одређеном интелектуалном или „духовном“ обрасцу.

Међутим, то никако не може бити демотивациони узрок који би нас дистанцирао од одговорности и дужности да својим религиозним уверењима обогатимо и унапредимо племениту идеју заштите људских права и допринесемо њеном дубљем утемељењу у оквиру традиционалног вероисповедног концепта и нагласимо неопходност њихове инкултурације у заједнице дефинисаних културних образаца који исходе из вековима практикованог религиозног етоса и богослужбеног искуства. Наведени процес би подразумевао интензивирање теолошког дијалога између самих хришћанских деминација на тему рецепције и адекватне артикулације основног оквира људских права дефинисаног примарним и конститутивним међународним правним актима из ове области и свакако допринео њиховом међусобном теолошком приближавању и, последично, иницирао би импулс ка заједничком трагању за обједињујућим елементима црквеног Предања који би отворили могућност идентификовања и евентуалног поистовећивања хришћанског разумевања слободе личности и личне одговорности за Другога и сав свет, са еквивалентним правима и из њих исходећим дужностима присутним у нормативном корпусу људских права.

Који су то обједињујући елементи хришћанског Предања који, извирући из црквеног доживљаја Бога и из њега исходећег догматског учења и моралног сведочења, изражавају основна начела о постојању човека, друштва и света у целини, а својом универзалношћу остварују, поред осталог, и интензивну комуникацију са појмом људских права и пратећим феноменима.

1. *Створеностī светиа и човека* – Темељна истина нашег постојања је богоствореност (Пост 1. 1–31). Њене последице по нашу егзистенцију су одлучујуће, што значи да нас пре стварања није било, да смо могли и да не будемо и да може да нас не буде. Чињеница да смо створени са једне стране нас као појединце, али и као заједницу, као човечанство, поставља пред Творца, чини нас упућеним на Њега и одговорнима према Њему. Са друге стране, нас чини рањивима пред искуством потенцијалног непостојања. Постојимо, што се у искуству савременог човека доживљава као задатост, готово као неминовност, а истина је да можемо и да не постојимо.

Наше биће, биће света не почива на нама већ на Ономе који нас је створио. Ово напомињем будући да је искуство погрешног начина постојања, што би значило постојања које негира слободу, живот, достојанство, идентитет и интегритет других, а што се у животу испољава као мржња, страх, завист, похлепа, лаж, убиство и томе сл., које поједностављено називамо страст, односно грех, у директној је вези са неприхватањем искуства створености и егзистенцијалне зависности од љубави другог, који је у нашем доживљају Бог или свако други као ближњи.

2. *Човек, биће њо лику и њодобију Божјем* – Достојанство сваке људске личности за хришћане је највиша вредност која превазилази моралне, социјалне и правне критеријуме за њено вредновање, већ има наглашено онтолошки, односно егзистенцијални значај и израз је свакоме човеку завештаног Божјег начина постојања (Пост 1.26–31; 2.21–25). У том смислу, сваки човек је боголик и као такав носилац апсолутне вредности и достојанства. Будући да наш начин постојања исувише често није сагласан Божијем који је заложен у нас, етос Цркве, односно етос хришћана је покајни и праштајући, или боље речено молитвени, управо ради могуће афирмације богосличност у нама и у другима. Последица оваквог става је да етос Цркве није осуђујући према оним појединцима, који могу бити или не бити њени чланови, који различитим облицима испољавања богодане слободе изражавају животне обрасце који нису у сагласности са њеним моралним сведочењем.

3. *Очовечење Христово* – Догађај Божијег поистовећивања са сваким човеком Христовим рођењем, са апсолутним егзистенцијалним импликацијама које врхуне у догађају Његове добровољне смрти на крсту, није тек религиозни израз, одлика или особена вредност само једне религиозне заједнице као што је хришћанска, ма колико она била велика, већ је у доживљају оних који Му верују, искуство у контексту којег сав свет и све у њему, што значи и сваки човек, добија наглашено афирмативан идентитет и као такав постаје вредносно непроцењив, битијно неприкосновен, личносно незаменљив. Изречени став према достојанству

сваког човека који извире из вере у оваплоћеног Богочовека Христа препрека је било каквом облику дискриминације и није условљен религиозним, етничким, националним, расним, социјалним, образовним, сексуалним или каквим другим одликама, односно постоји упркос њима, па и онда када баштиници свога христоводног достојанства тога нису свесни, не желе га или живе супротно њему по било ком основу.

4. *Васкрсење Христово* – Догађај Христовог Васкрсења је залог спасења сваког личносног поседника човештва, или боље речено, сваког појединачног носиоца човечанске природе. Сотириолошке импликације Васкрсења се не завршавају само на спасењу сваког човека од смрти већ се простиру и на спасење целокупне природе света, што ствара директне и незаобилазне рефлексије на проблем глобалне еколошке загађености са егзистенцијално трагичним и непредвидивим последицама. Уколико је поред права на живот и право на здрав природни амбијент, као богодаровани простор заједничарења свакога човека са својим социјалним и емоционалним окружењем, једно од основних људских права која припадају свим генерацијама поред савремене, како прошлим тако и свим будућим, онда је Васкрсење Христово догађај који изнад свега представља универзални основ наде за целокупно човечанство у свеобухватности његовог историјског трајања и наговештај је Божије одлучности да сачува у јединственом и непоновљивом постојању, непотчињено било коме или чему, свакога и све. Наведено искуство постаје опитовано искључиво приволом, а не присилом и није условљено религијским убеђењем или каквим другим природним или социјалним обележјима већ слободним личним односом.

5. *Црква* – Било да посматрамо човека из угла социологије било очима теологије, учачамо да он (човек) јесте биће заједнице или је бар призван да постоји као такво биће. „Бити у заједници“ поседује потенцијал за човеково остварење унутар задатог друштвеног оквира, полигон је за афирмацију сопствених вредности као заједничких и простор је интелектуалног и емоционалног ухлебљења

појединца. Међутим, поред свега тога „бити у заједници“ је и начин живота којим се превазилази пролазност, пропадљивост и сама смртност. У духу хришћанског разумевања, „бити у заједници“ подразумева јединство са другим људима у контексту Христове личности, односно бити заједно са другима у заједници са Христом. Код чланова Цркве овакав доживљај заједништва чини двоструку одговорност, према Христу и према другим људима, јединственим искуством, које опет има или би требало да има наглашено емпатичан и солидаран израз у животу сваког појединачног верника према потребитима, немоћнима, прогањанима, дискриминисанима, обесправљенима без обзира на њихово религијско, национално, расно, сексуално, морално, социјално или какво друго самоидентификовање. Желим да нагласим да је одговорност за Другог, у доживљају хришћана, претпоставка живота, а не само племенити израз његовог испољавања. Због тога у нашем поимању права увек бивају праћена одговорношћу, јер једно без другог може довести до помањкања одговорности или до губитка права, а можда и до нестанка оба и то не некаквим субверзивним утицајем споља, већ самим практиковањем права без одговорности (што може иницирати атомизацију, приватизацију, хедонизацију и инфлацију „права“) или ултимативном одговорношћу према идеологизованим вредностима без икаквих, по мери захтеване одговорности, еквивалентних права (случај Северне Кореје и сличних тоталитарних система), а што све понаособ урушава принцип живота у заједници и сам идентитет и интегритет човека као бића заједнице.

6. *Царство Божије* – Откровење Божје воље у и кроз Личност Господа Исуса Христа говори нам да је Небеско Царство или Божије Царство сврха стварања, односно циљ постојања свакога и свега. Егзистенцијалне последице оваквог веровања су по нас данас, односно по сваког човека у сваком периоду историје и по целокупну творевину, тј. сав свет, незаобилазне. Иако је Божије Царство догађај будућности и опит потпуне прожетости свега постојећег вечном и животворном благодаћу Духа Божијега, то није искуство неприсутно у нашој садашњости и, готово да можемо рећи, свакодневици. Искуство које ишчекујемо као потпуну

заједницу свих и свега међусобно и са Богом, у Христу Духом Светим, у пуноћи очуваних постојању у историји својствених различитости, јесте стварност коју увек изнова и непрестано молитвено призивамо кроз богослужбено сведочење Цркве, а потврда је да све оно што нас разликује и оно што нас раздваја, а није грех и непријатељство према човеку и Богу, може бити сачувано у пуноћи свога идентитета и као такво нас и даље међусобно разликовати али не и раздвајати. Очување и измирење свих наших различитости јесте делатност добротe и милости Божије, а наше је да му сарађујемо. Небеско Царство ће доћи, а питање за нас данас, или за човека свих епоха јесте у којој мери је имао вере, личне одважност и храбрости да принципе свога живљења и заједнице које је део и коју изграђује уподоби тој чињеници. Христос је ту, дошао је, присутан је међу нама, а ми смо позвани да га препознамо у ближњем, ономе ко је до нас и на кога смо животно упућени, не само њега ради већ нас самих ради, Христа ради и заједничке радности коју нам је поверио дарујући нам обећање Свога долазећег Царства.

## Закључак

Међународно право је у последњих неколико деценија препознало појединца као епицентралну тачку своје заинтересованости за очување његовог достојанственог постојања, његовог живота и хуманих услова за живот. Појединац се више не доживљава као мали и, у маси, невидљиви делић целине која се може дефинисати као раса, народ, социјални сталеж, род, друштвена каста или класа. Он постаје битан као индивидуална посебност и вредност, достојанствен и непроцењив као појединац али и као члан шире заједнице, као социјално и политичко биће, као стваралац и конзумент културе, као религиозно биће које је своја уверења спремно да посведочи лично али и да се удружи и да их подели са другима. Црква као богочовечански организам вишемиленијумског искуства такође на сличан начин идентификује истог тог појединца али са другачијим егзистенцијалним провиђењем. Она жели да му подари и, дарује му, спасење од смрти што му не може дати ниједна

институција коју је створио човек и која је настала у историји. Због тога је присуство Цркве у свету сасвим различито од свих других институција које познајемо до данас. Институти међународног права присутни у државним законодавствима не могу да врше делатност Цркве. Црква не постоји због међународног права и људских права. Њена мисија је сасвим другачија. Међутим, својом заинтересованошћу за истог човека ова два цивилизацијска искуства могу својом делатношћу бити од велике помоћи једно другом управо ради онога чије достојанство желе да одбране, чија права жели да прокламују и слободу да афирмишу. Зато сам убеђен да смо као хришћани дужни да се бавимо овом темом не ради њене актуелности већ ради нас самих и савременог човечанства, ради будућих генерација и ради Христа у којег верујемо и ради којег смо дужни пројавити љубав и старање према другима, односно према свима, чак и када људских права не би било.

## Литература

Зизијулас, Јован, *Заједница и друшћин* – Издавач: Епархија браничевска, Пожаревац (Одбор за просвету и културу), превод: Јелена Фемић Касапис, 2011. год.

Кирил, Патријарх московски и све Русије, *„Људска љрава и достјојанство личностји“*, Издавач: Институт за теолошка истраживања (ИТИ) Православног богословског факултета Универзитета у Београду, превод: Ксенија Кончаревић, Београд 2010. год.

Перишић, Владан *„Личност и природа – Теолошка размишљања о људским правима“* у књизи *„Са теолошке љачке љгедистјиа“*, Издавач: Институт за теолошка истраживања (ИТИ) Православног богословског факултета Универзитета у Београду, 2010. год.

Перишић, Владан *„Тумачење људских права у светлу отаца Цркве“* у Зборнику *„Људска љрава у хришћанској љтрадицији“*, Издавачи: Хришћански културни центар и Службени гласник, Београд 2009. год.

Биговић, Радован, *„Људска права“* у Зборнику *„Људска љрава у хришћанској љтрадицији“*, Издавачи: Хришћански културни центар и Службени гласник, Београд 2009. год.



Петру, Јоанис, „Карта основних права и питање вредности“ у Зборнику „Људска љрава у хришћанској љтрадицији“, Издавачи: Хришћански културни центар и Службени гласник, Београд 2009. год.

Петру, Јоанис, „Људска права и солидарно друштво“ у Зборнику „Људска љрава у хришћанској љтрадицији“, Издавачи: Хришћански културни центар и Службени гласник, Београд 2009. год.

Крстић, Зоран, „Мали човек у Јеванђељу и у Универзалној декларацији о људским правима“ у Зборнику „Људска љрава у хришћанској љтрадицији“, Издавачи: Хришћански културни центар и Службени гласник, Београд 2009. год.

Флоровски, Георгије, „Мељафизички љпредуслови уљојизма“, Издавач: КУЗ „Модерна“, Београд 1991. год.

Игнатијеф, Мајкл, „Људска љрава као љолиљика и идољојклонсиљво“, Издавач: Службени гласник, Београд 2006. год.

Newlands, George, „*Christ and Human Rights*“, Published by Ahgate Publishing Limited, England, GB, 2006.

Van der Ven, Johannes A.; Dreyer Jaco S.; Pieterse Hendrik J. C. „*Is there a God of Human Rights? – The Complex Relationship between Human Rights and Religion: A South African Case*“, Brill Leiden Boston, 2004.

Shestack, Jerome J., „The Philosophic Foundations of Human Rights“, Published by: The Johns Hopkins University Press, Journal: *Human Rights Quarterly*, Vol. 20. No. 2 (May, 1998), p. p. 201–234, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/762764> accessed: 13/12/2011 06:04

Stackhouse, Max L., „Some Intellectual and Social Roots of Modern Human Rights Ideas“, Published by: Blackwell Publishing on behalf of Society for Scientific Study of Religion, Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 20, No. 4 (Dec., 1981), p. p. 301–309., Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1386179> accessed: 27/06/2009 14:45

## ДИСКУСИЈА НАКОН ДРУГЕ СЕСИЈЕ

**Доц. др Јелена Ердељан:** Хвала најлепше, магистру Зорану Деврњи на овом излагању о егзистецијалном значају боголикости човека по питању његових слобода и права, али права и слободе Цркве. Овим смо закључили данашњу сесију. Дакле, чули сте сва излагања и ја сам слободна сада да отворим дискусију. За дискусију се пријавило доста учесника овог скупа што је било и очекивано, будући да су сви излагачи изузетно изванредно говорили и занимљиве, важне теме покренули. Најпре ћу позвати господина Туцића, верског аналитичара да постави своје питање које је љубазно пропустио да постави на крају прве сесије.

**Г. Живица Туцић:** Ово је мала допуна, није питање. Аналитичари су увек знатижељни, кажу и оно што се неким каткад и не свиђа.

Ми говоримо о верским правима и слободама, са правног, помало и са религијског становишта, али наравно сад не можемо да све објаснимо, како верске заједнице на њих гледају, шта је то по њима верско право, шта је слобода? Слобода свакако значи и дијалог, да ли га у самим верским заједницама има, или се избегава, тежећи монолитности? Нема се спремности за унутарњу дискусију и дијалог, а он се тражи од других. То је питање. Наравно, не да данас потпуно одговоримо.

Ја сам, на пример, каткад врло узнемирен као верски аналитичар, јер имам пуно информација. Ето, јуче, руски патријарх забрањује свештеницима и свим клирицима да учествују у ТВ контакт-емисијама и на блогovima. Које је то ограничење слободе!? О којој се то слободи говори!? Он је пре неки дан рекао да је Црква

пуна „издајица у раси“! Значи, сад ће бити сумње међу свештеницима, јеси ти, ја, ко је тај издајица. Треба говорити и о томе. И у Србији, у Београду, свештеник нешто да каже треба да има благослов из кабинета, или одакле, за сваку изјаву. Ако о овоме говоримо, ја сам мало то заострио, немојте се повредити, али то питање слободе морамо имати у себи самима, да бисмо о томе говорили са другима. То је то моје прво запажање.

Цркве и верске заједнице се увек не сналазе у садашњем тренутку, да ли на пример прихватају Европу, европске институције, или не. Али, то је мач са две оштрице за њих, јер се у томе потпуно не сналазе. Око Распећа Европски суд недавно је дао за право црквама и онима који мисле да оно може да се на јавним местима истиче. Исти суд је пак пресудио да у Бугарској има право да постоје две или више православних цркава. Значи, он полазе од права да људи кажу да нису неки отпадници, јеретици, те категорије не постоје за европске установе. Европски суд, Европски савет, знатно ће утицати на појам слободе, на тумачење шта је то слобода. Верске заједнице ће морати да се суоче са овим. Неко рекао да код нас доминира секуларно. Доминира држава, како овде, тако и свуда, њој се може да одређује много тога. То је резултат данашњег времена и ту се више не може шта изменити. На верским заједницама је да се суоче са данашњим околностима и да виде шта могу да чине. Али, прво треба да пођу од себе, створе такву атмосферу да заиста „љубимо једни друге“, да нема само адекватног простора за јерархију, већ и друге, такође вернике. Значи, уведимо унутар-црквени дијалог, који не доводи у питање догме религије, него једноставно даје слободу. Хвала.

**Доц. др Јелена Ердџан:** Хвала Вама на учешћу у дискусији. Следећа се пријавила за дискусију др Александра Павићевић из Етнографског института Српске академије наука и уметности. Изволите.

**Др Александра Павићевић:** Хвала. Ја сам покушала, резимирајући реферате у првој и другој сесији да одређеним методолошким научним апаратом који ми стоји на располагању као антропологу, закључим, у ствари, шта се ту дефинише као главни про-

блем који можда није најексплицитније изнесен и морам да кажем да ме посебно инспирисало излагање колеге Асиела, можда због тога што је говорио и као етнолог-антрополог и као представник Јеврејске заједнице. Ја бих рекла, у ствари, да овде имамо два модела са којима се срећемо. А то је државни или неки званични модел и контекстуални или друштвени модел. Кад кажем модел, мислим на модел регулисања религијских слобода, општих питања слобода и идентитета. На формирање друштвеног модела истовремено су позване да утичу и држава и верске заједнице. Тај утицај на формирање друштвених модела би требало, у ствари, да буде неки доказ постојања религијских слобода, односно постојања слобода религијских заједница да делују у погледу друштвених питања. Знамо да држава утиче на формирање овог друштвеног модела, односно покушава да утиче, путем закона, разних стратегија и разних начина формирања јавног мњења. Међутим, све ове ставке се често показују као поље у коме држава, у ствари, не успева да утиче. Држава није доследна, у спровођењу закона које доноси, нити стратегије које доноси, а што се тиче формирања јавног мњења, сви смо сведоци да је оно врло често идеологизовано и често се завршава у тој некој медијализацији јавног мњења, у којој практично не постоји тенденција да се формира једно здраво друштвено ткиво него управо, знамо да медији обилују и да су заражени индустријом забаве која не позива на размишљање и удубљивање у проблеме, него управо позива на забаву и заборав итд., да не улазим сада у то питање. Са друге стране, цркве и верске заједнице, с једне стране недовољно због својих унутрашњих недостатака и могућности да се отворе за ту комуникацију према јавности у довољној мери, не користе могућности које им стоје на располагању, а са друге стране бивају и потиснуте једним, у суштини још увек присутним комунистичким наслеђем и односом према религији, који у њој види антипод модерности, и који модерност поистовећује са секуларношћу. Мислим да је то велики проблем, управо због тога што се тиме захтев да се цркве и верске заједнице не мешају у државна питања, меша са логичним деловање сваке верске заједнице, а то је да се оне мешају и баве битним друштве-

ним питањима. Цркве и верске заједнице су позване да се мешају у друштвена питања и оне то морају да раде, управо зато што се та друштвена питања тичу формирања елементарних институција друштвеног живота. Као пример бих само једну ствар навела и питала, у ствари, представнике верских заједница овде. У децембру је, било говора о уласку у скупштинску расправу преднацрта Закона о дечијим правима, који озбиљно доводи у питање односе ауторитета у породици и озбиљно ограничава дomete и садржину родитељског старања у односу на децу. Ја мислим да су верске заједнице итекако позване да реагују на овај закон, без обзира на мој лични став о томе, па ме занима да ли сте упознати са тим и да ли постоји намера да се реагује?

**Доц. др Јелена Ердeљан:** Хвала госпођи Павићевић. Ово су изузетно значајна питања. Ево, молим представнике верских заједница да узму учешће у дискусију и одговоре. Господине Асиел, изволите.

**Рабин Исак Асиел:** Ја морам признати да то нисам пратио. Не знам да ли је то урадило Министарство вера? Видите, један проблем смо ми овде ипак отворили. Ми делимо различите вредносне системе. Секуларно друштво има свој вредносни систем. Верујући сматрају да је Творац одредио шта су етика и морал. Велики број заповести у Библији говоре у прилог томе. На пример: „Не пожели“. Шта значи не пожели?! Живимо у друштву у којем медијска индустрија почива на буђењу и остварењу жеља по сваку цену. Не пожели! Шта то значи? То значи да морам себе да тренирам да не оговарам, не пожелим туђе ствари, кад ми се укаже прилика, не учиним прељубу јер ме нико није видео. То су различити вредносни концепти и у том смислу јесмо у сукобу. Задњи пут кад смо се појавили у медијима око приче о дискриминацији и правима хомосексуалаца, јесмо били јединствени, али у неким стварима смо и различити. За мене у фокусу тог питања није да ли је то природно или није, за мене је то забрањено. И уопште ме не интересује да ли је то природно. Природно је да човек хоће да спава са сто жена, али му је то забрањено! То је религијски дискурс. Кад сам био на једном саветовању у Стразбуру у Савету Европе, говорило се о постмодернистичкој, постсекуларној, постатеистичкој Европи. За

представнике који су дошли из Источне Европе, Руске Федерације, Турске и других земаља, то је био неприхватљив концепт. Инсистирало се на типу школства које обавештава о конвенционалним веровањима, али прокламује неконвенционална веровања. Зато ја јесам заговорник институција и школа у којима се преноси вредносни систем на традиционални начин. Ви сте добро рекли. Шта вреди, овде унесете мало веронауке у школе, а онда ћете да је побијете на другим предметима. Да не говоримо о научницима који доводе у питање теорију еволуције, али се о томе не учи у школама. Идеолошки предзнак секуларизма је више него очигледан. Зато треба трагати за моделима који могу да коегзистирају. То је озбиљан проблем који ће бити све већи. Ако сам уопште одговорио на ваше питање?

**Доц. др Јелена Ердељан:** Хвала. Следећи се за дискусију пријавио др Давор Џалто у име Хришћанског културног центра.

**Др Давор Џалто:** Хвала. Ја немам неко конкретно питање, већ више једно размишљање које може да буде основа за даљи разговор. Сада ћу пре свега говорити као верујући хришћанин, односно као неко ко то бар покушава да буде. Чини ми се да веома често на овим скуповима који се баве верским правима, секуларизацијом и сл., верници (не везано за то о којој верској заједници се ради) наступају из позиције некакве угрожености у модерном друштву. Као да стално тражимо нека права, чак и када је наша заједница убедљиво доминантна у односу на друге, и као да никада није довољно тих права. Такође веома често чујемо и критичке тонове и, чак, отворене нападе на концепт секуларног друштва или на модерни појам демократије и њених тековина, који наводно угрожавају одређена права верника. То некада заиста може бити тако, и мора се рећи да ситуација није нити ће икада бити идеална. Али проблем је у томе што се верници не могу похвалити неким нарочитим резултатима у историји када је реч о односу према другима. У ствари, готово да постоји правило по коме верници, било које верске заједнице или религије која постане доминантна у једном друштву (и где имају прилику да утичу на политичке структуре), манифестују нетрпељивост пре-

ма онима који су друге вере и који су мањина у било ком смислу. Често се права за све траже док смо у мањини, али чим постанемо већина, онда тежимо да будемо „једнакији“ од других. Због тога је тако важна идеја о секуларној држави, где законски оквир, без идеолошких предзнака, дефинише статус субјеката друштва тако да максимизира слободу сваког, не угрожавајући никог (или угрожавајући све што је мање могуће).

Имамо и скорашњи пример изјаве канцеларке Меркел о „крају мултикултурализма“. Канцеларка се, верујем, мало изгубила у својој изјави. Сва срећа она није изнета у Бундестагу, него на партијском скупу, а вероватно је и сама зажалила после. Њена изјава показује једну врсту нетолеранције. Дакле, чини ми се да некада као верници исувише критично гледамо на концепт секуларне државе, који мислим управо верници треба да афирмишу, будући да тај концепт, без било каквог *a priori* идеолошког и вредносног оквира, може да обезбеди оптималан амбијент свима, не поништавајући разлике, већ их афирмишући до мере док то не угрожава друге. Мислим да је то нешто ка чему треба тежити, без илузија да је то могуће лако остварити.

**Доц. др Јелена Ердељан:** Хвала господину Џалту. Претпостављам да наши данашњи говорници ће имати и одговор на ове изнете ставове и питања. Ја бих хтела да искористим свој статус модератора, да кажем да неке студије везане за социологију религије које су објављене последњих пет до десет година показују да тај секуларизам државе води, у ствари, само ка једној крипто-религиозности. Дакле, или да се онда интериоризују религиозна осећања, јер људи не могу просто да живе без религиозног нерва, неко је то рекао лепо данас. Шта се онда дешава па се људи интериоризују или се испољавају у другим различитим видовима. Међутим, то за званичне, традиционалне цркве и верске заједнице значи угрожавање њиховог статуса, њиховог места у друштву и њихових слобода у крајњој линији. Али то ће они вероватно боље од мене. Само сам хтела да скренем пажњу на то актуелно питање којим се људи у последњих десетак година доста у науци такође баве. Хвала. Господине Халиловићу, изволите.

**Др Сеид Халиловић:** Посебно се и усрдно захваљујем. Уважени др Џалто је подвукао, по мени, фундаментално значајну поенту. Истовремено, желео бих да реагујем и на критике уваженог господина Туцића, које су биле више инспиративне, неголи оштре, у вези са корелацијом између секуларне и религијске традиционалне спознаје. Ми данас можемо да представимо и анализирамо епистемолошки и онтолошки приступ нашег религиозно-спознајног погледа. Међутим, на пољу чињеничног стања сматрам да традиционална религијска друштва кроз своју историју немају много тога чиме би могла да се похвале. Ја се апсолутно слажем са Вама, истакао сам и поново ћу подвући да многе верске заједнице, чак муслиманске данас, у оквиру секуларних друштава имају већа права него у својим традиционалним земљама. Једна је ствар спознајног онтолошког система религијске традиције, а друга је ствар како то религијске заједнице манифестују. Недостатак критичке опредељености и усмерености религиозних људи према себи или према својим заједницама јесте нешто што оптерећује историју религије уопште. Ја бих само навео за пример једног изузетног муслиманског филозофа и гностика имама Газалија с почетка 12. века, који је дуго година био главни професор на познатом универзитету *Незамије* у Багдаду, као маркантан исламски теолог. Он је дошао, захваљујући својој изузетно значајној демонстративној снази, до тог закључка *да Бој не њостоји*, и то у својству значајног, маркантног професора исламске теологије на најпознатијем исламском универзитету у свету. Након тога он напушта универзитет, да би још једном преиспитао себе да ли заиста Бог постоји или не, у демонстративно-интуитивном смислу. Газали у наредним годинама свога живота постаје значајан мистик, гностички представник исламске духовности.

Шта хоћу да кажем? Хоћу да кажем да критике религиозних људи морају бити усмерене не само према својим друштвеним мањкавостима којих има много него штавише и према својим догматским опредељењима. Према исламским верошколским нормама забрањено је следити ауторитете у оквиру догми. Значи, не можете да кажете: ја верујем у монотеизам због тога што је то



мој верски представник или мој отац рекао. Нужно је критички и рационално приступити свим догматичким оквирима. Нажалост, многа религијска друштва то данас не спроводе онако како би требало.

**Доц. др Јелена Ердељан:** Хвала. Господин Икић је хтео нешто да одговори.

**Проф. Нико Икић:** Ништа посебно.

**Доц. др Јелена Ердељан:** Ништа посебно. Господин Деврња. После господин Шарановић се пријавио, такође господин Асиел.

**Мр Зоран Деврња:** Ја бих се сложио са господином Туцићем. Управо са вашом примедбом да би требало унутар верских заједница да отпочне један критички, самокритички дијалог на ове теме. Мислим да је то заиста неопходно. Можда сам ја то и негде навео овде, указујући на аутентични призив верских, религијских заједница да преиспитују свој однос према оним вредностима о којима данас говоримо. Тако да мислим да тога треба да има више, ако и има помало, треба да буде много више. Може то неко појединачно овде да иницира, али ето можемо да апелујемо па можда ће то заживети.

Са друге стране, оно што је рекла колегиница Павићевић. Заиста нико од нас овде није изразио некакав жал за тим што не постоји, не знам, хришћанско друштво или што не постоји, друштво по јудејским начелима, јеврејским или по исламским итд. Просто, ми прихватимо сви овде, где сад јесмо, ту смо где смо, како је рекао господин рабин, и прихватимо ту полицентричност, вредносну полицентричност, како бисмо рекли у савременом друштву, и она на неки начин много доброг свима нама даје и нико нема проблем са тим. Свесни смо наших различитости, свесни смо чињенице да треба некако да коегзистирамо и просто сви се трудимо некако да ту постојимо на онај начин који ми сматрамо да треба. С друге стране, мислим да ни савремена Европа и уопште савремени свет, ове вредности које су прокламоване овим документима међународним, нису такве да искључују један религиозни концепт живљења. Видим да је сад суд у Стразбуру изнео

став да секуларизам није једини начин организовања друштва у Европи.

**Др Александра Павићевић:** Оно са чим се овде срећемо, али не знам овај први коментар на шта се тачно односи.

**Мр Зоран Деврња:** Па не, ја сам сад некако заједно одговорио на ово што је колега Давор Џалто и Ви сад... Али у сваком случају, мислим да је концепт какав јесте сада сасвим добар, само треба заједно да видимо где је ту простор да се још више изразимо, а да не нарушимо сам принцип секуларности који је добар многим. То је највише у складу са оним што је рекао господин Давор Џалто.

**Доц. др Јелена Ердељан:** Хвала лепо. Господин Шарановић жели да се укључи.

**Мр Никола Б. Шарановић:** Дозволите ми да се кратко осврнем на констатацију колеге Џалта. У потпуности се слажем са констатацијом да је секуларни модел – оптималан модел за цркве и верске заједнице. И да је то амбијент у коме цркве и верске заједнице, као друштвене институције најприје, које имају свој социјални капитал, могу допринети развоју једног друштва. Дакле, сагласан сам да је секуларни амбијент и систем једнаких шанси за све друштвене институције најбољи и за унутрашњи амбијент у црквама и вјерским заједницама, у смислу излагања господина Туџића. Јер, само у тој компетитивности, у таквом друштвеном амбијенту, цркве и вјерске заједнице могу бити – самокритичне. Када испред себе имају права других и слободе других и када схвате да је јавни простор нешто на шта нико не може имати монопол, већ да је ријеч о простору на који се пројектују сви свјетоназори. Онако како то дефинише Европска унија „и цркве, и вјерске заједнице, и филозофске групе и неконфесионалне организације“, дакле, подразумевајући и право неког да не вјерује. Али то што неко не вјерује, не значи да је мање достојанствен у очима Господњим, говорено из погледа вјерника, је л' тако...

Када смо код секуларизма, дозволите ми једну асоцијацију, а на двије, можда најзначајније адресе данас у Европи, када говоримо о социологији религије – Питера Бергера и Грејс Дејви. Наиме,

свијет више није секуларан. Процес секуларизације, не да је завршен, него се није ни догодио. Дешава се обрнути процес, наслов књиге Питера Бергера – „Десекуларизација свијета“. Како другачије, између осталог, објаснити јачање јеванђелистичких покрета у Латинској Америци, пораст исламског фундаментализма на другом крају свијета, па чак и у Европи долази до неких сличних промјена. Међутим, њих Грејс Дејви види у следећем: у помјерању, у институционалном помјерању цркава и вјерских заједница и стварању амбијента у ком ће оне можда чак и покренути, прије него рефлектовати промјене у јавном мњењу. Дакле, то је циљ.

Господин рабин је говорио о томе да ли ћемо као вјерници, који имају право и обавезу да своје потомство васпитавају у духу своје религије, и којим механизмима моћи да се супротставимо „пинк култури“? Да, та култура улази у наше домове без питања... На који начин ми можемо да се супротставимо, да будемо компетитивни тој култури? Тај амбијент нам, мислим, пружа секуларни однос између цркве и државе. Међутим, ја бих рекао да то није прецизно појмовно одређење. Знамо да је секуларизам социолошки процес преношења власти са духовних на државне ауторитете. Овдје је правилније, рекао бих, говорити о начелу лаичности, али у изворном смислу ове ријечи. У том смислу, на старогрчком језику лаос значи народ као недјeljива циjелина, из које не можемо ниједну категорију извући и привилеговати, нити неку означити, стигматизовати и дискриминисати. Бавећи се истраживањем ове теме у Бриселу, имао сам прилику да разговарам са стручњацима из Европске комисије који су директно надлежни за ова питања. Европска унија се определиjелила за вид лаичности који је назван политичка лаичност, насупротив филозофској лаичности, која је само једна од концепција које претендују да буду алтернатива религијском концепту. Толико, хвала.

**Доц. др Јелена Ердeљан:** Хвала најлепше. За дискусију се такође пријавио и фра Филип Караца, па молим да узме реч.

**Фра Филип Караца<sup>1</sup>:** Поштовање и поздрав свима. Желео бих само једну своју кратку рефлексију рећи у вези са овом темом о

<sup>1</sup> Неауторизовано излагање. (Прим. ур. Ј. Ј.М.)

вјерским правима и слободама у Европи, који су за мене у темељу људских права и слобода. Чим говоримо о вјерским правима, значи да их у бити нема. Јер о чему се говори, тога најчешће нема ил' се за њим тежи, ил' га можда некад и превише има. Е, сада овдје мислим да је темељни проблем на који указује и папа Бенедикт XVI, и то не спомињем само због тога зато што је он папа, наравно, него и као један велики мислилац, чија дјела цијене и они који нису кршћани и они који не вјерују. Тренутно ја бих подсетио овде на његову задњу енциклику *Caritas in veritate*, јер папа као највећи проблем данашњег човјека управо спомиње неупотребу разума. Једноставно као да се човјек опростио од властитога разума. Значи да сви проблеми управо извиру из тога што је човјек заборавио своју темељну одредницу да је он и разумско биће. Јер све вјерске вредноте су у бити, морају се заснивати на темељним људским, опће људским вредностима. Не може нешто бити по мени вјерски добро, да није и опће људски добро. Е, овдје је дошло до криве... до човјековог отуђења. Човјек се заправо отуђио сам од себе. Онога момента кад је човјек једно изолирано биће у свемиру, довољан сам себи, не живи у хармонији са природом и са околиним, тада настају многи проблеми. Управо ова дисхармонија у човјековом унутарњем бићу јесте и последица његове манифестације свега тога на вањском подручју.

Постоји неколико организираних заједница људског друштва. Једна од њих је и држава. Држава није најидеалнија заједница, ал' ми нажалост, до сада боље немамо. Најидеалнија заједница би за нас требала бити Црква, као један вид Неба на Земљи, ал' видимо Црква је богочовечански организам, значи ту ствари због људског елемента увијек нису најбоље. Е, онда кажемо то ће доћи Краљевство, Царство Небеско, које је идеал крајњи, крајње сврхе... Ал' то је есхатолошко поимање које има своје конотације и овдје треба да се очитује и ту.

Један од темељних проблема је управо страх од другог и другачијега. Разум нам каже да морамо да уважавамо Бога, не да Га се бојимо. Да је Он сличан мени, има исте особине као и ја, и тако даље. Е, та солидарност међу разумским бићима треба да буде

почетак дијалога. Међутим, нама недостаје, разумски дијалог, јер не употребљавамо разум. Ако имамо само претерани религијски концепт, онда постоји опасност од фанатизирања друштва, ако бисмо само примењивали религијска мјерила, без разума – религија без разума је фанатизам, а разум без религије је суви рационализам – то исто није добро. Него треба да се ради о једном интеракцијском дјеловању, и разума, и вјере. Вјера није неразумна, него је надразумна. Али је вјера аутономна и односу на разум. То су два различита подручја.

Овде имамо мјешање двију компетенција. Сваки пута, када разумско подручје жели да апсолутизира своју компетенцију над религијском, и обратно, долази до екстрема. Ја мислим овдје да ми морамо водити један опће хумани дијалог и на темељу разума се договорити, да се не можемо по религијским принципима сложити. Значи ми и не можемо водити религијски дијалог, него ми можемо водити опће хумани, опће разумски дијалог. И на темељу разума морамо доћи до тога да смо различити и да се у свему не слажемо. И хвала Богу да се не слажемо. Али постоји посебан темељ у чему се слажемо, то је опће људско, то је разум, слобода, љубав, правда и мир, која је заједничка свима. То је опће заједнички принцип. И на тим принципима можемо сви дјеловати. А гледано религијски, ми се нужно морамо сукобити, јер су нам различита... У религијама имате различите концепте, од слике Бога. Слика Бога у религијама није иста. Није исто кршћанско поимање Бога, хиндуистичко и муслиманско, у многим сегментима. Значи разум каже морамо да га више употребљавамо. Помиње се Ханс Кинг. Добро, он није увијек био у неким институционалним шемама добро прихваћен, али он говори о једном welt етосу. Можда то и није добра комбинација, може се и о томе говорити. Дакле, о потреби једног свјетског етоса који би био заједнички свима, опће људски и на темељу којег бисмо се сви могли равнати. То није нека жеља за неким синкретизмом, нити за неким лажним јединством, него управо да покушамо на темељу разума да нађемо простор за живљење појединца у свим својим специфичностима. У том контексту можемо гледати релацију Цркве и државе, религије и

друге религије, међурелигијског, интеррелигијског, интердржавног и сваког другог дијалога.

Ево, мислим да би трагом мог размишљања о односу државе и Цркве, заправо као да се ради о двије конкурентне институције. Међутим, заборављамо једну чињеницу да су становници државе у исто вријеме и вјерници и припадници једне одређене религијске скупине. Сада значи Црква и држава не треба да буду у неком браку, него треба да се ради о једном здравом партнерству. Значи Црква и држава требају бити партнери, а не сукобљене стране, јер су једни те исти људи у исто време и чланови државне, цивилне заједнице и припадници одређене вјерске скупине. Хвала.

**Доц. др Јелена Ердџан:** Хвала Вама. Следећи се за дискусију пријавио др Марко Николић. Изволите.

**Др Марко Николић:** Добар дан свима! Ја се захваљујем организаторима, поштованим излагачима и свим колегама на доприносу који су дали у одржавању овог веома значајног скупа. Да не бих превише одузимао време, сва излагања су углавном била веома инспиративна, али оно што је мени нарочито привукло пажњу то је једно вишедимензионално, свеобухватно и интердисциплинарно излагање поштованог колеге Халиловића. Е, па у том смислу, ви сте у оквиру тог свог излагања се донекле осврнули и на једну анализу појма слободе, из једног онтолошког, теоцентричног, аксиолошког и методолошког угла. И у том смислу, ја сам овде само записао неколико ваших коментара и опаски у оквиру којих сте у директну везу, мање или више директну везу довели појмове слободе и наметања, односно значаја наметања слободног амбијента. Да крајње конкретизујем своје питање, дакле да ли слобода може бити наметнута? И чак у хипотетичком смислу, уколико бисмо успели да наметнемо постојање слободног амбијента, да ли бисмо тиме дошли до слободе? Ево, хвала, укратко само толико. Захваљујем се на пажњи.

**Доц. др Јелена Ердџан:** Хвала. Господине Халиловићу.

**Др Сеид Халиловић:** Ја се уваженом и драгоценом господину доктору Николићу захваљујем. Синтагма наметања слободе је више представљала моју литерарну слободу, неголи неку фило-

зофско-спознајну чињеницу. Заправо, у оквиру спознајног амбијента послеренесансне Европе и модернистичких когнитивних школа и праваца, ми се суочавамо са наметнутом доминацијом једне посебне дефиниције науке. Желео сам само да инсистирам на томе да слободна Европа која инсистира, исправно, на принципима слободе, мора ипак бити усмерена и на слободан амбијент аналитичких и научних разматрања саме дефиниције науке. Наш великодостојни рабин је изузетно значајно подвукао значај односа између еволуције у оквиру једног предмета и некаквог другачијег веронаучног светоназора. Ја бих додао томе и разлике у епистемолошком приступу дефиницији науке – у оквиру веронауке и других предмета. Дакле, да ли можемо да кажемо да су пророци научници, према послеренесансним предметима и према веронауци? Ја мислим да ту постоје две различите дефиниције науке.

И само да злоупотребим ово време да се не бих касније јављао, у вези са изузетно значајним поентама уваженог господина Шарановића. Ја Вам се захваљујем и на Вашем драгоценом излагању у оквиру прве сесије које је било изузетно инспиративно. Посебно ми је драго због тога што сте одвојили политички и филозофско-спознајни приступ секуларним принципима. Ја данас нисам желео да се усредсредим на политичко-друштвено усмерење секуларнога друштва, које бих можда и подржао, али у сваком случају желео бих да поставим једно питање да о њему додатно размишљамо. Да ли је могуће да установимо одређено политичко-друштвено усмерење, а да унапред нисмо заузели посебан и дефинисан филозофски став који ће одредити то политичко-друштвено усмерење? То је питање са којим се суочавају филозофи науке данас у савременој Европи и сматрам да би Србија, Црна Гора и целокупно наше окружење морали да се укључе у конструктивно анализирање свих научних и релевантних чињеница у вези с тим питањем. Хвала.

**Доц. др Јелена Ердџан:** Хвала Вам. Господин Икић такође жели да узме учешће у дискусији.

**Проф. др Нико Икић:** Кад је већ ријеч о разноврсним видцима и разумијевања појма слободе, која је доиста нијансирана и врло сложени појам. Појам слободе укључује и трансцедетално и



антрополошко и културно и онтолошко и филозофско и вјерско. Мислим да је потребно можда повезати два појма који су сродни. С једне стране *слобода*, с друге стране *ослобођење*. Мислим да апостол Павао, врло добро то повезује кад каже да нас је, у овом случају из кршћанске перспективе, „За слободу нас Крист ослободи“ (Гал 5, 1). Што то има значити? Два су појма овдје скривена, *liberatioetlibertas*. *Liberatio*, човек да би био слободан, треба се нечега ослободити. Чега? Па, мање-више једностраних погледа, предрасуда, страха и тако даље. У том смислу, дакле, ја се питам колико се данашњи човек, рецимо да узмемо примјере са Запада, ослободио за слободу, када ево кроз карикатуре Мухамеда провоцира друге. С друге стране, колико се рецимо, у Ирану, колико су се ослободили за слободу, када суде на смрт кршћанку у чијем су дому нашли Свето писмо, а истовремено на Западу се Куран дијели, на улицама. Мислим да о овом ослобођењу за слободу треба итекако додатно размишљати. Хвала.

**Доц. др Јелена Ердџан:** Најлепше хвала. Господин Ивица Живковић из Центра за црквене студије из Ниша се пријавио за дискусију.

**Др Ивица Живковић:** Ево ја ћу покушати да будем мало краћи, али ме је заинтриговало у излагању колеге Зорана Деврње помињање институционалног призива верских заједница. Ја се први пут сусрећем са идејом о таквом једном призиву, тако формулисаном. Шта то заправо значи, шта је мој, или ваш, или његов, или њен институционални призив? Пазите, Ви овде говорите о дужности верских лидера и познавалаца теолошко-појмовног дискурса својих религијских заједница да се одговорно посвете дубљем разумевању. Рецимо да ја желим да се одговорно посветим томе, или Ви, или било ко унутар наше верске заједнице. Знамо како бисмо то учинили у идеалном смислу, али шта када дође до дисфункционалности или до блокаде функционисања конкретне заједнице на било ком нивоу? Да ли је „институционални призив“ у том случају појам са вишком значења, или се нешто може, и ако се нешто може, шта је то се са канонско-правног аспекта на оправдан начин може под тим појмом подразумевати?



**Мр Зоран Деврња:** Хвала. Будући да Црква, конкретно ту сам имао у виду нашу заједницу, постоји на један организован начин, институционалан начин, има своје органе, који јесу рефлексивна, односно одраз самог њеног онтолошког структурирања. У том смислу ти органи су заиста персонализовано пројављени, значи конкретни лидери, епископи, или Синод, или Сабор, и они које они сматрају релевантним треба да се позабаве овом темом. То могу из одређених комисија које су формирали и на тај начин покушати да допринесу дебати која се води у оквиру једног друштва или ова наша данашња мала дебата је део шире дебате која се води на ту тему и да просто изразе аутентично разумевање Цркве у односу, према тим проблемима и темама. Значи то је тај институционални призив. То, наравно, не значи да сви познаваоци теолошког дискурса и сви лидери верских заједница треба да се ангажују на томе, него просто они који се сматрају писменима да то чине, и мислим да ће се неко препознати у томе.

**Доц. др Јелена Ердџан:** Хвала најлепше. За дискусију се такође пријавио и Марко Јовановић, Православни богословски факултет.

**Г. Марко Јовановић:** Ја бих хтео да се сложим са констатацијом др Давора Џалта да садашње секуларно уређење није препреке за религијске или црквене заједнице да остваре своје верске слободе, него, штавише, могућност да то данас учине много боље него икада раније, ако прихвате и толеришу остале који не спадају у њихове оквири, јер је то очигледно искуство историје, како и можемо видети у протеклим столећима. Ја бих само изнео неколико примедби. Једна је везана за постмодерну епоху и за њену рецепцију религијског искуства, а с тим у вези задржају се на излагање господина Халиловића. Он је у том излагању оставио кључну разлику између традиционалног религијског становишта, какво може бити заступљено у исламској теологији, или хришћанској теологији, или јудејској теологији, и постренесанских школа, где ми се чини да је највећи нагласак стављен на модернизам. Међутим, чини ми се да би требало да се у већој мери узме у обзир постмодерни тренутак у коме се налазимо, у коме за разлику од претходне епохе промишљања, дакле модернистичке, у којој је

човек постављан за мерило и критеријум истине, данас постоји много више спремности да се ствари сагледавају у другом правцу, тачније да се религијском дискурсу да емпиријска тежина. Па бих га замолио да прокоментарише то и да ми разјасни још нешто: да ли је искуство исламског теолога у Багдаду, а у вези са његовим промишљањем, да ли Бог постоји или не постоји, противречно ономе што је исказано у традиционалном религијском кључу да је човек намесник Божији који у суштини не би требало да себи даје за право да испитује најузвишеније истине.

**Доц. др Јелена Ердџан:** Хвала.

**Др Сеид Халиловић:** Хвала Вам, уважени господине Јовановићу, на изузетно значајним критикама. Ја сам јасно желео да раздвојим религијски традиционални светопоглед и религијске послеренесансне светопогледе. По мени, религија опстаје и у оквиру свих послеренесанских школа, али добија посебно тумачење. Она тако бива идеолошком религијом, емпиристичком религијом, либералистичком религијом а истовремено остаје религија као таква, иако се дистанцира од значајног дела својих фундаменталних спознајних начела.

У вези са другим делом Вашег питања, по мени, сваки религиозан човек има право и може да постави питање о томе да ли Бог постоји. Тада, он ће у оквиру спознајног стадијума своје религије, уколико је у рационално-интелектуалном смислу оспособљен односно учен, доћи до одређеног закључка. Међутим, никада традиционална религијска спознаја као таква, а не као онаква каква је манифестована у историји, а различите су те две категорије – није забранила религијским људима да размишљају чак и о најузвишенијим и апсолутним истинама, у оквиру своје религијске спознаје. Религиозни људи су увек слободни да имају слободан разум и да на основу својих размишљања тумаче, потврђују или оповргавају одређене делове свог веровања. Ја ћу споменути за крај Авицену, најпознатијег перипатетичког муслиманског филозофа који је у својој значајној књизи *ал-Ишарати*, на једном месту хтео да снагом филозофских демонстрација докаже одређени космолошки принцип муслиманског веровања, али није успео то да докаже. Овде

нећу детаљно образложити тај принцип. Он је написао у својој књизи: ја као филозоф оповргавам ту чињеницу, која представља експлицитно веровање исламске духовности, али остављам себи за право то да кажем да можда мој рационални перипатетички разум није био довољно унапређен да би то доказао и због тога што се ипак плашим, каже он, за свој загробни живот, истичем да ја ипак у то верујем као верник иако као филозоф то нисам могао да докажем. Значи, по мени, религијска филозофија има ту способност да оповргне, потврди и анализира многе догматске чињенице. Хвала.

**Доц. др Јелена Ердељан:** Најлепше хвала господину Халиловићу. Господин Асиел је хтео да се надовеже на дискусију.

**Рабин Исак Асиел:** Само један стих из Библије у оквиру овог што је рекао колега Халиловић. „Сине човечији, устани на ноге да с тобом говорим!“ То је чуо пророк Езекијел од онога који му се приказао као слава Божја. У овом узбудљивом одломку у Библији, Творац говори човеку да не пада ничице, да не пуже у прабини, нити да се грчи од страха у присуству Божје славе. Немој да будеш у праху, немој да будеш у том смислу понизан према ауторитету, устани да са тобом разговарам. Реч је о истоветним стварима.

**Доц. др Јелена Ердељан:** Најлепше хвала свим учесницима ове друге сесије и свим излагачима, пре свега, свима онима који су узели учешће у дискусији. А сада позивам нашу уважену домаћицу да вам се обрати и да затвори овај скуп.

**Мр Јелена Јабланов Максимовић:** Захваљујем се у име оба организатора најпре нашим драгим предавачима и гостима који су превалили дуг пут да би данас били са нама, а затим и свим учесницима скупа. Хвала модераторкама и онима који су допринели да конференција технички буде организована добро. Желела бих да најавим овом приликом трећи, и последњи, скуп на јесен у оквиру циклуса „Религија у јавном, политичком и друштвеном сектору“. Бићете, наравно, о свему благовремено обавештени.

Велико хвала још једном свима што сте дан провели са нама!



# РЕЛИГИЈА И ИЗАЗОВИ ПЛУРАЛИСТИЧКОГ ДРУШТВА

Клуб Службеног гласника, Кнеза Милоша 16  
8. децембар 2012. године, Београд

## Програм трећег округлог стола

9:30 Регистрација учесника

10:00 Отварање скупа

- Мр Вукашин Милићевић, Хришћански културни центар
- Г. Хенри Боне, Фондација Конрад Аденауер

10:30 1. сесија – *Моралне основе савременој њолиџичкој ѡлурализма*

- проф. др Жарко Пуховски, Филозофски факултет у Загребу
- др Борис Беговић, Центар за либерално-демократске студије, Београд
- др Мирко Благојевић, Центар за религијске студије Института за филозофију и друштвену теорију, Београд

Модератор: др Часлав Копривица, Универзитет у Београду, Факултет политичких наука

11:15 Дискусија

12:15 Пауза за кафу

12:45 2. сесија – *Какву улоју моју да имају/имају релиџије у ѡлуралисџичком друшџиву – хришћанска ѡерсџекџива*

- Др Борис Гуњевић, Теолошки Факултет „Матија Влацић Илирик“, Загреб
- Др Дарко Ђого, Богословски факултет Св. Василија Острошког, Фоча
- О. Андреј Ђуричек, Римокатоличка црква, Београдска надбискупија

Модератор: доц. др Давор Џалто, Институт за студије културе и хришћанства, Београд

13:30 Дискусија

15:00 Ручак



## ПРВА СЕСИЈА

**Мр Вукашин Милићевић:** Драги пријатељи, колегинице и колеге. На првом месту желим да вам захвалим, у своје лично име и у име Хришћанског културног центра, што сте издвојили своје време да данас budete са нама. Нарочито се захваљујем онима који су дошли из Хрватске и Републике Српске. Тема треће у низу конференција које испитују однос традиционалних религија и одређених аспеката савременог друштва односи се на један од битних аспеката савременог друштва, на чињеницу његовог плурализма, која се заправо односи на све аспекте његовог постојања. Често се говори о напетости између традиционалних религија и овог важног аспекта и ове важне вредности савременог друштва.

Верујем да је један од основних узрока те напетости то што наша друштва много више желе себе да разумеју као традиционална, него што то реално јесу. Узрок томе је крајње погрешно разумевање појма традиције који је веома слојевит. А управо је за религије о којима говоримо овај појам више него важан; у хришћанском контексту, то је један од централних појмова. Традиција, предање, има два, или минимално два аспекта: садржај и интерпретацију. Када постоји несагласност, дисонанција, раштимованост између ова два аспекта предања, тада имамо проблеме. Тако, верујем да данас имамо много више проблема са интерпретацијама традиција, неголи са самим традицијама. Не кажем да не постоје проблеми који имају свој основ у самим традицијама, али мислим да на овом другом нивоу ти проблеми постају оно што данас у великој мери ремети миран и хармоничан развој друштва или друштава у којима живимо.

Такође, желим да напоменем да је и ова конференција, али и сам Хришћански културни центар, плод визије једног човека који данас, нажалост, није са нама, рекли бисмо телесно није са нама, покојног професора Радована Биговића. Али његово присуство, што више пролази време од његове смрти, верујем да то није само психолошки утисак, постаје све снажније, све стварније. У том смислу, и овај скуп, у своје име, желим да посветим управо њему. Надам се да ће, с обзиром на значај који наше данашње окупљање има, и оно бити допринос утврђивању спомена о. Радована у нашем друштву, спомена који је том друштву много више потребан, неголи оно њему. Хвала вам. Још једном захваљујем на издвојеном времену и надам се да ћемо се лепо дружити.

**Г. Хенри Боне:** Хвала, Вукашине. Драги професори, драге колеге, добар дан, добро дошли у име Фондације Конрад Аденауер. Ја сам много радостан што сте дошли упркос овом времену и овако рано. И то показује колико сте се заинтересовани за ову тему. Мислим да имамо актуелну тему, јер ми сви знамо да живимо у плуралистичком друштву и како је Вукашин рекао, наша друштва су плуралистичкија него што ми мислимо. То је због глобализације, због интеграција постоје нови изазови и нова питања за које треба да се нађу одговори. Надам се да ћемо данас од професора и од вас чути шта мислите о плуралистичком друштву и које одговоре можемо да нађемо за нове изазове. Желим нам добру дискусију! Хвала вам још једном што сте дошли! Хвала Хришћанском културном центру што можемо опет са вама да сарађујемо. И хвала експертима који су дошли данас из различитих земаља.

**Проф. др Часлав Копривица:** Хвала лепо. Поштовани домаћини, даме и господо, драги пријатељи, браћо и сестре, почињемо прву сесију данашњег скупа, у оквиру које ћемо имати три излагања: професора Жарка Пуховског, професора Бориса Беговића, колегу др Мирка Благојевића. Излагања ће трајати око петнаест минута. Ја бих молио излагаче, колико је то могуће, да се држе тог оквира. Питања неће бити одмах након сваког излагања, него збирно у оквиру дискусије када ћемо узети у обзир сва три излагања. Реч има колега Жарко Пуховски. Изволите.



**Проф. др Жарко Пуховски**

## **КРШЋАНИ И ДЕМОКРАЦИЈА**

Колегице и колеге, даме и господо, захваљујем на пригоди да говорим овдје и желим уводно упозорити на помало парадоксалну ситуацију у коју сам себе и вас довео, јер говорим овдје први, али као аутсајдер, као нетко тко је и атеист, и још декларирани љевичар. У постмодерноме контексту, у којему се начелно, дапаче, методички, полази с маргина, од аутсајдера, то, можда, и може имати смисла. Битно је, заправо, то што, према претпоставци, искошено гледам на тему с обзиром на оно што би Хришћански културни центар вјеројатно требао очекивати. Рекавши то, не мислим да су моје тезе нужно супротстављене нечему што би вјерник или вјерница могли говорити, али желим упозорити на потребу да се о теми говори управо под претпоставком освијештености не само стриктно теоријске него и свјетоназорске позиције.

Теоријски пак, по мојем суду, ствар почиње једноставним ставом који гласи: „демократија је у својој бити форма“, дакле: бит је форма. То је оно што класична филозофија тешко може прогутати. Онога часа када се форма изједначује с бити, читав низ традиционалних система се више не може одржати (јер им је ова разлика у самим системским претпоставкама), али у политичкој теорији то је нешто што је опћенито прихваћено. Одатле пак слиједи да се од демократа и у моралним категоријама, а то је овдје поглавито моја тема, понајприје очекује лојалност форми. То јест исказ који, на први поглед барем, звучи посве испразно, недостатно за праксу, но без тога демократија једноставно не може функционирати. Друкчије речено: без унапријед донесене одлуке да прихватим сваку одлуку коју већина у одговарајуће процедурално уређеним оквирима донесе напросто нисам квалифициран за демократа. Или, демократска квалификација предмнијева приправност да одустанем од властитих моралних интуиција, прихваћајући – с неким унапријед заданим границама – већинско

стајалиште, јер, како је речено већ у Лукину Еванђељу (6, 24), не може се служити два господара.

Са стајалишта традиционалних моралних вриједности, утемељених у некој од знаних концепција моралне филозофије, то је могуће једино уз увјет да постулирамо неку врсту моралне скепсе у ономе смислу, у којему је по мојем суду, то још увијек најјасније формулирано код аустралскога етичара Џона Мекија (John L. Mackie) у књизи која се зове „Етика“, а има, не случајно дакако, индикативан поднаслов: „Измишљајући исправно и неисправно“ (а, у даљњим консеквенцијама, и: добро и зло). Он полази од тога да „нема објективних вриједности“ („There are no objective values“), како то инструктивно формулира гласовита прва реченица његове књиге. Ми их, дакле, измишљамо.

Прихватити, са свим посљедицама, такво што једини је начин да се, уз задржавање иредуктибилнога минимума властите моралне аутономије, истрпи демократија. Тек ако се прихвати да вриједности као објективне не могу постојати, да их, стога, демократија свагда већински „измишља“, прихваћа се доиста демократска процедура – форма као бит – јер концепт објективности вриједности демократију радикално доводи у сумњу (најједноставније то показују различита њезина преименовања: исламска, кршћанска или социјалистичка демократија увијек значи мање, а не више демократије). Дакако, то не значи захтјев да људи суспендирају своја особна увјерења; оно што се тражи, а веома се ријетко експлицира, слиједи из самога почела демократске културе, како је то формулирано код Жан Жака Русоа (Jean Jacques Rousseau). Када у „Друштвеном уговору“ формулира увјете на основи којих се уопће може збити тако неко биће као што је *citoyen* или апстрактни грађанин, он то биће одређује као морално биће, неовисно о свим његовим егзистенцијским увјетима, о подријетлу, наобразби, вјероисповијести, и тако даље (и о роду или полу, рекли бисмо данас, но код Русоа тога нема).

Друкчије речено, демократска култура почива на забашуривању егзистенцијалних одредница индивидуе, на њихову остављању по страни када је о демократскоме одлучивању ријеч. И зато, да додам,

насупротив честим, глупим фразама, демократије нема у друштву; не постоји демократско друштво, него, евентуално, демократска заједница. У друштву не може бити демократије, јер у друштву према дефиницији људи нису једнаки, а демократија живи од апстрактне једнакости грађана. Дакле, у демократској заједници која је могућа под претпоставком апстракције, апстрахирамо и од (неких) својих увјерења (као држављани, што је по мојем суду бољи пријевод речи *citoyen*, или грађани, како се уобичајено преводи), што не значи да смо од њих одустали у осталим аспектима живота. Речени идеали, или вриједности, не појављују се, међутим, као експлицитни саставни дио свакидашњице политичкога живота у демократији.

На други начин речено, то се увијек изнова појављује као проблем, јер се криво разумије кључни однос који је у демократији уопће могућ, брка се политичка с моралном разином. За вријеме посјета папе у Хрватској, предсједник државе, добро образован човек (који се декларира као агностик), поздравио га је рекавши: „премда неки од нас нису вјерници, дијелимо с Вама исте вриједности, зато можемо заједно сурађивати“. А прави је проблем баш у тому што вјерници и невјерници начелно не дијеле „заједничке вриједности“. Али, у функционирању демократске заједнице то што различито свјетоназорски устројене скупине не дијеле заједничке вриједности треба ставити у заграду, ако могу дијелити заједничку формалну склоност прихваћању демократских процедуралних принципа. Атеисти или агностици с вјерницима (разних деноминација) дакако не морају дијелити – и често не могу дијелити – вриједности када је ријеч о побачају, еутаназији, смртној казни, рату, сполности, власништву итд. Увјерење да је доиста могуће „дијелити“ моралне вриједности, могуће је само на империјалистички начин, тако, наиме, да једни другима наметну своја увјерења (у најбољем случају увјеравањем, у најгорем – силом). То не може бити рјешавано демократском већином, јер такве теме морају бити изузете од демократског одлучивања.

О тому се, како је познато, (поновно) интензивно расправља у савременој филозофији политике, прије свега у наслону на Ролсо-

ву (Rawls) одредницу из „Политичког либерализма“, о „*overlapping consensus*“, („преклопне сугласју“) којим се грађани/држављани у демократској заједници, прихватајући праведност као правичност, могу сугласити неовисно о различитим вјерским или филозофијским погледима (односно: концепцијама добра). Када се пак у процесу одлучивања свјесно не говори о концептима добра, на дјелу је испражњена сфера заједничкога живота, и опет: сфера чисте процедуре у којој се демократија збива.

Оно што је чест проблем у приповијестима о политици јест својеврсно онтологизирање демократије, поступање као да је демократија (морална) вриједност по себи, као да је она нешто што ствара вриједности. У посткомунизму то је типично за штребере који су хтјели збрзано прећи из једнога сустава у други. Истовремено се пропушта промислити демократију као процедуру договарања и одлучивања о неким задацима које је друштво примијело на политичку заједницу (ни више нити мање). Јер, ако се пригодом свакога доношења одлуке изнова расправља о тому има ли Бога или нема, је ли побачај злочин или није, одлучивање у оваквој скупини напросто неће бити могуће, барем не на демократским претпоставкама.

Ваља, наиме, када је о плурализму реч јасно разликовати два изведбена контекста. С једне стране важи хоризонтално начело цивилнога друштва, а с друге, вертикално начело политичке заједнице. Вертикално начело политичке заједнице једноставно значи: тко има 20% мјеста у парламенту, вриједи три пута више од некога тко има 6,5%, што год овај други могао рећи. То је квантификација на изборима исказаних политичких стајалишта грађана, која има неупитну политичку вриједност за раздобље од четири године, колико уобичајено траје мандат парламента. Насупрот тому, у цивилноме друштву важи начело хоризонталног плурализма – то значи ако је, примјерице, у некој четрдесеточланој скупини тридесет деветеро вјерника, а један је атеист, може се рећи само то да у њој постоје носитељи двију вриједности, вјерници и невјерници. Квантификација под овом претпоставком није допуштена као разлог да се каже како су једни више у праву него други. Дакле, ту

нема побједе, али нема ни одлуке. На разини заједништва на којој нема одлуке непрестанце се репетирају иста питања која се не могу ријешити, што нам, на примјер, зорно показује баш историја филозофије. Укратко, прихваћа ли се неупитна сувереност носитеља вриједности, никакви спорови који те вриједности укључују начелно не могу бити ријешени.

Узме ли се оваква ситуација озбиљно у обзир, остаје по мојем суду као могући излаз веома згодан методички напутак нобеловца Амартја Сена (Amartya Sen), из често навођенога текста под индикативним насловом „Positional objectivity“, („Позицијска објективност“). Он уводи, чини се, плодан интерпретацијски модел: „позицијска објективност је морално стајалиште које би свака разумна особа заузела да се нађе у реченој позицији“. Дакле, не очекује се прихваћање стајалишта особе која је (социјално, генерацијски, свјетоназорски) у посве друкчијој позицији, него вредновање те позиције као рационалне, ако се може претпоставити да би, рецимо, сватко тко је незапослен у тим увјетима закључивао на одређен начин, или сватко тко је вјерник итд.

Објективност је у притом зајамчена тиме што се – узимајући позицију особе у обзир – од ње тражи аргументација. Исказ типа: мислим да је тако, вјерујем да је тако, у разумној расправи може бити тек назнака стајалишта, али без додатно развијене аргументацијске стратегије напосто не припада демократскоме дискурсу, него, евентуално, свађалачкоме. У односу спрам вјерника за невјернике је, на овоме трагу, можда препоручива упораба класичне формуле коју је, као што је знано, увео Хуго Гроцијус (Hugo Grotius): „etsi Deus non daretur“. У изворној верзији то је значило „све да Бога и нема“ (природно би право функционирало). Међутим, Vonhoeffler је у четрдесетим годинама прошлога стољећа исказ интерпретирао у значењу: „као да Бога нема“ (свијет видимо као да Бога нема).

У познатоме разговору са Оријаном Фалачи папа се баш на то схваћање и био позвао; с временом се то, изгледа, све више кристализира као пожељни образац поступања у демократскоме одлучивању. Од вјерника се очекује имплицитно прихваћање могућности

да Бога нема, а од невјерника „sicut Deus daretur“, дакле допуштање могућности да Бога има. Јер, не може се одлучивати о избору у опћину или у парламент ако се прије тога сатима мора расправљати о божјој егзистенцији, јер се тако до политичке одлуке никада доћи неће. Или, како је то Хабермас ефектно формулирао у разговору с још-не-папом Рацингером (Ratzinger): „секуларизирани грађани морају допустити да постоји истиносни потенцијал религијског стајалишта, односно вјере, морају дапаче својим вјернички оријентираним суграђанима допустити да у јавним расправама користе вјерски говор“. Ријечју, ако нетко цитира Библију, невјерник у политичкоме поступку не треба доказивати да је Библија измишљотина, него цитат треба узети као оријентацијску точку за утемељење моралнога (па и политичког) става.

Тиме се излази из заточености у nelaгодан оквир мјеродавно илустриран реском, можда чак циничном формулацијом Светога Јована Кронштатскога: „демократија у паклу, а на небу царство“. Јер, у даности „долине суза“ могуће је да демократија буде и тамо гдје пакла (барем за неке) нема (ако се на науку вјере не инсистира непрестанце). Георгије Федотов („Основи кршћанске демократије и република Свете Софије“) показује, уосталом, на традицији новгородске, данас бисмо рекли: демокршћанске конструкције заједнице да таква могућност постоји – под претпоставком толеранције, дакако.

Свијест о тому постоји и у православној и у римокатоличкој свијести. Као битан приступни елемент који кршћанима омогућује непосредан улаз у демократски дијалог ваља упозорити поновно на оно што пише у свим уџбеницима; кршћанство је у свијет увело концепт једнакости (па макар и онострани), или, у терминима Мекија (MacKie), оно је измислило једнакост. И тиме, по мојем суду постаје изгледним да се, комбинирано са реченим стајалиштем о позицијској објективности, омогући свакоме да у демократији буде (дакако: равноправни) актер не оштећујући (али и не плакатирајући стално) своја темељна особна увјерења, ма каква она била.

**Проф. др Часлав Копривица:** Хвала лијепо. Чули смо једно инспиративно и занимљиво излагање. Као што сам рекао, питања молим вас сачувајте за дискусију. Сад одмах прелазимо на друго излагање и ријеч дајем колеги, професору Борису Беговићу. Изволите.

**Проф. др Борис Беговић**

## **ЛИБЕРАЛИЗАМ И ПЛУРАЛИЗАМ**

Под плурализмом, за потребе овог прилога, подразумевам слободно исказивање различитости, односно легитимност различитости, без обзира на то да ли се ради о различитости мишљења или о различитости преференција, односно интереса.<sup>1</sup> При поимању либерализма, треба свакако разликовати политички и економски либерализам. Под политичким либерализмом подразумевам политичке и личне слободе, две есенцијалне компоненте савремене демократије. У крајњој линији у савремено доба се све мање употребљава синтагма либерална демократија, будући да се имплицитно подразумева да је савремена демократија заснована на политичком либерализму. Штавише, када се сумња у демократски карактер одређеног институционалног аранжмана, онда се он назива нелибералном демократијом.<sup>2</sup> Неспорно је да је политичка демократија потребан услов за плурализам, онакав какав се подразумева у овом прилогу. Управо у основне политичке слободе спада исказивање свог (политичког) мишљења, док у основне личне слободе спада исказивање сопствених преференција и сопствених мишљења и сопствених интереса. Самим тим, неспорно је међусобно прожимање политичког либерализма и плурализма.

Под економским либерализмом, за потребе овог рада, подразумевам скуп економских слобода, пре свих заштиту приватних својинских права (слободу од њиховог нарушавања), слободу уговарања и слободу обављања привредних делатности. Управо ове слободе представљају темеље слободног тржишта, односно еко-

---

<sup>1</sup> Обе категорије (плурализам и либерализам) у овом прилогу дефинишу се са становишта праксе. Другим речима, нити једна од ове две категорије не употребљава се у било ком теоријском смислу.

<sup>2</sup> Fareed Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*, New York: WW Norton Publishing Company, 2004.



номских институција које га одређују. Унутар слободног тржишта сви појединци имају могућност за исказивање својих разноликих преференција, односно интереса. Међутим, занимљивија је, па у одређеној мери и контроверзна веза између политичког и економског либерализма. Иако се политички и економски либерализам међусобно прожимају (аргументе за то можемо потражити у теорији и у резултатима емпиријских истраживања), узрочно-последична веза је свакако двосмерна и нипошто није линеарна.

Два новија теоријска доприноса на плану разјашњавања везе политичког и економског либерализма пружају обиље теоријских аргумената за ово прожимање. Док се у првом ово прожимање разматра у оквиру концепције друштва отвореног приступа,<sup>3</sup> у другом се прави дистинкција између екстрактивних и инклузивних политичких и економских институција.<sup>4</sup> Но, независно од теоријског образложења ове везе, поставља се питање резултата споја политичког и економског либерализма. Шта је последица постојања друштва отвореног приступа, односно инклузивних институција?

Последица је – просперитет. Управо је прожимање политичког и економског либерализма, односно институције које су настале из тог прожимања, омогућило да се у последња два века људске историје забележи до тада незабележени привредни раст, који је многа друштва и људе у њима из сиромаштва одвео у просперитет. У свету који је још увек опхрван рецесијом која је започела финансијском кризом из 2008. године, многи заборављају да је привредни раст дугорочан феномен и да на основу кретања бруто домаћег производа у последњем кварталу не треба доносити далекосежне закључке о путу од сиромаштва ка просперитету.

Управо су инклузивне политичке и економске институције омогућиле убрзани и одрживи привредни раст у последња два века какав никад раније није забележен у људској историји. Те

---

<sup>3</sup> Douglas North *et al.*, *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpretation Recorded Human History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

<sup>4</sup> Daron Acemoglu & James Robinson, *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty*, London: Profile Books, 2012.

институције су створиле подстицаје сваком појединцу да да свој максимум и да у највећој мери искористи сопствене потенцијале. Штавише, управо су те институције у доброј мери омогућиле да дође до технолошког напретка, а у потпуности су условиле да се тај технолошки напредак рашири, да омогући раст продуктивности и доведе до увећања материјалног благостања људи.

Постоје бројне емпиријске студије које потврђују овај налаз. У том контексту, занимљив је податак да је разлика између нивоа развијености земаља западне Европе и земаља југоисточне Европе, мерено бруто домаћим производом *per capita*, данас, почетком XXI века, већа него што је била 1913. године.<sup>5</sup> Иако економска теорија предвиђа конвергенцију, смањење јаза између развијених и неразвијених, тако што мање развијени расту брже од развијених, у последњих сто година тај јаз се у Европи повећао. Основно објашњење је управо у томе да су друштва у Западној Европи током протеклих стотину година, додуше уз поједине крупне девијације, ипак била друштва инклузивних институција, тј. друштва у којима је политички либерализам био прожет економским.

Савремени привредни и политички успон Индије започео је управо онда када је та земља свом политичком либерализму, својој демократији, највећој демократији на свету мерено величином бирачког тела, придодала у последњих двадесет година и економски либерализам, ослобађајући огромне потенцијале који је та земља има. У великим и садржајним расправама о будућности две сада, већ очигледно суперсиле, Кине и Индије, акценат је управо на разматрању везе политичког и економског либерализма и питање одрживости привредног раста у систему у којем постоји само једна врста слободе – економска, па чак и одрживости система као таквог.

Но, јавља се и теза да постоји инхерентна противречност између политичког и економског либерализма, односно да демократски капитализам, како сматра аутор те тезе, представља

---

<sup>5</sup> Angus Maddison, *Contours of the World Economy 1–2030 AD: Essays in Macroeconomic History*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

*contradictio in adjecto*.<sup>6</sup> Међутим, када се размотре аргументи понуђени у прилог наведене тезе, постаје јасно да се не ради о противречности између либералних политичких и економских институција, већ о различитим интересима богатих и сиромашних, односно о њиховом сукобу. Ти различити интереси могу да се артикулишу у битно различитом институционалном оквиру и на битно различите начине. Распрострањена је теза да сиромашни у демократији врше политички притисак ка успостављање присилне прерасподеле дохотка која би ишла њима у корист, путем, на пример, прогресивног опорезивања (богатих) и новчаних трансфера (сиромашнима).<sup>7</sup> Међутим, таква врста притиска постоји у сваком политичком институционалном оквиру, односно у сваком облику владавине – није она специфична искључиво за демократију. Па и комунистичка револуција, односно успостављање нелибералних политичких и економских институција, била је последица, између осталог, притиска сиромашних ка прерасподели. Дакле, у овом случају је дошло до драстичне прерасподеле богатства од богатих ка сиромашнима, а да демократије, односно либералних политичких институција уопште није ни било.

Битно је, с обзиром на то која је основна тема данашњег скупа, пажњу посветити вези религије и привредног раста, односно просперитета до кога доводи тај раст. Наравно, веза је посредна, будући да религија има утицај на економске институције, утиче на њихов карактер (да ли су екстрактивне или инклузивне, да се задржим на тој дистинкцији), а показало се да управо економске институције имају одлучујући утицај на привредни раст.<sup>8</sup> Веза религије и привредног раста веома је богата, изузетно сложена и готово потпуно неистражена. Истраживања те везе започела су

<sup>6</sup> Wolfgang Streeck, *The crisis in context: democratic capitalism and its contradiction*, *MPIfG Discussion Paper 11/15*, Cologne: Max Institute for the Study of Societies, 2011.

<sup>7</sup> Alberto Alesina & Dani Rodrik, *Distributive politics and economic growth*, *Quarterly Journal of Economics*, Vol. 109, 1994, стр. 465–490.

<sup>8</sup> Више о томе видети у: Борис Беговић, *Институционални аспекти привредног раста*, Београд: Службени гласник и Центар за либерално-демократске студије, 2011.

нешто интензивније у последње две деценије, вероватно због тога што економисти који се баве теоријом привредног раста, попут аутора овог прилога, нису успели да пронађу уверљиве одговоре на питања о фундаменталним покретачима привредног раста.

Један од могућих механизма утицаја религије на привредни раст је да се вредности које заговора одређена религија директно преточе у формалне економске институције неког друштва. Онда се отвара питање у којој су мери вредности те религије отелотворене у формалним институцијама које поспешују привредни раст. Постоји сада већ врло богата литература која показује да су норме исламског права (које чини основу институционалног оквира исламских земаља) дубоко укорене у вредностима исламске религије, а показало се да су управо те норме значајан ограничавајући фактор привредног раста исламских друштава.<sup>9</sup> Штавише, показало се да су таква ограничења постојана и да могу опстати дуго после нестанка исламског права.<sup>10</sup>

Други механизам утицаја религије на привредни раст заснива се на неформалним институцијама. Наиме, верници прихватају моралне норме које формулише одређена религија и то постају њихове „унутрашње“ норме – ограничења понашању појединаца у складу са његовим основним веровањем. Такве норме могу да буду замена формалних институција, тј. формалних норми, уколико, без обзира на то из ког разлога, такве институције не постоји или нису делотворне. Штавише, у неким ситуацијама неформалне норме могу бити снажније од формалних институција. На пример, у оквиру затворених религиозних заједница, унутар којих се успостављају односи између веома блиских и сличних људи, попут заједнице Амиша у САД, снага интерних норми, односно неформалних институција заснованих на религиозним вредносним судовима снажнија је од формалних, законских норми земље у којој

<sup>9</sup> Timor Kuran, *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011. Приказ Куранове књиге може се наћи у *Аналима Правној факултету*, година, LIX, број 2/2011, стр. 394–398.

<sup>10</sup> Pauline Grosjean, The institutional legacy of the Ottoman Empire: Islamic rule and financial development in South Eastern Europe, *Journal of Comparative Economics*, Vol. 28, 2011, стр. 1–16.

живе. Проблем са делотворношћу интерних норми лежи у томе што оне нису ни транспаренте ни универзалне, а савремени привредни раст се заснива на универзалности, тј. на глобализацији – интерне норме нису прикладне за такво окружење, а управо оно поспешује привредни раст.

Коначно, као што је већ поменуто, у свим друштвима постоје различити интереси, па тако и различити интереси у области прерасподеле. Већ је поменуто да је интерес сиромашних присилна расподела дохотка од богатих ка њима и да се у том смислу генерише политички притисак како би се, политичким одлукама, обезбедила таква присилна прерасподела – она која се остварује опорезивањем богатих и трансферима сиромашнима. Међутим, поред присилне расподеле дохотка, постоји читав низ различитих облика прерасподеле дохотка и богатства који су добровољни. А верске заједнице представљају, између осталог, оквир за обављање друштвених послова, попут послова прерасподеле дохотка у најширем смислу речи, односно бригу о сиромашнима. Ти послови, дакле, укључују различите облике специфичног социјалног осигурања који су нису финансирани на основу присиле, већ се то чини добровољно. Према основним постулатима економског либерализма, слобода уговарања, исказана у таквој добровољности, увек је супериорна у односу на присилу. На тај начин, такође, може да се поспешу привредни раст.

Још увек веома мало знамо о вези религије, економског либерализма, привредног раста и просперитета. Песимисти би на то рекли да смо далеко од уверљивог објашњења узрочно-последичних веза на овом плану и разумевања стварности. Оптимисти би, насупрот томе, рекли да је отворена веома интересантна област за истраживање и да су могућности нових спознаја на том плану практично неограничене. На научно-истраживачком плану сам одувек био оптимиста.

**Проф. др Часлав Копривица:** Хвала лијепо. Захваљујем се професору Беговићу што је поштовао предвиђен временски оквир. Захваљујем се такође на интересантном излагању. Сада прелазимо на треће излагање, прије него што приступимо дискусији. Ријеч има др Мирко Благојевић из Центра за религијске студије ИФДГ-а из Београда. Изволите.

Др Мирко Благојевић

## РЕЛИГИОЗНОСТ И РЕЛИГИЈСКИ ПЛУРАЛИЗАМ

Постоји један процес религијских промена који своје зачетке има у Реформацији и једна рецентна социолошка теорија која покушава да протумачи те промене још од 60-их година прошлог века: ради се о процесу секуларизације западних, модерних друштва и о социолошкој теорији секуларизације. Како је сам процес секуларизације неједнозначан, сложен, динамичан, реверзибилан и са променљивим последицама, како за религијске организације тако и за друштвене заједнице, и сама теорија секуларизације нема општеприхваћено одређење, чак толико да има аутора, попут Лукмана, који сматрају да је она заправо мит или фикција. Но, управо у оквиру ове теорије религијских промена постављано је питање да ли верски плурализам води до секуларизације, или то можда нису међусобно повезане појаве. Такође се, већ одмах на почетку, може поставити питање, да ли су уопште дозвољене генерализације, или се сваки случај неког посебног друштва и његове конфесионалне основе мора разматрати посебно. Наравно, одговор на то питање је веома значајан у анализи домаћег конфесионално-религијског простора. Неки аутори генерализују своје закључке, неки пак узимају у обзир конфесионалне, културне и историјске околности друштва у којима испитују ову тезу.

Процес секуларизације је комплексан друштвени феномен и намерним апстраховањима можемо га дефинисати као друштвено историјски процес слабљења друштвеног значаја религије, опадање повезаности људи са религијом и Црквом, као и процес унутрашњих промена у религијским организацијама. Познати британски социолог Брајан Вилсон секуларизацију одређује као „Процес у коме верске институције, пракса и религијска свест губе свој друштвени значај“ (Wilson, 1966). Утицај Цркве слаби са развојем

рационализације друштвеног живота и секуларизацијом друштва. Главни друштвени токови попут образовања, економије, политике све се више диференцирају од религијског утицаја, постајући самостални, чиме се мења и свест појединца (Wilson, 2005). Са развојем науке и технологије, долази до промена, не само у институционалном и практичном смислу већ и у слабљењу интересовања за религијске обичаје и праксу (Bruce, 2002). Важан је и моменат опадања важности религије за индивидуу.

Кључ настанка процеса секуларизације треба тражити, на трагу Макса Вебера, у развоју рационалности на Западу. Чиниоце рационалности неки аутори траже у самом хришћанству, који свој врхунац достиже у протестантизму, а неки други изван хришћанства и изван религије уопште. Нпр. Бергер сматра да је процесу секуларизације хришћанске религије на Западу снажно допринело само хришћанство, тј. семе секуларизације је у самом хришћанству и то са наслеђем из јудаизма и врхунцем у калвинизму. Други чинилац секуларизације је сама верска организација (Црква) којој је била својствена потенцијална институционална специјализација религије при чему су онда друге области живота могле да пређу у надлежност другог и од религије одвојеног, световног подручја. Најзад, трећи чинилац јесте губитак монопола једне верске организације над вером и стварање верског плурализма процесом стварања деноминација у протестантизму. Губитком религијског монопола, пролиферацијом тумачења вере и стављањем у центар веровања и религијског припадања саме индивидуе као религиозне особе по сопственом избору религије на духовном и идејном тржишту, а не по рођењу, традицији или конформизму, отвара се простор једном броју људи да не изабере ниједну религију или конфесију. *Из овој ула њосмаирано, у крајњем случају верски њлурализам води до секуларизације.* Међутим, оваква тврдња често се коси са искуственим подацима. Зато су одређена ограничења нужна или су бар потребна аргументована појашњења посебних случајева.

Најупечатљивији пример тог посебног случаја је религијска ситуација у САД.<sup>1</sup> Пре свега, свима је познато да су САД верски

<sup>1</sup> Пример из САД-а анализиран уз ослањање на Hamilton, 2003: 325–329.



плуралистичка земља али истовремено у овој држави верски живот показује велику способност опстанка. Таква ситуација не иде у прилог тези да у модерним земљама верски плуларизам води до опадања друштвеног значаја религије и опадања религиозности. Неки аутори имају објашњење, попут Бруса, који сматра да су САД плуларистичке али у уопштеном и апстрактном, али не и у конкретном смислу на друштвеном плану. Нпр. протестантски и конзервативни Југ је много мање плуларистички од великог дела Европе. У САД се стварају многе групе са релативно издвојеним поткултурама локалистичког усмерења.

Сложеност питања религиозности и верског плурализма потврђује се и у сасвим другачијим одговорима у односу на поменуте ауторе, Бергера и Бруса. Нпр. Старк, Финке и Јанакон износе аргументацију којом се супротстављају закључцима и Бергера и Бруса. Наиме, они сматрају да верски плурализам не доприноси секуларизацији, већ супротно: управо верски плурализам доприноси ширењу религије, а религијски монопол води ка секуларизацији. У САД виталност религије јесте резултат верског плурализма у тој држави. Зашто ови аутори тако мисле? Па вероватно зато што они сматрају да је тражња за религијом стабилна пошто је за ове ауторе религија универзална човекова потреба у решавању стално присутних животних проблема. Како сви људи током живота имају тешко решиве или нерешиве животне проблеме, од којих је један и проблем смрти, потенцијално је, дакле, религиозан сваки човек а конкретна реализација потребе за религијом ће зависити понајвише од религијске понуде на тржишту духовних вредности. У том смислу верска активност највише зависи од снабдевача религијским производима. Потајни потрошачи религијских добара ће постати стварни, активни верници ако на религијском тржишту имају конкурентску, разноврсну и богату религијску понуду, услов који је испуњен ако у друштву постоји развијен религијски плурализам. Религијска конкуренција доприноси и да сами произвођачи и понуђачи религијских добара буду активни, инвентивни и окренути према религијској клијентели. Са друге стране, религијски монопол превиђа својства тражње и занемарује потребу за привлачењем потенцијалних верника. Концеквенца: верници овакве

монополистичке организације напуштају или се деактивирају, или су потпуно неактивни.

У многим искуственим истраживањима ова теза о виталности религије у плуралистичком друштву је истраживана и постоји бројни статистички подаци. Али у исто време резултати ових истраживања су довођени у питање, стављане су бројне примедбе. Из поменутих истраживања и истраживања других аутора, који не припадају теорији рационалног избора, могу се извући неки закључци: нека истраживања потврђују тезу теоретичара рационалног избора, нека је не потврђују, а нека иду у прилог традиционалној хипотези да верски плурализам води према секуларизацији. Неједнозначности доприносе и нерешени методолошки проблеми: како мерити разноврсност тражње, како мерити религијску виталност и активност, како треба формирати узорак истраживања. У сваком случају, једно је јасно: тешко је изрећи генерални закључак да верски плурализам јесте у вези са виталношћу религије па је ситуациона анализа уз ширу социолошку елаборацију свакако препоручљива.

Можда би пример религија на Балкану у протекле две и по деценије значајно допринео испитивању хипотезе о религијској виталности и верског плурализма, односно религијског монопола. И сами теоретичари рационалног избора су касније ублажили своју тврдњу да религијски монопол слаби религијску виталност у ситуацији кад религија као елемент хомогенизације и интеграције доприноси јачању религије и повећању религиозности, иако мотиви могу бити посве нерелигијске природе. Управо пример Балкана то потврђује на два начина: прво, религијски монопол православља у Србији и Републици Српској нпр., онда католичанства у Хрватској и ислама у Босни крајем 80-их и почетком 90-их, у предвечерје ратних сукоба, према расположивој емпиријској евиденцији, значајно је утицао преко функција религијске и националне солидарности и хомогенизације, на десекуларизујуће процесе на простору бивше Југославије и то управо дефинисањем овог процеса као повећаног друштвеног значаја ових конфесија у поменутих друштвима. Друго, крајем 80-их година прошлог

века у релативно заокруженим конфесионалним енклавама у већинском непријатељском конфесионалном и националном окружењу, религија и религиозност су биле знатно виталније него на одговарајућим религијско-конфесионалним хомогеним просторима. Нпр. православни Срби су били статистички значајно религиознији у Хрватској, на Косову и у Босни него православни у Србији, католици у Војводини од католика у Хрватској, муслимани у Србији од муслимана у БиХ.

Даље, Балкан или Југоисточна Европа је добар пример да се теза о виталности религије и религијског монопола сагледава изван саме религијске сфере и да се у обзир узме шире друштвено окружење, историјска дубина и значај традиције. То је географско и религијско-конфесионално подручје где појам религијског тржишта не значи много, где своју тежину има појам религијско-традицијског порекла, где је конфесија – конфесија очева и дедова, где религија у исто време значи и традиција. Дакле, повратак религије и традиције на јавну сцену, након за њих тешког времена искључености у периоду комунистичке владавине, умногоме се разликовао од повратка светог на просторима постмодерног Запада одакле се једним делом може објаснити суштинско неразумевање конфликта, међу њима и религијских, на балканским просторима од стране тог истог Запада. Тај повратак није поглавито дотицао појединца и за њега карактеристичну индивидуалну религиозност, он се није односио на спритуализацију личног искуства, нити на субјективизацију религије и духовно експериментисање, нити на повратак религији као личној одлуци и избору, нити на дезинституционализацију религијског, већ су наступајуће религијске промене, током 90-их година прошлог века, као што је Срђан Врцан писао, имале све значајке поновног укоревивања у процесу ретотализације, реколективизације и ретрадиционализације (Vrcan, 1999:58), и где се о неком слободном религијском тржишту и духовној понуди уопште не може говорити.

## Литература

Bruce, Stive (2002): *God is Dead: Secularization in the West (Religion and Spirituality in the Modern World)*, Oxford, Blackwell Publishing.

Hamilton, Malkom (2003): *Sociologija religije*, CLIО, Beograd.

Vilson, Brajan (2005): „Novi likovi hrišćanske zajednice“, u: Makmaners, Dž., *Oksfordska istorija hrišćanstva*, CLIО, Beograd.

Wilson, Bryan (1966): *Religion in Secular Society: a Sociological Comment*, London C. A. Watts.

Vrcan, Srđan (1999): „Novi izazovi za suvremenu sociologiju religije (politizacija religije i religizacija politike u postkomunizmu)“, *Revija za sociologiju*, br. 1–2.

## ДИСКУСИЈА НАКОН ПРВЕ СЕСИЈЕ

**Проф. др Часлав Копривица:** Захваљујем последњем излагачу, господину Благојевићу. Сад смо чули три излагања, доста различита, са различитим акцентима и дотакнутим аспектима. Мислим да смо сви заједно овдје добили доста подстицаја за дискусију, за постављање питања, па бих сад молио оне који су заинтересовани да се јаве. Изволите.

**Мр Вукашин Милићевић:** За професора Пуховског. Зар прихватање демократије као форме ипак не подразумева некакав минимум сагласности око онога што, опет, не знам како другачије да назовем, представљају вредности? Један пример би била вредност која се зове поштовање људске слободе избора, не улазећи, дакле, у вредносно оцењивање самих тих избора, али људске слободе као некаквог основног, прокламованог начела савременог друштва или заједнице. Да ли можемо да избегнемо, и у ком смислу можемо да избегнемо вредности? Да ли уопште треба да их избегнемо?

**Проф. др Жарко Пуховски:** Мени се чини да је начелно и практички сасвим јасно да је посао демократије ограничавање слобода појединаца, на најмање неугодан, тј. неправедан начин. Живјети у заједници, значи прихватити ограничење своје слободе. Најмање лош, најмање неугодан, најмање ружан, најмање нељудски начин тога ограничења јест да то ограничење слиједи из формалних образаца у којима већина доноси одлуке, али прије тога је битно оно што сам малочас споменуо, а то значи да се договор о језгри ставова који, начелно, нису подложни демократском одлучивању – за које, дакле, важи хоризонтални плурализам. Ако углавимо да је већина вјерничка или атеистичка и одатле закључимо у класич-

ном демократском обрасцу да већина репрезентира народ, боље рећи пук, онда већина политички укида мањину. Сваке се четири године у парламентарној демократији организирају избори; кон-секвенција парламентарних избора јест, дословце, колико год то ружно звучало, парламентарни геноцид. Парламент (политички, дакако) убија народ за четири године и ступа на његово мјесто. Нема народа четири године. Грађани-бирачи су обавили свој посао, дали свој глас, па их шаљу кући, да би парламент наставио. Потпуно је притом јасно да сви грађани својим стајалиштима не могу бити репрезентирани у парламенту. Ми смо имали један примјер недавно у Хрватској, референдум за улазак у Европску унију је имао отприлике резултат 65 према 35 за улазак. У парламенту је само један од сто педесет и двоје заступника био против уласка у Европску унију. Дакле, већина је репрезентирана као тоталност, као „сви.“ То је логика демократскога састава. Она не може бити друкчија какав год био изборни модел. Зато морамо договорити да неке вриједности нису подложне већинском одлучивању.

Што се тиче слободе, она ће у смислу у којем је колега мало-час говорио о либералној демократији бити тумачена по начелу које стари либерали зову: „no harm principle“, дакле, слобода почива на начелу да се не штети другима. Имам слободу тако дуго док не штетим другима да чине нешто друго или то исто. То је егземпларно показано на недавним изборима у САД; грађани су прихватили читав низ пракси које су донедавно сматране недопустивима. Рецимо, у три државе већинским референдумом одлучено је да су допуштени истосполни бракови, први пута је жена која је декларирала лезбијка ушла у Сенат, једна држава је имала читаву делегацију само жена итд. Но није то стога што људи хоће хомосексуалце, него зато што прихваћају начело: може, само ако ја не морам. Дакле, радите што год хоћете, али не можете мене тјерати да то радим. И то је оно што је, по мом суду, носиво начело демократске либералне заједнице – не бавим се туђим животом осим у ситуацији у којој ме тај живот угрожава као сусједа, грађанина и у ситуацији у којој то угрожава заједницу. Све друго је напросто слободно, дакле, слобода је изван демократије. А тамо гдје се

заједница мора бавити слободом, демократија је најмање лош начин ограничавања слободе.

**Проф. др Часлав Копривица:** Хвала лијепо. Док чекамо нове руке увис, ја бих искористио прилику да поставим питање или питање и коментар заједно колеги Благојевићу, мада имам и за колегу Пуховског такође једно питање, видјећемо како се дискусија буде развијала.

У вези са питањем плурализма и развијености вјерске активности, ја бих рекао да примјер САД није никаква противрјечност, није никакав контрапримјер за теорију секуларизације. Ви можете имати заједницу, хипотетички, сада остављам по страни емпирију, ако имате 100% људи да се изјашњавају као вјерници, а да она почива на секуларним принципима. Питање је сједеће: да ли они своју вјеру „остављају код куће“? Да ли су они као у Америци *churchgoers*, који онда између на недјељној служби раде шта им пада на памет или су интериоризовали вјерски принцип и онда покушавају да у друштвеном удруживању се поставе тако да постоји Бог као врхунски јемац, ауторитет и унутардруштвених питања? Што са Америке тиче, ово не говорим као некакав врједносни суд него као нешто што је просто очигледно. Америка је једна безбожна земља, ма колико тамо било људи који се изјашњавају као вјерници, узгред, често у значењу и смислу које је на многим мјестима овдје у Европи необично. Ту мислим да нема никаквог проблема. Кад је ријеч о нашој ситуацији, односно о бившој Југославији, ја заиста ту нијесам сасвим сигуран у вези с тиме. Конкретно, ради се о религиозности Срба у окружењу које је „непријатељско“ или иноконфесионало, није ни битно, важна је перцепција. Колико се ја сјећам кад се ради о Србима у Хрватској, Србима у Босни и Херцеговини, Срби у Хрватској су били прилично отуђени од религије, а кад се ради о Босни и Херцеговини, ту је ситуација била различита од региона до региона.

Даље, поменули сте покојног Срђана Врцана и процес десекуларизације у бившој Југославији. Ја се не бих сложио с тим да се на подручју бивше Југославије може говорити генерално о томе да је враћање религији или религијском идентитету својих предака

било условљени и да је стајало у знаку некаквог безизборног колективизма. Зато што имате доста људи, кажем ја их лично познајем, а мислим да се то може и на неки теоријски релевантнији начин установити, који су тијесно, не тек формално-ритуално, везани за Православну цркву чији су ставови изразито антинационалистички, чији су назори, могло би се рећи, пацифистички, који заиста немају никакву одбојност према људима друге конфесије, друге нације због саме њихове припадности. Значи, имамо нешто што је компатибилно са процесима враћања религији и у Западној Европи, односно изван подручја бивше Југославије, а то је да се не ради о враћању коријенима, већ о једноставној *јојрази за смислом*. И да је онда ту религија прва на дохват руке. Кад је ријеч о хришћанству, оно траје више од две хиљаде година, па некако је једноставније посећи за религијом, него измишљати неки нови култ или упуштати се у самостално трагање за смислом, што је наравно најкомплицованија, најзахтјевнија духовна „авантура“. Ето толико, а касније бих имао питање и за колегу Пуховског.

**Др Мирко Благојевић:** Па добро, три питања, а један одговор. Да пођемо од овог домаћег случаја, да донекле занемаримо Америку, јер она јесте стварно контроверзна. То је апсолутно тачно. И за ове податке које сам ја изнео нема општег слагања, као што знамо.

Поставља се прво питања како мерити верски оптимизам, ко је заправо религиозан, а ко није. То су заиста отворена питања у социологији религије и у другим наукама о религији. Али што се нашег случаја тиче, кад говоримо о томе да су неке професионалне мањине крајем осамдесетих, почетком деведесетих година, према нашим социолошким критеријумима испитивања повезаности људи са религијом и Црквом, биле статистички религиозније у односу на професионално хомогена подручја својих матичних земаља, то су заправо резултати последњег заједничког испитивања религије, тј. јавног мњења конзорцијума института социолошких и друштвених наука. Мислим да је осамдесет девете било прикупљање података и ти резултати су то показали. То је заправо истраживање јавног мњења у предвечерје познатих догађања почетком деведесетих година. Ја сам се бавио само питањима рели-



гиозности, а ту смо имали три-четири питања која су постављена у анкетном упитнику, а то је: да ли сте религиозни, да ли имате своју конфесију и колико често идете у цркву. И кад анализирамо одговоре на та питања, кроз те критеријуме као индикаторе религиозности, и резултате упоредимо са резултатима у Србији, у Хрватској и у Босни и Херцеговини, онда видимо да су Срби у Хрватској, по тим критеријумима, религиознији. То су емпиријски подаци. Можемо свакако да их тумачимо на различите начине.

А што се тиче овог другог питања, ја говорим пре свега о јавној улози религије, ово што ви кажете апсолутно стоји. Па, није сваком религиозном човеку национализам, традиција и конфесија мотив да је религиозан. То је апсолутно тачно. Мотиви су јако различити, али је исто тако и врло сигнификантно да крајем осамдесетих-деведесетих година прошлог века одједном огроман број људи, који до тад није био религиозан, или је био атеистички усмерен сада јесте, био он католик, православан, припадник ислама итд. Јер православно хомогено подручје овде у Србији је било управо познато по томе. У Црној Гори и у Србији, према статистичким пописима и према резултатима емпиријских истраживања, најмањи проценат људи је доводио себе у везу са православном конфесијом и личном религиозношћу. То су подаци, сад можемо да проблематизујемо можда податке, али постоји и у Хрватској врло развијена емпиријска евиденција о томе. Значи говоримо о јавној улози религије а не о личној религиозности. А јавна улога религије је заправо дефинисање тезе о дескуларизацији која понајвише иде преко афрмације јавне улоге религије која апсолутно, у периоду од четрдесет пете до краја осамдесетих година прошлог века, сигурно није постојала или се бар стигматизовала као таква.

**Проф. др Часлав Копривица:** За ријеч се јавио колега Пуховски, онда колега Беговић, па Дарко Ђого.

**Проф. др Жарко Пуховски:** Сасвим кратко, јер тема је изван моје уже струке, али хтио бих двије ствари рећи које су везане уз њу. Прво, Макс Вебер (Max Weber), који је већ био овдје споменут, у гласовитоме дјелу „Привреда и друштво“ наводи Србе и Хрвате као примјер народа који се разликују само по религији. Мени се то

чинио доста чудним све док за вријеме пописа 1991. године једна млада жена која је радила попис у мојем стану, бивша студентика, није при изласку из стана рекла: „Могу ли Вас питати нешто приватно?“, рекох „Може“; „Ви сте, професоре, рекли да сте Хрват и атеист. Како знате да сте Хрват ако сте атеист?“. То је сулудо питање, било гдје, осим међу Хрватима и Србима. Јер, не дај Боже, могао бих бити и Србин, ако сам већ атеиста. Дакле, моја идентитетска основица националног типа је везана за вјеру. Срби и Хрвати у Хрватској се апсолутно ни по чему нису разликовали осим по вјери. Они говоре исто, како год се језик звао, они су имали исту судбину, они су се разликовали само по томе што су једни били католици, а други православни. Кад је почео расти број атеиста, у седамдесетим годинама се почело говорити о тому да то значи, прије свега, однарођивање Срба зато што су мањина, а у мањем броју и Хрвата. То се мени чини заиста важним.

Други аргумент. Годинама сам предавао филозофију политике и установио да је знање студентика и студената о елементарним религијским вриједностима недопустиво слабо. Једно вријеме сам предавао и на теологији, али и тамо се опет показало да је знање елементарно слабо. Дакле, као професор могу установљавати знање, али не и вјеру. Ипак, мени се чини да неки елементи знања морају бити саставним дијелом вјере. Годинама на почетку децембра или просинца радио је виц који се ширио, али га нитко није довољно проширио. Питао сам студентике и студенте зашто постоје четири свијеће на адвентском вијенцу. Девет година за редом нитко није знао. А било их је обично око осамдесет. Нитко од тих католикиња и католика није знао зашто има четири свијеће у адвентском вијенцу. Не могу схватити како нетко може бити вјерник или вјерница а да неке елементарне ствари не зна. А не ради се о улажењу у неке fine детаље него о елементима вјеронаука, који је у Хрватској и у државним школама саставни дио наставе. Према тому, оно што видим показује да је вјерско јачање било везано уз националне идентитете, а не уз тражење смисла, нажалост. Осим тога додатно, жалостан, али једноставан аргумент гласи: смисао се не тражи у рату (ако није ријеч о психопатима), а ово

тражење није довело до смисла него до рата – они пак који траже смисао у рату ваљда не одговарају неким основним религијским увјерењима.

**Проф. др Борис Беговић:** Кратак коментар на излагање колеге Благојевића – живућу сам када сте почели да употребљавате одговарајућу терминологију, па да се надовежем на две ствари о којима је било речи. Прва ствар је методолошке природе. Поменути су проблеми мерења – на том плану у последњих десетак, петнаестак година, дошло је до одређених пробоја. Сада се систематски спроводи Светско истраживање вредности (*World Value Survey – WVS*), у коме се на конзистентан начин постављају врло специфична питања везана за религиозност људи. Једно питање је везано за фреквенцију посећивања службе – то је индикатор активности пастве који се може пратити између земаља. Друго је питање веровања.

Два потпитања се овде постављају, а оба су везана за загробни живот. Једно је да ли верујете у рај, а друго да ли верујете у пакао? Занимљива регуларност је да увек већи број људи верује у рај, него у пакао. Веровање у загробни живот је битно, управо због тога што је то санкција у случају интерних норми као облика неформалних институција. На основу тога су, наравно, економисти почели да се баве производном функцијом и производном ефикасношћу одређене верске заједнице. Другим речима, питање је колика је, за дати број посета служби, религиозност пастве. Занимљиво је да је у САД производна ефикасност прилично ниска – велики број одлазака у цркву и прилично велики степен религиозности за разлику од неких других земаља попут Британије, где се бележи мали број одлазака у цркву, а готово исти степен религиозности као у Сједињеним Државама. У том смислу, постоји већ доста дуга серија података за велики број земаља на основу које се може спровести добро емпиријско истраживање.

Надаље, отвара се питање монопол и конкуренција у области религије. Занимљиво да је управо питање конкуренције религије покренуо Адам Смит, оснивач економске науке. Да у расправу укључимо још један термин економске науке – баријере уласку.

Кључно питање је, као и у свакој расправи о конкуренцији, какве су баријере уласку нових цркава, односно верских заједница. У Европи постоје националне, односно традиционалне верске заједнице – нешто што само по себи привлачи људе на основу њихове припадности, националне или територијалне. И у том смислу у већини европских земљама *de facto* постоје огромне баријере уласку нових цркава. У САД то никада није био случај, будући да националне Цркве није било, што је створило предуслове за интензивну конкуренцију верских заједница. Мислим да још увек немамо добре налазе о томе у којој мери је религијска конкуренција добра за разноликост понуде, нити на теоријском, нити на емпиријском плану. Наравно, економисти ће увек заступати тезу да што више конкуренције то боље, али мислим да овде треба бити опрезан – веома је битно да се теоријски разјасни механизам, будући да верујем да још увек не постоји уверљиво теоријско објашњење ефеката конкуренције у области религије.

**Проф. др Часлав Копривица:** Колега Ђого.

**Др Дарко Ђого:** Прије него што поставим питање, ја бих само, ако могу, кратко коментарисао питање националне и религијске хомогенизације на тим територијама. И прије тога ми се чини да не видим, можда је то неки предуслов религиолога и конференција, да смо сувише можда дали поверења том европском аналитичком уму који, не европском, него нашем свеопштем аналитичком уму, који има основних предиспозиција за тумачење чињеница и сад покушавамо да утврдимо са чије стране је та лоптица за све што се десило, а принципијелно живот најчешће не функционише тако. Професор Пуховски је дао један аргумент против онога што је Часлав, што је моје лично уверење, а то је да је потрага за смислом била оно што је осамдесетих људе нагнало опет ка религији, још наравно један друштвени детант који се тада десио. Рекао је па сми-сао се није могао тражити у рату. Тачно, професоре, на исти начин на који се социјална правда Октобарске револуције није тражила у Гулагу. Али живот често не допушта да тај основни импулс или један од аспеката основног импулса постане и доминантан. У том смислу, не чини ми се та врста пребацивања лоптице религијским

заједницама за бесмисао који се десио, легитимним. Јер има читав један процес у човјеку, у друштву, у нацијама који је између тога, који обухвата можда и религијску потребу за смислом, код некога више код неког мање, друштвено емпиријски на различит начине, али не постоји нека закономјерност која би, чини ми се, доказала да бесмисао рата утврђује да потреба за смислом није била једна од елементарних потреба човека осамдесетих година.

Штавише, чини ми се да те статистике о којима говоримо не говоре само, како се то данас из ове перспективе чини, да је на тај начин дошло до бесмисла па га ми сад ишчитавамо на другачији начин. Мени говоре и о периоду који је био прије тога и говоре да су заправо та питања била изузетно трауматична за човјека. Зашто да не, и национално питање, и то је један од одговора, једно од идентитетских питања. И оно као себи... Чак и национална хомогенизација до које је дошло, по мени, није ствар само онога што данас имамо као последицу националне хомогенизације, а то су ратни сукоби, него и она показује да је постојала једна врста трауматског набоја којом су људи покушавали да одговоре преко националних, вјерских и осталих осећања.

Само бих замолио, питање би било упућено професору Беговићу. С обзиром на то да сам одрастао у мјешовито економско-хуманистичком браку, па смо се брат и ја разишли, ја сам отишао на теологију, а он је постао економиста и поприличан неолиберал. Питање, ако можемо раздвојити секуларизацијом неке елементарне вриједности, зашто на долару који и даље није метафора, питање кроз метафору – зашто на долару који нема златну подлогу, знамо одавно економску и војну моћ држава, и даље пише „in God we trust“, а не „in US marine corps we trust“ или нешто тако? Због чега? Да ли је то реликт прошлости или нека метафора религијска која и даље треба да легитимише долар као комуникацију између мене, вас, онога у Кини.

**Проф. др Борис Беговић:** Прва ствар, ја не знам одговор на то питање. То питање треба да упутите гувернеру Америчке централне банке Бернанкеу, претпостављам да ће он имати неки одговор на то питање. Сада питање за Вас? А да ли мислите да је остао злат-

ни стандард, да бисте онда поставили ово питање? Ви сте рекли између осталог, долар се не заснива на вредности злата, па због тога постављате питање зашто стоји да „верујемо у Бога“. А ако би се заснивао, да ли је то онда природно за Вас?

**Др Дарко Ђого:** Не. Сматрам штампање таквог мота, да је то врста девалвације мене као вјерника религијске стварности, да то метафорички представља стално штанцање долара, са златном подлогом или не, то је мени у потпуности ирелевантно. То је питање за психологију, економску психологију, штошта друго, маркетинг, није битно да не улазим у то.

**Проф. др Борис Беговић:** Можда чак и за економисте који се баве финансијама.

**Др Дарко Ђого:** Да. То је за мене метафора. Чак сам ту метафору ја, искрен да будем, спознао када сам видио милионе иконица које се данас штампају и дјеле на било који начин. То је иконоклазам првог реда. Значи, икона као неки религијски двосмјеран концепт који би требало да функционише између мене и Бога, када се одштампа у милион примерака, подјели да би се распарчала као новац, она за мене престаје да има своју иконичност. За мене је та врста штампања...

**Проф. др Часлав Копривица:** Извини, шта је ту иконоклазам? Девалвација схватам, али шта је ту иконоклазам? Иконоклазам није девалвација, него...

**Др Дарко Ђого:** Јесте! Прва фаза иконоклазма историјски је био да се иконе подигну високо да људи не могу да комуницирају са њима. Икона функционише једино... Сјетите се Василија Великог. Он каже слиједећу ствар: „Оно што ја указујем икони, преноси се на прволик.“ Ако ја икону штампам у милион примјерака и дијелим је овако, и она ми виси на привјеску. Кад уђете у такси у Грчкој, имате читав иконостас различитих икона. И кад имате ту врсту девалвације иконе, заправо ви више не приступате к њој са одређеном врстом мистеријума *fascinandum efrementum*, него њој приступате као саставном делу вашег религијског живота, као једној врсти...

**Проф. др Часлав Копривица:** Амајлије.

**Др Дарко Ђого:** Амајлије интимног подсетника да, ето, између осталог, има и понеког ко брине о мени. А то је нека врста... Опростите, ја свог оца волим, али га не бих сигурно штампао у милион и по примерака и дјелио свакоме да га шута по Београду како ко хоће, мислим његову слику. Ето, то је нека метафора шта је, како ја то доживљавам. Не бих сигурно ставио „у Риста Ђога ја вјерујем“ и штампао на динару Србије. Искрено, то би за мене био емоционални шок, знате. Извињавам се искрено.

**Проф. др Борис Беговић:** Је л' могу нешто да Вас питам? Да ли сада видите да Ви нисте имали питање за мене? Ви сте имали одговор. Ви сте имали потпуно спреман одговор, конзистентан, врло снажан вредносни суд о томе.

**Проф. др Жарко Пуховски:** У игри национално-религијског симболизма почетком деведесетих, па и крајем осамдесетих најгори комунисти и најгори марксисти су постали вјерници, непристојни комунисти и непристојни марксисти. То нешто показује. Напросто су људи који су били каријеристи прешли, по истом обрасцу у другу форму. То је нешто што сам видио. У Загребу је документарни филм у прољеће 1990. снимио десетак златарница у којима је у излогу писало „нестало златних крижева, јавите се идући тједан“, јер је напросто владало лудило куповања златних крижева. Дакле, људи који нису имали криж, набавили су (масивне) крижеве да се оперу од ранијега периода и да покажу прије свега да су Хрвати. Тиме не осуђујем и не оптужујем вјерске заједнице, јер су биле напросто пролазна станица до националног идентитета. А рат је доиста почео одмах након тога и, за разлику од Гулага, који је малочас споменут, слиједио је описана збивања у року од неколико мјесеци, а не након десет година. То је са стајалишта масовне психологије битна разлика. А било је већ у љето деведесете јасно да се звецка оружјем. Није било у јесен 1917. јасно да се спрема Гулаг, дословце никоме, па чак ни самом Лењину. То се види из свих докумената, али је свакоме разумном у љето-јесен деведесете било јасно да се спрема рат; у националистичкоме моделу могу схватити да се у рату тражи смисао.



Од Аристотела на даље постоји читав низ великих филозофа који сматрају да рат даје смисао људском животу. Пуно их више има који то сматрају, од оних који држе да мир даје животни смисао. Али овдје се није, по мојем суду, радило о тражењу смисла у ономе контексту у којему је колега говорио. А то није био смисао побједи над непријатељем, него се је радило о питању егзистенцијала неке врсте. А о тому се по мојем суду у реалности код великога броја људи уопће није радило. Напросто се догодио пријелаз партијаца, атеиста, у вјерске редове. То је у Босни и Херцеговини можда најбоље показано са свим оним џамијама које су израсле, са свим оним крижевима који су тамо постављани. Недавно сам био у Крагујевцу, на уласку у град постављен је огроман криж, који, заправо, и угрожава промет (око њега је некакав кружни ток) мимо сваке прометне логике. Но, сви се морају вртјети око крижа, околишати како би појмили да је ово „наш град“. У Македонији, идете од брежуљка до брежуљка, ту је криж, ту су једни, ту је џамија, ту су други. Тамо је подијељен терен.

Дакле, то „враћање изворној вјери“ у деведесетима је прије свега имало читав низ феноменалних, дакле, извањских, чак, површних аспеката. А још један ми се аргумент чини важним, продаја религијских књига у деведесетима у Хрватској није порасла. То можда значи да се, све у свему, ипак ради о пуким манифестацијама вјере, о извањском елементу. Карикатурално то у јавности очитују ове певаљке које имају деколте до пупка, а преко тога велики криж, ваљда за заштиту, за неку врст неутрализације путенога.

Настављајући на оно што је споменуо колега Ђого, могао бих устврдити да се као атеист осјећам увријеђеним кад пише на новцу „вјерујемо у Бога“. Један је њемачко-амерички (наравно: љевичарски) економист Ернест Мандел (Ernest Mandel) својевремено написао текст под насловом „Бог је девалвирао за 12%“, кад је долар девалвирао у односу на марку. То су, можда, лоши вицеви, али нису сасвим неоправдани кад пише „in God we trust“.

**Проф. др Часлав Копривица:** Изволите. Представите се, молим Вас.



**Г. Марко Јовановић:** Марко Јовановић, са Православног богословског факултета. Мене је заинтересовала теза коју су говорници изнели у неколико махова, теза о јачању политичког либерализма, са једне стране, посебно на простору бивше Југославије, и, са друге стране, о јачању утицаја верских заједница. Занимало ме је да ли се јачање утицаја верских заједница у друштву догодило због слабљења државне економије. Свима нам је познато да је економија падом Берлинског зида у Источној Европи поприлично ослабила, у Југославији ни пре тога није стајала сјајно. Са друге стране, крахом економије почео је да јача, односно да се отвара простор за утицај верских заједница. Па ме је интересовало да се образложи евентуална веза једног и другог, односно веза економског пада који је омогућио верским заједницама повратак, односно дао им једну врсту слободе за неометано деловање, јер су пре тога постојали механизми који су то на одређени начин спутавали. Са друге стране, како је јачање политичког плурализма на овим просторима могло утицати на размишљање верских заједница о сопственим задацима у друштву и на другачије промишљање о важности националног идентитета за верске заједнице?

**Проф. др Часлав Копривица:** Питање, да ли можете да поентирате питањем?

**Г. Марко Јовановић:** У последњем истраживању које је представљено захваљујући Конрад Аденауер Фондацији и Хришћанском културном центру о религиозности грађана и европским интеграцијама, постављена је теза да је постојао утицај верских заједница на одлуку грађана да ли ће се приступити Европској унији. С обзиром на то, мене интересује у каквом односу је јачање политичког плурализма, дакле, јачање демократије у нашим друштвима и јачање верских заједница. Дакле, како они стоје у међусобном односу?

**Проф. др Часлав Копривица:** Питање је претпостављам за колегу Беговића.

**Проф. др Борис Беговић:** Хајде да идемо тачку по тачку. Овај ваш опис економских догађања после пада Берлинског зида ме подсећа на афоризам Бране Црнчевића који је једном написао „пре рата нисмо имали ништа, а онда су дошли Немци и уништили

све“, што се већ и у вашим назнакама види: није било сјајно, али је од тад било јако лоше. Не бих сада да залазим у расправу о томе шта је транзиција у економском смислу донела. Мене више брине једна ствар коју сте ви рекли, а то је, покушаћу да вас цитирам, да је економски пад тај који је омогућио уздизање верских заједница на просторима бивше Југославије. Ја у томе не видим никакву узрочно-последничу везу. До 1989/90. године постојала је снажна политичка репресија и она је била главни фактор тадашњег нивоа активности верских заједница у земљи. Променом политичког система та баријера је уклоњена и чини ми се да се показало да је та баријера била основни фактор тог узмицања верских заједница о коме ви говорите.

Сигурно да постоји још читав низ фактора о којима смо данас разговарали, али једноставно не видим да је пад економске активности, тамо где га је било и када га је било, значајан фактор пораста религиозности. Узгред, генерално посматрано, цела централна и источна Европа је данас, економски посматрано, у бољем стању него што је била у време када је пао комунизам. Наравно, интересантна хипотеза за разматрање може да буде да су људи склони религији у доба сиромаштва, како се то данас погрешно преводи, у доба штедње – то није доба штедње, то је доба одрицања оддохотка. То је занимљива теза. Не видим да ту постоји узрочно-последична веза. До сада нисам наишао на истраживања те врсте, теоријска или емпиријска, мада би наведену хипотезу било интересно проверити.

**Проф. др Часлав Копривица:** Само тренутак, добићете ријеч него прије него што заборавим ово што сам имао да кажем, а већ сам давно најавио питање професору Пуховском. Ово је врло занимљиво, ово питање смисла. Наравно, нисам мислио да су људи тражили смисао у рату. Значи није ријеч о Јингеру, није ријеч о тој метафизици рата, покушаја прављења врлине од ситуације гдје је заправо хоризонт, трансцендентно оријентисани хоризонт смисла нестао, па се онда покушава усред оностраности која је остала богонапуштена, дакле у једној екстремној ситуацији, пронаћи некакав квазисмисао, некакав супститут за смисао. Значи није било ријеч о томе.

Ово што је рекао колега Ђого, да, заиста, ако су људи тражили смисао, а то није било тако ријетко; додуше то је коинцидирало са таласом појавно-ритуалне, у основи само привидне, самој традицији противне, ретрадиционализације, онда због те коинциденције не можемо да не примјетимо да нијесу сви људи почели да се јагме за крстове у смислу некакве спољашње манифестације религиозности. То је очигледно универзални феномен подручја бивше Југосавије, можда са изузетком Словеније. Због те чињенице што је било пуно „голубова прелетача“ (од бивших-комуниста ка потоњим националистима и „вјерницима“), не треба да сметнемо с ума да је урушавање система комунизма пољуљало легитимитета једне, да тако кажемо, друштвене вјере међу грађанима. Нестао је систем вриједности у који су вјеровали, обесмишљене су „омладинске радне акције“, престало се вјеровати свом руководству, престали су да вјерују и у, да тако кажемо, симболички метафизичко-смисаони багаж комунистичке идеологије. Та огромна, зјапећа празнина која је настала морала је бити нечим попуњена. И онда је оно што је било прво, понављам, при руци, за тим се посегнуло, а чињеница да је секундарно, мада статистички можда је то било примарно у неким слојевима, са тим ишао и овај процес ренационализације, односно повратка изразитог идентификовања преко нације, пошто је код нас, то је специфичност наша, национална, односно Срба и Хрвата, а и осталих „између“, где је национално посредовано религијским, односно неодвојиво од њега.

Оно што је овде интересантно је пример Гулага. Није Гулаг настао десет година после Октобарске револуције, пошто су још за живота Лењина прављење масовне егзекуције по логорима. Имате, на примјер, а такви примјери су бројни, Соловјецка острва гдје су истребили, буквално неколико десетина хиљада монаха, монахиња уз најстрашнија мучења. То, дакле, није било никакво тзв. „лијево скретање“, како се то звало код нас еуфемистички, од четрдесет друге године па надаље, него је то било нешто што је било већ унапријед планирано. Коначно, срећа је била што је Лењин одлучио да два и по милиона руских интелектуалаца, елите двадесет прве и двадесет друге године протера, јер да их није протерао, вероватно би они завршили по логорима.

Е сада, оно што сам ја Вас хтео да питам, а то је занимљива теза, у односу између атеисте и вјерујућег треба да постоји једна врста узајамне помирљивости, па да се, како сте Ви казали, атеиста понаша као да Бога има, а вјерујући као да га нема. Ја бих то, како да кажем, благо речено довео у питање. Зато што са позиције вјерујућег, ако нађе, како се то каже, пристојног, поштеног, нормалног човека атеисту, он ће увијек сматрати да ако тај човијек тако дјелује, иза тога стоји Божја промисао и да тај човијек заправо вјерује, иако он тога није свијестан. Значи вјерујући ће се понашати према атеисти, без намјере да га вријеђа, као да има Бога. С друге стране, ово што сте Ви казали, гледано у супротном смјеру, од атеисте ка вјерујућем, чини ми се да је још теже одрживо. Наиме, у секуларном друштву, које је оквир за демократију, примјер Америке малочас поменут, ма колико било вјерујућих људи, у јавним пословима се доносе одлуке као да Бога нема. Дакле, имамо једну врсту методолошког атеизма. Тако да не видим како бисте Ви као атеиста могли према било коме, па и према вјернику, да се понашате као да Бога има. Данашњи, секуларно-либерални свијет је безбожан, и дјеловати као атеиста, на такав начин, чак и да хоћете, чак и да у тој намјери нијесте лицемјерни, немогуће је. Шта је, дакле, смисао исказа да у општењу са вјерујућима ви као атеиста се понашате као да Бога има, осим ако није у питању метафора, да је Бог метафора за оно што је добро, за вриједност итд, око којих може да се постигне консензус између оних који вјерују и оних који не вјерују.

**Проф. др Жарко Пуховски:** Кратка напомена о Гулагу: опћени-то се сматра да читав сустав логора (касније познат под тим именом) настаје тридесет четврте, након убојства Кирова. И зато сам о томе говорио тако. А истина је да је убијања било од првог тренутка револуције – и оних која су била неизбјежна са стајалишта револуционарнога плана и оних која су била дио плана да неке људе (и читаве скупине) макне с пута; у тому смо сви сугласни.

Друго, није ствар у тому да су „грађани“ изгубили повјерење у стари сустав у Југославији, него је ствар у тому да уопће није било грађана. Не постоје грађани док нема слободних избора. Ми смо били поданици. Југославија је живјела од поданика, а распала се

када се нашала пред могућношћу да има грађане. Укратко, није могла издржати грађане, дакле демократију. Нажалост, значајан дио својега живота био сам поданик, нисам увијек живио лоше, то је друго питање, али сам био поданик. Грађанином сам постао 21. ожујка деведесете године када су организовани први избори у Хрватској, какви год били да били. То је заправо техничка ствар у политичкој теорији.

Још једна напомена о поимању Бога. С пријатељима разговарам дакако о темељима вјере, каткада озбиљно, каткада у вицевама. У јавном говору то тако није могуће и мислим да не треба ни бити могуће. У Хрватској се, рецимо, каткада службено пита Цркву за мишљење о низу политичких тема, каткада пак не. Но, мимо симболике, стајалиште римокатолика или било које друге заједнице вриједи колико и аргументација на коју се позива (само они који су судјеловали на изборима имају се у демократској заједници право позивати на бројке које оснажују њихов став). А када се о симболици у САД расправља о тому хоће ли се једна сенаторица смјети заклети држећи руку на Бхагавад-гити. Код нас је Туђман увео у предсједничку заклетву „тако ми Бог помогао“, што не постоји у закону. Он је то изрекао, предсједник Уставног суда се није усудио зауставити га и то је ушло у праксу. Сада је и Јосиповић, који је агностик, морао такођер рећи „тако ми Бог помогао“, јер је то сад ушло у праксу, па не можете рећи да влада методички атеизам. Или, Милошевић је ишао у Дејтон са потписом патријарха. Немојте ми рећи да је то методички атеизам. Први пута након XVI стољећа један шеф државе је ишао на преговоре са потписом патријарха Цркве, да буде и његов изасланик. То није методички атеизам у чистим категоријама, то би било шверцање политике у вјеру и шверцање вјере у политику. То је оно што се мени чини опасним, јер се ради о шверцању.

Да би се шверцање избјегло, говорио сам о могућој пракси одлучивања у заједници у којој, дакако, има и вјерника и невјерника. Ако разговарамо о поправку цесте у локалној заједници и нетко опсује у говору, не може га се дисквалифицирати, јер псовање смета вјерника, него треба саслушати приједлог. Нетко је двапут разведен, па са састанака мора чешће јурити у школу по дјецу, како

год то морално просуђивали, одлазак се мора узети у обзир као чињеница. Други ће морати отићи са састанка да стигне на мису. То ће можда бити смијешно некоме атеисту, али мора то прихватити као чињеницу живота тог човјека (па онда и скупине). Дакле, морамо ове разлике ставити у заграду да бисмо могли одлучивати о поправку цесте, или о Уставу. И опет, симболички се то демонстрира својевременим папиним ставом, за вријеме расправе о европскоме Уставу, да у њему треба споменути кршћанство, јер Европа је напросто кршћанска измишљотина, не постоји без кршћанства. С друге стране, он није, мислим, имао право тражити спомињање Бога, јер кршћанство је чињеница за све, па и за оне које не вјерују. Бог није чињеница за оне који не вјерују и зато не може бити у Уставу. Међутим, кад се на то враћамо, улазимо свјетоназорске теме, које се у појединим ситуацијама, преамбула Устава и тако даље, могу, с правом, чинити важним, али у дневном политичком животу требају бити стављени у заграду, јер смисао је демократије да се доносе одлуке, у складу с вољом већине, респектирајући колико је год могуће права мањине. А већина и мањина се у реалности политичких заједница најчешће не успостављају дуж црте која раздваја вјернике од невјерника.

**Проф. др Часлав Копривица:** Изволите.

**Марко Маленчић:** Марко Маленчић, са Православног богословског факултета. Питање за професора Пуховског. По званичним статистикама и анализама, хришћанство је религија која се у свету највише прогања. Сходно томе 2. октобра у Европском парламенту је био самит о дискриминацији хришћана на европском нивоу. Разматран је проблем забране протестовања против абортуса, етикетирања хришћана као шовинистичких хомофоба јер не подржавају пропаганду ЛБГТ активиста. Е сад, будући да сте атеиста, баш питање за Вас, како хришћани, дакле верјујући људи уопште, па ето муслимани и остале религије, да избегну то да буду у замци и буду означени као назадни конзервативци, верски фанатици итд?

**Проф. др Жарко Пуховски:** Мислим да се, прије свега, ради, о вриједностима које баштинимо од либерализма. Не могу разумје-

ти да се било кому, у иоле демократском друштву спречава право протеста или просвјета. Мене уопће не занима против чега протестирате, уколико је то ненасилни просвјед. Јесу ли просвједници за или против, хоће ли хомосексуалце у јавности, или их неће не смије бити битно. Прави је проблем насиље у просвједу. Нису, начелно, само кршћани жртве, каткада су и починитељи. А критериј је једноставан – насиље је граница. Дакле, ако хоћете демонстрирати у прилог забрани побачаја, немам ништа против. При чему ми се чини страшно важним рећи, то говорим студентима на првој години: онај тко не може разумјети да су и позиција која допушта и она која га забрањује моралне позиције, једноставно није у стању морално просуђивати. Наравно, не могу обадвије позиције прихваћати – особно заступам *pro choice* став, али немам никакво право сматрати да људи који су *pro life* оријентирани немају моралну позицију. Дакле, само тражим да се то прихвати као морална позиција, по мојем суду погрешна, али морална позиција и према томе не заслужује ни батине, ни забрану, него има право да се изјасни нетко ко сматра да је побачај злочин.

Амерички католици су у седамдесетим годинама формулирали мени доиста драг концепт који се звао *seamless garment* – код нас се преводи са „кошуља откана“, то је оно што је Исус имао на себи кад је разапет. Симболички, та је кошуља без шавова, у једноме комаду, па то означаје конзеквентну позицију. То значи да се ради о католицима који су против побачаја, против еутаназије, против рата и против смртне казне. Још увијек то не значи да је њихова позиција нужно исправна, али то је конзеквентна позиција. Ако су свећеници у Хрватској и за вријеме рата понављали како је светост живота њихово основно стајалиште, онда су морали појмити и неке од посљедица таква става. Нпр., живот је свет, а домовина није, па је, примјерице, требало у име тога начела дати Вуковар онима који га нападају, јер га се могло бранити само жртвујући и одузимајући. Ако и јест истина да конзеквентна позиција још није и аутоматски исправна, сигурно је да позиција која није конзеквентна не може бити исправна. То се односи и на кршћане, али и на муслимане, који су доиста у Европи под великим



притиском. Али то се односи, рецимо у неким дијеловима Индије, на култивирање интолерантнога става међу вјерским заједницама с катастрофалним посљедицама, укључујући убијања, спаљивања, физичка малтретирања итд.

**Проф. др Борис Беговић:** Врло кратко везано за Ваше питање у коме је, чини ми се, било још нешто између редова. А то је да се људи који се противе неким од захтева LGBT популације које сте навели, који се противе праву те популације на усвајање деце, на бракове, и томе слично, жигошу као конзервативци, традиционалисти, и томе слично, па се на тај начин они у ствари дисквалификују.

**Г. Марко Маленчић:** Да, али не само они него сви верујући, сви припадници абрахамовских религија.

**Проф. др Борис Беговић:** Очигледно је, бар се мени тако чини, да је дошло време нечега што се врло неодређено назива политичком коректношћу (мада не знамо често шта је њен садржај), која се користи, односно боље речено злоупотребљава за дисквалификацију одређених моралних ставова, односно људи који их заступају. Због тога се и дешава да они који немају разумевања за захтеве LGBT популације буду означени као конзервативни, традиционални, назадни, да не идем у цео репертоар етикета, и онда се на крају све подведе под политичку некоректност. Изричито се противим таквој пракси, јер сматрам да је сваки морални суд у овом погледу легитиман, и да свако има право да тај суд искаже.

**Г. Марко Маленчић:** Хвала.

**Проф. др Часлав Копривица:** Има ли још питања, молим вас. Изволите.

**Гђа Марија Миловановић:** Добар дан, ја сам Марија Миловановић са Факултета драмских уметности. Имам два питања. Прво бих поставила професору Беговићу. Хтела бих да Вас питам, то ми се чини негде контрадикторно, пошто се на последњем попису негде 90–95% грађана изјаснило као православно, и с обзиром на то да је слобода у православљу можда кључна реч, једна од најбитнијих, да ли вам се чини контрадикторно то што је подршка либерализму, политичком, а још мање економском, толико мала у



Србији? Ако вам се чини, зашто је то тако? Ако не, можете ли опет да образложите?

Такође бих поставила питање професору Пуховском. Што се тиче самог питања слободе, ако имамо са једне стране слободу у том либералном смислу, која је негативно одређена и почива на златном правилу „не чини“, и која, теоретски гледано, може да се оствари код једне индивидуе као такве, а са друге слободу у хришћанском смислу, пре свега у православном, која захтева акцију (у односу на либералну која не захтева акцију, ако то није реакција), да ли можемо онда то подвести баш под тај један појам слободе и шта би у том случају био заједнички именуатељ, или можемо гледати на њих као на неке вредности у тој демократској заједници о којој смо причали?

**Проф. др Часлав Копривица:** Извините, шта значи православно схватање слободе? То нијесам схватио.

**Гђа Марија Миловановић:** Ту сам се ограничила зато што не знам довољно, да ли је у католичанству тако, али из православног угла, из хришћанског...

**Др Дарко Ђого:** Колегенице, опростите само. Можда колегеница импликује да је професору Пуховском можда познато оно што нам као студентима теологије четири године причају, па онда ми...

**Проф. др Борис Беговић:** Прва ствар, то што се 95% људи на Попису уписало као православно, што ми се не чини да је био случај, то не значи да су ти људи заиста верујући. И то је нека врста политичке коректности. Да би неко јасно ставио до знања да се он разликује, за то је потребна одређена енергија, па и конформизам игра неку улогу.

Друга ствар је важнија – то је питање односа православних према слободама, нарочито према економским слободама. Хајде да покушам да ја направим оквир унутар кога свако од вас може да донесе свој закључак о томе. Знате, у последњих двадесет година постоји једна изузетно распрострањена и у Србији готово општеприхваћена теза да су економске слободе производ увезен са Запада, намењен уништавању целе Источне Европе, а нарочито Ср-

бије. И када погледате разне коментаре људи који имају суштински различите позиције у нашем друштву, ако су око нечега сагласни, сагласни су око тога да су економске слободе зло, које је нас је у ствари довело до овде, докле нас је довело, а увезено је са Запада, и да је то део једне велике завере намењен разбијању Источне Европе, нарочито разбијању њеног православног дела. Када се узме у обзир распрострањеност наведене тезе, онда се добија контекст у коме се гради теза о наводној узрочно-последичној вези која иде од Српске православне цркве ка одбрани националног идентитета, па тиме о одбацивању економских слобода као увозном и то малигном производу. Проблем је међутим у томе, што сваки пут када сам почео било који разговор са заговорницима ове тезе о завери о увозу економских слобода као главном механизму дефинитивног разарања овог дела света, никад нисам добио елементарне одговоре на питања типа шта су то економске слободе.

**Проф. др Жарко Пуховски:** Допустите ми једну професорску напомену. Рекли сте да је слобода најбитнија. Ништа на свијету не може бити најбитније, јер ништа не може бити битније од битног. Само глупи језикословци мисле да придјев битно има ступњеве као компаратив, суперлатив. Битно је нешто без чега нечега нема. Ништа не може бити битније од битног, а камоли најбитније. То је напросто ствар строгости мишљења (и говорења).

Но, у чему је наш проблем са слободом? Прво у наводно неупитноме златном правилу. Јадни стари филозофи и теолози када су то формулирали нису знали оно што нам је касније оставила дубинска психологија. Нису знали за психопате, нити за мазохисте. Јер, ако кажем да пристајем на то да је допуштено чинити другима све оно што пристајем да други чине мени, а ја сам мазохист, па немам ништа против тога да ме туку, слиједи да ћу и ја смјети тући друге. И зато треба данас бити веома опрезан када је о златном правилу ријеч, а имало је племениту изворну функцију. Можемо једино узети елементарно, чак примитивно правило „не штети!“.

Ја сам једини ауторитет за оно што мени штети – могу бити идиот који пуши, иако ми то штети, но пушим јер је то моја одлука, а само ја смијем о себи одлучивати. То се објективира на начин

о којему сам прије говорио спомињући Сена, тако да се покаже би ли и нетко други у тој позицији сматрао примјерице пушење отеготном околношћу у животу. Дакле, граница ваше слободе је тому да мене оштећујете. И о тому ја мислим да треба озбиљно говорити. То значи имамо интерперсонални приступ, а не персонални. Дакле, слобода није апсолутни појам, него је моја овласт, минус ограничење због живота у друштву. Читава прича почиње код Аристотела с формулацијом која је незамјењива. Човјек је биће које не може живјети без других људи; зоон политикон није политичко биће, као што се глупо преводи, него је биће које не може без заједнице.

Зато што не могу као човјек опстати сам, плаћам цијену – нпр. четрдесет ступњева изнад нуле је у граду, па зашто је погрешно да ходам гол по граду кад је једино нормално ходати гол по тој врућини? Ја то нећу направити, она то неће направити, он то неће направити, из разлога који нису (индивидуално) рационални, али имају везе са тиме да смо пристали живјети у заједници и са животом у заједници иду нека правила, која можемо сматрати глупима, али ћемо их се – углавном – ипак придржавати.

Ако то не прихватим, онда долазимо или до концепта слободе какав има рецимо Нозик (*Nozick*) у концепту ултраминималне државе, у којему је држава заправо потпуно редуцирана, одтерећена од свих реалних социјалних јамстава својим држављанима. Тада су и обвезе спрам заједнице мање, али питање је, увијек изнова, тко може доиста издржати живот без барем неких јамстава, односно заштите.

Морални проблем се нужно појављује у друштву, у сукобним односима људи. Он, међутим, није у тому да кажемо, што ће се веома често чути од „надахнутих“ како теиста, тако и атеисте: „данашња криза није економска, него је криза моралних вриједности“. Па нам, наводно, „треба више морала да изађемо из кризе“. Мисаону погрешку притом јасно разоткрива генијална Брехтова (*Brecht*) формула: „Нисам сигуран је ли злочинац онај тко пљачка банку или онај тко је основао“? То је демонстрација два морала. Један морал насљеђује Џона Лока (*John Locke*) и либерале: човек као

индивидуа може бити грађанин само ако има власништво које му то зајамчује.

Други у модерној верзији започиње од Русоа, најбоље је исказан код Џенис Џоплин (*Janis Joplin*) „*freedom's just another word for nothing left to loose*“, дакле „слободан сам кад немам што изгубити“ и у тому има истине колико год се колега тому смијао. Нека падне туча вани, људи трче по своје аутомобиле, а ја немам ауто, баш ме брига за тучу, слободан сам. Људи се брину да ће им суша однијет усјеве, ја немам земљу, баш ме брига. И једно и друго је слобода, а, опет, не прихваћам оба двије слободе (нити то могу), али прихваћам да оба двије слободе буду заступљене у расправи, да оба два концепта морала буду заступљена. Дакле, и онај који вели да је власништво основа друштва и онај који каже – формално потпуно контрадикторно самоме себи – да је власништво крађа. И то је морална позиција. Тко то не разумије, понављам опет, није компетентан за морално просуђивање, барем према мојим схваћањима. Био теист или атеист. Баш зато се не смије напросто искључивати људе из расправе јер имају алтернативни став о тому што је слобода, што је исправно, што је поштено итд., јер онда ћете заједницу редуцирати на групу пријатеља (и, ту и тамо, неку пријатељицу).

**Проф. др Борис Беговић:** Само кратко, ово што сам се насмејао, насмејао сам се јер дуго нисам чуо текст песме „*Me and Bobby McGee*“, тако да сам се са задовољством насмејао. Ја се с тиме уопште не слажем, али у потпуности се слажем да је то легитиман вредносни суд о коме се да расправити.

**Проф. др Часлав Копривица:** Да ли имамо још неког?

**Проф. др Борис Беговић:** Нека буде свештено лице.

**Мр Зоран Деврња:** Ја сам свештеник Зоран Деврња са Православног богословског факултета Универзитета у Београду. Желео бих да кажем нешто у вези са потписом Патријарха Павла на раније поменути документ. Проф. Пуховски рече да је то, после XVI века, први пут да неко иде у некакве преговоре са легитимизацијом верског лидера и тако даље. Можда то другима није познато, јер ово је у ствари оно што је сам Патријарх Павле рекао о том

документу, о ономе што је он потписао, а то је, да је он у ствари учествовао у тим разговорима само као сведок договора, односно да је он ставио потпис на договор који је направљен између делегација Републике Српске и Републике Србије, да ће у Дејтону Република Србија заступати ставове Републике Српске. Значи, то је био његов став, званичан став... И он је после тога учествовао у том разговору и потписао је да је учесник тог разговора и да је такав договор направљен. Будући да је одмах потом наступила нејасна и неаутентична интерпретација тог документа и тог потписа, Свети архијерејски синод га је повукао са тог документа, јер код нас је другачија црквена организација него у Римокатоличкој цркви. То значи да код нас Синод може да дерогира један став, на пример Патријархов, уколико не стоји цела Црква иза њега и, на пример, тај потпис. Иако он сам по себи, онако како је Патријарх Павле сам о томе говорио, и треба да му верујемо, није уопште имао никакав други значај, него само тај.

**Проф. др Борис Беговић:** Процесног карактера.

**Мр Зоран Деврња:** Јесте, процесног. То је био чин административне верификације, на неки начин сведочанство о постигнутом договору. Желео само да знате да је то било тако.

**Проф. др Жарко Пуховски:** Само да кажем једну ствар, знам то. Али, управо из чињенице да је потпис дерогиран слиједи да сам у праву. Да су, дакле, у Синоду (макар и са закашњењем) схватили како би то могло бити разумљено.

**Мр Зоран Деврња:** Да би то могло бити злоупотребљено, али...

**Проф. др Жарко Пуховски:** Разумијем, али молим вас, будимо објективни. Видио сам фотокопију документа. Ништа на том документу не упућује на то да је ријеч о потпису свједока, баш ништа.

Као Хрват ћу додати: прво, то показује да је Православна црква демократскија или мање недемократска од католичке. То није тешко бити. А друго, што ми се чини важним јест то да су у Цркви разумно схватили да људи као ја, не нужно злонамјерни, тај потпис могу друкчије тумачити. Свети синод је схватио да је потпис могуће интерпретирати као интервенцију вјерске заједнице у политичку сферу и они су га паметно повукли.

**Проф. др Часлав Копривица:** Добро. Овим смо завршили дискусију. Захваљујем свима. На крају можемо у контексту ове дискусије о плурализму, о различитим перспективама, становиштима, чак моралним укусима. У вези с тим додао бих да ја често студентима парафразирам Николаја Хартмана, који каже: „о укусима се не расправља“, а намјесто укуса могу стајати и друге, сличне ствари – „ако су укуси“.

Толико, хвала лијепо.

## ДРУГА СЕСИЈА

**Доц. др Давор Цалто:** Желим да вас све срдечно поздравим, и да се захвалим организаторима за још једну изванредну прилику коју нам је овај скуп пружа, да дискутујемо о питањима религије и плуралистичког друштва, што сматрам изузетно важним. Хтео сам да ову другу сесију почнем освртом на нешто што је професор (Жарко) Пуховски рекао на почетку свог излагања, указујући на парадокс једног атеисте и једног левичара који говори на скупу посвећеном хришћанству, плурализму и вери. Ја, међутим, не видим ту никакав парадокс с обзиром да се мени увек чинило прилично несхватљивим како верујући човек, хришћанин, а готову православни хришћанин може да не буде, када су у питању друштвена и политичка убеђења, *левичар* бар у некој форми левичарства. Бити хришћанин и бити десничар представља за мене прави парадокс.

Са друге стране, имали смо такође прилику да видимо и парадокс „верника“ који су у ствари атеисти, и то не само у овом смислу који је често код нас присутан – да се неко изјашњава као православни или католички атеиста (сматрајући „православље“ или „католичанство“ фолклорном и културном а не пре свега верском категоријом) – већ и у неким знатно компликованијим и изазовнијим случајевима које у својим размишљањима о вери и идеологији подвлачи, на пример, словеначки филозоф Славој Жижек. Али о томе можемо, наравно, касније. Позвао бих сада да на тему ове сесије *Какву улоју моју имају религије у плуралистичком друштву?* своје излагање изнесе др Борис Гуњевић са Теолошког факултета „Матија Влачић Илирик“ у Загребу.

Др Борис Гуњевић

## ЦРКВА КАО РИЗОМ

### Какву улогу могу имати/имају религије у плуралистичком друштву – кршћанска перспектива

На ово важно питање није могуће понудити једнозначан одговор, прије свега зато јер плурализам није вриједност по себи него се суодноси према саставницама унутар неког заданог скупа или сустава. Уколико бисмо жељели понудити неки провизоран одговор на наведено питање, сваки би одговор био формулаичан и као такав би отварао нова питања. У садашњој констелацији односа улога религија у плуралистичком друштву прије свега сведена је на идеолошку полуку која легитимира одређену конзервативну политичку опцију у различитим, више или мање фундаменталистичким варијантама. Можемо устврдити како религије на некој опћенитој друштвеној разини данас нажалост немају никакву прогресивну или авангардну улогу која би могла допринијети развоју плурализма на било који начин. То се поготово односи на религије унутар простора биополитичког експеримента званог Југославија, који ће бити повлаштено мјесто мог излагања.

За почетак можемо устврдити како су сувремене геополитички односи дефинирани унутар три доминантна дискурса, а то су капиталистичка рационалност, ислам и кршћанство. На специфични начин можемо рећи како је само капиталистичка рационалност та која дословно промовира плурализам будући да је ријеч о плурализму који омогућава и повећава, те убрзава тијек капитала. Друга два дискурса не могу допринијети социјалном плурализму зато јер су се оба дискурса одрекла и посве затомила плурализам у властитим теолошким праксама. Управо ту лежи кључни парадокс. Религије које имају потенцијално највећи простор за активирање различитости, то јест конструктивног плурализма, саме су га се одрекле на најгори могући начин.



Моја теза је једноставна, само кршћанство може понудити и промовирати социјални плурализам на оригиналан, хармоничан и ненасиљан начин. Овдје не мислим само на протестантизам који је на специфичан начин најплуралнија и истодобно најразмрвљенија форма кршћанства, него и на католицизам и на православље, унаточ томе што се наведена два облика кршћанства не успијевају размрсити од властите касно средњовјековне једнообразности, структуралне тромости и униформности. Зато је важно да на нови начин почнемо разумијевати Цркву и њену социјалну праксу која неће бити синтеза феудалних велможа и теократске корпорације која култивира „подофицирски“ и „менаџерски“ менталитет у којем је надређени увијек у праву.

Прије него објасним што мислим под социјалним плурализмом којег на ненасиљан начин може промовирати кршћанство, потребно је представити одређену аксиологију коју је нужно препоставити у овом потхвату. Наведена аксиологија која слави различитост не може бити секуларно утемељена. Њено је утемељење примордијално теолошко. Уколико би наведена аксиологија била фундаментално секуларна, то значи да би кршћанска пракса препуштала неком другом дискурсу да одређује критерије њене праксе. У том случају не би било разлога зашто би једна перспектива била плаузибилнија од било које друге, те бисмо се нашли у произвољном каосу а произвољност је увијек „нечија“ произвољност. Неко из те произвољности увијек извлачи финансијску корист.

Дакле, према наведеној аксиологији је ријеч о прикладно уређеним диспозицијама екелзијалних пракси, о ономе што Црква чини, што не би требала чинити и што пропушта чинити. То је повезано с теолошком рефлексijом како разумијевамо Цркву и како разумијевамо секуларни простор политике унутар којег би се требале актуализирати плуралност гласова, ставова, визија, пракси и програма. Црква је овдје у потпуности заказала зато јер није у стању промовирати плурализам унутар саме Цркве, унутар властитих црквених редова. Па је стога посве јасно зашто Црква не може артикулирати неку социјално плуралну мобилизацијску платформу у односу на политичке праксе. Управо ту лежи проблем којег је точно уочио

Иван Илич (Illich). Илич је формулирао једноставни аксиом који гласи *Corruptio optima pesima*, корупција најбољег јест оно најгоре. То је опис немогућности Цркве да промовира плурализам. Зато јер је оно најбоље што је донијело Крстово утјеловљење, Црква је искварила и претворила у оно најгоре, тврди Илич. *Corruptio optima pesima*, уједно то је екелзијална аксиологија према којој би Црква требала просуђивати властиту праксу.

То значи да се заједничка психо – морална трансформација и алтернативни номадски полис (оно што Црква јест) у Аугустиновом смислу претворио у властиту пародију и карикатуру сматра Илич. Наведена комунална – мистагошка пракса је била социјална револуција античког свијета. Заједничко алтернативно живљење врлина које антички полис није познавао, уистину је била радикална синтеза форме живота и форме дискурса. Врлине као што су понизност, љубав према странцима, стрпљивост, сексуална чистоћа и милосрђе биле су нешто посве специфично, што је дефинирало кршћански алтернативни номадски полис. Тај је полис био више налик на племе него на град, будући да је политика полиса заговарала докидање племенског. Управо је заједничко вјежбање у класичним врлинама (храброст, умјереност, праведност и разборитост) помоћу изразито кршћанских врлина вјере, наде и милосрђа стварало предувјете за социјални плурализам алтернативног полиса.

Но средњи је вијек, како то показују Фуко (Foucault), Илич и Тејлор (Taylor), на различите али опет конвергирајуће начине корумпирао оно најбоље и најврједније у кршћанству. Милосрђе без којих није било могуће практицирати класичне врлине, је постало нешто што је посредовано административним и кастинским путем. Тејлор је то врло пластично показао у својој студији *Секуларно доба*, у осталом као и Илич чије је идеје Тејлор само суставније „размотао“. Другим ријечима, кад се доброта, љубав и врлине институционално бирократизирају, оне се преокрећу у властиту карикатуру, што ће у политичком смислу имати далекосежне посљедице. Милбанк (Milbank) и Тејлор једнако приступају процесу и настанку средњовјековних институционалних девијација, премда потоњи цијели процес проматра из перспективе настанака секуларизације

унутар западног кршћанства у чијим метафизичким „средњовјековним“ координатама још увијек живимо. Тејлор ће овдје говорити како живимо у „иманентном оквиру.“ Што је за њега опис садашњег стања ствари.

За обојицу аутора, однос Цркве и појединаца бит ће надопуњен високо формализираним, хијерархијски бирократизираним дисциплинским мјерама надзора које карактеризирају изразито секуларан модел владавине. Немогућности очувања црквеног јединства на крају средњег вијека само су још више ојачавале клерикални надзор над различитим црквеним заједницама, редовима и покретима. Проблеми невјерника, херетичних покрета, скитница, заједница лепрозних, кужних, опсједнутих и пракса проституције увјетовали су настанак искључених и одвојених заједница које су постојале „изван“ закона спрам којих се симулирало милосрђе.

Према Фукоу, тада је рођен модерни свијет који је увелике обиљежен дисциплинирајућим недјелима будући је Црква имала моћ над животом и над смрћу. Она на симболичкој разини почињу на IV латеранском концилу, када је под пријетњом изопћења из Цркве прописана обвезатна исповијед свећенику која се је морала практицирати најмање једном годишње. Фуко ће ово описати као дисциплинирајућа недјела која ће инаугурирати друштво надзора и казне. Таква су се недјела стапала у континуирани слијед и посљедица су первертираног платонистичко-кршћанско пасторалног идеала који је преживљавао у различитим повијесно политичким *симулакрима*. Наведени *симулакруми* нажалост још увијек детерминирају наше посве негативно дефиниране секуларизирани екеклизијалне праксе како су то на различите начине описали Канторовиц (Kantorowicz), Проди (Prodi), Вегелин (Voegelin) и већ споменути Илич. Њима можемо надодати Шмита (Schmitt) па чак дјеломично и Берђајева.

Стога нас неће зачудити Милбанкова тврдња како је секуларно облик поганске религије који настаје из деривата религиозног које је отишло у кривом смјеру. Сличну је ствар, али на посве другачији начин описао је и Фуко пишућу своју студију о настанку дисциплинираног друштва. Тај одлазак у кривом, секуларном смјеру описао

је Карл Шмит кад је изјавио како су сви „значајни појмови модерне теорије државе секуларизирани теолошки појмови“.<sup>1</sup> Управо зато јер је лоше средњовјековно кршћанство омогућило конструирање секуларног простора као тобоже религијски неутралног. Другим ријечима, секуларна *ејисџема* заправо је посткршћанско поганство и зато се у негативној дефиницији може схватити (не само као кршћанска хереза) него као одбијање и пародију кршћанства у форми антикршћанства.

Из наведеног проистјече једноставан закључак. Црква није у стању допринијети плурализму зато јер га се је сама одрекла још у касном средњем вијеку. То не значи да она нема могућности бити плурална, управо супротно. За разлику од других социјалних формација, Црква то једино уистину може бити ако се упусти у самокритични и конструктивни експеримент. Тај би се експеримент састојао од методолошког корака уназад, у патристику, у касну антику, када је Црква уистину била алтернативни полис с алтернативном екелзијалном праксом. Дакле, ријеч је о методолошкој инверзији помоћу које би се дистанцирали од претконстантиновске политичке идеологије, како би могла направити два корака унапријед, то јест у садашњост. На тај би се начин могле антиципирати плураност као одлика и саставница будуће екелзиологије.

То би прије свега значило изнова конструирати екелзијалне праксе. Алтернативну еклезијологију која би била више номадска а мање хијерархијска, више ризомска, изоморфна а мање феудално бирократизирана. Што то значи? Послужимо се начас Делезовим (Deleuze) и Гатаријевим (Guattari) увидима из *Тисућу њлајџоа*. Код њих се све врти око производње и повезивања различитих многострукости. Њихова је намјера да се дистанцирају од метафизичких арбороцентричних и апстрактних дијалектичних опрека једног и мноштва. „Једно и многоструко прошли смо ту фазу“ устврдити ће лаконски. Они многострукости приспободљују метафором хорде и чопора у којему је свако члан за себе и члан чопора или банде истовремено. Овдје би свакако био прикладнији

<sup>1</sup> Carl Schmitt, „Political Theology – Four Chapters on the Concept of Sovereignty“, University Press Chicago, 2005, pp. 36.

израз циганске черге која је свакако боље „организирана“, готово налик на рој пчела које конструирају кошницу. Будући да је претконстантиновска Црква била пуно више налик Абрахамовој и Сариној „номадској черги“ него папинском или бизантинском хијерархијско – идеолошком феудализму који није имао ништа с продуцирањем многострукостима. Управо супротно, он је гушио по сваку цијену имитирајући тако политичку праксу царства.

Многострукост многострукости Делез и Гатари називају склоп који се састоји од преклапајућих интензитета и платоа који су повезани, неовисни и отворени. Многострукости производе и оне ризоморфне попут петељки коријена, вријеже, бршљана, луковице, *undergrounda*, брлога, корова, карте и ружичасте пантере (пинк пантера). Ризом је нехијерархијски ацентриран без генерала дефиниран само колањем стања на која нас двојца аутора једноставно упућују „Не сијте него расађујте, не будите ни једно ни многострукост, будите многострукости“.

Наша би љубав требало бити попут осе и орхидеје јер љубав значи да смо способни дохвати неког у маси и издвојити га из групе или хорде, те га спојити и прожети с мојим властитим хордама како би се славио небески пир који је многострукост многострукости. Наведени небески пир доводи у питање лажне хијерархије чије су карактеристике, пристојност, манири и монденост које заводе и симулирају. Другим ријечима, ризоматско је производња многострукости које надилазе дио и цјелину, једно и мноштво. Наведену ризоморфност Д и Г су присподобили помоћу глазбе која је за њих метафора трансформативних многострукости. Глазба изврће властите кодове, разашила своје линије бијега, раскида и колања. За Д и Г примјер такве глазбе је дакако Месиен (Messien), који је према њима најважнији композитор у двадесетом стољећу, а што је и мање познато католички вјерник и томист.

Зато Милбанк тумачи кршћанску праксу помоћи глазбе позивајући се на Аугустинов текст *De Musica*, који није ништа друго него синтеза глазбене онтологије и социјалне праксе. Ријеч је о конструкцији, терапији и визији истовремено. Милбанк је показао да је *De Musica* текст у којем се показује како онтолошки корелати

број и ритам, нумеричност и љепота, цјелина и дио, душа и знак, једнакост и ред, секвенца и хармонија, постају кодови социјалне праксе која је посљедично трансформативна и терапеутска. Он то показује на примјеру дијела и цјелине.

Дио на специфичан начин одјекује кроз цјелину. Дио себе дефинира унутар цјелине, али је укључен у њу. Цјелина је само серија и зато је у цијелости прецртана у корист разлике дијелова гдје се свака партикуларна разлика дефинирана интерактивним односом наспрам других разлика. Наведени се изоморфизам одмотава као секвенца у хармоничној серији. Дио се не подређује цјелини ни цјелина дјелу зато што је цјелина присутна у свакоме дијелу кроз који одјекује. Из тога слиједи да се даје предност позиционирању бесконачно промјењивих секвенци унутар хармоније насупрот фиксираним тоталитету.

„Идеја да је та кршћанска пракса у својој бити ’глазба’ (...) имплицира ’заједницу’ у веома партикуларном смислу. Истинска заједница за кршћанство значи слободу за људе и групе да буду различити, не само да буду функције фиксног консензуса него да се потпуно и истодобно одбије *неразлика*. Миротворна, уједињена сигурна заједница имплицира *ајсолуџни* консензус, но тамо гдје је разлика призната не постоји сугласност у идеји, или нешто што је једанпут и заувјек постигнуто, него консензус који настаје кроз међусобан однос заједнице по себи, консензус који покреће и ’мијења’: *a concetus musicus*. Кршћанство (чак не и јудаизам који универзалност одгађа за *eschaton*, за коначни акорд) на посебан начин има ту идеју заједнице. То је оно што би „Црква“ сама по себи требала бити.“<sup>2</sup>

Другим ријечима, тако описана Црква и њена пракса, прије свега, заговара и позива на универзалну мистичну отвореност, плурализам и продуктивност која ће на парадоксални начин бити отворена слављеничко, карневалском и романтичном садржају кршћанства. То значи да ће његовати плуралност пракси и хијерархија које

<sup>2</sup> John Milbank, *Postmodern Critical Augustinianism*, у „The Postmodern God – Theological Reader“, ed. Graham Ward, Blackwell Publishers, 1997, pp 268.

се константно измјењују и редефинирају, будући да је процес учења увијек хијерархијски постављен. Таква хијерархијска постављеност није затворено конструирана у неком фиксираним тоталитету, него као заједничка педагогија служења у љубави свима „док Бог не буде све у свему“. Таква еклезијална пракса неће усвајати лицемјерну стерилност секуларне објективности и дијалектике нити ће идеолошки опонашати и легитимизирати бирократске структуре државе.

Милбанк сматра како Црква у том случају не нуди партикуларну етичку перспективу. Заједно с Хауервасом (Hauerwas) он сматра како је сама Црква етика. Једнако тако, Црква нема, нити може легитимизирати или заговарати неку политику јер Црква је политика пуно модернија од саме модерне политике. Таква политика према Милбанку јест неки облик универзалног *ѿрибализма* који је супротстављен не само локалном *ѿолису* него и универзалном *имѿерију*. Ријеч је о сложеном, заправо многоструком еклезијалном простору који има различите центре и диференцирајуће полуге моћи. То је простор конструиран од многострукости, склопова, платоа и интензитета који у себи садрже вишеструка удружења, цехове, свеучилишта, домаћинстава, покрете, синдикате, братстава и монашке заједнице.

Све те преклапајуће заједнице имају своју специфичне вриједност, досега, утјецаје правилнике и праксе. Унутар тог сложеног простора ауторитет, моћ и сфере утјецаја морају бити раздијељене и нехијерархијски распршене. Уколико се то не догађа, Црква постаје пародија модерне тоталитарне државе и њене бирократије и као таква нема што понудити ни друштву ни држави. Зато ће за Милбанка Црква бити нека врста номадског града у Аугустиновом смислу. Вјерници би у том случају били еклезијални номади који на заједнички начин живе алтернативне врлине и на заједнички начин судјелују у психо-моралној трансформацији. Ти су еклезијални номади браћа и сестре у потрази за еухаристијским Светим градом, то јест у потрази за калезом заједништву тијела и крви Крестове које им дарује и обнавља живот. У том случају, наши животи постају тумачење Христа како нам је представљен у Писму и сакраментима премда Крест, утемељитељ еклезијалне праксе, никад не може бити описан у појмовима наведене праксе.



**Доц. др Давор Цалто:** Хвала много, Борисе, на овом излагању које ће сигурно испровоцирати више различитих запажања и питања у дискусији која је пред нама. А сад бих одмах дао реч др Дарку Ђогу, са Богословског факултета „Св. Василија Острошког“ у Фочи.

**Др Дарко Ђого:** Хвала најприје организатору, Хришћанском културном центру и Фондацији Конрад Аденауер на позиву. Ја ћу покушати да искажем нека своја размишљања о проблему који је се пред нама поставља, о односу религије и плуралистичког друштва, и с обзиром на то да ми се чини да је не само нека врста основног методолошког захтијева за свачији успешан рад него основног људског захтијева да за гледање људи једних другима у лице искрено, ја ћу покушати на што искренији начин кажем оно што као православни теолог могу да кажем на ову тему. С тим што се одмах ограђујем од жеље и могућности да дам одговор. Ја мислим да негдје остају та питања у том тајновитом кутку живота и можда је боље што остају.

Најприје, ма како ми покушали да осмислимо овај однос, мени се чини да постоји једна врста насилности између ова два појма која ми покушавамо да превазиђемо. Она је дата у чињеници да, ма колико ми покушали да одмотамо ствари уназад и да легитимишемо секуларизам, плурализам, све оно са чиме данас живимо унутар хришћанства или ка хришћанству, чињеница је да ми данас говоримо заправо о овом односу, прије свега, зато што хришћанске заједнице и Црква којој ја припадам су, такорећи, приморане да направе једну врсту *историјској компромиса* са савременим друштвом. Чињеница да смо ми на неки начин *приморани да живимо* у постмодерном друштву (како год да га опишемо, који год од оних -изама да употребимо за различита друштва, ми смо приморани да сагледамо тај однос). Ми желимо да тај однос нас и друштва вратимо назад, да кажемо да он долази из неке аутентичне теолошке рефлексije, али чини ми се да је основна чињеница да он не долази из наше аутохтоне теолошке рефлексije, него из те насилности односа. Јер, ако погледате теолошку рефлексiju, бар у неких последњих хиљаду година, ви видите да је простор за плурализам унутар теологије, унутар црквеног живота непрестано сужа-



ван. Моје искуство ових дана је ишчитавање, други пут у животу, списа, личних списа, личне преписке Светог Григорија Паламе и Варлаама Калабријског и Акиндина. Можете да видите да поред чињенице да Палама има изузетан лични однос према својим теолошким опонентима, што је знаковито за једног православног теолога, да заправо кроз ту полемику он стандардно сужава могућности за плурализам.

Од првог дана, од момента кад њему Акиндин казује да је можда и погријешио што је назвао свој спис аподиктичким, па надаље он непрестано казује да је немогуће да буду двије тачне истине, да је сама могућност да постоје двије варијанте стварности, за њега елементарно бласфемична. И заправо та врста менталитета који није плуралистички (треба бити искрен), нити може бити плуралистички јесте доминантан у теолошкој рефлексiji и црквеној стварности. Оно што је наш задатак, мој задатак, прије свега као православног теолога, да просудим да ли је то саставни дио мог православног идентитета или је то ствар контекста средњовековне теологије који може бити укинут, ако из моје теолошке рефлексije, из моје животне праксе, што би требало да се уклапа – видећемо да није баш увијек тако – ако спознам да је то ствар једног културно-друштвеног контекста. Али то је велико питање. Ја мислим да је питање на које није уопште могуће тренутно дати одговор.

Прије него што кажем нешто, искрено био сам у једној врсти конформистичког искушења да оно што сам учио као студент и што је основа неке православне неопатристичке теологије, та прича о Љубави, Заједници и Личности, Евхаристији и Есхатону, Царству Божијем, свеопштој атмосфери љубави која се од Свете Тројице преноси на нас, да је просто мало апликујем овдје и прилагодим за ваше уши и да је испочетка испричам и можда би и понегдје покрио један дио, задовољио бих тај порив за дијалогом са постмодерном. Легитимисао бих плурализам изнутра из теологије, али се мени чинило да живећи црквену праксу и промишљајући теологију да би то било нелегитимно и неискрено, и одбацио сам такву могућности која се најчешће спомиње по форумима. Кад дође та тема на дневни ред, па је онда најлакше склонити у страну на

овај начин и рећи „ми јесмо плуралистични, ево из наше теологије, видите имамо један кутак за плуралност или је он чак толико битан и то доказује нашу плуралност“. Мислим да једном таквом јефтином илустрацијом не бих постигао циљ. Иначе се ње одричем, трудећи се у исто вријеме да из теологије ишчитам оно што може бити битно.

Прије него што кажем неке проблеме са којима мислим да се морамо сустрести у том односу са плурализмом, осјећам потребу да искажем сумњу у могућност јасног дефинисања плурализма и религије. Прије свега плурализма, зато што се он нама намеће као један саморазумљив појам. Међутим, баш из искустава приче са људима који живе, из наше перспективе у плуралистичким друштвима, ви можете видети да плурализам по себи фингира у једном широком дијапазону, који од једне врсте основне религијске и ма било какве толеранције, до заправо једне врсте у потпуности некритичког или волунтаристичког плурализма, који је нека врста плуралистичког ларпурлатизма. Шта хоћу да кажем? Апартхејд је за некога такође модел плуралистичког друштва. Зашто? Ево, имате ове, имате оне, ми смо се лијепо издјелили и супер нам је. Ко каже да нисмо плуралисти, а јесмо. Је л' хоћете црнаца, ено тамо друга улица десно, имате тамо. У Сједињеним Америчким Државама, у јужним државама, ма колико то политички некоректно било рећи, та врста апартхејда и данас функционише као примјер плуралистичког друштва. Ако одете у јужни Тексас или Јужну Каролину и причате са неким професором: „А извол'те ви сте имали рат, не знате ви шта је плурализам. Видите како је нама дивно, ми имамо овде тако савршен плурализам. Ми имамо црнце, они су вам шеста улица тамо гдје ми никад не идемо. Видите како плурализам може да функционише!

Јесте, ви сте се тамо подјелили у неке ентитете, зато што не можете да схватите плурализам, али ово је плурализам, ово што вам ми кажемо, то што смо се ми подјелили по улицама а не по ентитетима.“ Значи шта је плурализам? Плурализам је сам толико дивергентан и плуралистичан појам да мени врло често није јасно шта се њиме говори. Кад бисмо говорили плурализам и рели-

гија, који плурализам? Друго питање, која религија? Мени је сад, не знам да ли је професор Пуховски ту, али бих волио да јесте, мени је толико дирљиво сад било како је он бранио Октобарску револуцију, он је заиста вјерник! То је фантастично. Ја бих на исти начин бранио Отаџбински рат, знајући некад рационално да има хиљаду ствари које су Срби урадили, али као вјерник Отаџбинског рата ја сам спреман да браним своју визију тог догађаја. Али мени је то толико дирљиво било, та његова потреба да нешто, нешто гдје се он историјски идентификује, нешто што је њему знак одређеног смисла одбрани од било које врсте дискредитације. И мада је и очигледно и да оно што је професор Часлав Копривица рекао (о совјетском терору), али професор Пуховски има ту жељу која иде уз све методолошке и остале атеизме или агностицизме и суштински је вјерничка. И у том смислу питање религије, не више као институције, јер о њој и не говорим на тај начин, него питање религије управо као тражење смисла, поставља религију у широк дијапазон. Данас нико не би говорио о религији као простој историјској, друштвено-социјалној, било којој другој скупини људи који дијеле одређене вриједности јер врло лако је оним статистичким подацима показати да од ових 60–70% који у Србији кажу да су православни, од њих 30% вјерује у Христово Васкресење. Који је то сад проценат? Ја сам уписао теологију да не бих имао математику, па не знам који је то проценат, то је неки тај проценат, значи 20% људи у Србији вјерује у Христово Васкресење и у том смислу то деградира било коју могућност о том класичном говору о религији или о вјери. Што казује да заправо и ова друга страна проблема плурализма и религије није тако баш једнозначна и прозирна. Зато ја могу говорити о једној врсти плурализма који сам више у стању да осетим, баш као понекад наметнуту политичку или друштвену коректност и могу да говорим о сопственом теолошком искуству и ја вас молим да мој говор о плурализму и религији схватите унутар тих координата.

По мени, значи постоји неколико могућности да се заснује плурализам унутар Цркве. И најлепше би било да кажем да плурализам заиста тако и функционише. Једна ствар је једна врста и тео-

лошки условно речено плурализма. Ту под плурализмом подразумевам да је само хришћанство, по мени, као једино од историјских аврамовских и каквих год религија говорило, а у оквиру хришћанства једино православно хришћанство, опет морам рећи, и то није плуралистички став, ал' је мој, једино православно хришћанство сачувало је истински баланс између нама двије основне, темељене, урођене, космолошке стварности. Једна је стварност плуралност свјета, његова мноштвеност. И једна ствар је нека врста жеље за једношћу, интеграцијом чињенице да је интегративност једности ипак у нама, да примјер некога који је плуралистичан психом је шизофрен човјек, подјељена личност. Значи, ми ипак имамо потребу за интегритетом. Тај однос између плурализма и интегритета је у православној теологији испричан кроз наратив *тројичне теологије*. С тим што наравно из наше теолошке перспективе то није неки наратив који смо ми испричали, него што нам је откровењски дато, па ми представљамо одраз тога, а није то одраз моје пројекције, фојербаховске пројекције, да и Бог буде мој одговор за плуралност и на једност. Али једино, по мени, православна хришћанска и међу хришћанским православна теологија, има заиста тај баланс који се категоријално изражавао у античкој и средњовековној теологији и данас је категоријално корпус остао мање-више исти – питање је да ли је то добро, али тако је – који се изражава кроз категоријални апарат односа суштине и природе, који казује да Бог стално у свом бићу или битију, или у самом свом надбићу, у самој својој надонтичкој, надонтологји, јесте уједно однос три потпуне, цјеловите, савршене личности које имају, не једну природу у смислу истовјети, него баш управо једну природу.

И да заправо космос, онолико колико и човјек у њему, имају ту врсту рефлексije, онтичке рефлексije, те праонтологије, да они заправо у себи носе ту врсту структуре, ту жељу да врате тај однос између једности и тројичности, једности и плурализма која постоји у Богу. То је фантастично. То је једна теологија која има невиђене могућности за одговор на питање плурализма и интегритета, јер интегритет је такође, по мени, нешто што улази у питање смисла постојања.

Нећу даље експлоатисати ту тему. По мени, постоје два битна проблема, реална проблема. Један је питање интерпретације, не само интерпретације него праксе. Знате сви ће рећи у теологији се теорија и пракса не разликују. Тако ми штитимо легитимитет теологије као натпросијечне науке која је „покрила све“. Али чињенично живимо и знамо сви, људи, да оно што нас уче на факултету и оно што учиш касније у животу, што пролазиш – жестоко се разликује. И значи да то и није баш ствар коју не можеш оставити ван теолошке рефлексije. Него мораш размислити како то да ли ми у тим категоријалним превртајима, то што је Лудовикос рекао „сад суштина је ипак треба њу вратити ближе природи“. Да л’ ми сад помјерањем тих година или тих магнетића на фрижидерима стварно правимо живот или се опет играмо категорија не враћајући се назад на основна животна питања? То је једно, да ли ми имамо црквену могућност да живимо плуралистички живот и у оквиру тога одговорити на питање слободе, које је постављано већ овдје? И друга ствар која јесте проблем, данас се спомињала, то из чињенице да плуралистичко друштво, демократско, како год хоћете је засновано на конвенционализму, на чињеници да ћемо се договорити да суспендујемо једну врсту слободе, проф. Пуховски је помињао. Има одлична дефиниција Меше Селимовића да је слобода стање у којем чиним све оно што хоћу, једино под условом да не угрозим слободу другог човјека. Али она подразумјева конвенционализам да је слобода друштвени, било какав други уговор. Теологија принципијелно не трпи конвенционализам. Ко вам каже да у теологији има нешто договорно, има концепт, али теологија има откривењску ствар која није подложна некој врсти конвенционалног договора – хајде да се договоримо да ли је Бог три лица, можда четири, а можда и једно – то теологија не трпи. Она има ту врсту... Она је зато понекад и немодерна, али зашто би била модерна?

Ја сам први који важи за некога који ето настоји да некритички модернизује теологију, али не ради модерне као такве, јер она нит модерна, нит постмодерна, пост, пост, пост, пост, пост, у недоглед, модерна није вриједност по себи, него је нека жеља за истинитим

одговором. Значи конвенционализам чини ми се, увијек ће бити проблем. Друштвени конвенционализам и сваки други ће бити проблем за теологију. Када сам питао професора, завршавам овим, професора Беговића зашто на долару пише „in God we trust“, пише из једног врло простог разлога... У теологији има мјеста за конвенционализам, завјет између Бога и Јевреја и Нови завјет има ту семантику конвенционалног договора. Знате из библистике смо сви учили да је Стари завјет, да Декалог је писан као једна врста уговора између Бога и Његовог народа. Значи има, али та компонента *etsi Deus non daretur*, њу је немогуће избацити и оставити конвенционализам сам, а да теологија нема неку врсту инхерентног процеса после тога. На долару пише „in God we trust“ зато што је долар као и сваки новац конвенционална ствар. Сад када би се сви људи, шест милијарди, договорило да долар не вриједи ништа, он тог минута не би вриједио ништа. С обзиром да је долар као и сваки новац конвенционална ствар, то јест важи од нашег консензуса да ли вриједи, који нама одговара, али слажем се хипотетички да можемо и одбацити, било је потребно долару прискрбити једну врсту реалног, објективног важења, а онда је наравно Бог, кад год треба, што каже Бонхофер кад треба закрпити неку рупу у свијету, онда посегнемо за Богом. Значи то је ствар у томе што Бог не би требало да функционише ни са конвенционализма, само као нека врста закрпе за рупу која ће се појавити у друштвеном ткиву. Ето, то су нека моја разматрања Ја се извињавам што сам одузео више времена.

**Доц. др Давор Џалто:** Хвала, Дарко. Реч бих препустио оцу Андреју Ђуричеку из Београдске надбискупије.

**Отац Андреј Ђуричек:** Хвала на позиву, хвала на речи. Ја се извињавам на почетку за грешке у језику, још нисам у потпуности савладао српски. Ја сам из Словачке.

Ја сам своје предавање, свој неки допринос овој дискусији мало специфицирао у теми, у смислу какав је допринос религије дискусији о плурализму, путем рефлексије о слободи. Прво мало да се осврнем на говор папе Бенедикта, који је упутио представницима

политике и културе у Енглеској за време своје пасторалне посете прошле године. Плурализам, плуралистичко друштво претпоставља категорију слободе, дакле могућност аутодетерминације појединца без неких ванских присила, притиска итд. Дакле, постоји на неки начин консензус шта је слобода у смислу негативне формулације, слобода од, *libertas a quo*, у том смислу да говори о ослобођењу од нечега, од некога. На почетку XVI века прерасло је у ослобођење од црквене медијације или у време просветитељства, *sapere aude*, у смислу познавање без, ослободити се од ауторитета, од предрасуда, дакле, негативни концепт слободе, као слободе од. У прагматизму где је неки менталитет позитивизма можда отказују кад треба да се одреди позитиван концепт слободе. Слобода, дакле, да се одреди садржај или правац слободе да не заврши у анархији. То је *libertas per*, слобода за нешто.

И ту видим можда прву улогу религије у дискусији о плурализму. Дакле против ове апсолутизације категорије слободе, религија оставља потребу контекстуализације. Шта то значи? Ради се о томе да се категорија слободе деклинира увјек заједно са категоријом истине, *veritas, libertas и veritas*. Слобода у том смислу увек има неке предуслове који су тематизирани, формулирани, рефлектирани у метафизици онтологије, антропологији, етици. Дакле, остваривање човека у слободи претпоставља, значи његову есенцију, истину о људском бићу. Што је човек? У слободи, дакле, човек има доживљај самога себе или открива се као биће релације, дакле биће од, за, са. Гарант ове релационалности бића, људскога је Пресвето Тројство, где Отац представља биће за, Син је биће од, а Дух Свети као биће са другима. Дакле, ова фундаментална истина о човеку, ова есенција људскога бића има и своју аксиолошку, деонтолошку димензију и стога што постоји, што је, могу извести оно што треба да радим. То се изражава у концепту *lex naturalis* или наравни (природни) закон. Ова контекстуализација слободе, дакле, деклинирање слободе са категоријом истине претпоставља две ствари. Прва ствар је, дакле, та истина о човеку, његова битост, његова онтичка структура, његова есенција је једна објективна стварност, у смислу да је то нешто дато, да је то оно што претходи свакој ау-

тодетреминацији. Дакле, није то само неки субјективни концепт аутодетерминације према неким личним преференцијама. Дакле, аксиологија, деонтологија, етика има свој објективни темељ који човека открива, али не производи га. И у том смислу, још друга ствар, религија према католичкој традицији заговара могућност познавања овог онтолошког темеља. Разум је способан откривати, дешифрирати овај онтолошки темељ, ову есенцију, ову истину о људском бићу која после ствара и представља садржај и правац слободе. У том смислу религија може допринети овој дискусији о плурализму да говори о проширењу граница разума. Разум није само инструмент неких егзатних наука и технике, већ способан откривати метафизичке, онтолошке димензије стварности. Ради се и о томе да вриједности, аксиологија и морал нису само субјективне категорије. Оне представљају и легитиман предмет рационалног истраживања. У томе смислу ја видим допринос религије у дискусији о плурализму. Открива барем у том правцу дискусије о слободи, слобода од и слобода за.



## ДИСКУСИЈА НАКОН ДРУГЕ СЕСИЈЕ

**Доц. др Давор Џалто:** Хвала оцу Ђуричеку. Након ових уводних излагања следи обично најплодотворнији део свих скупова, а то су дискусије. Ја већ имам приличан број питања и осврта везаних за излагања која смо чули. Оно што јесте наглашено у свим излагањима је један фундаментални елемент од кога хришћани, ако не и припадници других вероисповести, морају да почну у својим рефлексијама о свету у коме живимо – плуралност која постоји у односу између Бога, човека и света. Са друге стране, видимо и да постоје тенденције да се та плуралност ипак сведе на јединство, о чему је Дарко нарочито говорио. Али пре него што ја отворим нека питања која су ми се учинила важним, отворио бих подијум за опсервације, питања и неке коментаре свих присутних.

**Владимир Марјановић:** Ја сам Владимир Марјановић из Покрета хришћанских демократа Србије. Имао бих питање да ли концепт хришћанске демократије, демохришћански политички концепт какав постоји у Западној Европи и Латинској Америци, може послужити као добар пример заједничког деловања хришћанских лаика у савременом политичком плуралистичком друштву?

**Др Борис Гуњевић:** Мислим да не може, зато што те демокршћанске опције дјелују у једном политичком координатном саставу, који као и савремена теологија даје одговоре на питања која нико не поставља. Мислим да би политичку праксу требали теолошки артикулирати, дакле морамо теолошки мислити о политици, а то значи да морамо изумит нове облике политичког дјеловања, а мислим да демокршћанска опција, заправо, једноставно нема елана, нема мандат за то.

**Др Дарко Ђого:** Ја бих само мало погледао двије реалности. Када кажемо демохришћанска опција или хришћанска демократија, наравно опет сада поставља се питање која. Јер она, по мени, има двоједини аспект од којих је један аспект врло проблематичан, а други је битан или добар. Оно што јесте добро у хришћанској демократији то је заправо тај основни импулс који каже да нећу да оставим да моја вјерска убеђења, мој систем вриједности који је хришћански буде моја приватна ствар, не пристајем на осамнаестовјековно, деветнаестовјековно прогнање религије у приватни сектор. Хоћу да имам, нешто, неку врсту политичке теологије или теолошке политике, да казујем, будем присутан у јавној сфери и као хришћанин то и исказем. У том смислу има.

Друга ствар је што хришћанску демократију, то је Борис боље подвукао, обавезује њено хришћанство. То значи да би она требало да има неку врсту сталног протеста политичког прагматизма. С обзиром на то да је политички прагматизам саставни дио политичког живота, и поставља се питање могућности увјек легитимисања хришћанске демократије. Ви као странка увјек морате правити коалиције које не желите и које морате, водите прије свега политику националну, јер CDU води немачку националну политику. Њега није брига шта ћемо ми с Косовом. А то је демохришћанска странка. Ја сам демохришћанин у Србији. Значи, демохришћанство би требало да мене и онога тамо из CDU-а, из баварског CSU-а обавезује да имамо неку врсту заједничког интереса који би њега обавезивао да буде ка мени нешто, а мене да будем ка њему. Докле год смо ми политички прагматични, а јесмо и једни и други, ми ћемо увјек девалуирати хришћанску демократију као такву и сви ће нам се смијати и рећи то није хришћанска демократија или није хришћанска или је политички непрактична. У том смислу мислим да има одређена ограничења којих никад неће успјети да се ослободи.

**Доц. др Давор Џалто:** Господин Копривица је има питање.

**Проф. др Часлав Копривица:** Питање за колегу Гуњевића. Његово занимљиво излагање, али мени је једна ствар остала нејасна. У ствари, прво један коментар, па онда питање. Прво у вези са

плурализмом. Ја не схватам на који начин плурализам може бити вриједност *per se*, ја мислим да то није тако. Мислим да је то само фактичко стање. Некада у бившој Југославији, славила се различитост, говорило се о ковачницама братства и јединства, о некаквој башти што има више цвјетова то је боље. Како се то завршило, видјели смо. Плуралност је фактичко стање. Питање је само да ли та фактичка мноштвеност је тако уређена да су различитости у њој одрживе или нијесу. Али то да има различитости, то је са становишта вриједности потпуно индиферентно.

Хришћанство и плурализам, ја ту нисам сигуран да бих то могао да разумијем. Чињеница да је раскол који се десио на Западу да је погодовао пролиферацији плурализама у оквиру западног хришћанства, па онда су настале деноминације којих до тада није било, односно подденомонације су настале тек тада када је почела пролиферација унутар западног хришћанства, али чини ми се да је то историјско наслеђе које је такво какво јесте, а да то није само по себи добро. Оно што је био идеал јесте да постоји само једно хришћанство. Када не би било тако, чему би служили разговори између различитих деноминација, између римокатоличанства и православља, онда на Западу између различитих варијанти протестантизма итд, итд. Дакле, то је нешто што је затечено фактичко стање. Оно само по себи није ни добро, ни лоше. Ако бисмо гледали идеално, можда би било идеално да постоји једно хришћанство, али историја није допустила да се одржи једно хришћанство. Али оно што ми је најнејасније у вашем излагању то је идеја нехијерархијског јединства.

Ја морам да признам да то не могу да замислим. Ви сте се испомагали Делезом и његовим стилским фигурама и тако. Наравно да схватам шта је проблем. Проблем је како оно што је очигледно, а то је да плурализам као такав може бити набијен потенцијалима за експлозију, за сукобе и тако даље, како то умирити, а да то не буде на начин који подсећа на ону традицију која је себе делимично компромитовала кроз историју хришћанске цркве. Ви сте као протестант, пре свега, имали у виду Римокатоличку цркву, а то се вероватно на неки начин, наравно, не на потпуно исти, може пре-

нијети и на православље. Хтјели сте, дакле, да избегнете она оптерећења која су историјски позната из историје хришћанства, а да ипак, како да кажем, ријешите квадратуру круга. Прво јединство мноштва не бих ја везивао за феудализам. То имате код Платона, то имате код Параменида, то је коначно нешто што надилази...

**Др Борис Гуњевић:** То је класично метафизичко питање.

**Проф. др Часлав Копривица:** Класично метафизичко питање. Е сад, мени није јасно како је могуће доћи до јединства, а да оно не буде хијерархијско. Ако има јединства, онда мора да постоји принцип јединства. Ако постоји принцип јединства, или ако сад говоримо о Светој Тројици, или не знам то може и на неки други начин. Ако је то јединство у себи нутрено мноштвено, ако постоји јединство, мора да постоји нека врста старешинства. Наравно, то не сме бити отуђени организам гдје онда имате пуко надређивање, то је наравно бесмислено, то је себе компромитовало, то је неодрживо. То је потпуно јасно. Ако имамо реално одрживо јединство, онда то значи да се различитости самонадилазе, превладавају ка неком вишем јединству и да оне морају имати неки принцип. Ако постоји принцип јединства, мора да постоји хијерархичност. Дакле, није ми јасно како је могуће говорити о јединству, а остављати по страни, односно хијерархију као такву одбацивати као нешто што је спорно.

**Др Борис Гуњевић:** Хвала на коментару, мислим да је то озбиљно питање. Ја сам овдје отворио неколико ствари и кренуо сам с неким опћим мјестима. Дакле, питање једног и мноштва, а то је класично метафизичко питање. И оно се заправо ваља цијело време. Најприје да одговорим у вези са хијерархијом.

Прва ствар. Ми сви живимо у свету хијерахије. Не постоји неки дословни радикални егалитаризам који је последица просветитељства, дакле једног дискурзивног слиједа који је ишао од номинализма, номиналистичке филозофије, јансенизма, протестантизма који је кроз теологију довео просветитељство. Дакле, постоји нека путања која се догађа. Заправо питање радикалне једнакости је питање Француске револуције и левичарске политичке праксе након ње. Но, чињеница је да ми заправо не можемо живети

у свијету без хијерархије. Ми свакодневно стварамо хијерахије. И ујутру кад се дигнемо, молимо, читамо Свето Писмо, перемо зубе, пијемо каву, једемо доручак, то на неки начин ми већ постављамо одређене хијерархије вриједности и то је једноставно тако како је. Када ми негирамо нечије хијерархије, ми успостављамо властите. То је класични парадокс метафизике, када ја негирам неку метафизику, то значи да негирам неку традицију. Ја успостављам властиту традицију која је произвољна. Не постоји рационално оправдање те произвољности јер произвољност је увијек „нечија“ произвољност. Зашто бих ја сад (или неко други) прихватио једну хијерархију, метафизику, а не неку другу. Ту се налазимо у апорији, је л’?

Е сад, ја нисам заговарао ништа друго него једноставну класичну библијску, да тако кажем, поуку која управо иде из Павлових текстова, из ријешења античких политичких антиномија. Како оне гласе? Дакле, Платон којег сте ви овдје споменули, заправо имамо класичне три антиномије, однос душе и полиса, однос *oikosa*-домаћинства и полиса, то је друга антиномија, и трећа је *psyché*-душа и козмос. И када Павао конструира своју еклезиологију, он повезује *oikos* и полис, другим ријечима за њега је догађај Криста толико важан да он пролази кроз све три апорије. Дакле, да бих ја уопће препознао догађај Криста, Његовог утеловљења, то мора доћи кроз моју душу, кроз мој *psyché*, да бих ја био дио *oikosa*, да бих био дио полиса, тј. био козмос. То значи да постоји некакав принцип јединства о којем сте ви говорили, а у исто вријеме постоје многострукости мноштва. И то је заправо важно, како то каже у посланици Ефежанима, онај генијални текст на који сви потпуно полуде када кажу да „жене будите послушне својим мужевима“, и онда имате тих пет набрајања који се обраћа мужевима „волите своје жене као што је Крист волио Цркву, као што човјек воли своје тијело, као што воли самог себе.“ и онда се набраја та послушност женама је описана као послушност. Дословно, ријеч је о глаголу *hypotaso meín* који долази из римске војне терминологије и која значи подложит се да би нешто дигао. Ријеч је о некој врсти полуге. Цијела посланица Ефежанима има ту милитантну терминологију, примјерице кад Павао говори о томе како кршћанин треба изгледат. Дакле, имате сандале мира,

оклоп праведности, штит вјере, кацигу спасења, мач ријечи. Овакав опис, дакако, има пренесено значење када је ријеч и о хијерархији.

Ми постојимо у свијету измењујућих хијерархија, то је цијела ствар. И управо ту лежи критика западне теологије да нема хијерархије унутар Тројства, ако су Отац и Син и Дух једно, онда у Тројству нема подређености и надређености. То је тај момент, то јест догађај нехијерархијског јединства који је парадокс. Друга ријеч за кршћанство, за тај догађај утјеловљења је парадокс. Парадокс, то је страст мишљења, то је оно од чега се састоји мисао јер мисао без парадокса је као љубавник без страсти, каже Кјеркегор. Дакле, мени се чини да је нужно мислити једно и многоструко истовремено. То је заправо кршћанство. Не у смислу да је једно важније од мноштва, од многострукости, јер она супостоје истодобно. И нормално, до есхатона ће тако супостојати. Тјело је мноштво. Метафора тијела, то да је Црква тијело, то је мноштво. Оно је уједно и јединство, они постоје у исто вријеме. Мој одговор је да смо једнаки у Христу. Ту започиње психо-морална трансформација и живот у алтернативном полису. Ријеч је једноставно о алтернативној политици, која се уособљује помоћу врлина. Дакле, постоје неке врлине које ми живимо, које су алтернативне, другачије од политике која се нуди.

Зато ми не можемо ући у неку политичку арену па чак и ако се називамо демокршћани. Ми имамо алтернативне врлине па стога заговарамо да би људи требали бити једнаки, да би примјерице било добро да плаћамо држави порез или нешто друго. Ја то говорим из увјерења зато што сам еклезијални номад, зато што путујем, зато што сам у овом свијету на пропутовању. Зато је моја политика *ad hoc*. И зато више нема љево-десно. То је класични проблем у којем се ми запетљавамо, као љево и десно. То су модерни политички изуми. Па то је застарело, нема више љево и десно. Треба мислити политичку опцију помоћу теологије која промишља и доводи у питање љево и десно, дакле мислити једнакост, егалитарну економију, доступност свима, партиципацију, а у исто време мислити неку конзервативну психо-моралну трансформацију која у питање доводи хијерархије овога свијета. Сама секуларност,

„неки секуларни простор“ који је испражњен од Бога, у којем ми политички дјелујемо јест мит, то је фикција, то је измишљено! Секуларно није политички простор који је неутралан од било каквог утјецаја Бога. То не постоји. То једноставно не постоји. Као и свака друга људска топографија секуларно јест насилни и митолошки облик религије која је отишла у кривом смјеру.

**Др Дарко Ђого:** Зато што је мени било интересантно. Чини ми се Борис је рекао исправно у правцу у ком је Часлав мислио, и у којем ја исто мислим на егзистенцијално искуство да не постоји та врста ванхијерархијске или ахијерархијске могућности јединства. И онда је Борис кренуо са тим питањима и до тог момента, до увођења парадокса, ишао у потпуности по библијској теологији, ишао у потпуности ка тој линији која је и лично моја, коју схватам. И онда кроз тај моменат парадокс чини ми се да... није ми јасна та потреба да се хијерархија ипак кроз парадокс отклони. Је л' ево рецимо било која библијска слика, библијска слика дјела, она коју Свети апостол Павле узима, али он исти говори у наставку не може рећи рука мозгу не, не требаш ми, не може рећ'... Тачно значи, целина јесте то, али слика тијела јесте слика хијерархизоване заједнице. Не размишљамо ногама и не идемо главом.

Ипак и ту је скривена, не скривена, него је заправо дата метафоричика потреба да хијерархија... И не видим легитимност те врсте приговора западне теологије источној да је она претерано хијерархизована. Не, ја мислим баш управо да је она акуратно хијерархтна јер је самосвијесна и то исто Палама говори... Оног момента када се наруши принцип хијерархије да ће и интергиртет и партикулизам, партикуларности и плурализам, како год хоћете, да страдају. И то је, чини ми се, успостављање онтолошког рачуна који је тачан, који није нека врста наше фрустрације него један од основних егзистенцијалних улога... Да бисте имали плурализам, морате имати неку врсту археологије, не археологије у смислу ископавања, него тог увођења начела или принципијелности у било којој целини која треба да се садржи интегритет. Ето, толико.

**Др Борис Гуњевић:** Можда Андреј жели нешто рећи, ми смо се ту запјенили.

**Доц. др Давор Џалто:** Мени је јако драго што су говорници врло страствени у својим излагањима, што показује да мислима није потребан само парадокс, него и страст да би могле да комуницирају. Можда Ви, оче Андреј, желите нешто да додате?

**Отац Андреј Ђуричек:** Барем мој поглед је такав да у плурализму, у том плуралитету различитих идентитета је важно не сматрати их као неке затворене монаде, у смислу нека аутархије које не комуницирају међу собом. Баш та парадигма Пресветог Тројства говори о томе да плурализам је комуникација, као неко ангажирање, бити за, бити од, бити са, дакле нису то затворене монаде, аутархијске супстаниције које живе само у свом простору једна поред друге, (него) један за другу, једна са другом, један од друге. У том смислу плуралитет је релација.

**Доц. др Давор Џалто:** Пре него што дам реч оцу Вукашину, ја бих се само кратко вратио на нешто што је већ пар пута наглашавано. Дарко је највише инсистирао на томе, позивајући се на Паламу, да смо суочени са немогућношћу постојања две истине. Тај став, који из перспективе хришћанске традиције није нарочито тешко бранити на онтолошком плану, може бити јако опасан када се на неопрезан начин примени у друштвеној и политичкој сфери. Истина за вернике има апсолутни карактер. Међутим, истина и истинитост схваћени као апсолути око којих нема компромиса, има потенцијално тоталитарни карактер ако се безрезервно примени на друштвено уређење. И ту ми се чини важним један део постмодерног пројекта, ту пре свега мислим на Лиотара и Дерида, који покушава да проблематизације ауторитет једног, деконструишући тоталитарни политички потенцијал тако постављене онтолошко-политичке једначине. Увођење плуралности у саму, да тако кажем, основу постојања, нешто је што пружа могућност да се управо тај тоталитарни (политички) карактер апсолутне истине превазиђе. Уколико имамо плуралност која је несводива на нешто основније, већ је плуралност базична датост, онда таква онтологија у друштвено-политичкој сфери резултира неопходношћу да се разлика прихвати и поштује. Мислим да је јако битно, када говоримо из хришћанске перспективе, направити разлику између



онтолошко-есхатолошких поставки и сфере политичког, које су у неким битним стварима фундаментално различите. Тако нам искуство постмодерне, у оном облику који сам овде укратко покушао да назначим, може помоћи да схватимо значај плуралности и да онда преиспитамо и сопствену (хришћанску) традицију, трагајући за утемељењем једне овакве политичке философије и у самом хришћанском учењу. А ту мислим да има јако пуно материјала и да ситуација у Православној цркви и православној теологији не изгледа баш тако једноставна и једнозначна по питању плуралности и јединствености. Али о. Вукашин жели да се укључи.

**Отац Вукашин Милићевић:** Ја бих се осврнуо на неколико ствари које су споменуте. Некима од вас су вероватно познати моји поједини ставови. Што се тиче саме вредности плурализма, односно вредности плурализма по себи: мислим да из хришћанске перспективе плурализам заиста може да има вредност *per se*. И то не с обзиром на вишесубјектну концепцију Бога, с обзиром на тријадологију, већ и на оно што бих рекао да из ње проистиче, а то је учење о стварању света. Дакле, имамо потпуно нову стварност коју Бог конституише као могући сасуд своје Љубави. Потпуно нову стварност која у односу према Богу представља друго, апсолутно друго, је л' тако? Дакле, мислим да, када се све сабере, плурализам има вредност по себи, јер је он заправо један амбијент оне врлине која је заједнички именоватељ свих врлина, а то је слобода. Онтолошка плуралност је заправо услов реалности слободе? Ово можемо даље да проблематизујемо.

Што се тиче хијерархије, мислим да говоримо о потпуно различитим концептима јерархичности. Ми не можемо да не учитамо средњовековни, касно средњовековни концепт, јуридикчки концепт јерархије, чији је основни концепт ауторитет који подразумева делегирање, а делегирање значи делегирање вршења власти. То је оно што је проблем. Ја мислим да је за Цркву неопходно у том смислу укидање јерархичности која подразумева власт. Основ за ово није фантазма о некаквој либералној еклесиологији будућности, већ просто чињеница да спасење овога света није остварено, бар из перспективе наше вере, некаквим јерархијским, постепеним

усхођењем света ка Богу, већ силаском Бога у свет и сједињењем са светом. А сједињење укида, ако хоћете, такав концепт јерархије. Дакле, овде јерархичност постаје заправо функција пројаве различитости. Дакле, јерархија у Цркви може да постоји само као јерархија служења, а то је јерархија међусобног потчињавања. И што је већи дар, то је мања власт, односно то је веће служење, бар тако мислим да би требало да буде. Мислим да је то једина јерархичност која у еклисиолошком контексту може да буде прихваћена.

**Др Борис Гуњевић:** То је феудално, то је феудално.

**Отац Вукашин Милићевић:** Е сад: како је могуће помирити хришћански концепт о једности истине са плуралистичким концептом друштва? Мислим да је ствар у томе што говоримо два реда истине. Ми у хришћанском контексту говоримо о Истини као догађају, а догађај није нешто што се може на неки дискурзиван начин постулирати, па онда сви морају да прихвате да је два плус два једнако четири. Дакле, догађај подразумева стварност која просто по себи није дискурзивна. Она јесте јединствена, али она подразумева мноштеност.

Е сад једно питање за Дарка, везано за тријадолошки концепт. Мислим да заиста има основа да се говори о томе да је довршени модел тријадологије онај који налазимо у византијској школи мишљења. Али управо с обзиром на тај концепт, за који ја мислим да је врхунски у смислу вредности, имамо проблем, јер ја његово оваплоћење, колико познајем историју Цркве, апсолутно нигде не видим. Говорио си, наиме, о православној тријадологији која је једини модел који може да послужи као одговор на питања која поставља плурализам, а која подразумева заправо јединственост, потпуно јединство савршених стварности, личних стварности, Оца, Сина и Светога Духа. Дакле, је не видим да је игде у нашој црквеној пракси или, ако хоћеш, политичкој пракси православних народа, тј. православних верника, овај модел нашао своју примену кроз историју. Штавише, управо је супротно, јер оно што имамо је један класични монизам...

**Др Борис Гуњевић:** Тако је, тако је.

**Отац Вукашин Милићевић:** Дакле, ако није могуће да се историја Цркве одвија „као да Бога нема“, она се *de facto* одвијала као да Христа нема. То је заправо наш главни парадокс. Јуче смо причали о неким конкретним примерима везаним за византијски културни круг, али ми реално у пракси ово нигде не видимо. Штавише, како идемо даље од извора, то више опада способност да се прихвати некаква плурална стварност. Шта је онда одговор у ствари? Да ли је одговор да просто кажемо: у реду, наше предање такво какво је, не може да се измири са тим плуралистичким концептом, али Јеванђеље може. Да ли то онда значи да ми у име Јеванђеља треба да одбацимо наше предање?

**Др Дарко Ђого:** Ја мислим да самим оним уводом, гдје сам направио ту разлику, гдје сам рекао да заправо у суштинском историјском путу хришћанство све докле га стварност није натерала да размишља о плурализму да није ни размишљало, да си у принципу рекао ту исту ствар. Да ми имамо реално, ма ко желио да призна или не, и дан-данас, не само кроз рецидиве, него кроз животну праксу, имамо чињеницу да је монизам однио превагу и то не малу превагу, не начело хијерархичности, него начело воље за моћ. То је ничеански језик.

Шта сам хтио да проблематизујем? А у исто вријеме, зато сам рекао да теорија и пракса, то је погубно за теологију, разликују се у науци која каже да методолошки не трпи разликовање између теорије и праксе. Наше је елементарно животно искуство и теолошко да се оне и те како разликују, да тријадологија функционише на један начин, а црквени живот на други, на другачији начин.

Е сад шта је проблем? Моја је интервенција била, а она није завршена. Ја сам само хтео да укажем а то је да једном врстом премјештања унутар тријадологије, том врстом категоријалне тачности довршавања односа природе, суштина, енергија, воља и које чега, чини се да ми заправо имамо само једну врсту унутрашње релаксације у погледу сопствене воље да се нешто ријешава, а чињенично, ни најперсоналистичкија теологија од свих, она која је експлицитно рекла суштина је небитна, личност надилази суштину није променила у црквеном животу начело монизма које

је ту. То значи да не треба само промислити унутар тријадологије прерасподјелу категорија, него треба почети можда на неки начин из почетка на основу тих начела промислити црквени живот, рећи људи ово како јесте није у складу са оним што живимо и почети из почетка, не категоријалним манипулацијама него потребом да се из живота казује проблем, да га заправо да поставимо на сто као реалан проблем, ту диктатуру монизма која постоји, која никако није хипотеза него заправо жива црквена ствар.

**Др Борис Гуњевић:** Управо је то дио мог аргумента. Ми дајемо одговоре на питања која нико не поставља. Ми сад говоримо о нечему, а то о чему говоримо нигдје не видимо. Потребни је изнова мислити еклезиологију, изнова мислити ствари. И то не сад као некакав револт, нека револуција, него једноставно то је наше право. Имамо Свето Писмо, традицију, разум, имамо патристичку литературу, имамо алате. Зашто је то тол'ко скандалозно мислит теологију изнова, у новим кодовима, у новим социолингвистичким знаковима? Што је то заправо тол'ко скандалозно и зашто заправо то не би укључивало некакво радикално повезивање ствари које ми досада нисмо повезивали? Ја ту не видим никакву препереку да је то нешто толико скандалозно. То је само мој аргумент.

**Доц. др Давор Џалто:** Господин Копривица.

**Проф. др Часлав Копривица:** Само да одговорим пошто је чини ми се била примедба на рачун дијела онога што сам рекао у вези са плурализмом. Мислим да је ту био неспоразум око ријечи. Наиме, кад се каже плурализам, мисли се на једну одређену праксу, идеологију у савременом друштву гдје то постаје вриједност *per se*, али ви сте указали на чин Божијег стварања гдје је настало некакво мноштво. Идеја тог чина који је чин љубави, чин милости, коначно то је нешто што је добро. И добро је сад имам још нечега осим Бога, а не да постоји сам Бог, дакле, то је чин који се пројављује добро. Али смисао тог чина јесте да то што је створена творевина остане у некаквом унутрашњем складу, остане у јединству. Ако би у творевини владао раскол, односно плурализам који се не превазилази ка некаквом јединству, онда би то њу саму довело у питање. Дакле, из чињенице да је Бог у неком пратренутку кад је био сам,

је ли, ријешио да створи још нешто поред себе самога, из чега је настало мноштво, не слиједи да је из таквог чина нужно, у оквиру савременог друштва, плурализму као таквоме придавати вриједност по себи. Ако смо се разумјели.

**Отац Вукашин Милићевић:** Јасно. Само оно што сам ја рекао је, да та чињеница, тај члан наше вере утемељује слободу, а слобода је по себи антиномична, јер она подразумева могућност кретања у једном или у другом смеру. Дакле, како да кажем, то јесте последица, чињеница да ми сада живимо у плуралистичком свету, иако то можда није у складу са Божијом намером за свет, јесте последица тога што је он створио свет као слободан, тј. човека као слободног. Просто, ако хоћете, политичким језиком: Бог је за то преузео одговорност. Дакле, Бог је преузео одговорност за то што је створио створење које може да га убије. Бог је умро на крсту.

**Доц. др Давор Цалто:** Али хришћани често нису тако одговорни као Бог. Господин Ивица Живковић.

**Проф. др Ивица Живковић:** Ја сам Ивица Живковић из Богословије „Светог Кирила и Методија“ у Нишу. Предлажем да овде уведемо један нови критеријум, или парадигму, на основу које је могуће богословски засновати ову дискусију, а истовремено тражим вашу помоћ и ваш коментар како би то могло да се интерпретира на плану социјалне етике.

Наиме, мислим да је важно разликовати два нивоа, један на којем је могуће говорити о плурализму и други на којем то није прихватљиво. Уколико пођемо од фундаменталног теолошког разликовања између нетварног и тварног, разликовања на којем почива светоотачко богословско предање, ми у овом свету, дакле у друштвеном животу треба да разликујемо оно што је пројава нетварних божанских енергија, то јест оно што је есхатолошког порекла, и оно што је пројекција тварног, што значи мислити не „оно што је Божје“, него „оно што је људско“. Када се ради о стварима које су есхатолошког порекла, ми исповедамо истину која се не да редуковати на један од ставова, наиме истину која обједињава различите ставове. Што се те истине тиче, ми не можемо говорити о плуралности јер је она једна. Колега Ђого је говорио о откро-

вењској димензији, односно интегритету и ономе што у будућем Царству Божјем треба да обједини сав народ Божји, људе различитих личности, ставова, приступа. На овом другом нивоу ми треба да се држимо плуралистичког становишта због тога што ниједно од људских мишљења, ниједан од тих релативних ставова, не може да се издигне на ниво апсолутног и да негира друге ставове, као што ниједна служба у Цркви не може да потисне друге службе. Другачије би било када бих ја као професор богословије изашао у јавност и исказао став о овим актуелним питањима о Косову или европским интеграцијама, који се разликује од става Светог архијерејског синода. То би значило да у Православној цркви постоје различита мишљења. Неко би можда доживео мале непријатности, али ја мислим да би требало да сви ми одбранимо своје право да размишљамо као грађани и да притом останемо православни верници, да то не доведе у питање наше јединство са Црквом.

Међутим, уколико бих ја изашао у јавност са ставом да се Бог није јавио у телу, то би довело до другачијих реакција. То не би било исто, то би био исказ на неком другом нивоу. Ја бих у том случају зашао у подручје у којем се догодио и сукоб између Светог Григорија Паламе и Акиндина, ту где не може заиста бити две истине и где ја таквим исповедањем престајем да будем православни верник и члан Цркве. Ја видим неопходност разликовања два нивоа која имају везе са богословским разликовањем нетварног и тварног и са еклисиолошким ставом који је истакао господин колега Гуњевић, да је, како је рекао, сама каризма плурална, да су, оно што ми кажемо у плуралу, дарови Духа Светога многи и да не може један да буде надређен другом. У том смислу, не може један став, нечији став, нечија позиција која се не тиче откривене истине вере, која је социјалног, политичког или било ког другог карактера, која се своди на мишљење онога што људско, која се тиче твари и односи на твар, на пролазна питања, да дође на ниво апсолутног. Овде треба одбранили плурализам свога хришћанског мишљења, могућност другачијег. Због тога мислим да плурализам има своју религијску вредност и богословско оправдање уколико извршимо то неопходно разликовање, уколико не дозволимо могућност да се

тај плурализам прошири и на питање откривене вере. Само је питање како овај став у домену социјалне етике применити и одбрани, у којим категоријама говорити о томе.

**Доц. др Давор Цалто:** Хвала на овој интервенцији. Имали смо једно питање.

**Марко Маленчић:** Питање за господина Гуњевића. Уколико је хришћанска демократија изгубила на политичкој снази, да ли онда хришћанство треба да пређе у други фронт борбе са нападама неолиберализма, у смислу искоришћавања у своје сврхе, у своје циљеве медија, као што су црквене телевизије, црквени радији, за осмишљавање хришћанства у домену поп културе као што је, рецимо, осмишљавање у духу хришћанства економске савремене брендове и попарт сличице, иконице, и уопште друштвене медије, перформансе, на пољу уметности, на пољу културе...

**Др Борис Гуњевић:** Сад смо дошли на озбиљну расправу. Ово питање је сад стварно озбиљно, с обзиром на подтекст који сам добио од колеге из Ниша.

Прва ствар која се мени чини изнимно важном. Дакле, имамо неки сакрални простор, имамо Цркву, имамо Литургију, имамо сакраменте, нешто се ту догађа. Није поанта да ми пропитујемо да ли се догодило утјеловљење, него да ли је могуће да Црква провиди простор у којем ће се догађати слободно удруживање људи који дијеле одређене етичке, политичке или било које друге свјетоназорске моделе за властити етос. Дакле, да ли је могуће и ту се сад заправо враћам на нешто што сам прије назначио... Када ствари спустимо на практичну разину, онда долазимо на разину свакодневног политиканства, што ја начелно желим избјећи. Не желим бити модеран и сувремен. Филозофија каже Делез „то је мисао о ономе што није суремено а за вријеме које тек долази“. Тако да ме не занима бит модеран јер то је једноставно, то је нешто што морамо се одупријети томе, том тежњу да будемо модерни. Цицерон је био модеран, свако је некад био модеран.

Да дугу причу скратим, имате отприлике овакву ствар. Папа Бенедикт је написао једну енциклику о економији *Caritas in veri-*



*tate* за коју одређени људи, укључујући Џона Милбанка, мисле да је изнимно достигнуће. Велики дио католичког англо-саксонског клера наведену је енциклику озбиљно исмијао али нормално не јавно. Као то је превише романтично, то је наивно, то није озбиљно. Наведену су енциклику заједно с Бенедиктом написали чувени талијански економисти као што су Бруни и Замани, на темељу одређене „ренесансне“ економске праксе неких градова у Италији, Честертоновог дистрибутивизма понуђен је алтернативни облик економског дјеловања и моралног разумјевања тржишта у облику економије размјене даровања поред овог садашњег стриктно тржишног модела. Дакле, постоји алтернатива, како то Бенедикт каже у енциклици. Наше трговање, оно што ми продајемо, купујемо у коначници је заправо питање нашег краја, јер ми продајемо, купујемо у неком јавном простору. То значи да живимо неке одређене врлине и не подлијежемо капиталистичкој рационалности у којој је све подређено профиту. Другим ријечима, враћам се на почетак вашег питања. Црква треба отворити тај простор за слободно удруживање људи који ће бити контракултуралан, ако хоћете. Црква је алтернативни полис, у оном Августиновом смислу у причи о два града који међусобно путују и који су преклопљени, и који имају различите праксе, премда сличне и зато их не можемо увијек јасно дистингират, јер управо у том разликовању се конструирају контракултуралне праксе унутар који се показује како либерално тржиште није једини модел трговања, куповања, продавања и зарађивања. Зашто не постоји даровање, размјена добара и економија дара? Такву контракултуралну праксу могуће је примјенити на кршћански арт, на неке облике андерграунд културе. Хришћанство има нешто рећи о томе, православље и католичанство, имају доста тога рећи о различитим културалним, субкултуралним покретима, формама живота.

Ту говоримо о плуралности гласова, пројеката, визија, удруживања. Управо ту уочавамо важност Цркве као примордијалне заједнице. Држава је заправо пародија Цркве. То је један од аргумената који браним и о којем сам написао и неку књигу, свашта нешто. Дакле, ви имате Цркву која је примордијална социјална



платформа и она пропитује све друге. И пропитује једино ако пропитује саму себе и онда то пропитивање има било каквог смисла. Али када ти креираш одређени арт, одређену литературу, неку поруку, „поп анализу“, ти заправо дајеш гласове људима и то је заправо једноставно један став, могућност да си формиран врлинама, животом у врлини која промишља класичне кршћанске врлине. Онда то заправо добива другачију врједност. Зато теологија трпи тај методолошки обрат, један корак уназад, два корака унапријед. То је цијела ствар. Не знам да ли сам био јасан, али...

**Доц. др Давор Џалто:** Овом интервенцијом, питањем и одговором смо прешли са проблема плурализма на доктринарном плану на плурализам у друштвено-политичкој сфери. Вукашине.

**Отац Вукашин Милићевић:** Само две реченице. Управо у том духу преласка на практичан план, хтео бих да доведем до краја консеквенце онога што је Ивица говорио јер се потпуно слажем са тим. Дакле, ја не могу да прихватим на личном нивоу компромис у вези са истином оваплоћења, али полазећи од те истине, ја као хришћанин не бих био хришћанин ако не бих афирмисао слободу некога да чак и негира ту моју истину, мислим, за мене објективну чињеницу. Зато што верујем, борим се за то да неко ко не верује има слободу да не верује, јер је то једини услов да некада можда поверује. У супротном нема обраћења.

**Др Дарко Ђого:** Како смо дошли до одговора на ово питање. Мислим, тај одговор је и мени био... Ја нисам хтео да га наметнем, али то је и моје искуство. А то је да ишчитавајући тај дио полемике између Паламе и Акиндина и Варлаама, заправо човек долази до чињенице да цијело постављање тог бирај, аподиктика или дијалектика, види на који начин све то може, да сав тај дискурс у објективном важењу, јер плурализам ипак значи иде на маргиналије и потребна је једна врста метафизичког монизма и метафизичког реалног важења, да ипак реално представља једну врсту богословског менталитета, која није нормативна за Православну цркву у смислу да јесте тачно све то што Палама казује у одређеним стварима, али та врста менталитета, бирај ово или оно, ја негирам твоју дијалектику зато што то допушта могућност да

више од једне ствари буде тачно, да тај исказ Паламин... Не волим дијалектику зато што она дозвољава да двије реченице могу бити тачне или да зато што полази од... Код Паламе... сам каже дискредитујући дијалектику полази од могућности, извесности. Самим тим што полази од извесности, а не од чињеничности, тачности и аподиктичности она је негативна. Да та врста менталитета коју чак имамо у патристичким списима, јесте једна врста социјалног, мисаоног контекста, како год хоћете контекста који није обавезујући за мене као православног. То је нешто што можемо из паламитске теологије оставит по страни, а да она ипак не изгуби неку врсту садржаја који је суштински, и који је на крају крајева и у неком другом делу, не у друштвеном смислу, али у овом онтолошком и плуралистички је онолико колико је и триадологија сама по себи плуралистичка.

**Др Ивица Живковић:** Ја, напротив, мислим да је управо тема којом се бавио и око које се сукобљавао Свети Григорије Палама у овом смислу парадигматична. Став његових опонената представљао је неку врсту метатеоријског плурализма, засновану на учењу да се нетварне енергије не пројављују у овом свету, да је истина Божја трансцендентна у односу на наша мишљења. Учење Светог Григорија Паламе полазило је од чињенице да се у овом свету догађа пројава нетварних божанских енергија, као оно што је апсолутно и што даје могућност обожења. На таквом богословском полазишту био је заснован став о немогућности двеју истина и управо је учење Светог Григорија Паламе битно и за ову нашу дискусију. Не знам, колега Џалто је већ два пута протествовао зашто ми ове теолошке аргументе стављамо у први план, али ...

**Доц. др Давор Џалто:** Само сам указивао.

**Др Ивица Живковић:** Указивали сте, али ја мислим да ми не можемо доћи до релевантног православног коментара на плурализам уколико теолошки не утемељимо дискусију. Можемо касније да искажемо шта имамо у неким практичним терминима, али морамо да изградимо озбиљан став, коментар који има богословско утемељење. Баш зато смо се ми и уплели у овакве теме, не са циљем да померимо дискусију на нешто друго.

**Доц. др Давор Цалто:** Ма не. То је, у ствари, моја сопствена пројекција, пошто ја уживам у тим потпуно апстрактним разговорима који немају никакве релевантности за конкретно стање ствари... И онда ја кроз те коментаре покушавам да се дистанцирам од тога како бисмо оставили што више простора и за ове друге аспекте дискусије, која свакако јесте и занимљива и релевантна. Оно на шта бих се сад ја надовезао је овај ваш коментар да је потребно најпре мислити о сопственој (у овом случају православној) перспективи, да бисмо могли да понудимо релевантне одговоре и ја мислим да је то наравно сасвим исправно. Међутим, оно што се мени испоставља као проблем када православни, или уопште хришћани, покушавају да говоре о савременим питањима, јесте проблем позиције из које ми говоримо, често из позиције познавања апсолутне истине која је нормативног карактера, па онда према томе треба да се одређене ствари у друштву среде и уреде.

Е сад, са тим се проблемом сусрећемо када говоримо о томе какав је наш однос према другоме, јер моја вера ми каже да морам, не само толерисати и прихватити другог него се, онако у духу француског просветитељства, борити за слободу другог, да тај други може изразити свој став и постојати у тој својој другости, без покушаја да ми то редукујемо на једну јединствену реалност. Али шта је ту проблем? Узмимо само примере из сопствене традиције, примере осуде јереси. Као хришћани смо били спремни да употребимо најужаснији речник који је незамислив када мислимо о другоме као људском бићу које волимо, поштујемо, или само толеришемо. Језик који је коришћен је језик дисквалификације, изрицања проклетства, не знам ни ја шта већ све имамо. И то је много озбиљнија ствар када знамо да изрицање таквих осуда, увреда и анатема није било везано само са доктринарним планом (дисквалификација неког по основу његовог/њеног разумевања одређених аспеката вере), већ је то у средњем веку имало своје конкретне социјалне и политичке последице. Изгледа да је ту било јако тешко уздићи се изнад искушења да се са осудом одређеног учења, које није у складу са оним што „ми“ сматрамо за истинито и релевантно, не осуђује и ниподаштава личност другог или других. Ту се види тежина за-

датка да се други и његова различитост прихвати, уз прихватање и његове/њене слободе да верује у потпуно различите ствари него што „ја“ или „ми“ верујемо, и поред тога што „ми“ верујемо у апсолутност *наше* истине. Са друге пак стране имамо један историјски процес који је везан за секуларни постосамнаестовековни европски контекст, који нас приморава да када данас говоримо о другима који се не слажу са нама, употребљавамо језик који је много цивилизованији и, ако хоћете, хришћанскији; језик који можда не бисмо били спремни да употребимо без тог притиска секуларизације који сада имамо. У том смислу, историјски процес може да буде коректив и хришћанима. Дакле, не да монополишемо истину, као да је истина опет одвојена од историје, и као да само ми имамо на њу ауторска права. Истина се за хришћане дешава у историји. Ми у крајњој линији и не знамо шта је истина, јер ће она тек бити откривена, на крају. Ово ми се чинило важним, јер често као хришћани покушавамо да осмислимо нашу специфичну перспективу и да онда из те перспективе покушавамо да се некако носимо са проблемима савременог друштва. Али та перспектива је пречесто схваћена апстрактно и неисторијски, а у суштини хришћанство јесте везано за конкретни историјски контекст, не само у прошлости него и у садашњости и све до краја историје.

Имамо ли још неко питање, пошто имамо још довољно времена за дискусију?

**Др Мирко Млакар:** У вези са одговорима на питања о кршћанској демократији поставио бих радикално питање: има ли Бога у политици? Односно: има ли у политици мјеста за боготражитеље? Јасно је то што спомиње доктор Дарко Ђого. Дакле, да се кршћанин, с једне стране, показује таквим не само у богомољи него у свијету, у изазовима свјетовности. С друге стране, према ономе што је рекао колега Ђого, политичка се дјелатност очито сматра толико опасном, због прагматизма. У заграде можемо ставити и морални релативизам који води, иако не мора, у морални нихилизам. Дакле, ријеч је о опасности од прагматизма. Али, не крије ли се у тој опасности, односно у предочавању те опасности, иако Ђого то није експлицирао – и страх од плурализма?

Ако се уђе у политику, то је и ринг, борба вриједности и за разне вриједности. А зашто се највећи дио досадашњих покушаја, да тако кажем, политичких кршћанстава, показао лошим? У српској повијести готово их није нити било. Гледају ли се партије, само би једна, ето, била тога типа – Српска светосавска странка (ССС), која није ушла у парламент; и сада Демокршћанска странка; што не значи да није било политичких апетита. Знамо да је митрополит Михаило Јовановић био велики фактор у Либералној странци. Ни у Хрватској нема наглашено демокршћанске странке, ХДЗ је то само успут. Дакле, зашто на овим подручјима није било израженог демокршћанства и других политичких кршћанстава? С друге стране, Европска унија настаје на демокршћанским темељима. Пројект Европа стварају француски, њемачки и други демокршћани, попут министра Роберта Шумана, који би ускоро могао постати блаженик Католичке цркве.

Дакле, питање је о политичности вјерника као вјерника. Може ли бити ичег плуралистичкијег него шта је парламент, односно, политичка сцена још је шира јер не уђу све странке у парламент. Зар ту нема мјеста за вјернике, не укључујући свећенике? А, ако се не варам, највећи број свећеника који су ушли у парламент Краљевине Србије, било је 25. У вези с тиме, мислим да није било добро што је на документу за Дејтон био потпис патријарха Павла. Он је био поглавар Цркве, а документ је био политички, *par excellence*, чак државни.

**Доц. др Давор Цалто:** Извините, ако могу да Вас за тренутак прекинем, ако имате конкретно питање, пошто мислим да сте неколико тема већ отворили.

**Др Мирко Млакар:** Дакле, има ли у политици мјеста за боготражитеље?

**Доц. др Давор Цалто:** Ко се осећа позваним да одговори?

**Др Борис Гуњевић:** Ја мислим да је то управо једно од кључних питања. Дакле, кршћанство је морална трансформација, дакле мистагогија, увођење у отајство вјере, са моралном трансформацијом. И ако политичар није прошао моралну трансформацију, он не може бити у тој арени. Зашто то сматрам, то је можда овако

готово фундаменталистички. Сен Жист, један од кључних револуционара Француске револуције дефинирао је политику овако, онај ко не жели терор или врлину, сигурно жели корупцију. Што то значи? Дакле, не желимо терор јер смо га прошли, врлина нам је тешка, дакле морална трансформација значи живљење у врлини. Дакле, боготражитељи који траже Бога и Божије Лице, они нужно морају бити у процесу психоморалне трансформације. Дакле, говоримо о ономе што је Пјер Адо описао као неку врсту духовних, интелектуалних, моралних вјежби. Ако хоћете чак у платонском смислу, да једноставно морате проћи неку одређену моралну трансформацију да бисте ушли у ту арену. Дакле, уколико не желимо терор или врлину, ми нужно завршавамо у корупцији. Врлина није лагана ствар. То ми се чини врло јасан одговор на ваше питање.

Што се тиче овог демокршћанства... Па, мислим постојале су политичке опције, неке ствари су завршене. То је као Скипионова меланколија. Скипион је побједио Ханибала у Картаги, и сад је срушена Картага и он тамо у меланколији гледа у те зидине и каже једног дана ће неко срушит Рим. Да, једног дана ће неко срушит Рим и готово је. Меланколија побједника. Неке ствари, дакле, демокршћанство као један облик политичке праксе је прошао. Дакле, демокршћани у Хрватској су најкорумпиранији, у Италији су демокршћани били најкорумпиранији. Санадер је... Он се позивао изричито на традицију Хрватске сељачке странке Радића, који су негдје били демокршћани, а он је најкорумпиранији политичар. Та је прича завршена. Не видим разлог зашто не бисмо мислили политику на начин на који још није била мишљена. То је цијела ствар. Зашто се негде тога бојимо?

Постојале су неке демокршћанске странчице у Хрватској, али заправо ви морате бити три у један. Мораш бит Хрват, католик и ХДЗ-овац, и онда ако ниси то готово. Ако си Хрват и католик, а ниси ХДЗ-овац, то не иде, ако си лутеран и Хрват, то је још најгора опција, неки домаћи издајник. Што се тиче тог неког европског пројекта, ако постоји алтернативно, заједничко живљење врлина, ја не видим ништа спорно да људи уђу у различите странке и пар-

тије и да имају идеју такозваног commonsa, заједничких добара. Што је заједничко добро о којем ми негдје размишљамо? То једноставно долази из кршћанског промишљања заједничких добара. Што је нама заједничко? У Хрватској ево, опростите што сам врло особан па говорим то, имате те такозване демокршћане, ХДЗ-овце који су одлучили продати изворе чисте воде. Хрватска је као што знате четврта земља или трећа у Европи по залихама чисте воде и онда је требало напунит буџет па ћемо то продат. Како ви то можете продат па ресурси нису ваши?

Онда је неко из Католичке цркве рекао, е људи, то су заједничка добра, то смо од наших дједова добили, то припада нашој дјечи, ми то требамо користит, ми требамо изнаћ неки заједнички модел тих commonsa, како управљати том водом јер то је заједничко добро. Али ако људи немају, не пролазе моралну трансформацију, ако нису боготражитељи, јер управо политику могу мислит они који траже заједничко добро, нешто што припада свима и око којег ми заправо налазимо неки консензус који није фиксан и који није затворен. Мислим нама је тешко живјети у стварима које нису фиксне. Кад добијемо некакву конкретну ствар што треба чинити, онда нам је лакше, Али живети са отвореношћу, са рањивошћу, са тиме да ја заправо нисам увијек сигуран у оно најбоље што желим у заједницу којој припадам. Али зато имам Литургију, зато имам молитву, зато клечим свако јутро, читам Писмо, тражим Божију вољу за то што радим, за тај позив што сам позван, то је оно што мене чини грађанином. То је цијела ствар.

Ко је субјект, то је право питање, ко је субјект политичких промена? Дајте као националним мањинама у Хрватској да имају двоструко право гласа. Ко то каже? Замислите, љевица. Они ништа не разумију. Ја сам љевичар, то знате. Дакле, они ништа не разумију. Па ти не гласаш као припадник националне мањине, кунг-фу клуба, ватрогасац, него гласаш као грађанин, да л' ти био Словак, Србин, Хрват, Црногорац, уопће то није важно. Једноставно се мијешају категорије које нису сумерљиве.

Очување идентитета. Каквог идентитета? Идентитет и идиот долазе из истог коријена. Па то је јасна ствар. Када се затвориш у



себе, у неки идентитет и дођеш у шпајзу и кажеш јој ја сам Хрват, католик и ХДЗ-овац, па добро буди у шпајзу баш нас брига. Ми имамо порозне границе идентитета којег формирају врлине. Па у томе је заправо цијели проблем, зато су сви обезглављени.

Јер традиционална љевица би требала користити машту, креативност, спонтаност, а десница закон, ред и традицију. Што имамо на сцени? Десница је најкорумпиранија. Они презиру закон, они су измислили псеудотрадицију, мрзе закон и заобилазе у име националних интереса а љевица нема идеја, није спонтана, није маштовита, јер знате који је план љевице, хајмо увест нове порезе, то вам је супер! Дакле, шта се догађа? Немамо идеја а не знамо како мислит оно што још није било мишљено. Па, тко то може? Онај који тражи Бога.

Не знам. Код мене у Цркви мисле да сам ја идиот што ово причам. Они мисле да ја нисам сав свој... Као добар си, али живиш мало у свом свијету, то је наивно. Па добро, ти имаш конкретно, дај ми реци ти што није наивно. Па то је романтично. Ај ми реци ти што није романтично, ти ми понуди нешто оригинално, што још нисмо видјели а да функционира за све. Нови порез? Па, у кризи смо. Јој, баш супер. То знамо, у кризи смо одувјек.

Опростите што се пјеним, али ево...

**Др Дарко Ђого:** Што се тиче питања Бога у политици то ме увијек подсећа на оно питање, да ли је Марадонин гол био Божија рука или Марадонина? Зависи вјероватно од угла гледања. Колико је прагматизам уопште могуће освештати, ублагословити? А политички прагматизам је основна чињеница политичког живота. Само је велико питање да ли је политички прагматизам цијена коју плаћамо због несавршености свијета, треба да је плати један странка да би ипак некако промовисала хришћанске вриједности или је политички прагматизам у себи таква врста дискредитације хришћанствености да је не треба пристати на ту цијену. По мени, један од добрих примјера странке која је престала бити прагматична је моја матична Демократска странка Србије, која тог момента кад је лидер одлучио да из непрагматичних, него државотворних разлога распише изборе и да послуже додатног легитимисања од



народа направи онакву Владу, какву су сви већ предвиђали да ће направити, изгубила је сваку могућност да више у неким великим скалама учествује на политичком животу. Значи тог момента кад престанете бити политички прагматични, кад кажете нећу у брак са овим или хоћу тек кад ми налог да власт, тог момента ви полако идете или на друштвено-политичке маргиналије, које нису ништа лоше – ја сматрам да је то спасло странку и да јој је дало неку врсту аутентичности – или значи можете да идете да рециклирате прагматизам дотле да се изгуби свака врста политичке и моралне препознатљивости, што се у принципу најчешће и дешава. Дакле, то је питање које свака странка и сваки од нас мора да или сваки круг демохришћана или комунохришћана, не знам више чега све већ не... анархохришћана, мора да ријеша за себе, али не постоји неки једноставан одговор. По мени, политички прагматизам јест суштински опасност за сам хришћански идентитет било које идеје. Значи, врло тешко, врло тешко мислим да су помирљиви политички прагматизам и хришћанство.

**Др Борис Гуњевић:** Само завршну ријеч. Сад сам се зажарио. Дакле, нама се је јако тешко помирит са чињеницом да је време политичких партија прошло. Зашто? Имамо некакве think-tank-ове, имамо некакве лобије, имамо неке групе које стоје иза одређених политичких партија. И они заправо контролорају сцену. Био сам у Енглеској на факултету тијеком избора гдје се је догодио један занимљив политички експеримент за који мислим да би могао и овдје успијети на тлу биополитичког експеримента који се звао Југославија. Ријеч је о удрузи „Лондонски грађани“. Постоји једна озбиљна група који се зову „Лондонски грађани“, дакле ништа претенциозно, у којој су људи Жидови, муслимани, хиндуси, англиканци, кршћани, православци, кол’ко кога има и атеисти и агностици. И они су заправо рекли да ствари какве су у том нашем граду не функционирају добро.

И један дио Лондонских грађана који су стручњаци написали су предлог промијене закона – у британском парламенту имате та два Дома, то је могуће – о праведној плаћи, онда приједлог закона против лихве, то јест против банкарског лихварења и приједлог

закона о усељеништву. Те три ствари су у Британији врло озбиљни проблеми. С тим да су неки од њих били одвјетници, неки су били економисти, неки су били правници и као кршћани или муслимани или Жидови, то је био њихов допринос друштву у којем они живе, на начин да они судјелују у политичкој трансформацији тог друштва. И то је дошло на расправу, с тиме да је један дио активиста „лондонских грађана“ радио са усељеницима у вези са документацијом, папира јер у Енглеску долази пуно избјеглица из Сомалије и не знају своја права. И што се догодило? Лабуристи, које је уништио Тони Блер, будући да је био Бушева пудлица, лабуристи су рекли то је супер, то је оно што ми требамо радити, бит с људима, предлагати озбиљне законе и то, а десница је рекла то је супер што ви радите, не тражите новац од државе, а у исто вријеме радите на интеграцији неких људи у друштво на правно уређени начин. Они имају права зато што су били дио Комонвелта, онда могу ући у Велику Британију, али не знају која су то права. И што се догодило? Обадвије странке, торијевци и лабуристи, улизивали су се „лондонским грађанима“, јер се заправо догодило да су „лондонски грађани“ пресудили изборе. Они су рекли, па нас не занима то, политика какву ви водите, ми не само да сматрамо да је једна точка у неком координатном саставу крива него је цијели координатни састав крив.

Мене питају што ја мислим о вјеронауку у школи. Оно, крушку под њушку, знаш кад дођеш на интервју. Јер ја сам као протестант, па ја би требао бити против, јер нас је мало. Ја не само да сам против вјеронаука у школи, ја сам против школе. Ја мислим да је цијела школа крива, па онда вјеронаук, сексуални одгој, то су све глупости, биологија, хрватски језик, математика, све је наопако постављено. Тако да ја нисам само против неких одређених точка. Лондонски грађани су управо то рекли, ми не само да мислимо да је ваш политички програм лош, да ви не радите оно што би требали бити, сервис грађана, него ваше мишљење политике уопће је криво. И што се догодило? Они су пресудили изборе. Мислим да је то допринос вјерника некој плуралности политичких опција које постоје или не постоје. Ето, хвала вам још једном.

**Доц. др Давор Џалто:** Ја се захваљујем на овом коментару и на свим идејама које су изнете. Некако смо се опет вратили на оно што сам рекао на почетку да мени никад није било јасно како је могуће бити хришћанин, поготово православни, а не бити леви-чар, и анархиста у неком облику. Међутим, оно што остаје озбиљно питање за Бориса и за све који се слажу са овим што је изнето, а које сада нећемо даље коментарисати и анализирати, јесте могућност заправо практичне имплементације једног новог мишљења политике. Дакле, то на разини идеја јако добро функционише, али из свега онога што смо поменули и из свега онога што знамо остаје увек проблем опасности које вребају на путу практичног имплементирања тога о чему говоримо. Ја бих се захвалио свим панелистима и свим учесницима, дакле слушаоцима, дискутантима и посматрачима на учешћу у овом данашњем скупу. Позвао бих оца Вукашина да званично затвори ово данашње дружење. И надам се да ћемо се сви видети неком другом приликом у овом или сличном саставу.

**Отац Вукашин Милићевић:** Званично затварање ћу препустити Јелени. Желим само да вам се у своје лично име захвалим што сте се одазвали и да вас позовем да и убудуће на сличан начин сарађујемо. Будући да отац Радован, чија је харизма носила читаву причу, више није са нама, донели смо одлуку да се у оквиру Хришћанског културног центра реорганизујемо и поделимо одговорности. Неки од вас знају да смо основали Институт. Биће и нових сличних вести и, просто, надам се да ће наредне године сарадња бити још шира и плодотворнија. Коначно, желим личну импресију, сада на крају, да поделим са вама. Наиме, више сам него задовољан овим данашњим скупом, јер се не сећам да ли сам икада био у могућности да чујем да се у јавности слободније говори о темама које нас негде све тиште, а које су јако мало присутне у јавном дискурсу, нарочито у јавном дискурсу Црква која припадамо. Ето тако. Хвала вам много!

**Мр Јелена Јабланов Максимовић:** Желим да се захвалим најпре Хришћанском културном центру, нашем десетогодишњем партнеру, да смо, иако више нема оца Радована овде са нама, на-

ставили његову идеју. Хвала нашим референтима и нашим модераторима, који су се одмах одазвали нашем позиву, тако да смо све могли брзо да организујемо. То је заиста лепо и за мене је то био добар знак да ће ово бити добар скуп. Знак да очеве идеје живе.

Ово је трећи и последњи скуп у низу. Били сте на првом скупу на тему *Религија-секуларизам-лаицизам*, други је био на тему *Верска њрава и верске слободе у Европи* и ово је трећи. Објавићемо следеће године зборник радова под називом „Религија у јавном, политичком и друштвеном сектору“, у којем ће се наћи транскрипти сва три скупа и позваћемо све учеснике на промоцију. Хвала свима који су дошли! Ми имамо већ оформљену листу људи које зовемо на скупове, али се трудимо да се повежемо и са другим личностима и тако за исти сто доведемо и оне који дручачије мисле. Некада изгледа да није тако, али верујте да се ситним корацима тај наш круг проширује. Радујемо се свакој доборнамерној критици, јер управо таква критика треба да служи да се ствари побољшају. Благо ономе ко то зна да искористи! Хвала још једном и свако добро!

# ПРИЛОГ



**Господин Давид (Перовић)**

Ванредни професор Православног богословског  
факултета Универзитета у Београду  
Православни епископ крушевачки\*

## **ПРОТОПРЕЗВИТЕРА НИКОЛАЈА АФАНАСЈЕВА**

### **ВИЂЕЊЕ ТАЈНЕ ЦРКВЕ**

**(Омаж оцу Николају Афанасјеву)**

#### **Есхатолошки карактер ране црквене свести**

##### **Два еона**

Есхатолошки карактер ране црквене свести данас је махом прихваћен од стране свих истраживача раног хришћанства. У историји настанка Цркве постоје три момента међусобно тесно повезана: Христово обећање о сазидању Цркве (*Мтш.* 16, 18), установљење Цркве на Тајној Вечери и њено актуализовање на дан Педесетнице. Сва три момента се подударaju у налажењу почетка битисања Цркве у Христу. У моменту силаска Светога Духа за време првог евхаристијског сабрања Дванаесторица постаје Црква Божија у Христу. У време Христовог земаљског живота заједница Дванаесторице није била Црква. Апостоли су стално били са Христом, али нису били у Христу, што ће се догодити тек на дан силаска Светога Духа. Црква је актуализована када је дошао Он, Дух Истине, који их је увео у сву истину (*Јн.* 16, 13). Он делује у Христу, пошто узима од Њега (*Јн.* 16, 14). Свети Дух је сишао на Христа на крштењу и остао да почива на Њему; и опет, Он је сишао на ученике на дан Педесетнице. Тек у Духу и кроз Духа они су у Христу постали Црква.

---

\* Владика Давид је требало да присуствује конференцији али је због изненадних обавеза био спречен. Доставио нам је свој рад, који овде са радошћу и захвалношћу објављујемо. (прим. ур. Ј. Ј.М.)

Почетак постојања Цркве означио је почетак новог еона, односно сам Христос је у себи самом открио месијанску еру у историји божанске Икономије. Нови еон је ушао у свет у личности Христовој и актуализован је у заједници хришћана. У првој проповеди апостола Петра после Педесетнице јасно је изражена хришћанска свест да Црква припада последњим данима (*Дай.* 2, 17). Док Христос још није био прослављен Свети Дух још није био послан онима који верују у Њега. Кроз Духа и у Духу верници су постали Црква или место деловања Светога Духа; у Њему и кроз Њега она живи. Свети Дух пребива на онима који припадају новом еону, јер бити у Христу значи припадати том еону, као што му и Христос припада. Зато сâм Свети Дух јесте *залої* (*ἀρραβών*) новог еона. Тај залог се даје у Цркви, а кроз Цркву и свакоме ко у њој пребива. Значи, Он се не даје само у Цркви, него и самој Цркви.

Јудејска свест Христовог времена поимала је месијанску епоху као нови еон, независно од тога да ли је та епоха требало да буде повезана са космичком катастрофом или да не буде. Чак да се космичка катастрофа не би ни догодила, нови еон је, према јудејској свести, означавао крај старог. Парадоксалност хришћанске свести се састојала у признању истовременог постојања два еона. Почетак постојања Цркве није означавао крај старог еона. Историја човечанства се показала крајње замршеном због постојања новог еона, али ипак, у њој се није збио прекид; нови еон не постоји изван историје, него у њој самој.

Сапостојање двају еона је морало у Цркви поставити питање о њиховим односима. Да је стари еон престао са почетком новог, тада ово питање не би ни постојало, баш као што није постојала ни у јудејској свести. Питање односа међу еонима морало је условити питање о самом космосу, али не толико у општем смислу, колико од тренутка актуализовања Цркве у свету. То није било чисто теоретско питање него је било питање целокупног живота и владања хришћана.

Сваки који ступи у Цркву кроз Духа постаје нова твар, а онај који је ступио у њу пребива у њој кроз Духа и у Духу. Како Црква,



тако и сваки њен члан припада новом еону и живи животом тог еона. Он ступа у Цркву кроз веру и у њој пребива у вери у Сина Божијега. Његово пребивање у Цркви јесте служење Богу (Јн. 4, 23). Вера и на њој засновано поклоњење Оцу могуће је само кроз Сина у Духу и у истини. Вера и истина су есхатолошки појмови који су могући само у новом еону. А ипак, поставши нова твар, онај који верује у Христа наставља да пребива у старом човеку. Као и Црква, кроз коју и у којој он припада новом еону, тако и он остаје у свету и не живи само у Цркви, него и у свету. Парадоксалности положаја Цркве у свету аналогна је парадоксалност положаја сваког њеног члана. Хришћанин не може бити узет изван Цркве, сам по себи, пошто би изван Цркве он припадао само свету. Због тога се и његов положај у свету и његов однос према свету одређује положајем Цркве у свету.

### **Однос хришћанске мисли према свету**

Хришћанска мисао је усвојила основни јудаистички однос према свету, али га је усвојила у светлости своје есхатолошке свести. Новозаветна свест је есхатолошки поимала савремени свет, док је јудејска свест поимала есхатолошку епоху емпиријски. Од дана Педесетнице, када је актуализована Црква коју је Христос установио на Тајној Вечери, однос према свету није могао бити онакав какав је био пре тог момента, с обзиром да су се и у самом свету збиле промене.

Будући почетком последњих дана, Црква припада новом еону. У новозаветним списима термин еон се сусреће у пређашњем временском смислу, али у црквеном значењу он означава ново стање света. Тај нови еон, коме припада Црква, остаје скривен. Скривене остају и промене које су се збиле у свету, повезане са пребивањем новог еона у њој. Црква очекује откривење славе Христове, која ће бити потпуна реализација новог еона. Тај еон се предокушава Црквом и у Цркви, али ће он бити истовремено и укидање старог еона. Ако Црква од првог дана свога постојања живи под знаком будућег Христовог доласка, онда свет у коме она пребива живи под знаком свога уништења. На тај начин свет не

може бити онај свет који је био до оног тренутка када је Логос постао тело. Овај свет је чекао своје спасење и њега је извршио Христос (2. Кор. 5, 19).

### Појам помирења (καταλλαγή)

Појам помирења има есхатолошки смисао. Оно није помирење са старим светом у његовом пређашњем стању (јудејска свест), већ помирење у *Христџу*, у Цркви која је у *Христџу*, као почетак последњих дана. Пре космичке катастрофе и појаве новог еона у свету, свет је био подељен на свет Израиља и свет осталих народа. Али та подела је прекинута (Еф. 2, 14). Уместо ње појавила се нова подела Цркве и света, новог и старог човечанства. Ново човечанство се налази у Цркви у којој нема подела него су сви један човек у Христу Исусу (Гал. 3, 28). Почетак и првенац новог човечанства је Христос Нови Адам, нови Првенац са Његовим нерукотвореним храмом – самим Телом (Јн. 2, 21. 1. Кор. 15, 47).

### Почетак Цркве као почетак и новог и старог еона

Почетак битисања Цркве био је почетак постојања и новог и старог еона. У свету се појавио стари еон када се у њему појавио нови. До појаве новог еона стари није могао постојати. Тај стари еон је само есхатолошки идентичан са светом који је постојао до Христовог доласка. У поретку божанске Икономије свет постаје космос, али истовремено сав он представља стари еон, пошто је Црква почетак последњих дана. Због тога термилошки, садашњи еон у новозаветним списима означава и космос у оном виду у коме он пребива, и стари еон каквим ће се свет показати у моменту појаве у Христу, када се нови еон буде открио у слави. У периоду времена Цркве свет себе посматра као Цркву, кроз ново стварање, или као стари еон. Истовремено, у том истом периоду у свету постоје два еона. У томе је парадоксалност постојања свега после Христовог доласка, и она произилази из парадоксалности положаја Цркве. Нови еон, пребивајући у свету, онтолошки је различит од света, док свет у коме пребива стари еон, у ствари

јесте стари еон. Дефинитивно постојање света старим еоном догодиће се у последње дане, али то се већ непрестано догађа, пошто Црква јесте почетак тих дана. Зато је Црква мач који је поделио свет.

### Победа над светом

Победу над светом сачињавају Христова смрт, васкрсење – прослављење (Јн. 16, 33). Та победа над светом била је пораз ђавола (Лк. 10, 18), чије пак изгнање и пораз имају есхатолошки смисао. У моменту Христовога доласка ђаво ће бити поново уништен, али се то уништење већ сада савршује у Цркви. И већ сада је то раширено на свет, у коме Црква пребива, и коју неће надвладати ова врата. Само постојање Цркве већ је пораз ђавола, а есхатолошки – његово уништење. Истовремено, до тог уништења изгнани архонт овога света наставља да пребива у њему. До Христовог доласка на земљу Јудеји су сматрали да они владају светом који је оваплоћен у Тори, па се зато остали народи налазе у тами. Међутим, са Његовим доласком истинита светлост није више Тора, него Он, сами Христос. Одбацивши светлост Јудеји и незнабошци су се нашли у тами која јесте област ђавола.

### Еон зла

Зли еон (Гал. 1, 4) јесте људски свет који је добровољно заволео таму. Архонт овога света, кога је Христос изагнао, држи се вољом људи који себе добровољно предају под његову власт. Еон зла сачињавају синови противљења (Еф. 2, 2). Као еон архонта овога света он јесте еон лажи (Јн. 8, 44). А лаж није само негација истине него и негација живота, пошто је ђаво човекоубица. Зато еон зла јесте еон смрти. Пребивајући у свету кроз стари еон, архонт света наставља да дејствује у свету или сам или помоћу низа духова (Еф. 6, 12). Због тога свет *сав у злу лежи* (1. Јн. 5, 19), али првенствено зли свет или свет зла. Свети Апостол Јован је склон да употребљава изразе у двоструком смислу, па онда ἐν τῷ Πονηρῷ може значити у злу и у Злом. Свет лежи у злу а стари еон лежи у ђаволу, у свргнутом

архонту овога света. Стање у злу чини стање света пролазним (1. Кор. 7, 31). У свету се збива настајање старог еона, као онога који у себи концентрише све силе зла (2. Сол. 2, 7). Када наступи крај свет ће постати стари еон, а тиме ће се променити и садашње обличје света. Међутим, овај свет се мења и његово обличје пролази не само у правцу старог еона, него и у правцу новог. Црква јесте друго обличје света који је рођен у Духу и кроз Духа. Ако од дана Педесетнице свет живи под знаком уништења, онда свет као Божија творевина не подлеже уништењу, него стари или зли еон. Од тога дана у свету су се нашле две реалности које немају исту вредност и исто значење. У поређењу са реалношћу Цркве реалност света постаје привидна, као она која нема живота у себи и која га не може добити од кнеза овога света. Дух јесте начело живота, а свет у свом обличју старог еона представља свет плоти или плодове плоти. Није свет *йокварен* у Христу, него свет постоји у Христу. Свет у Њему постаје реалност, док је он ван Христа само привид. Грешка докетизма се састојала у томе што је он тврдио да је Христово тело привид, уместо да је тврдио да је тело света привид изван цркве која је Тело Христово, па да не чини грешку, па и да се уопште не појави.

### Христова победа

Христова победа је била Његово ступање на царски престо. Он се појавио као Господ (Κύρος) (*Дай*. 2, 36. *Фил*. 2, 9–11. 1. Кор. 24–28). Седнувши одеснују Оца, Христос је постао Господ целокупног измиреног света, односно новог еона, чији почетак јесте Црква. Христос је Господ Цркве – Тела његовога (*Еф*. 1, 20–23). Приметно је да се у новозаветним списима Христос нигде не назива Господом космоса, него се напротив наглашава да Његово Царство није од овога света. Христове речи треба узимати дословно. Царство Христово није од овога света, није од еона у коме свет наставља да пребива. Христос не може бити Господ света који лежи у злу (1. Јн. 5, 1–9. 1. Кор. 8, 5–6). У садашњем свету много је *бојова* и *јосјода* а у нас је један Господ. *Бојови* и *јосјоди* само је други израз да се свет налази у злу. Дакле, Христос не може бити

Господ садашњег еона у коме пребива зли еон, пошто Он не може бити Господ смрти којој предстоји уништење (*1. Кор.* 15, 24–28). Христос царује у Цркви, а кроз њу и у свом новом еону. Он царује тамо где је истински живот. Стварно биће има само Црква, а ван ње постоји само привидно биће, пошто је оно цело, дакле то биће, подвргнуто смрти. Христов долазак у слави биће потпуно раскривање новог еона и уништење злог. Христос је Цар. Његово царство је ограничено Црквом, али оно има космички значај због космичке природе саме Цркве. Како помирење Бога са светом, тако и спасење света од стране Бога има есхатолошки значај, јер је оно непосредно повезано са Црквом. Бог Отац је послао Сина Свога, Који је постао тело, да спасе свет. Спасење је извршио Христос у Своме Телу и оно се врши кроз Цркву која је Његово Тело. Због тога се спасење врши кроз узимање из овог света оних који се спасавају, али то никако не подрива идеју спасења света у његовој целовитости.

### Црква и космос

Космос је свет у коме пребива Црква, али у коме је присутна тајна безакоња, која овај свет чини злим еоном. Однос света према Цркви, и Цркве према свету одређује се самом природом овога света. У основи тог односа налазило се разграничење једног од другог (*2. Кор.* 6, 14–16). То је потпуна удаљеност Цркве и света у његовој датости, која произилази из онтолошке разлике међу њима. Отуђеност Цркве од света проузрокована је немогућношћу сагласности између ње саме и света (*Кол.* 2, 8. *1. Јн.* 5, 19).

Есхатолошка свест светог Апостола Јована била је врло изражена, па је зато однос космоса и Цркве исказан у екстремној форми: *Сав свей у злу лежи* (*1. Јн.* 5, 19). Дакле, никакве заједнице не може бити између Цркве и света, пошто не може бити заједнице између правде и безакоња. Синоптичари имају исти принцип односа према свету (*Мк.* 2, 21–22). Између света и Цркве не може бити заједнице, па према томе не може бити ни синтезе. Сав однос Цркве према свету своди се на то што Црква пребива у њему, и то њено пребивање у њему јесте време невоље (*Јн.* 16,

33) и време мржње према Цркви (Јн. 15, 19). Међутим, та невоља која је изазвана мржњом света не може превладати радост (Јн. 15, 11). Како невоља тако и радост представља невољу и радост последњих дана. Црква је почетак новог еона који пребива у свету, те је зато одлазак Цркве из света немогућ. Ако би пребивала ван света, Црква би престала бити Црквом (Мџ. 13, 38). У свету истовремено бораве синови царства и синови зла, али царство ипак сачињавају само синови царства. До жетве Црква остаје у свету, да би била светлост свету (Мџ. 5, 14–15). У свету нема друге светлости, пошто постоји само једна истинита светлост која обасјава свакога човека који долази на свет (Јн. 1, 9). То је светлост којом живи свет који још није постао дефинитивно зли еон. Још се није догодила подела старог и новог еона, па светлост остаје поље делатности Цркве. Бог је заволео свет као своју творевину, и та Божија љубав остаје у свету док се Син не јави у слави. Проблем прихватања или неприхватања света од стране Цркве јесте лажни проблем. Црква не може прихватити свет као нешто своје, пошто она није од света, али она не може ни да га не прихвати, с обзиром да Црква пребива у Њему и у односу на њега има нарочиту мисију.

### Положај Цркве у свету и нова твар

Положај Цркве у свету одређује однос њених чланова према свету. Сви који верују у Сина – у Христу представљају нову твар (2. Кор. 5, 17). Међутим, нови човек наставља да се налази у старом човеку. Он не може живети само у Цркви него мора живети и у свету и усред света. Одвајање од света не значи одлазак из њега (1. Кор. 5, 9–10. Јн. 17, 15). Потпуно узимање из света може бити реално само у доба Христовог доласка у слави (Фил. 3, 21).

Бекство из света у пустињу било је апсолутно непознато раној Цркви која је знала да нова твар-каквом је постао онај који верује у Христ<sup>у</sup>- пребива у старом човеку, и да се то пребивање, као и пребивање Цркве у свету, налази у Божијем плану. Хришћани пребивају у свету од кога су ослобођени (Јн. 8, 36). У ствари, они су слободни од греха (с<sup>т</sup>их 34) и од света који лежи у злу. То ослобођење од

света, кроз припадност Цркви, прве Хришћане је чинило слободним у њиховом општењу са незнабожцима, а њихову позицију у односу на учешће у животу који их је окруживао, изузетном. Дакле, иако су употребљавали свет, хришћани су остајали слободни од света (1. Кор. 7, 29–31). Та есхатолошка тачка гледишта на употребу света подразумевала је релативно учешће у животу који је окружавао хришћане, али не и служење овом свету (Мтл. 6, 21. 1. Јн. 2, 15. Јак. 4, 4).

### Есхатолошка перцепција света

Природна перцепција света ране Цркве била је есхатолошка. Први хришћани су живели у знаку скорог Христовог доласка у слави који ће бити потпуно откривење новог еона и уништење злог. Есхатолошка перцепција света била је перцепција Цркве, и као таква, једино исправна. Тешко нам је данас осетити ту перцепцију света. Ми смо заједно са есхатолошком напетостићу изгубили црквени однос према свету, пошто смо скоро заборавили есхатолошку природу Цркве. Црква постаје једна од реалности у овом свету. Црква се не може одрећи својих есхатолошких очекивања, али су есхатолошка очекивања у њој самој престала играти своју улогу; она су једноставно засењена другачијом перцепцијом света, и која је опет та очекивања потиснула у задњи план.

У II, а нарочито у III веку есхатолошка напетост се смањује, али есхатолошка перцепција света у основи остаје иста каква је и била у раној Цркви. Хришћани су тежили поправци свога положаја у римској икумени, али нису могли ни замислити такав положај где би сама римска империја постала хришћансом. На тадашње питање, шта би било када би римски император постао хришћанин, једини одговор би се састојао у томе да би император постао бити владалац. Хришћанска свест дакле није се бавила хришћанском империјом, пошто је она искључивала такву врсту империје. А када се догодило то чега се на пример плашио Тергулијан, да римски император постане хришћанин, не престајући бити императором, црквена свест се нашла затечена у раскораку. Она није била припремљена за такву промену свог

положаја у свету. Морало се живети и делати, а времена није било да се преиспита пређашњи однос према римској империји.

### *Civitas christianorum*

Широке перспективе које су се тобоже откривале Цркви, створиле су смелу илузију да је царство ћесара постало *civitas christianorum*. Ако се догодило немогуће-да се ћесар покори Христу, онда се учинила могућом на земљи – у овом свету изградња – града Господњег. То је била највећа духовна револуција која је укинула рано црквено поимање историје. Нови еон се открио у овом свету, али не у слави долазећег Христа, него у слави императора који пребива на земљи. Идеја града Божијег на земљи неминовно је повукла за собом губитак есхатолошког поимања Цркве, као и есхатолошког поимања света. Од свих Христових речи највише су биле заборављене речи да Његово Царство није од овога света. Свет је наставио да буде оно што је био раније, пошто он не може бити другачији ван Цркве до откривења славе Христове у свету, али се однос према њему изменио.

Ми још увек нагађамо да ли се Црква нашла у држави или држава у Цркви, али је несумњиво да су границе између њих учињене неприметним. Када је идеја да је „Царевима све дозвољено да чине зато што на земљи нема разлике у власти између Бога и цара“ претрпела пораз, идеја Царства Христовог у овом свету и над овим светом остала је у хришћанској свести и пракси.

Наиме, савез империје и Цркве подразумевао је прихватање Цркве од стране империје и обратно, прихватање империје од стране Цркве, пошто се само у таквом узајамном признању могао међу њима успоставити дуготрајни мир. То од стране Цркве није значило само фактичко прихватање државе у којој је Црква постојала, што је било присутно и пре Константиновога периода, него и неопходно прихватање римске државне идеологије које се империја није могла одрећи уколико је желела остати верна себи.

Сви су изгледи да су Оци Цркве били збуњени, пошто нису били спремни за савез између Цркве и империје. Они су непрестано



рачунали на стабилно и легално постојање хришћанства у империји, али нису могли ни замислити да хришћанство може заменити званичну многобожачку религију, што је равно томе да империја постане хришћанском. Та неприпремљеност и збуњеност јерархије објашњава се тиме што је она скоро у потпуности прихватила, или тачније била дужна да прихвати државну идеологију. Један од најфрапантнијих примера збуњености црквених јерараха тога доба јесте чињеница да је пагански император учествовао у решавању догматских проблема на сабору 325. године, иако је он, истина, већ био показао своје симпатије према хришћанима, премда још није био чак ни катихумен. Последице прихватања Цркве од стране Империје биле су огромне. Оне су се одразиле на скоро све области црквеног живота и ставова.

Савремена мисао покушава да превлада дуализам Цркве и света, као да је то могуће без одрицања од Цркве. Из овога настају покушаји христолошкога заснивања државе и права, као да држава и право у овом свету имају потребу за заснивањем. Из овога произилазе философски покушаји прихватања света, као да је Црква некада прихватала или није прихватала свет. Оптимистичка перцепција света која је нашла свој израз у идеји *града Божијега* изазвала је песимистичко одбацивање света. То одбацивање је створило тежњу ка повлачењу из света и изазвало јачање свести и осећања да је зло у свету непобедиво и да свет не само што у злу лежи, него је сам по себи зао. Међутим, раној црквеној свести била је апсолутно страна мисао о томе да свет јесте зло. Он је у њој остајао Божија творевина, а не творевина Демидурга. Постојање монаштва у хришћанској држави било је сведочанство о томе да је у дубини црквене свести живело незадовољство због стварања Божијега града на земљи.

### **Новозаветна перцепција света**

Оптимистичкој и песимистичкој перцепцији света новозаветна свест је противстављала трагичну перцепцију света која је искључивала и претерани оптимизам и крајњи песимизам. Црква се

нашла у свету у коме ће пребивати до јављања Христа у слави. Исповедајући да Исус Христос јесте Господ, она је исповедала да њој већ све припада (1. Кор. 3, 22). У есхатолошкој перцепцији света Црква пребива у њему, и то у својству мисије коју је она примила од Христа да би радила на пољу старог или злог еона. И све док не дође до дефинитивног разграничења старог и новог еона свет наставља да се налази под знаком љубави Божије. А Бог је послао Сина свога у свет да они који верују у Њега не погину него да имају живот вечни. Јн. 3–6? Првобитно добро и лепота које је Бог даровао творевини приликом стварања налазе се у свету, али не припадају њему него Цркви у Христу. Трагедија, се пак разрешава и разрешила се у Цркви тако што се победа већ догодила. *Ово је њобедна која њобеди свети – вера наша* (1. Јн. 5, 4).

### Динамика времена

Од дана Педесетнице у свету истовремено постоје два еона. Крај старог еона ће наступити у Парусији која ће бити потпуно откривење новог еона, а до тада се нови еон открива само верницима у Цркви. Због тога је за њих есхатолошки период већ наступио, пошто Црква припада новом еону. О томе је говорио Апостол Петар у својој првој проповеди на Педесетници, када је навео древно пророштво (*Дай.* 2, 17). За прве Хришћане изливање дарова Духа представљало је обележје или залог последњих дана. Та ѓсхата или *њоследњи дани* већ су наступили на дан Педесетнице, у тренутку актуализације Цркве. Од самога почетка, као што сведочи проповед Апостола Петра, есхатологија није за хришћане представљала само учење о далекој будућности, него и учење о садашњости у којој они живе.

Први јерусалимски хришћани се нису разликовали од Јудеја вером у Месију него вером Јудеја у долазак будућег Месије; наиме хришћани су веровали да Исус који је био разапет и који је васкрсао јесте Месија, па су они зато ишчекивали Његов други долазак у слави, е да би наступило потпуно откривење новог еона. Тај Његов долазак у слави антиципирају Његови верници када врше Трпезу Господњу. Њихов молитвени призив *Маран аиџа* или *Ма-*

*рана њиха* био је позив доласка Господа са његовим остварењем евхаристијског позива: *Да, дођи, Господе Исусе – Господ долази*. Све до данас ми се у Евхаристији сећамо крста, гроба, тридневног васкрсења, узласка на небеса, седења одеснују Оца и Другог и славног доласка Његовог.

## Пребивање Цркве у историјском процесу

Историјски процес улази у план Божијег Домостроја. Постојање Цркве припада времену од Педесетнице до Парусије, у којем времену наставља да траје и историјски процес. У пустињи или келији или на асфалту он остаје у њему, јер наставља да борави у старом еону, и само присуство Господа у слави ослободиће га од њега, дакле од тог историјског процеса. Чак ни смрт не ослобађа верника од старог еона, пошто је његово стање после смрти условљено постојањем овог еона. Обличје овог другог пролази јер је стари еон осуђен, али још нису осуђени сви они који му припадају и у њему пребивају, него је за њих отворен пут спасења. Зато, у односу на стари еон хришћани имају дуг и обавезу: дуг у односу на своју браћу која пребивају у њему, дуг у односу на оне који могу да постану браћа, ка чему треба да буду усмерени наши напори; затим, дуг у односу на друштво и државу у којој Црква пребива. У сваком случају, хришћани не могу заобићи онога који је пао у руке разбојника, него су дужни да му превију ране, заливши их уљем и вином, и да га збрину.

## Ступање у Цркву

Црква припада будућем еону (2. Кор. 1, 21–22). Посредством крштења Бог нас утврђује у *Христџу*, помазује нас ради живљења и служења у Цркви, запечаћује са нама *савез* и даје нам залог Духа. Припадајући будућем, Црква пребива у садашњем еону. У Цркви и посредством Цркве сваки верник већ припада новом еону, чији је залог задобио, али уједно наставља да пребива, као и сама Црква, у садашњем еону. Равнотежа између припадности будућем еону и пребивања у садашњем еону може се и пореметити. Ако би Црква, припадајући еону Духа, пребивала и том еону, чланство у њој би

представљало датост: то чланство би се остваривало Божијим чином, исто онако како се Божијим чином остварује и рођење за овај свет. Међутим, пребивање Цркве у садашњем еону чини да чланство у њој представља задатост зависну од сваког верника понаособ. Стекавши залог Духа човек га може реализовати у свом живљењу у Цркви, као што може и остати само на пребивању у садашњем еону. Али у том случају живот у Цркви остаје нереализован, а тиме и припадност Цркви нереализована. Што је слабији интензитет живљења у Цркви то је изразитији интензитет пребивања у старом еону, јер се тежиште са Цркве преноси на свет. *Домаћи Боју* (Еф. 2, 19) не могу се утапати у животну свакодневицу овога света, а они који се задовољавају животном свакодневицом не могу бити суграђани Светима. Црква и свет нису супротстављени по себи, будући да припадају различитим равнима постојања; њихова супротстављеност је присутна у човековом срцу које се налази на обема равнима постојања.

## Summary

**Associate Professor Faculty of Orthodox Theology  
University of Belgrade  
Bishop David of Krusevac's Diocese (Perovic)**

### **Protopresbyter Nikolai Afanasiev's seeing the mystery of the Church (a tribute to father Nikolai Afanasiev)**

Optimistic and pessimistic perception of the world and the New Testament consciousness opposes tragic perception of the world which excluded excessive optimism and ultimate pessimism. Church found itself in a world in which it shall dwell to the incidence of Christ in glory. It is confessing that Jesus Christ is Lord, those it confess that everything belong to its. (1 Cor. 3, 22). The eschatological perception of the world, Church dwells in him and that as a mission which it has received from Christ to work in the fields of old or evil eons. And until we come to definitive demarcation of the old and the new eon, the world will be under the sign of God's love. God sent his Son into the world to those who believe in Him should not perish but have eternal life. Originally goodness and beauty that God give to creation by creating it are in the world, but do not belong to it, rather to the Church in Christ. The tragedy however dismiss, and it is resolved in the Church by the victory already occurred. This is the victory that has overcome the world – our faith (1 Jn. 5, 4).



**ФОТОГРАФИЈЕ  
СА КОНФЕРЕНЦИЈА**





## РЕЛИГИЈА – СЕКУЛАРИЗАМ – ЛАИЦИЗАМ





## ВЕРСКА ПРАВА И СЛОБОДЕ У ЕВРОПИ







## РЕЛИГИЈА И ИЗАЗОВИ ПЛУРАЛИСТИЧКОГ ДРУШТВА









CIP - Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

27/28-67(082)  
322(082)

РЕЛИГИЈА у јавном, политичком и друштвеном  
сектору / приредила Јелена Јабланов  
Максимовић. - Београд : Фондација Конрад  
Аденауер, 2013 (Београд : Финеграф). - 309  
стр., [7] стр. с таблама ; 24 cm

Тираж 500. - Стр. 7: Предговор / Јелена  
Јабланов Максимовић. - Напомене и  
библиографске референце уз текст. -  
Библиографија уз поједине радове.

ISBN 978-86-86661-67-8

а) Религија - Друштво - Зборници б)  
Религија - Политика - Зборници с) Људска  
права - Хришћански аспект - Зборници  
COBISS.SR-ID 202548748