

Danijela Grujić

Filozofija i problem verske tolerancije



Centar za empirijsko istraživanje religije
Novi Sad

Danijela Grujić

**FILOZOFIJA I PROBLEM
VERSKE TOLERANCIJE**

Danijela Grujić

FILOZOFIJA I PROBLEM VERSKE TOLERANCIJE

Onima koji su zbog religije stradali



**CEIR
Novi Sad, 2016**

Izdavač:

CENTAR ZA ISTRAŽIVANJA RELIGIJE, NOVI SAD

Urednik:
Ana Zotova

Za izdavača:
Zorica Kuburić

redovni profesor Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu

Recenzenti:
Prof. dr Mišo Kulić

šef katedre za filozofiju i redovni profesor
Filozofskog fakulteta u Istočnom Sarajevu

Prof. dr Sava Laušević
redovni profesor Filozofskog fakulteta u Nikšiću

Prof. dr Vladimir Milisavljević
vanredni profesor Filozofskog fakulteta u Istočnom Sarajevu

Grafička priprema:
Slobodan Blagojević

Štampa:
Čigoja Štampa, Beograd

Tiraž:
300 primeraka

ISBN 978-86-84111-22-9

Onima koji su zbog religije stradali

SADRŽAJ

Predgovor	11
Uvod.....	15
PRVO POGLAVLJE	
FILOZOFSKO-ISTORIJSKO RAZMATRANJE VERSKE	
TOLERANCIJE	25
1. Pitanje postojanja verske (ne)tolerancije u antici	25
2. Filozofsko-istorijske pretpostavke verske tolerancije.....	54
3. Filozofsko-istorijska refleksija izgradnje verski tolerantnog sveta..	72
3.1. Pojava i konsekvene verskih sukoba u Evropi.....	72
3.2. Momenti konstituisanja verski tolerantnog sveta	93
DRUGO POGLAVLJE	
FILOZOFSKO-PRAVNO I FILOZOFSKO-POLITIČKO	
PROBLEMATIZOVANJE UTEMELJENJA VERSKE	
TOLERANCIJE	121
1. Filozofsko-pravno istraživanje načela slobode vere i slobode savesti	121
1.1. Formalna ravnopravnost konfesija i crkvi	122
1.2. Ideje o povlačenju religije u sferu privatnosti	126
1.3. Princip građanstva i pojam ljudskih prava	133
1.4. Pojava internacionalizacije ljudskih prava u savremenosti....	140
2. Filozofsko-pravno postuliranje pravno-političkih principa verske tolerancije	145
2.1. Princip jednakog dostojanstva	146
2.2. Princip građanske pravne države	151
2.3. Princip neutralnosti države	156

2.4. Naznačavanje principa multikulturalnog građanstva.....	160
3. Filozofski koncepti moderne verske tolerancije	166
3.1. Rano renesansno poimanje verske tolerancije	168
3.1.1. Renesansni svet i kritika verske netrpeljivosti Erazma Roterdamskog.....	168
3.1.2. Koncept konfesionalno neutralne države i argument političkog mira Žana Bodena	170
3.1.3. Budenje kritičke svesti i skeptički argument Mišela Montenja.....	173
3.2. Klasične teorije verske tolerancije XVII veka.....	174
3.2.1. Skepticizam i argument prisile Pjera Bejla.....	175
3.2.2. Odnos građanske vlade i religijskih zajednica kod Džona Loka	177
3.2.3. Koncept slobode mišljenja i verska tolerancija kod Baruha de Spinoze	183
3.3. Prosvjetiteljsko prirodno-pravno shvatanje verske tolerancije	187
3.3.1. Politička vrlina, religija i pluralizam u delu Šarla de Monteskjea	190
3.3.2. Tolerancija kao prvi zakon prirode i religijski pluralizam kod Fransoa Mari Arue Voltera	197
3.3.3. Kritika odnosa države i crkve Pola Holbaha	200
3.4. Stanovišta o načelnim argumentima verske tolerancije ...	201
3.4.1. Ideje o kulturnom pluralizmu i izgradnji humanog čovečanstva kod Johana Gotfrida Herdera	202
3.4.2. Princip ljudskog dostojanstva i verska tolerancija u delu Imanuela Kanta	204
3.4.3. Princip običajnosti i kritika laičke države Georga Vilhelma Fridriha Hegela	208
3.4.4. Načelna kritika odnosa države i religije Ludviga Fojerbaha	212
3.4.5. Argumenti štete i napretka znanja Džona Stjuarta Mila	215

TREĆE POGLAVLJE	
FILOZOFSKO ISTRAŽIVANJE PROBLEMA SAVREMENE VERSKE TOLERANCIJE	221
1. Filozofsko-istorijsko i filozofsko-pravno ocrtavanje granice i značaja moderne verske tolerancije	221
1.1. Otuđenje modernog sveta i problem verske tolerancije	222
1.2. Politička suština modernog života i problem verske tolerancije	231
1.3. Apstraktnost moderne koncepcije verske tolerancije i holokaust.....	239
1.4. Problematičnost neutralnosti koncepta moderne verske tolerancije	245
2. Filozofsko-pravna recepcija principa savremene verske tolerancije.....	254
2.1. Odnos modernog i savremenog praktičkog života	256
2.2. Odnos političke i religijske sfere u savremenosti	262
2.3. Verski pluralizam u svetlu odnosa globalne i pojedinačne kulture.....	269
2.4. Pravno-politički principi savremene verske tolerancije	278
3. Razvoj filozofskih prepostavki savremene verske tolerancije....	292
3.1. Kritička stanovišta Marks-a i Nićea o religijskom fenomenu	293
3.1.1. Koncept opštečovečanske emancipacije i problem otuđenja kod Karla Marks-a	294
3.1.2. Kritika nihilističkog kretanja modernog građanskog sveta i religije u delu Fridriha Nićea	301
3.2. Savremena liberalna stanovišta o verskoj toleranciji.....	308
3.2.1. Ideja o društvenom inženjeringu i paradoks tolerancije Karla Popera	309
3.2.2. Koncept razložnog pluralizma i ideja političke tolerancije Džona Rolsa.....	312
3.2.3. Humano društvo i kritika represivne tolerancije Herberta Markuzea	315

3.2.4. Ideja o jednakosti resursa i komunalno shvatanje demokratije u delu Ronalda Dvorkina.....	318
3.3. Uspostavljanje i razvoj postmetafizičkog mišljenja	323
3.3.1. Interpretacija i dijaloški karakter tolerancije kod Hansa Georga Gadamera	323
3.3.2. Fluidnost religijskog fenomena i religijski pluralizam kod Vilijama Džejmsa	325
3.3.3. Postavka o istoričnosti religijske svesti Ričarda Rortija	328
3.3.4. Koncept slabe ontologije i pitanje o prirodi religijske svesti u delu Đani Vatima	330
3.4. Politika priznanja i multikulturalno shvatanje savremene verske tolerancije	335
3.4.1. Zahtev za priznanjem specifičnosti i kritika proceduralnog liberalizma Čarlsa Tejlora.....	336
3.4.2. Koncept autentičnog identiteta i problem vaspitanja kod Kvejm Entoni Apaje	339
3.4.3. Pojam multikulturalnog građanstva i verska tolerancija u delu Vila Kimlike.....	343
3.4.4. Postnacionalna konstelacija i kritičko propitivanje multikulturalizma Jirgена Habermasa	346
ZAKLJUČNA RAZMATRANJA	353
 LITERATURA	
Monografije i udžbenici	372
Zbornici, leksikoni i enciklopedije	380
Članci i rasprave	381
O Autoru	387
Izvodi iz rezensija	389

PREDGOVOR

U ovom radu, svojoj doktorskoj disertaciji, pred sobom sam imala jedan ozbiljan filozofski problem, problem na kojem su zajedničkim snagama radili filozofi kroz gotovo celokupnu istoriju filozofije. Da se poslužim mislima Žane Herš, oni su se „svaki na svoj način, trudili – sa mnogo umnosti i slobode – da rasvetle neiscrpne probleme našeg ljudskog bivstvovanja, da ih razumeju, da ih preuzmu na sebe i da ih vole.“¹ Pritom, problem verske tolerancije je još uvek veliki problem koji tišti čovečanstvo, na šta nas uporno podsećaju aktuelni politički događaji širom sveta. U svom spisu „Ka političkoj legitimaciji moderne“ Otfried Hofe kaže da „U specifičnosti epohe tolerancija učestvuje čak i više nego pravda.“ Ona se danas nalazi u gotovo svakom diskursu o savremenom praktičkom životu rame uz rame uz pojmove demokratija, sloboda i pluralizam. Analiza i kritika tih ideja predstavljali su ujedno i moju potragu za rešenjima koja su takođe uvek konačna u svojoj istorijskoj perspektivi. To, i pored ozbiljno uloženih npora, nisu nikako bila minučiozna filozofska istraživanja, što se smatra za veliki uspeh akademiske filozofije, već skromna i strpljiva potraga za boljim svetom. Na tom putu trebalo je imati dosta intelektualne hrabrosti i stalnog samokritičkog preispitivanja. Trebalo je održati i otvorenost da se puno toga novog shvati i nauči, ali i odupre zavodljivoj misaonoj modi vremena kome pripadamo.

1 Ž. Herš, Istorija filozofije, Svetovi, Novi Sad, 1998, str. 386.

Kao dugogodišnji tehnički urednik naučnog časopisa *Religija i tolerancija* imala sam priliku da u jednom dužem periodu pratim aktuelna naučna zbivanja povodom problema verske tolerancije. Dosadašnje postavljanje pitanja o verskoj toleranciji i pre svega filozofska istraživanja potekla odatle, i pored svoje istorijsko-filozofске vrednosti i podsticajnih filozofsko-političkih i filozofsko-pravnih koncepata, zanemarila su samo pitanje filozofskog problema verske tolerancije, koje prema mom uverenju čini njegovu dublju osnovu. Razvijena svest o tome vodila me je ovde ka celovitijem propitivanju odnosa filozofije i problema verske tolerancije, koje se potom otpustilo u istraživačke sfere filozofsko-istorijskog, filozofsko-političkog i filozofsko-pravnog, te naponsetku istorijsko-filozofskog rada. Ta misaona celovitost, prema tome, bila je vođena prevashodno prirodom samog fenomena verske tolerancije i potrebnom da se on metodološki temeljnije zahvati.

U svesti Evropljana i celokupnog čovečanstva još uvek postoji trag stravične Bartolomejske noći 24. avgusta 1572. godine, kada su katolici na prevaru izvršili jedan od najtežih zločina protiv čovečnosti i okrvavili pariske ulice krvlju protestanata. Taj duboki stari ožiljak, iznova povređen u našem vremenu, za nas i danas predstavlja opomenu koja nas obavezuje da problem verske tolerancije filozofski ne potcenjujemo. Na umu imam, pre svega, moguće sužavanje filozofskog interesa na analizu filozofskih ideja o verskoj toleranciji. Ono bi se jednim delom dalo pravdati savremenim socioološkim, politikološkim i pravnim interesom za problem verske tolerancije, te možda neopravdanim ili suvišnim posezanjem filozofije u predmetno polje ovih naučnih disciplina.

Drugim delom, reklo bi se da filozofija treba da se kreće samo u idealnom medijumu, kao svojoj primarnoj sredini, čime bi se i karakter ovog rada mogao dovesti u pitanje. Naime, može se postaviti smisleno pitanje: da li je on jednim dobrim delom možda politikološke prirode? Ovde još treba razlučiti da li se pomenuti deo rada ovde pojavljuje kao pripremni deo za glavno filozofsko-istorijs-

sko istraživanje ili je njegov filozofsko-pravni i filozofsko-politički značaj neosporan i u filozofskoj diskusiji relevantan. Moram priznati da sam, kao što sam u radu takođe ustvrdila, naklonjena drugom stanovištu.

U samom radu u više navrata sam se vraćala ovom problemskom mestu našeg doba. Obzirom na negativan opšti stav vremena pribjavam se da će mi naposletku preostati još samo to da kao Monteskije kažem: „Kada valja dokazivati tako jasne stvari, možemo biti sigurni da nećemo nikoga ubediti.“² U bližoj eksplikaciji zastupanog stanovišta ključni argument, prema mom shvatanju, čini misao da je gubitak filozofskih spona sa povesnim realitetom jedna bolna situacija koja tiši mnogo više stvarnost nego filozofiju samu. Kada to kažem mislim na permanentnu opasnost da se sama stvarnost, realitet savremenog zapadnog praktičkog života udalji od svojih izvornih humanističkih principa. Povlačenje filozofije iz sfere istraživanja realnog medijuma praktičkog života, onog koji pita za samu povesnu konstituciju ovog problema unutar prošlog i sadašnjeg praktičkog sveta može stoga imati dalekosežne posledice, jednakorazorne kao i otuđivanje čoveka od svojih praktičko-pojetičkih moći unutar njegovog odnosa prema naučno-tehničkom razvoju. Opasnost je tim veća što savremeni praktički život zapadne civilizacije nije konstituisan na temelju mitskih, religijskih ili naučnih tradicija, već prevashodno na bazi filozofskih koncepcija, koje se dominantnoj pozitivistički oblikovanoj savremenoj svesti sada čine suvišne za njegovo dalje održavanje i funkcionisanje. Štaviše, površnost ovog rasprostranjenog mišljenja i izvorna potreba za filozofijom i očuvanjem živog filozofskog odnosa prema praktičkom životu i problemu verske tolerancije raskriva se u našem vremenu tek u stanju krize, stanju kakvo upravo sada potresa svet.

Filozofsko istraživanje problema verske tolerancije, za razliku od pravnog, politikološkog, istorijskog ili sociološkog, ima filozofsku obavezanost da temu drži i promišlja u odnosu na principe ko-

2 Monteskije, O duhu zakona, str. 374.

ji su se filozofsko-istorijski istakli u povesti. Taj krupni plan ostaje stoga određujući u ovom radu i kada je u pitanju analiza idealnog medijuma i kada je reč o realnom medijumu praktičkog života. U vremenu u kojem živimo, s obzirom na razvoj pozitivnih nauka i njihov spoznajni doprinos, filozofija i pored spomenutih ne-suglasica, smatram, ima obavezu da ne podlegne uskogrudosti i da materijal ovih nauka, kao i njihovu metodu, ozbiljno uzme u razmatranje prilikom istraživanja fenomena praktičkog života. Ta misao me je vodila u istraživanju realnih prilika modernog i savremenog praktičkog života.

Na kraju, želim da se zahvalim svom mentoru, profesoru Miši Kuliću, na ukazanom poverenju, svesrdnoj pomoći tokom izrade doktorske disertacije i veoma podsticajnim razgovorima koji su me u radu ohrabrivali da istrajem u istraživačkim naporima. Zahvalnost, naravno dugujem i porodici, koja me je svresrdno podržavala tokom dugih godina profesionalnog usavršavanja.

Danijela Grujić

UVOD

Pitanje verske tolerancije predstavlja jedno od središnjih pitanja moderne i savremene filozofije prava i političke filozofije. Ne samo da je filozofija počev još od renesanse radila na uspostavljanju osnovnog smisaonog horizonta verske tolerancije, nego je i aktivno uticala na izgradnju moderne i savremene pravno-političke kulture u duhu tolerancije. Progresivnu istorijsku snagu tolerancije, delatan unutrašnji odnos između slobode i ideje tolerancije jezgrovito je iskazao Markuze mišlu da je tolerancija proširivala obim i sadržaj slobode.¹ U tom duhu ova doktorska disertacija predstavlja filozofsko proučavanje pomenutih misaonih i istorijskih kretanja u njihovom sintetičkom obuhvatu, s namerom da razmotri ulogu filozofije u uspostavljanju jednog istinski verski tolerantnog sveta, te da problem verske tolerancije filozofski sveobuhvatno izloži i analizira u filozofsko-istorijskoj, filozofsko-pravnoj, filozofsko-političkoj i istorijsko-filozofskoj perspektivi.

Slobodno raspršivanje istorijski nastalih razlicitosti među ljudima predstavlja civilizacijsko-istorijski horizont nastanka i razvoja potrebe za uspostavljanjem tolerantnih odnosa uopšte. Međusobno upoređivanje postojećih društvenih razlicitosti, njihovo prvobitno naizmenično odnošenje jednakosti i nejednakosti u staroj epohi bilo je, međutim, usled njihove indiferentnosti, još uvek njima nešto spoljašnje. Ulidanje ove samo spoljašnje razlike, zaoštravanje

1 H. Markuze, Represivna tolerancija, *O toleranciji*, Rasprave o demokratskoj kulturi, „Filip Višnjić“, Beograd, str. 392.

različitosti u suprotnost, a zatim i protivrečnost, predstavlja ujedno i dijalektički put civilizacijsko-istorijskog sazrevanja praktičkog sveta. Tek ta negativnost je pravo rodno mesto tolerancije. Kao momenti suprotnosti, ono pozitivno i ono negativno uzajamno se isključuju, njihova suštinska odredba jeste upućenost jednog na drugo kao postavljena protivrečnost. Ova postavljenost samostalnosti propada u protivrečnosti borbom i razaranjem, a sama isključujuća odredba u njihovoј borbi gradi živo jedinstvo protivrečnog sveda, kao razrešenu protivrečnost. Na taj način su protivrečnosti kako ukinute, tako i održane u sintetičkom obuhvatu jedne do krajnosti napregnute antitetičke stvarnosti moderne epohe. Prema tome, životnost našeg sveta ogleda se u tome što drži u jedinstvenom obuhvatu ova istorijski razvijena protivrečja, a upravo ona teže da se odnose tolerantno uzajamno se priznajući.

Ova doktorska disertacija, shodno tome, posmatra ideju slobode kao osnovu promišljanja verske tolerancije – u svetu gde je sloboda samo nešto samoniklo, nema izgrađene svesti o verskoj tolerančiji, baš kao što nema ni oštro razvijenih protivrečja koja bi se trebala međusobno tolerisati. Stoga se na početku ovog rada postavlja pitanje: da li je u antičkom svetu realizovane supstancialne unutrašnjosti, uopšte postojao interes za kulturnom ili verskom dominacijom? Religijska stanovišta starih naroda, uključujući i starojevrejska, mogla su međusobno mirno prebivati. Početak ovog rad promišlja nedostatak subjektivnosti kao principijelu prepreku nastanka vrednosti verske tolerancije sve do pozne Antike. Tek ljudska subjektivnost goni na versko nasilje i otvara pitanje verske tolerancije, koje prema tome u osnovi pripada modernom i savremenom dobu. No, antički svet je i pored nemogućnosti da razvije ideju verske tolerancije, civilizacijski pripremio tle za kasniji sekularizacioni put evropske kulture.

Polaznu istorijsku tačku filozofskih refleksija o verskoj tolerančiji, koja stoga ima poseban značaj u prvom poglavљu rada, čine snažnija integrisanja modernih društava i međusobno trvanje ra-

znorodnih društvenih grupa, što je već tokom poznog srednjovekovlja u Evropi proizvodilo otvorene sukobe. Razvoj ljudske subjektivnosti u početnoj fazi srednjovekovnog života evropskih naroda zaista je proizvodio verske sukobe ozbiljnijih razmera, mada je to još zadugo bila pojava bez suštinskog istorijskog značaja. Nastanjanje ovih tenzija i njihova eskalacija u krvavim evropskim verskim ratovima, konačno je proizvelo rođenje načela slobode vere i slobode savesti, sa kojima otpočinje moderna istorija razvoja verski tolerantnog sveta. Pitanja verskog pluralizma i tolerancije našla su se tako u samom središtu nastajanja i izgradnje moderne pravne i političke kulture, te njihovog filozofskog tematizovanja.

Pozno srednjovekovno odvajanje crkve i evropske države na Zapadu predstavlja odlučan korak ka uspostavljanju jednog tolerantnog sveta. Pri tome je evropski talas sekularizacije modernog društva bio principijelno usmeren protiv apsolutističkih pretenzija religije. Njegov istorijski početak utemeljen je u Vestfalskom miru i modernim načelima koje je on postavio: načelu slobode vere i slobode savesti. To nam jasno govori o izrazito sekularnom karakteru verske tolerancije, što se može predstaviti i kao problematično mesto njenog prihvatanja kao univerzalne vrednosti za kulturne projekte koji istorijski nisu prošli kroz sekularizacioni proces. Konačno, presudnu ulogu u procesu istorijske izgradnje verski tolerantnog sveta odigralo je stvaranje pravnih država u Evropi, koje u modernoj epohi nakon građanskih revolucija realizuju pravno-političke principe verske tolerancije. Zaštita mnogih legitimnih oblika raznolikosti u društvu, pa prema tome i religijskih različitosti, ostvaruje se od tada zaštitom opštih građanskih i političkih prava. Na taj način individualna ljudska prava podržavaju široku lepezu društvenih odnosa.

Verska tolerancija danas predstavlja jednu od najvrednijih tekovina moderne i savremene pravno-političke kulture. U savremenoj pravno-političkoj praksi sve više se prihvata zakonska i konstитуционаlna zaštita pojedinih oblika kulturnih razlika, pored i uz

međusobno dopunjavanje sa opštim građanskim pravima. Reč je o grupno-specifičnim pravima: samoupravnim pravima, polietničkim pravima i specijalnim predstavničkim pravima, kojima se štite manjinska prava, uključujući i prava verskih manjina. U savremenoj zaštiti verskog pluralizma i religijskih identiteta često se pribegava polietničkim pravima. Ona se odnose na negovanje politike antirazizma u široj političkoj javnosti, zatim izmenu obrazovnog programa u cilju priznavanja istorije i doprinosa manjina, priznavanje zahteva za različitim oblicima javnog finansiranja kulturnih i verskih praksi (udruženja, čaosopisa, festivala, institucija) što je danas posebno aktuelno, kao i delimično spornih zahteva manjinskih grupa za oslobođanjem od zakona i propisa koji ih sputavaju i ometaju u njihovoј kulturnoj i verskoj praksi. U savremenom multikonfesionalnom svetu ideja multikulturalnog građanstva i politike priznanja čine okosnicu razvoja verske tolerancije.

Središnje predmetno polje ove doktorske disertacije predstavlja-ju, dakle, verska tolerancija u modernoj i savremenoj pravno-političkoj kulturi i filozofska artikulacija problema verske tolerancije. To je bilo od uticaja na odluku da se sam rad strukturiра u tri poglavlja, tako da prvo poglavlje čini pripremno filozofsko-istorijsko razmatranje verske tolerancije, potom kao središnji deo rada sledi drugo poglavlje – filozofsko-pravno i filozofsko-političko problematizovanje utemeljenja verske tolerancije, nakon čega se u trećem poglavlju preduzima filozofsko istraživanje problema savremene verske tolerancije. U celini gledano, rad najvećim delom i po svom smislu predstavlja filozofsko-pravno istraživanje religijskog pluralizma. Ono se bliže da ekplicirati kao razmatranje odnosa filozofije i problema verske tolerancije, koje nužno mora biti s one strane podrobnijeg razmatranja dogmatike i zalaženja u teološke rasprave. Primera *pro et contra* stavova u pogledu verske tolerancije možemo naći u svim svetskim religijama, pri čemu one ipak zadržava-ju manje ili više još uvek dosta agresivan praktični stav prema ostalim religijama. Umesto toga, u središtu naše pažnje našla se otvo-

renost religijskog fenomena za raznovrsnost religijskog iskustva i versku toleranciju, istoričnost religijskog iskustva i same religijske svesti, filozofski utemeljena istorijska izgradnja verski tolerantnog sveta u modernoj i savremenoj epohi, te filozofsko-pravna razrada principa verske tolerancije i kritika filozofskih ideja o verskoj toleranciji. Metodološki predviđeno filozofsko-istorijsko otvaranje ove teme u jedinstvenom obuhvatu dijalektičkog zahvata realnog i idejalnog predmetnog polja – što prema našem mišljenju i jeste ono važeće u ovom radu – nastoji da filozofsko-pravni rad izvede u ravni istorijskog vremena, te da na taj način održi unutrašnju vezu sa opštim principom moderne, a potom i savremene epohе.

Štaviše, istoričnost bića i pojma verske tolerancije predstavlja u ovom radu rodno mesto i samog istorijskog vremena, ili da budemo precizniji: njegove punoće i konkretnosti. Tu unutrašnju sponu filozofije istorije i filozofije prava istakao je još Volter rečima: „Prošla vremena su neponovljiva. Valja se uvek pokrenuti dalje s mesta na kojem se nalazimo i do koga je čovečanstvo dospelo.“² Kada se nalazimo na terenu praktičkog života susrećemo se sa bićem koje može biti i drugačije, sa bićem čiji se princip vremenom menja. Stoga se filozofsko-pravno fokusiranje na jednu konkretnu sferu praktičkog života, onu organizovanu oko religijskog fenomena i religijskog pluralizma, dijalektički izdiže u filozofsko-istorijsku ravan reflektujući same kategorijalne strukture moderne i savremene epohе i njihove noseće principe. Nadalje, jedno filozofsko istraživanje verske tolerancije koje pretenduje na celovitost nužnim načinom mora biti i filozofsko-političkog i etičkog karaktera, čime smo zapravo već na samom početku upućeni na celinu praktičkog života i celinu praktičke filozofije.

Polazna misaona pozicija koja omogućuje ovu refleksiju jeste prema tome ideja praktičke filozofije³, ona u svom jedinstvu dr-

2 Volter, *Rasprava o toleranciji*, Utopija, Beograd, 2005, str 31.

3 Vidi: L. Vrktić, *Predavanja iz praktičke filozofije*, Meditarran Publishing, Novi Sad, 2009, str. 9–11.

ži celinu praktičke filozofije. Time se u ovoj doktorskoj disertaciji otvara jedna šira metodološka perspektiva, naime tematizovanje jednog konkretnog praktičkog problema u idealnoj i realnoj sferi modernog i savremenog praktičkog života otvara i samo istorijsko vreme u punoj konkretnosti njegovih određenja. Ovaj specifično dijalektičko-istorijski karakter filozofsko-pravnog rada moguće je izvesti samo na temi koja zahvata šire spone pravne, moralne, ekonomske i političke sfere modernog i savremenog praktičkog života, kao što to čini problem verske tolerancije. Ako imamo u vidu da je svetska istorija razvoj odredbi pojma slobode, plodotvornost ovog filozofsko-pravnog pristupa da se sagledati iz ugla njegovog nastojanja da se misaono obuhvati realni i idealni tok humanizacije međuverskog odnošenja, kao i otvorenosti za buduća vremenita priređivanja verske tolerancije. Na taj način spoznaja toka razvoja ideje verske tolerancije može predstavljati i doprinos sticanju svesti o slobodi.

Polazeći, dakle, od temeljne filozofske potrebe za filozofsko-istorijskom idejom praktičke filozofije kao vlastitim ishodištem, ovaj rad razvija i opšte stanovište o epohalnom principu kao opštem osnovu svega konačnog, promenljivog, uslovljenog i vremenitog. Tu je zapravo na delu moć filozofskog mišljenja da se u promišljanju jednog praktičkog fenomena ne izgubi u onom slučajnom i prolaznom, držeći se dubokog jedinstva istorije ljudskog duha.⁴ U metodološkom pogledu značajno je takođe reći da se u radu nastoji održati dijalektički pristup kao dublja osnova filozofskog istraživanja. On se da sagledati u distanciranju od bilo kakvih dogmatskih pretenzija na apstraktnu apsolutnost i filozofsku grandomaniju⁵. Gotovo osluškujući dijalektički puls života, naglašava se procesni karakter stvarnosti, mišljenja i delanja, te humanistički in-

4 Vidi kako ovo stanovište zastupa Isaija Berlin, Dva koncepta slobode, *Savremena politička filozofija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, str. 50–51.

5 Vidi Popovu kritiku grandomanije: K. Popov, *U traganju za boljim svetom*, Paid-eia, Beograd, 1999, str. 171.

teres da se jedna izuzetno značajna sfera praktičkog života i savremenog čoveka, shvati i izgradi na civilizacijski razvijenim principima. U tom smislu on kao dijalektika onog istorijskog, njegovih često zbumujućih protivrečnih fenomena, predstavlja i humanističku kritiku stvarnosti. Po sredi je potreba da se sfera religijskog pluralizma filozofski istraži obogaćujući jedan filozofsko-dijalektički metod sadržajem i rezultatima savremene pravne nauke, sociologije, politikologije i antropologije.⁶ Isto tako, taj sadržaj mišljenje je posredstvom filozofskog mišljenja koje drži da je „protivrečnost koren svakog kretanja i života“⁷, te da je dijalektika princip svakog samokretanja.

S obzirom na središnji značaj koji se pridaje istoričnosti pojma verske tolerancije, rad je strukturalno orijentisan ka razvojnom putu uspostavljanja i realizacije opštih (epohalnih), pravno-političkih i filozofsko-pravnih principa verske tolerancije, kao ključu filozofskog pripredavanja problema verske tolerancije. Tako uspostavljen epohalni odnos moderne i savremene epohe, omogućava propitanje relacije moderne i savremene verske tolerancije u njihovim odnosima kontinuiteta i diskontinuiteta. Time se u trećem poglavljju rada otvaraju pitanja obogaćivanja sadržaja i pomeranja smisla verske tolerancije u savremenoj epohi. Konačno, u poslednjim tematskim domaćnjima razmatraće se izuzetno podsticajna pitanja o poreklu verske tolerancije sa preispitivanjem savremenih pokušaja njene relativizacije. Moderna verska tolerancija, izgrađena na civilizacijsko-istorijskim iskustvima zapadne civilizacije, nastoji da pruži neutralan obrazac verske tolerancije pristupačan svim kulturama. Kao jedno od temeljnih ograničenja principa moderne verske tolerancije, u savremenoj vizuri multikulturalizma Habermas ističe evropocentrizam i hegemoniju zapadne kulture, što je čest mi-

⁶ Vidi interesantne komentare o dijalektičkoj metodi: M. Marković, P. Vranicki, R. Supek, Dijalektika danas, *Polja*, god. 9, br. 71, dec. 1963, str. 20.

⁷ G. V. F. Hegel, *Dijalektika i osnovni zakoni formalne logike*, Beograd: Kultura, 1958, str. 71.

saoni motiv i kod savremenih intelektualaca iz islamskog kulturnog kruga.

Aktuelnost teme ove doktorske disertacije⁸ možemo sagledati kako iz perspektive njenog savremenog izuzetno bogatog tematizovanja, tako i sa pozicije značaja koji joj se pridaje u savremenoj pravno-političkoj kulturi. Vil Kimlika, sledeći u tome Džona Rolса, smatra da se čak i sam liberalizam može shvatiti kao svojevrsno proširenje principa verske tolerancije, uz važno zapažanje da je verska tolerancija na Zapadu, za razliku od nekih drugih neliberalnih oblika verske tolerancije, „preuzela specifičnu formu – naime, ideju individualne slobode savesti.“⁹ Duga tradicija diskusija o verskoj toleranciji seže sve do ideje o konfesionalno neutralnoj, unutarsvetski legitimisanoj državi Žana Bodena, prvog filozofskog tematizovanja verske tolerancije Džona Loka, te izuzetno uticajnog Monteskjeovog zahteva za verskom tolerancijom, jednakošću svih vera pred zakonom, odvajanjem crkve od države, sekularizacijom crkvenih dobara i ukidanjem inkvizicije. Konačno, pitanje o načelima verske tolerancije mogli bismo postaviti kao pitanje: Kako je moguća verska tolerancija? Tako bismo potpuno bili u duhu epohalnog novuma Kantove filozofije koja je i za našu temu od presudnog značaja – u pogledu razumevanja moderne epohe, njenog sintetičkog jedinstva i unutrašnjeg smisla, i posebno u pogledu apriornog osnova verske tolerancije.

Potrebu za jednim celovitim filozofskim istraživanjem verske tolerancije istakao je ne tako davno Janoš Kiš rečima: „Nije

8 Priredivač zbornika *O toleranciji* Igor Primorac smatra da je verska tolerancija „i danas zanimljiva i zahvalna tema za filozofa, koji želi da odgovori na logička i epistemološka pitanja što ih takva trpežljivost nameće“, posebno imajući u vidu aktuelne probleme trpežljivosti bezverja prema veri i ekspanzije fundamentalizma. Osim toga, vredno je i njegovo upućivanje na shvatanje verske tolerancije unutar samih verskih zajednica, posebno kada se ima u vidu da je verska tolerancija izvorno sekularnog karaktera. (I. Primorac, Predgovor, *O toleranciji, Rasprave o demokratskoj kulturi*, Primorac, Igor (pr), „Filip Višnjić“, Beograd, 1989, str. 19)

9 V. Kimlika, *Multikulturalno građanstvo*, Centar za multikulturalnost, Novi Sad, 2002, str. 184.

lako pronaći određen i sadržajan generalni princip, koji obrazlaže nužnost tolerancije i koji bi nam ujedno mogao biti od pomoći u spornim pitanjima njenih granica.“¹⁰ Sledeći tu potrebu ova filozofsko-pravna refleksija principa verske tolerancije kroz istorijski i filozofsko-istorijski način filozofije prava nastoji da uspostavi jedinstveno filozofska-pravno utemeljenje verske tolerancije. Ono se gradi dijalektičkim pristupom često protivrečnim istorijskim tokovima moderne i savremene epohe, te održavanjem stalno otvorene veze sa istorijskim razvojem i ozbiljenjem epohalnog principa ličnosti. Na taj način se biće i pojам verske tolerancije u vremenu, kao jedan konkretan fenomen praktičkog sveta i refleksija o njemu, suočavaju sa temeljnom konstitucijom modernog i savremenog praktičkog života. Odatle vidimo da i u ovom slučaju izbor filozofsko-pravne teme ima u vidu snažnu filozofsku potrebu naknadne misaone rekonstrukcije praktičkog sveta u istoričnom karakteru, kao njegovom najdubljem i najvlastitijem određenju. Kategorijalni sistemi modernog i savremenog praktičkog života, stoga, predstavljaju filozofsko-istorijsku osnovu pristupanja problemu verske tolerancije.

Na kraju ovog uvodnog dela, profesionalnog poštenja radi, zapićajmo se još i o pravu filozofije da se bavi religijskim fenomenom. Ovo pitanje je od značaja i s obzirom na sve češću relativizaciju značaja, a onda i učešća filozofije u razmatranju fenomena praktičkog života. U slučaju naše tematizacije međureligijskog odnošenja, koje uglavnom ostaje s one strane dogmatike i konkretne sadrzine verskih uverenja, autoritet filozofije je potpuno neosporan. Religijska sfera modernog čoveka pripada jedinstvenom tkivu krajnje složenog praktičkog života moderne i savremene epohe, te je promišljanje religijskog života za filozofiju prava kao praktičku filozofiju veoma zahtevan i važan zadatak. Univerzalnost koju filozofija pruža svojim sintetičkim pristupom ne može postići ni jedno partiku-

10 J. Kiš, *Neutralnost države*, Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, 1996, Novi Sad, str. 129.

larno naučno istraživanje ponaosob. Duboko verujem da je to pravi put da filozofija svoje „gledalište istinski povrati“. Osim toga, filozofija je na još jedan dublji, unutrašnji način zainteresovana za religijski fenomen. Ovde se misli strana jedinstva filozofije i religije – umstveno i razumsko-predstavno pristupanje Bogu – te strana filozofskog poštovanja religije u teorijskom i humanističkom smislu i pored uobičajenog isticanja njihove razlike, čak i protivrečja. U tom duhu nastojaćemo da i u ovom radu ostanemo verni staroj filozofskoj misli o filozofiji kao neprekidnoj božjoj službi.

PRVO POGLAVLJE

FILOZOFSKO-ISTORIJSKO RAZMATRANJE VERSKE TOLERANCIJE

1. Pitanje postojanja verske (ne)tolerancije u antici

„Ako je neko uvredio bogove, neka se oni sami time pozabave.“¹¹
Tiberije

Početak ovog rada predstavlja filozofsku potragu za epohalnim kontekstom uspostavljanja problema verske tolerancije, za njegovim filozofsko-istorijskim ishodištem. Osnovno pitanje koje usmerava tok filozofsko-istorijske rasprave o verskoj toleranciji, stoga, glasi: Kako je civilizacijsko-istorijski moguća verska (ne)tolerancija? Ono se bliže razmatra s obzirom na različito civilizacijsko-istorijsko iskustvo stare i moderne epohe, u svetlu različitih kategorijalnih konstelacija antičkog praksisa i modernog praktičkog sveta.

Do naših vremena dopiru krajnje protivrečni stavovi o verskoj (ne)toleranciji starih. Zapravo, nepregledno mnoštvo primera govori čas u prilog a čas protiv verske tolerancije u Antici. Volter je dosta polagao na prvo stanovište uzimajući za primer mudru trpežnost Rimljana¹², Otfried Hofe pohvaljuje toleranciju u carstvu

11 Citirano prema navodu Igora Primorca u: I. Predgovor, *O toleranciji*, str. 9.

12 Volter, Filozof koji ne zna, Istoriska pohvala uma, Mikromegas, Kultura 1958, str. 86.

Aleksandra Makedonskog i Persijskom carstvu pod Kirom¹³, i to bismo sa krupnim ogradama i mi danas prihvatili da je to barem u načelu, prema našem mišljenju, moguće. Ozbiljan problem za razumevanje tog dalekog vremena svakako predstavlja opšta rasprostranjenost pojave ljudskih žrtvi u religijske svrhe¹⁴, što nam govori da sam čovek sebe nije shvatao kao slobodno biće. Prema našem shvatanju, ovde nije reč ni o toleranciji, ni o netoleranciji – obe pozicije su jednako udaljene i strane antičkom svetu. Njihov život bio je s one strane (ne)tolerancije. Otuda postoje nepregledni primeri i jednih i drugih postupaka – samo zato što ih mi sa naše istorijske pozicije tako vidimo. Za antičko doba to je potpuno nevažno, ili drugačije rečeno: ta antiteza je irelevantna za antički praksis.

Ideja slobode jeste kvintesencija verske tolerancije i ukoliko se ona javlja kao nešto slučajno i neosvećeno ne može se izgraditi svest o verskoj toleranciji, uopšte o potrebi da se krupna protivrečja praktičkog života međusobno tolerišu. Štaviše, u takvom svetu nema još ni oštro razvijenih protivrečja. „Narodi o kojima nam je istorija pružila slabašna znanja smatrali su svoje različite religije kao čvorove koje ih drže na okupu: bilo je to udruživanje bogova i ljudskog roda. Među bogovima, kao i među ljudima postoji neka vrsta prava na gostoprimstvo. Kada bi neki stranac dospeo u grad, počeo bi da se divi božanstvima te zemlje. Nikada nije propušтana prilika za poklonjenje čak ni bogovima neprijatelja. Trojanci su upućivali molitve bogovima koji su se borili za Grke.“¹⁵ Prema tome, nedostatak subjektivnosti mogao se pojavit u Antici kao principijelna prepreka izgradnje vrednosti verske tolerancije. Još uvek nije bilo religijskih pretenzija na apsolutnu istinu. Odatle i proističe civilizacijsko-istorijsko situiranje verske tolerancije u evropsko novovekovlje.

13 O. Hofe, Ka političkoj legitimaciji moderne, *Habitus*, avgust 2002, Novi Sad, str. 14.

14 Vidi: V. Jerotić, Može li se voleti bez žrtvovanja, *Religija i tolerancija*, br. 10, jul-decembar 2008, CEIR, Novi Sad, str. 7–10.

15 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 36.

I Religijska stanovišta starih naroda, uključujući i starojevrejska¹⁶, izražavala su supstancialnu unutrašnjost, te su međusobno mogla mirno prebivati. Štaviše, ona su se često i međusobno nadopunjavala i mešala. Mnogobrojni primeri govore tome u prilog, poput sledećeg „Aleksandar je u Libijskoj pustinji tražio savet od boga Amona, kome su Grci nadenuli ime Zevs, a Latini Jupiter, mada su i jedni i drugi imali svoga Jupitera i svoga Zevsa. Kada je podizana opsada grada, prinošena je žrtva i uznošene molitve gradskim bogovima da bi se oni umilostivili. Tako je čak i usred rata religija ujedinjavala ljude, ponekad ublažavala njihov bes, mada ih je ponekad navodila i na neljudske i užasne postupke.¹⁷ – uverljivo govori Volter. Kada pogledamo s druge strane, antički život je za nas često bio ispunjen užasnim prizorima varvarstva i okrutnosti usred kojih se isto tako događala i međureligijska saradnja.¹⁸ Osim toga, za staru epohu je bilo karakteristično verovanje u etničke bogove, što je stvaralo uslove njihove mirne koegzistencije. „Atinjani su imali hram posvećen stranim bogovima koje nisu mogli poznavati. Ima li

16 Vidi Volterove analize u: *Rasprava o toleranciji*, str. 68–88. I pored vrlo strogih verskih zapovesti u Tori i teških kazni, stari Jevreji nisu imali oštro iskazan negativan stav spram drugih religija: „Čini mi se da je dovoljno što je Sveti pismo potvrdilo da su, uprkos izuzetnoj kazni koja im je izrečena zbog Apisovog kulta, Jevreji dugo očuvali potpunu slobodu; možda je Mojsija pokolj dvadeset tri hiljade ljudi zbog zlatnog teleta koje je podigao njegov brat, naučio da se strogoćom ništa ne dobija i da je primoran da zatvori oči pred zanesenošću naroda za tudišem bogovima.“ (str. 74)

17 Isto, str. 36.

18 Interesantan stav o religioznosti antičkih naroda razvija Johan Hojzinga: „O starom veku ovde ćemo reći samo nekoliko reči. Nisu li zapravo svi antički narodi ili čak i svi arhaični narodi uopšte smatrali sebe narodom izabranim da vlada drugima? Nije li takva koncepcija nasleđa iz najdavnijih vremena? Takvo shvatanje, duboko povezano sa religijom, okoštalo se u bezmernu oholost i svirepost ludila moći egipatskih i vavilonskih kraljeva. Tu se, u pravom smislu reći, mora govoriti o verskom nacionalizmu. Da li je, pak, tom religioznom nacionalizmu vladara odgovaralo i podjednako duboko ukorenjeno shvatanje naroda koje bi se moglo nazvati patriotizmom? I podaništvo njihovih naroda nesumnjivo je bilo najdublje ukorenjeno u obogotvoravanju, obožavanju i ropskoj poslušnosti. Da li je ta nacionalna svest sadržavala ljubav, odanost i vernost? To mogu dokazati poznavaoci ovih starih civilizacija, ukoliko izvori to otkrivaju.“ (J. Hojzinga, Patriotizam i nacionalizam u evropskoj istoriji do kraja devetnaestog veka, Prometej, Novi Sad, 1996, str. 12)

boljeg dokaza ne samo za trpeljivost prema svim narodima, već i za poštovanje njihove religije.“¹⁹ Tome je doprinosio i rasprostranjeni karakter politeističke religioznosti.

Kada je reč o verskoj toleranciji, poseban istraživački interes razvija se za poznu Antiku i rimsку religioznost, obzirom da se za rimski svet vezuju prvi i veoma ozbiljni slučajevi progona verskih zajednica. Štaviše, Rim je i mesto prvog civilizacijsko-istorijskog oblikovanja subjektivne unutrašnjosti, doduše još apstraktne. „Stoga je tok rimske povijesti taj da unutrašnja zatvorenost, izvjesnost u pogledu sebe u samome sebi, sazrijeva u spoljašnjost realiteta. Princip subjektivne unutrašnjosti dobiva ispunjenje i sadržaj prije svega izvana, s pomoću partikularne volje gospodstva, vlade itd. Razvoj se sastoji u čišćenju unutrašnjosti u apstraktnu ličnost koja sebi u privatnom vlasništvu daje realitet, a otporne se osobe onda mogu držati na okupu samo despotskom silom.“²⁰ Upravo zato ćemo svoju pažnju usmeriti najviše na rimski praktički život i rimsко religijsko iskustvo.

Izvorno apstraktna i bezlična, animistička porodična i rodovska religija starih Rimljana potpuno se razlikovala od helenske. Bez antropomorfnih tragova, ona je negovala obožavanje prirodnih sila i njihove mistike. U svom razvijenom obliku osobenost rimske politeističke religioznosti sastojala se u njenoj potpunoj spoljašnjosti i hladnoći. Ona se okamenila u *sacrum* i svodila se na korist poput preklinjanja bogova za pomoć u nevolji. „Rimske molitve bile su lisenе ekstaze. Za Rimljane to je bilo praznovjerje (*superstitio*). Prema bogovima, kako prema svojim porodičnim, tako i prema onim čitateljima zajednice, treba čuvati vjernost i pobožnost, što je izražavano riječju *pietas*. Rimska religija nije imala određenih etičkih normi. Ono što je kod nje bilo glavno, to je strogo vršenje obreda i pridržavanje svih zabrana. Kasnije (u I. st. pr. K. i dalje) rimski su pisci riječ *religio* izvodili od glagola *religare*, što znači vezivati, privezivati.“²¹ U

19 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 38.

20 G. V. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966, str. 296.

21 N. A. Maškin, *Povijest starog Rima*, str. 63.

starom rimskom kultu od posebnog značaja bile su magijske radnje i reči, prinošene su životinjske žrtve i biljni plodovi, negovale se specijalne ritualne radnje i izricale molitve. I u slučaju molitve, obično iscrpno sastavljene kako bi se predvidele sve mogućnosti, naglasak je bio na magijskom uticaju na božanstvo ili na neku pojavu.

Rimski panteon bio je od samog početka otvoren. „Poznato je da su Rimljani primali u svoju varoš bogove drugih naroda. Oni bi ih primali kao pobeditelji; unosili bi ih sa trijumfom: ali kad bi stranci došli sami da ih nameste oni bi ih odmah oborili“²² – piše Monteskje. Prvobitno su posuđene latinske boginje Dijana i Venera, na Aventinu je sagrađen i hram boginji Dijani još za vreme Servija Tullija. Zatim su preuzete italske boginje Junona i Minerva, pa etrurski bogovi Saturn i Vulkan, da bi od Grka Rimljani preuzeli čitavu plejadu kasnije veoma značajnih bogova: Cereru (Demetru), Libera (Dioniza), Liberu (Koru), Apolona, Merkura (Hermesa). Dalje je sledilo širenje helenskog antropomorfizma, ranije stranog rimskej religiji, te prihvatanje grčkog kulta i mitologije. Štaviše, pod heleinstičkim uticajem verske predstave Rimljana potpuno su se promenile čak do te mere da je došlo do svojevrsne krize rimske religije, praćene širenjem orgijastičkih kultova poput kulta Velike majke i pojavom skeptičkog stava spram tradicionalne religije.²³

Analizirajući dosta ranu senatsku zabranu kulta Dioniza u Rimu i Italiji 186. godine pre naše ere, kada su mnogi njegovi sledbenici bili strogo kažnjeni ili pogubljeni, istoričar Maškin smatra da je ovo bio izraz verske reakcije, iza koje su najverovatnije stajali pontifici. „Za tradicionalnu religiju vezivana je politička postojanost i nepokolebljivost rimske države, čitavog njenog robovlasičkog sustava. Kultovi među čijim je pristašama bilo ljudi iz nižih klasa smatrani su sumnjivim. Ekstaza i entuzijazam, karakteristični za te kultove, bili su za predstavnike službene religije izraz praznovjerja (su-

22 Š. L. Monteskje, *Razmatranja o uzrocima veličine Rimljana i njihovog opadanja*, str. 140.

23 V. N. A. Maškin, nav. delo, str. 130–132.

perstitio).²⁴ Uopšte, preovlađujući stav o ovakvim slučajevima tiče se upravo unutrašnjeg odnosa tradicionalne religije i rimske države, njihove izuzetno jake veze u ranim fazama rimske istorije. Interesantno je da Volter u tom smislu kaže: „Rimljani nisu priznavali sve kultove, nisu sve javno odobravali, ali su ih sve dopuštali.“²⁵ Primera radi, jedan od najznačajnijih izvora rimskog prava, Zakon dvanaest tablica iz V v. p.n.e. tvrdi da strane bogove ne treba poštovati (*Deos peregrinos ne colunto*), te je javno priznanje u rimskom republikanskom životu odobravao senat. Kada je o kasnijim vremenima reč, rimska država je bila izuzetno fleksibilna prema verskim uverenjima, zapravo sve dok ona nisu bila uperena protiv nje same.

Poznu republikansku običajnost karakterisalo je održavanje tradicionalnih praznika. No i pored prinošenja žrtvi i auspicija, te višednevnih trijumfa, tradicionalna religija pretrpela je značajne promene – opala je njena snaga, kako usled razvoja racionalizma i skepticizma među Rimljanim, tako i usled prodora mističnih kultova sa Istoka. „Grčko-trački kult Dioniza, egipatski kult Izide i Ozirisa, kultovi maloazijske Ma-Belone, frigijske Velike boginje i čak judejskog Jahve – nalazili su priličan broj poštovatelja u raznim društvenim slojevima. Nove kultove donosili su iz dalekih zemalja vojnici i trgovci, a veliku ulogu igrali su u tom pogledu i robovi. Sa njima su istočna vjerovanja prodirala čak i u kuće rimske aristokratije; oslobođenici porijeklom sa helenističkog Istoka pretapali su se u gradski plebs, i širili svoje vjerske poglедe među rimskim stanovništvom“²⁶ – piše Maškin.

Početak principata obeležila je specifična Avgustova verska politika. Ona je dobila izraz u sprovedenim reformama, koje su naposletku 12. g. p.n.e. Avgusta postavile za velikog pontifika – poglavara rimske religije. Obnovljeni su stari hramovi i podignuti su novi, uz oživljavanje tradicionalnih običaja i praznika, ali i pojavu novog carskog kulta koji je poštovao Avgustov genij. „Za rimski vjerski život karak-

24 Isto, str. 131.

25 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 40.

26 N. A. Maškin, nav. delo, str. 244.

teristično je još od davnih vremena prodiranje raznih istočnih kultova. Osobito mnogo njihovih pristaša bilo je u nižim i srednjim klasama stanovništva. August je odavao dužno priznanje grčkim božanstvima i starim grčkim vjerskim običajima, ali je imao negativan stav prema istočnim kultovima. Na primjer, bilo je zabranjeno da se u gradskim granicama podižu hramovi posvećeni egipatskim bogovima.²⁷ Međutim, vremenom se i to promenilo. Kaligula je, primera radi, podigao hram Izide na Marsovom polju. Njen kult je posebno bio rasprostranjen u primorskim krajevima, jer je ona smatrana zaštitnicom pomorstva. Takođe su od doba Avgusta i Jevreji stekli u Rimu sinagoge.

U narednim vekovima došlo je do još većeg širenja istočnih kultova širem Rimskog carstva. „Dovedeni do krajnje bijede, izgubivši vjeru u svoje snage i u smisao života, najniži slojevi Rimskog Carstva bili su osobito pogodni za prihvaćanje raznih praznovjera, svojstvenih istočnim religijama, sa njihovim kultovima i vjerenjem u zagrobni život. Pojedine elemente istočnih kultova prima-la je i službena religija.“²⁸ Posebno su bili cenjeni kult Velike majke bogova, zatim kult maloazijske boginje Ma-Belone, te sirijski kultovi poput kulta velike boginje Atargatis. Popularnost su stekli i već spomenuti egipatski kultovi Izide i Serapisa, kult iranskog božanstva svetlosti Mitre, sirijski solarni kultovi i starobabilonske astralne predstave. To je sve bilo praćeno posebnim oduševljenjem za proročanstva i obnovu magije, uz pojavu novih proroka i propovednika.

Već u životu ranih hrišćanskih opština došlo je do ispoljavanja odbojnosti prema tradicionalnim religijama i drugim verskim zajednicama. Monoteistički karakter hrišćanstva, kao i judaizma, vodio je strogoj verskoj isključivosti. „Kršćanin nije smio sudjelovati ni u jednoj ’poganskoj’ vjerskoj ceremoniji. Budući je svaki društveni akt u municipijima, kolegijima itd. bio praćen vjerskim obredima, kršćani su morali zauzeti poseban položaj u društvu. Nisu uzalud oni sebe nazivali ’trećim rodom’, ’izabranicima’, ’stadom

27 Isto, str. 285–286.

28 Isto, str. 352.

Kristovim'. Ovo odricanje od poganskog svijeta, koji je kasnije nazivan đavolovim svijetom, bilo je ideološko opravdanje pasivne rezistencije prema Rimskom Carstvu.²⁹ To je u praksi značilo da hrišćani nisu učestvovali u municipalnom životu, aktivnostima kolegija, baš kao što nisu slavili ni opšte-rasprostranjene rimske praznike, niti učestvovali u paganskim kultovima. Doduše, rano hrišćanstvo je ipak bilo donekle otvoreno za dodire i uticaje drugih religija, o čemu svedoče brojni preuzeti elementi, poput paganskog obreda *incubacio* tokom kojeg se očekivala isceliteljska poseta božanstva u snu ili viziji. Rani hrišćanski hodočasnici su takođe težeći isceljenju imali običaj, veoma čest i danas, da prespavaju ili bdiju na svestom mestu.³⁰ No, i pored toga se, od samog početka, gradio negativan hrišćanski stav prema paganstvu i njenom predstavniku na Zemlji – rimskoj državi. Hrišćanstvo je utvrdilo apstrakciju od svega stvarnog, posebno od običajnosnih spona, obezvređujući sve što je rimski svet cenio. To je navelo Hegela da tvrdi „da se nigdje ne govori tako revolucionarno kao u Evandeljima.“³¹ Upravo je preovlađujući antirimski stav, prema shvatanju Voltera, bio osnovni krivac za dosta dobro dokumentovane rane progone hrišćana.

Odgovor rimske države na ovako krajnje nezainteresovano držanje hrišćana za običajnosni poredak Rima bio je, prema istorijskim svedočanstvima, brutalan. „Kršćanima su pripisivana ubojstva djece i pričešćivanje njihovom krvlju. O njima se pričalo kako se za vrijeme molitvenih skupova u određenom trenutku gase svjetiljke, što je bio signal za opći razvrat. Širili su se glasovi da otpadništvo kršćana od bogova i tajna magija izazivaju društvene nesreće (kugu, susu itd.). Nesumnjivo je da su među protivnicima kršćanstva veliku ulogu igrali njihovi konkurenti – svećenici raznih kultova, obrtnici koji su izrađivali razne predmete poganskog kulta, gatari i dr. Sukob

29 Isto, str. 358.

30 Vidi: V. Cvetkovska Ocokoljić i T. Cvetkovski, *Hodočašće ranih hrišćana u svetu zemlju: paralele sa savremenim hodočasnikom*, Religija i tolerancija, br. 14, jul-decembar 2010, Novi Sad, CEIR, Novi Sad, str. 225–237.

31 V. G. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, 341–342.

bi između kršćana i njihovih protivnika često su se završavali ubojstvom najupornijih i najfanatičnijih kršćana. Državna vlast obično je stajala na stranu progonitelja kršćanstva.³² Na ovom mestu se zapravo prvi put u antičkoj epohi susrećemo sa veoma ozbiljnom istorijskom situacijom progona jedne verske zajednice. Međutim, i posred toga što je istorijski potpuno neosporna soubina progonjenja ranih hrišćana u Rimu³³, postavlja se pitanje njegovog karaktera, odnosno: da li je ono bilo izraz verske netolerancije, ili nečeg drugog? Takođe, ostaje otvoreno pitanje na koji se zakon država pozivala pri kažnjavanju hrišćana u prva tri veka progona hrišćana, pošto je sačuvano vrlo malo službenih zapisa koji na to pružaju odgovor.³⁴

Brojni navodi istoričara³⁵ uverljivo svedoče o strašnim progonima kojima su u prvim vekovima hrišćani bili izloženi. To držanje je za rimski praktički svet bilo krajnje rigidno, obzirom da se ticalo sfere ljudske privatnosti.³⁶ Naime, u doba imperijalnog običajnosnog poretka već je bila uspostavljena razlika privatnog i javnog, te se sfera uverenja u osnovi nije ticala rimskog državnog života. „Veliki prin-

32 N. A. Maškin, nav. delo, str. 359–360.

33 Ovaj stav zastupa i N. A. Maškin: „Pristaše kršćanstva prikazuju kršćanstvo kao proganjenu religiju, a kasnije je kršćanska tradicija preveličavala broj progona i broj poginulih u njima. Ipak nema osnova za sumnju u to da su progoni počeli još u ranom razdoblju kršćanske povijesti.“ (nav. delo, str. 360)

34 Vidi: M. Sajlović, *Milanski edikt*, Visoka škola – Akademija Srpske Pravoslavne Crkve za umetnost i konservaciju, Beograd, 2011, str. 87–88.

35 Volter je veoma skeptičan prema pojedinim navodima, posebno kada je reč o Tacitu i Svetoniju, smatrajući da su rezultat povodenja za narodnim glasinama. „Oktavije, Tiberije i njihovi naslednici bili su nepodnošljivi jer su vladali narodom koji je trebalo da bude slobodan; istoričari su uživali da ih ruže a tim istoričarima se verovalo na reč jer nije bilo hronika, starih dnevnika, dokumenata; osim toga istoričari nikoga ne citiraju; nemoguće im je protivrećiti; ružili su koga su hteli i po svom nahodenju odlučivali o sudu potomstva. Pametan čitalac treba da uoči u kojoj meri je potrebno biti oprezan prema verodostojnosti istoričara, koliko uverljivosti treba pridati opštим činjenicama koje potvrđuju ozbiljni pisci, proistekli iz prosvećenog naroda, i dokle se ograničiti u uverljivosti priča koje ti isti pisci navode bez ikakvog dokaza.“ (Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 44)

36 Navodimo Volterovu duhovitu opasku: „Tvrdi se da su čim su se pojavili hrišćani, ti isti Rimljani koji ranije nikoga nisu progonili, počeli da ih progone.“ (*Rasprava o toleranciji*, str. 40)

cip senata i rimskog naroda je glasio: 'Samo bogovima dolikuje da se
brinu o uvredama koje su im upućene.' Ovaj kraljevski narod je samo
razmišljao o tome kako da osvoji, zavlada i uredi čitav univerzum.
Bili su zakonodavci i osvajači; Cezar koji nam je ostavio oružje, za-
kone i igre, nikada nije želeo da nas prisili da se zbog njega odrekne-
mo druida, iako je bio veliki sveštenik naroda koji je vladao nad na-
ma.³⁷ Naravno to je bilo tako, osim ukoliko ta uverenja nisu bila
uperena upravo protiv rimske države, što slikovito opisuje Monteske-
je: „Zna se, takođe, da su Rimljani imali običaj tuđim bogovima na-
devati imena svojih bogova, koji bi bili najbliže nalik na one; ali kad
bi popovi drugih naroda radili da Rim primi njihove bogove sa nji-
hovim samim imenima: to im ne bi bilo dopušteno; i to je bila jedna
velika prepreka, na koju najde vera hrišćanska.“³⁸ Sa ovim stavom se
u osnovi slaže i Ruso kada kaže da je nevolja za hrišćane u rimskom
svetu došla od njihovog odvajanja verskog od političkog sistema, „i
oni su stoga uvek gledali na hrišćane kao na prave buntovnike.“³⁹

Prva ozbiljnija optužba⁴⁰ na račun rimske verske netolerancije
tiče se Nerona (54–68) i Tacitovog izveštaja⁴¹ o masovnom strada-
nju hrišćana 64. godine nakon velikog požara u Rimu. Kako bi ot-
klonio sumnju da je sam zapalio Rim, te „Da stane na put glasina-
ma (pronađe) Neron krivce i stane ih kažnjavati probranim muka-
ma. To su bili ljudi omraženi zbog zlodela koja su činili, a koje na-

37 Isto, str. 39–40.

38 Š. L. Monteskije, Razmatranja o uzrocima veličine Rimljana i njihovog opadanja,
Državna štamparija, Beograd, 1866, str. 141.

39 Ž. Ž. Ruso, *Društveni ugovor*, Filip Višnić, Beograd, 2011, str. 121.

40 Prema Filonovoj tvrdnji, koju navodi Volter, hrišćane je „Sejan (Tiberijev savet-
nik) progonio u doba Tiberija, ali da je posle Sejanove smrti car obnovio njihova prava.“
Iako su bili izjednačeni sa rimskim građanima, Volter tvrdi da su hrišćani Tiberijevog do-
ba (14–37. g.) bili omraženi, „učestvovali su u raspodeli žita i, čak, ako bi raspodela pada-
la na subotu, njima su žito delili drugim danom: svakako je to bilo u znak priznanja zbog
novca koji su udelili državi, jer su oni u svakoj zemlji kupovali toleranciju i brzo bi se
obeštetili za troškove koje su imali.“ – Rasprava o toleranciji, fusnota 3, str. 44.

41 Svetonije takođe piše da je Neron zapalio Rim, uopšte ne pominjući hrišćane. Vidi
G. T. Svetonije, Dvanaest rimskih careva, Dereta, Beograd, 2012, str. 71.

rod nazivaše hrišćanima.⁴² Izgleda da je tada u užasnim mukama život izgubilo ogromno mnoštvo hrišćana (*multitude ingens*)⁴³. No, i pored toga što je imao negativan stav o hrišćanima, inače nesklon verskom pluralizmu, Tacit ustaje protiv Neronove okrutnosti: „I mada su hrišćani inače bili krivi i zaslужivali najtežu kaznu, rađala se u narodu samilost prema njima, jer su padali kao žrtve svireposti jednog čoveka, a ne za opšte dobro.“⁴⁴ Jevsevije ga naziva „prvim goniocem božanstvene religije“, ističući Tertulijanov stav da je jedino tako svirep i bezbožan čovek bio u stanju da osudi najpretežnije blago.⁴⁵ Prema Maškinu, u to vreme nije bilo никакvih zakona protiv hrišćana, već su oni ili pozivani na odgovornost zbog optužbi za bezbožnost, pošto nisu učestvovali u rimskim kultovima, ili za uvredu veličanstva, usled odbijanja da prinose žrtve ispred careve statue, ili pak za tajne zločine pod optužbom svetine. Kada je o ovom konkretnom slučaju reč Volter ističe: „Koliko god bili skloni da padnemo u zabludu, nemoguće je netoleranciji pripisati užas koji je pod Neronom zadesio nekolicinu nesrećnih polujevreja i poluhrišćana.“ Tu tezu Volter argumentuje poniznošću ranih hrišćana, životom u najčistijem moralu, nerazlikovanjem od Jevreja i možda najvažnijim razlogom – nisu ustajali protiv rimske vlasti.

U kasnijoj filozofskoj tradiciji postavljano je pitanje razloga hrišćanskog mučeništva u prvim vekovima naše ere, obzirom da su trpeli najstrožije kazne i najteže sudbine⁴⁶ – zverski rastrgnani, spaljivani i kamenovani, osuđivani na smrtnu kaznu ili progonjeni od svetine. „U kasnijoj kršćanskoj tradiciji priča se da su mučenici za vjeru odbijali prinositi žrtvu, a da su odbijali izdati imena istovjernika i da su na pitanje sudaca odgovarali otvoreno: „*Christianus*

42 K. Tacit, *Analii*, Srpska književna zadruga, Beograd, 1970, XV, 44.

43 Kako Tacitov navod razume Maškin.

44 K. Tacit, *Analii*, XV, 44.

45 P. Jevsevije, *Crkvena istorija*, Državna štamparija, Beograd, 1871, str. 108.

46 Vidi: S. Mičel, *Istorija pozognog rimskog carstva 284–641*, Clio, Beograd, 2010, str. 323–342.

sum“ (Ja sam krščanin).⁴⁷ Volter hrabro iznosi mišljenje da oni nisu osuđivani isključivo radi svoje religije, jer bi to bilo besmisleno misliti pri slobodi koju su sve ostale verske zajednice tog doba uživale. „Progoni su svakako morali da imaju neke druge razloge, a neki drugi oblici mržnje, podržavani državnim razlozima, krivi su za krvoproljeće hrišćana.“⁴⁸ I danas se uobičajeno smatra da su sudar dva različita stila života, nepraktikovanje etičkih i verskih načela rimskih narodnih masa, kao i povučen život hrišćana izazivali sumnjičavost rimskih vlasti.⁴⁹

Možda neočekivano, ali razlog progona mogao je biti upravo odgovor na ispoljenu versku netoleranciju. „Nije izvesno da je ikad u doba careva bilo inkvizicije protiv hrišćana, tj. da su ih obilazili po kućama i ispitivali o njihovoј veri. Nikada to nisu činili ni protiv Jevreja, Sirijaca, Egipćana, barda, druida, filozofa. Dakle, mučenici su bili oni koji su ustali protiv lažnih bogova. Ne verovati u njih bila je veoma mudra, veoma pobožna stvar; međutim, ako su se oni, nezadovoljni samo obožavanjem jednog Boga u duhu i istini, okomili na postojeći kult ma koliko on bio apsurdan, primorani smo da kod njih zapazimo netoleranciju.“⁵⁰ Osim toga, hrišćani su u to vreme često smatrani pobunjenicima, kako to priznaje i Tertulijan.⁵¹ To je išlo toliko daleko, da su prve optužbe gotovo uvek padale na hrišćane. O tome svedoči Tertulijan kada kaže: „Nabuja li Tibar do zidina, ne nadođe li Nil, zatvori li se nebo, zatrese li se zemlja, dode li glad ili kuga, uvek se čuje: Bacajte Hrišćane pred lavo, Christians ad leones!“⁵²

47 N. A. Maškin, nav. delo, str. 360.

48 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 45.

49 Vidi: M. Sajlović, nav. delo, str. 92–95.

50 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 47–48.

51 Tertulijan, *Apologetika*, XXIX. Dalje Tertulijan u poglavljju XXXV kaže da su hrišćani odbijali učešće u proslavi carskog triumfa, što se moglo shvatiti kao zločin uvrede veličanstva.

52 Citirano prema J. Popović, Opšta crkvena istorija, Srpska manastirska štamparija, Sremski Karlovci, 1912, str. 242.

Nepomirljiv stav hrišćanstva prema drugim religijama i njegova ekspanzija izazivali su burnu reakciju sledbenika drugih religija. Za drugi vek je posebno bilo karakteristično sakrivanje hrišćanskih molitvenih skupova. U samom Rimu hrišćani su se okupljali u katakombama. Prema Maškinu, smenjivala su se razdoblja progona i relativne verske snošljivosti. Prema Tertulijanu, prvu sudsku kaznu protiv hrišćana izrekao je Domicijan (81–96), posle čega je usledio jednogodišnji progon hrišćana – drugi po svireposti i intenzitetu, posle Neronovog.⁵³ Za vreme Trajana (98–117) došlo je do trećeg po redu većeg progona hrišćana. obnovljeni su stari rimski zakoni protiv stranih religija (*Religiones peregrina*) i protiv nezakonitih društava u carstvu (*Collegia illicita*). Eusebije izveštava da je 177. godine za vreme vladavine Marka Aurelije (161–180) u Lugdunu (Lionu) izvršen stravičan progon hrišćana sa 48 žrtava među hrišćanima. Potom je Septimije Sever (193–211) obnovio 202. godine starije carske edikte o gonjenjima hrišćana, koji su se veoma strogo sprovodili. Maksimin Tračanin (235–238) za vreme svoje kratke vladavine progonio je sveštenstvo.

Tokom kratke Decijeve vladavine (249–251) izvršen je 250. godine opšti progon hrišćana u Carstvu, sa velikim brojem stradalih. On je za svoju osnovu imao edikt (249. g.) koji je pozivao „stanovništvo na jednodušan prinos žrtava bogovima radi pridobijanja njihove naklonosti“⁵⁴. Iako nije bio nedvosmisленo uperen protiv hrišćana, edikt ih je direktno pogađao. Osnovane su specijalne komisije koje su nadgledale ispravnost žrtvo-prinošenja i izdavale potvrdu (*libelus*) o tome. Odbijanje žrtvo-prinošenja vodilo je suđenju i kažnjavano je mučenjem, oduzimanjem imovine, progonstvom ili pogubljenjem. Progon se potom nastavio i za vreme Gala (251–253). Nedugo zatim, već 257. godine pod Valerijanom (253–260) usledio je novi talas progona hrišćana, kada je u Africi stradao i epi-skop Kartagine Kiprijan. „Na osnovu najnovijih papiroloških otkri-

53 V. Jevsevije, nav. delo, str. 138–139.

54 Sajlović, nav. delo, str. 95.

ča može se zaključiti da u Decijevom ediktu, u kome je svim stanovnicima Carstva nalagao da primesu žrtve bogovima, kršćani nisu bili spomenuti, ali se antikršćanska tendencija Decijeve naredbe teško može poricati. U Valerijanovom ediktu već se određeno ukazivalo na kršćane.⁵⁵ Valerijanov prvi edikt iz 257. godine odnosio se na sveštenstvo, a drugi 258. godine ticao se svih hrišćana, koji su na osnovu edikta progonjeni i usled plenidbe ostajali bez imovina. Smatra se da je ovde reč o pokušaju zatiranja hrišćanstva i obnove stare rimske religije, ali progoni i prinudno otpadništvo nisu rezultirali smanjenjem broja hrišćanskih vernika.

Slične pretenzije imao je i Aurelijan (270–275), prvi rimski car koji je sebe nazvao gospodarom i bogom (dominus et deus), pokušavajući da stvori jedinstvenu religiju za svetsku Imperiju na bazi tradicionalne rimske religije. Naime, Aurelijan je izdao „edikt za gojenje, no izvršenje ovoga je izostalo“⁵⁶ zbog izvršenog atentata. Tako je mir zadugo potrajan, sve do Dioklecijanove vladavine. Aurelijanov prethodnik, Galijen učinio je dosta za slobodu veroispovesti, dozvoljavajući hrišćanima slobodu ispovedanja. Originalni tekst njegovog edikta nije sačuvan, ali se posredno iz carevog pisma Dioniziju, episkopu Aleksandrije iz 262. godine saznaće: „Naredio sam da se razglasiti po celom svetu dobročinstvo mojih darovanja, s ciljem da se oslobole kultna mesta i da bi vi, u skladu sa tim, mogli da iskoristite naredbu moga reskripta, i da vas niko ne uzinemirava.“⁵⁷

U još jednom pokušaju obnavljanja stare rimske religije, Dioklecijan (284–305) je poput istočnih monarha isticao božansko poreklo svoje vlasti. „Jupiter Preblagi Najveći (Jupiter Optimus Maximus) smatrani je glavnim carevim zaštitnikom i izvorom najviše njegove vlasti nad svijetom. Dioklecijan je nosio titulu Jovije (Iovius – koji potječe od Jupitera), a Maksimijan – Herkulij (Herculius –

⁵⁵ N. A. Maškin, nav. delo, str. 378.

⁵⁶ J. Popović, nav. delo, str. 258.

⁵⁷ Citirano prema: S. Šarkić, *Pravne i političke ideje u Istočnom rimskom carstvu*, Beograd, Naučna knjiga, 1984, str. 139.

koji potječe od Herkula). Ove su titule naglašavale vjersko sankcioniranje carske vlasti. Tradicionalnom rimskom kultu ponovo je posvećivana velika pozornost. Na određenu pasivnu rezistenciju prema svojoj vjerskoj politici Dioklecijan je nailazio od kršćana.⁵⁸ Pa iako se prvo bitno zalagao za versku toleranciju, prihvatajući ispo-vedanje već sasvim rasprostranjene hrišćanske vere na svom dvo-ru, čak i od najbližih (žene i kćerke), odgovoran je zajedno sa Galerijem za jedan od najokrutnijih progona hrišćana. Prema mišljenju Burkharta, sasvim je moguće da je prvi edikt donet iz straha od zavere i državnog udara, nakon čega se situacija znatno pogoršala, posebno ustancima hrišćana na Istoku.⁵⁹ Naime, 303. i 304. godine objavljena su četiri edikta protiv hrišćana kojima su – iako danas ne raspolažemo njihovim izvornim tekstom – hrišćanima oduzeta sva građanska prava, titule i učešće u sudovima, crkvama je zabranjeno okupljanje vernika i vršenje službe, hrišćanski sveštenici su primorani da obave javno žrtvovanje nehrišćanskim bogovima. Naloženo je da se crkve sruše, a svete knjige spale, dopuštajući i mučenje tokom ispitivanja hrišćana.⁶⁰ Nakon toga je usledio novi, iako neu Jednačenog intenziteta širom carstva, u celini najžešći progon hrišćana dotada – „poslednji rat za uništenje koji je protiv hrišćanstva vodilo paganstvo“⁶¹ kako kaže Burkhardt – uz pokušaje obnavljanja nehrišćanskih hramova i obreda.⁶²

Galerijev edikt 311. godine o toleranciji vera, koji potpisuju uz Galerija, Konstantin i Licinije, prekida ove izuzetno teške životne okolnosti za hrišćane, dozvoljavajući im slobodu veroispovesti. Burkhardt je ovaj edikt ocenio kao „propast državne vlasti u svojoj bici protiv hrišćana.“⁶³ Među završnim odredbama edikta stoji da

58 N. A. Maškin, nav. delo, str. 386.

59 Vidi: J. Burkhart, Doba Konstantina Velikog, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2006, str. 296–297.

60 V. isto, str. 294.

61 Isto, str. 283.

62 Vidi: N. Ozimić, *Milanski edikt*, Punta, Niš, 2010, str. 17–25.

63 J. Burkhart, nav. delo, str. 313.

hrišćani „jedino neće smeti da čine bilo šta što je protivno zemaljskom poretku“⁶⁴, štiteći interes rimske države, ujedno pokušavajući da pomiri hrišćane sa Rimom: „A za ovu našu snishodljivost, hrišćani će biti dužni da se svome Bogu mole za zdravlje i blagostanje cele države, da bi ona (država) bila u sreći i napretku, i oni sami spokojno obitavali u svojim domovima.“⁶⁵ To je bio prvi zakonski akt o izjednačavanju religija u Rimskom carstvu, omogućavajući hrišćanima pravo slobodnog ispovedanja vere.

Sudbonosni događaj za hrišćanstvo predstavlja donošenje Milanskog edikta 313. godine, pravnog akta o slobodnom ispovedanju hrišćanstva od strane Konstantina i Licinija, najverovatnije u formi Licinijevog reskripta⁶⁶ istočnim provincijama Vitiniji i Palestini, a ne edikta kako se tradicionalno zove.⁶⁷ Njegova veličina u odnosu na prethodni Galerijev edikt odnosi se na opštost zahvata u materiju verskog pluralizma. Naime, on se nije ticao samo prestanka progona hrišćana, već i uspostavljanja verskih sloboda širom carstva. Iako je u suštini samo davao ista prava hrišćanima kao i sledbenicima drugih religija, ubrzo je hrišćanstvo postalo vladajuća religija. „Kršćanska je crkva posvetila poredak rimske države, pravdujući svojim autoritetom carsku vlast. S druge strane, i središnja je vlast još od Konstantinovog vremena počela uzimati aktivno učešće u crkvenim stvarima.“⁶⁸ Međutim, time se ne završava u potpunosti istorija sukoba rimske države i hrišćanstva. Julijan (361–363), poznat u hrišćanskoj tradiciji kao Otpadnik, ukinuo je povlastice hrišćanskog svešteništva stečene Milanskim ediktom. Julijanova edikte protiv hrišćana ukinuo je njegov naslednik car Jovijan.

⁶⁴ Citirano prema: N. Ozimić, *Milanski edikt*, Galerijev, Konstantinov i Licinijev Edikt o toleranciji vera iz 311. godine, str. 45.

⁶⁵ Isto.

⁶⁶ Vidi: S. Šarkić, *Pravne i političke ideje u Istočnom rimskom carstvu*, str. 197.

⁶⁷ Maškin nam, osim isticanja verski tolerantnog stava Konstantina (306–337), donosi i simpatičnu priču kako je Konstantin navodno pred bitku video krst sa urezanim rečima „Ovim pobeduj!“. (nav. delo, str. 387)

⁶⁸ N. A. Maškin, nav. delo, str. 389. S ovom tezom o prohrišćanskoj politici Konstantina i njegovih naslednika slaže se i S. Mičel, v. *Istorija pozognog Rimskog carstva* 284–641, str. 395.

Krajem stare epohe, sa širenjem hrišćanstva i razvojem subjektivne slobode koju ono u duhovnom smislu nosi, u životu Rimskog carstva dolazi već do ozbiljnijih verski netolerantnih ispada.⁶⁹ Na to je verovatno presudno uticalo priznanje hrišćanstva za državnu religiju Rima 380. godine za vreme Teodosija I, a zatim i poražavajuće suočavanje sa iskušenjem slavlja, kako je to primetio Berđajev.⁷⁰ I Gibon kritikuje ovu netolerantnost ranog hrišćanstva prema drugim religijama, razlikujući je od predašnjih progona Decija i Dioklecijana nad hrišćanima: „Ali, na hrišćanske careve koji su kršili pravila čovečnosti i Jevanđelja ne mogu se primeniti oni isti izgovori straha i neznanja... sekti u opadanju, još privrženoj svojoj veri, moglo se dozvoliti da u miru i tami uživa u verskim običajima svojih predaka.“⁷¹ Ruso je išao i dalje kritikujući hrišćane zbog nastanka „najsurovijeg despotizma ovog sveta“.⁷² Reč je o tome da je stasao novi duhovni princip, princip subjektivnosti, izražen u sferi religioznosti. „Pošto ju je država priznala, Crkva je postala velika socijalna snaga. Država je kršćanstvo priznala ne samo ravnopravnom vjerom, već i jedinom istinskom religijom, obveznom za cje-lokupno stanovništvo. Paganima, hereticima i otpadnicima su prijetile stroge kazne.“⁷³ Odnos etabliranog hrišćanstva prema starim religijama bio je, prema tome, krajnje netolerantan. Hrišćani su, prema Volterovom mišljenju, hteli da njihova vera bude nad drugima. „Njihovo mišljenje je bilo da ceo svet mora biti hrišćanski. Prema tome, oni su obavezno bili neprijatelji celog sveta, dok nije

69 Tog je mišljenja i Volter: „Kažem ovo sa užasavanjem, ali iskreno: mi, hrišćani, bili smo progonitelji, dželati, ubice! I to koga? Naše braće. Mi smo uništili stotinu građova, sa raspećem ili Biblijom u ruci, i mi nismo prestajali da prolivamo krv i palimo lovače od vladavine Konstantina do kanibalskog besa koji je ispunio žitelje Sevene: besa, koji hvala nebesima, više ne postoji.“ (Rasprava o toleranciji, str. 59)

70 N. Berđajev, *O savršenstvu hrišćanstva i nesavršenosti hrišćanina*, Bogoslovski fakultet, Beograd, 1885, str. 8.

71 E. Gibon, Opadanje i propast Rimskog carstva, Dosije, Beograd, 2007, str. 356.

72 Ž. Ž. Ruso, *Društveni ugovor*, str. 121.

73 N. A. Maškin, nav. delo, str. 399.

preobraćen.⁷⁴ Za pravnu osnovu uzimani su edicti protiv pagana i jeretika⁷⁵, koji su objavljeni počev od 381. godine i doba Gracijana i Teodosija. Osim toga, Gracijan (375–383) je prvi odbacio titulu velikog pontifika tako što je odbio da prihvati ogrtič rimskog prvosveštenika ponuđen od strane senata, ukidajući tako podršku starijim rimskoj religiji. To je bilo praćeno obustavljanjem carske subvencije glavnim kultovima u Rimu, ukidanjem novčane naknade Vestfalskim devicama i uklanjanjem oltara Pobede iz senatske kuće.⁷⁶ Ove istorijske događaje u poznoj Antici Mičel je nazvao verskom revolucijom⁷⁷. Time je trajno bila presečena, do tada slabašna i tanana, ali ipak postojeća linija susreta i međusobnog uticaja hrišćanstva i drugih religija.

Značajnu ulogu u razvoju verski netolerantnih odnosa širom Imperije odigrala je pojava monaštva u Siriji i Palestini krajem trećeg i u četvrtom veku.⁷⁸ „Predstavnici vladajuće crkve nastojali su monaštvo iskoristiti za borbu protiv hereze, za borbu protiv pagana itd. Osobito široko prakticirano je to u Egiptu. Biskup Ćiril Aleksandrijski više je puta priređivao prave napade monaha na svoje vjerske protivnike. Monaštvo se raširilo po čitavom Istoku. Sporovi oko pitanja vjeroispovijedi bili su, uslijed miješanja monaha, obilježeni fanatizmom i prelazili u prave sukobe. Monasi su uživali popularnost u nižim slojevima stanovništva, a oponašanje njih nije nailazilo na odobravanje državne uprave.“⁷⁹ No, i pored toga monaštvo se proširilo i na Zapad, doneo ga je aleksandrijski biskup Atanazije. Njegovom daljem širenju doprineli su milanski biskup Ambrozije i Aurelije Avgustin.

⁷⁴ Volter, *Filozofski rečnik*, str. 333.

⁷⁵ Prema Maškinu, činovništvo je ove edikte nerado izvršavalo, posebno u zabačenim krajevima Imperije. U IV i V veku je još uvek bilo mnoštvo pristalica starih religija i istočnih kultova, kako među senatorskom aristokratijom, tako i među seljacima. Hrišćanstvo je u to vreme imalo i ozbiljnog konkurenta u Mitrinoj religiji.

⁷⁶ Vidi: S. Mičel, nav. delo, str. 337.

⁷⁷ Isto, str. 393.

⁷⁸ Vidi: J. Burkhart, nav. delo, str. 380–395.

⁷⁹ N. A. Maškin, nav. delo, str. 400.

II Antički koren kasnije pojave ideje verske tolerancije možemo potražiti u helenskom okretanju ka logosu. Taj rani lom od mitosa ka logosu, trajno je opredelio sudbinu evropskog čoveka. „Svejedno kako, tek ovde pre svega spada otkriće logoske suštine mišljenja, kao i logička razrada osnovnih postupaka koji omogućuju dosledno napredovanje u mišljenju i strogo proveravanje postignutih rezultata, čime je um jednom zasvagda uzdignut na rang najvišeg filozofskog načela.“⁸⁰ Sloboda mišljenja – njegova imanentna upućenost na samo sebe kao mesto progovaranja bitka – donela je sa sobom potpuni životni i misaoni prevrat helenskom čoveku. Tako je nezadovoljstvo tradicionalnim oblicima mitske slike sveta i života konačno uputilo Helene ka naučnom objašnjenuju, tačnije ka potrazi za uzrocima i izvorima pojava koje su ih okruživale. Ono se potom razvilo u pluralizam filozofskih škola koji je utemeljio evropsku tradiciju kritičke rasprave.⁸¹ To razdanjivanje filozofije – kako ga je zgodno nazvao Miloš N. Đurić⁸² – bilo je i početna unutrašnja tačka kasnijeg evropskog sekularizacionog procesa.

Helensko epohalno oslobođanje ljudskog mišljenja od interesa i potreba svakodnevice, te njegovo odvezivanje od drugih duhovnih formi sa kojima je ono do tada u Antici bilo čvrsto spleteno i gotovo nerazlučeno, predstavlja rodno mesto evropske kulture i šire opštěcovečanskih univerzalnih vrednosti. No, u prevladavanju mitske predstavne forme mišljenja⁸³ uistinu se prevladava samo pasivnost odnosa svesti prema vlastitoj misaonoj delatnosti. Time se pokazuje da je ono mitsko takođe logički strukturirano, da „mythologos nije tek puki kazivač mita nego i mythopoietes, stvaralač mita o ono-

80 M. Đurić, Poreklo i budućnost Evrope, Plato: Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd, 2001, str. 30.

81 Vidi: K. Popper, *U traganju za boljim svetom*, str. 217.

82 M. N. Đurić, Istorija helenske etike, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1997, str. 44.

83 O specifičnostima mitološke predstavne svesti vidi M. N. Đurić, nav. delo, str. 16–19.

me što je u iskustvu svesti razumski zapitano.⁸⁴ Helensko osvajanje medijuma pojmovnog mišljenja, aktivnog misaonog, a onda i životnog stava, jeste ono veliko u ovom udaljenom evropskom početku kulture. Posao disciplinovanja ljudskog uma, koji su stari Grči tako savesno obavili, činio je u svim potonjim vremenima temelj samopouzdanja evropskog čoveka, sigurno mesto za svaki novi početak. Zato se evropski čovek kasnije neprestano vraćao svom logoskom zavičaju Helena, kao domu svoje prve slobode.

Stoga su u ovakvoj duhovnoj klimi i svi oblici odnosa prema religiji, čak i krajnje negiranje postojanja bogova, mogli mirno opstojati jedni pored drugih. Primera radi, u doba Rima „Ciceron je sumnjaо u sve. Lukrecije je sve opovrgavaо; niko im ništa nije zamerasao. Sloboda je bila shvatana toliko široko da Plinije Stariji, prirodnjak, započinje svoju knjigu poricanjem postojanja Boga, napominjući da postoji samo jedno božanstvo – Sunce. Ciceron govoreći o paklu kaže. ’Čak ni stara budala ne bi u to poverovala’. Juvenal kaže: ’Ni deca u to ne veruju’. U rimskom pozorištu se pevalo: Posle smrti nema ničega, ni sama smrt nije ništa. (Seneka, Trojanke; hor na kraju II čina.)⁸⁵ Ovo izuzetno, u osnovi helensko, postignuće Popera⁸⁶ je vezao za slom zatvorenog društva i niz dubokih društvenih promena praćenih pomenutom duhovnom revolucijom – pronalaskom kritičkog raspravljanja i mišljenja oslobođenog magijskih i mitskih elemenata. Pored sve rigidnosti, u samom središtu magijskog stava prema društvenim običajima nalazio se, po svemu sudeći, nedostatak razlike između običajnih i prirodnih fenomena života, njihova zavisnost od neke natprirodne čoveku nadređene volje. Iz tog razloga se nisu ni javljali pokušaji racionalnog poboljšanja društvenih uslova života. U tako uređenom životu tabui i nasleđeni običaji dominirali su u svim segmentima života. Kada tako

84 M. Aćimović, *Uvod u logiku*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 1999, str. 30.

85 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 39.

86 Vidi: K. Popov, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1993, str. 223–260.

sagledamo ovaj „korak od tribalizma ka humanizmu“, zaista možemo reći da je helenskim korakom racionalnog mišljenja započela evropska civilizacija.

III Uopšteno govoreći, politeistička religioznost starih ostavljava je znatan prostor za ljudsku slobodu. Reč je naravno o supstancialnoj unutrašnjosti antičkog čoveka spremnoj na miran život u vlastitim životnim predstavama i raznovrsnostima svojih uverenja. „Možda se varam, ali mi se čini da od svih organizovanih starih naroda nijedan nije gušio slobodu mišljenja. Svi su imali religiju, ali izgleda da su u njenom duhu podjednako postupali i prema ljudima i prema bogovima; svi su priznavali vrhovnog boga, ali su mu pri-družili izuzetan broj nižih božanstava; imali su samo jednu crkvu, ali su dopuštali mnoštvo posebnih sistema.“⁸⁷ Nedostatak subjektivnosti, subjektivne slobode, kako u pogledu predstave božanstava, tako i u praktičkom životu starih naroda vodio je bogatom razvoju različitosti među ljudima, koje su sve imale svoje mesto u tom svetu.

Helenska kultura je danas posebno inspirativna sa stanovišta razvijenog odnosa spram slobode mišljenja. Ovaj, kako ga Volter naziva, „zdrav ukus antičkog doba“, posebno Rimljana, činio je da je za njega dovoljno absurdno „da se jedan čovek može progoniti zbog toga što bi verovao u prazninu ili puninu, što bi tvrdio da akcidensi ne mogu opstati bez subjekta, što bi objašnjavao pasus nekog pisca u jednom smislu, a drugi bi ga razumevaо u nekom suprotnom smislu.“⁸⁸ Moguće je, štaviše, izvući jednu paralelu između tog nama istorijski veoma udaljenog sveta i savremenog praktičkog života. Naime, dominantno obeležje starogrčkog duha bilo je Hegelovim rečima rečeno „lepi individualitet“⁸⁹, pa iako kod Helene još nije reč o slobodnoj duhovnosti koja samu sebe određuje, na delu je u duhovnost razvijena prirodnost kao duhovni individuali-

87 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 36. V. Volter, *Filozofska pisma*, str. 32.

88 Volter, *Filozof koji ne zna, Istoriska pohvala uma*, Mikromega, str. 86.

89 Vidi: G. V. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 250.

tet. Upravo zato je grčki duh „plastični umetnik“ i svaka je helen-ska forma autentična kao izraz onog duhovnog. I sami grčki bogovi, preoblikovani i oduhovljeni bogovi drugih naroda, predstavljeni su kao konkretni individualiteti, sa posebnim karakterima, a ne prirodni bogovi ili čiste apstrakcije jednog najvišeg bića. U sferi političkog života demokratsko uređenje je najviše odgovaralo supstancialnoj slobodi individua. To po izrazu izvanredno podseća na savremeni princip autentične ličnosti i njegov svet subjektivne slobode i tolerancije. Ipak, treba imati u vidu da ova savremena autentičnost predstavlja sasvim civilizacijsko-istorijski udaljeno dovršenje razvoja duhovne unutrašnjosti.

Drugu uporišnu tačku ispoljavanja verske slobode antička religioznost imala je u dominantno etničkom karakteru bogova, što posebno naglašava Russo⁹⁰ u svojoj analizi antičkog religijskog života. O tome nam uverljivo piše i Renan: „S početka, religija se oslanjala na opstanak jedne društvene grupe. Društvena grupa bila je proširena jedna porodica. Religija, verski običaji bili su verski običaji te porodice. Religija Atine bila je kult boginje Atine, obožavanje mitskih osnivača grada, zakona, običaja. Ona nije sadržavala nikakvu dogmatičnu bogosloviju. Ta religija u potpunom smislu te reči, bila je religija države. Ko nije htio da je vrši, nije bio Atinjanin. To je bio, u osnovi svojoj, kult personifikovanog Akropolja. Ko se zakleo na oltaru Aglaurovom (na Akropolju), značilo je da se zavetova da će umreti za otadžbinu. Ova religija bila je isto što je danas kod nas zakletva na zastavu. Ne hteti učestvovati u tom kultu, značilo je kao u našem modernom društvu odreći se vojne službe. To je značilo odreći se atinskog građanstva. S druge strane jasno je da ovaj kult nije imao značaja za onoga koji nije bio Atinjanin; i stoga Atinjani nisu strance nagonili da prime tu religiju; robovi u Atini nisu vršili taj kult.“⁹¹ Osobenost grčke religioznosti sastojala se

90 Vidi: Ž. Ž. Russo, nav. delo, str. 120.

91 E. Renan, *Šta je nacija?*, Srpska nacionalna omladina, Beograd, 1907, str. 28–29.

u njenoj fleksibilnosti u pogledu teologije i konzervativnosti u pogledu rituala.

U tom duhu o rimskom religijskom iskustvu piše i Srđan Šarkić: „Sve do dolaska hrišćanstva Rim nikada nije poznavao samo jednu religiju, prihvaćenu od svih i važeću za sve (*Sini – F. Sini*). Kao i kod većine antičkih naroda i kod Rimljana su bili prisutni politeizam i multireligioznost. Za narod koji nije verovao u samo jednog boga nije bilo lažnih bogova. Zbog toga odnose Rimljana i naroda koji su došli pod njihovu vlast ne karakteriše religijska netrpeljivost. Ti odnosi se ne mogu podvesti ni pod savremenim terminom ‘tolerancija’, jer se radilo o nečem što je imalo sasvim drugi kvalitet. Radilo se i o prihvatanju tuđih bogova. Pontifikalne knjige stalno su proširivane uključivanjem novih bogova. Novi bogovi su postali Herkul (312. pre n. e.), Eskulap (293. pre n. e.) i Magna Mater (190. pre n. e.). Rimska religija, najkraće rečeno, bila je otvorena i zbog toga univerzalna (*Sini*).“⁹² Upravo je politeizam bio plodno tle za antičku međureligijsku saradnju.

U doba imperijalnog Rima „Ovi kultovi nisu bili izolirani: obrede i učenja jednog vjerskog sustava preuzimali su drugi sustavi; istočna božanstva identificirana su sa bogovima grčkog i rimskog panteona.“⁹³, što znači da oni nisu samo mirno i nezainteresovano prebivali jedni pored drugih. S druge strane, monoteistička priroda judaizma i hrišćanstva⁹⁴, od samog početka nije omogućavala učešće stranih kultova u njihovom religijskom životu. „Jedan jedini narod je odbijao da se pridruži međusobnom opštenju ljudskog roda, Jevreji“⁹⁵ – piše Gibon, tvrdeći da je ta nesavitljiva istrajnost izgledala drevnom svetu odvratna ili smešna. I ne samo to, sukoobi Jevreja i hrišćana obeležili su ranu fazu istorije hrišćanstva, period kada su se dve vrlo bliske monoteističke religije borile za pre-

⁹² S. Šarkić, A. Malenica, Pravne teorije i institucije Antike, Pravni fakultet u Novom Sadu, Novi Sad, 2004, str. 93.

⁹³ N. A. Maškin, nav. delo, str. 354.

⁹⁴ Vidi: Ž-Ž. Russo, nav. delo, str. 120–121.

⁹⁵ E. Gibon, nav. delo, str. 149.

vlast među sledbenicima. „Prvi hrišćani nesumnjivo nisu imali o čemu da se spore protiv Rimljana; njihovi jedini neprijatelji bili su Jevreji od kojih su počeli da se odvajaju. Poznato je kakvu bezobzirnu mržnju gaje svi pripadnici neke sekte prema onima koji napuste njihovu veru. Nema sumnje da je u sinagogama Rima došlo do nemira.“⁹⁶ Nadalje, prema Svetonijevim izveštajima Rimljani su se okrenuli protiv Jevreja u II veku, zbog verski netolerantnog držanja prema hrišćanima. „Želeli su da rimska sinagoga pokaže prema njihovoj razdvojenoj braći podjednaku samilost kao što je senat pokazano prema njima, a prognani Jevreji su se brzo vratili; čak su im dodeljene i počasti, uprkos zakonima koji su im ih uskraćivali o tome nas obaveštavaju Dion Kasije i Ulpijan. Da li je moguće da su posle propasti Jerusalima carevi Jevrejima ukazivali počasti, a da su progonili, predavalni dželatima i zverima hrišćane koje su smatrali jevrejskom sektom?“⁹⁷ Ovaj Volterov stav zahteva jedno dublje filozofsko obrazloženje, koje se tiče same prirode monoteističke religije. U osnovi leži njena usmerenost na jednog boga, i to u slučaju judaizma i hrišćanstva upravo na boga koji je predstavljen kao subjekat, kao tvorac sveta, filozofskim rečnikom: duhovna subjektivnost, donosi u religijskoj praksi Jevreja i hrišćana velike promene u odnosu na antičku tradicionalnu religioznost.

Religija postaje nešto unutrašnje, ona se tiče najdubljeg bića čoveka, u krajnjoj liniji tiče se njegove ovozemaljske, a čak još više njegove onostrane sudsbine. Ne treba da čudi, stoga, što je upravo na ovaj način bio oblikovan najuverljiviji argument u prilog verske netrpeljivosti: „biti trpeljiv prema jeretičkim uverenjima naših bližnjih znači ostaviti ih u stanju greha, stanju u kojem su lišeni istine, milosti i spasenja, i koje će ih na kraju odvesti u večno prokletstvo i paklene muke. Inkvizicija, mučenja, čak i smrt na lomači predstavljaju manje zlo za grešnika, jer sve je to tek neprijatan lek neophodan za spasenje njegove duše, lek čija primena zapravo svedoči o

96 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 42.

97 Isto.

milosrđu, ljubavi i brizi crkve za njegovu istinsku dobrobit.⁹⁸ Michel Fuko je u tom kontekstu pisao o pastirskoj moći, koja kroz jevrejsku religiju, gušeći rani evropski smisao za slobodu mišljenja, dolazi u hrišćanstvo, s potpuno novim, dotada za Evropu nepoznatim, motivima o apsolutnom potčinjavanju tudoj volji, volji pastira koja brine za spas svog stada.⁹⁹ Drugim rečima rečeno, briga za ljudsku sudbinu poverava se sferi religioznosti, ona vodi ljudske duše ka njihovom spasu, pa samim tim i verska uverenja postaju mesto gde se brani vlastitost čoveka. To znači da ona postaju grubia i nepristupačna za tuđa religijska uverenja. U praksi staro-jevrejskog religijskog života ta subjektivnost još nije bila delatna, obzirom da se bog još uvek doživljavao kao etnički i da je bilo prisutno dosta elemenata spoljašnje religioznosti. Otuda Jevrejstvo, za razliku od hrišćanstva, nikada nije težilo širenju. Kod hrišćana, međutim, „Postala je najsvetija dužnost novog obraćenika da među prijateljima i rođacima širi neprocenjivi blagoslov koji je primio, I da ih upozori da će odbijanje biti strogo kažnjeno kao zločinačka neposlušnost prema volji blagonaklonog, ali svemoćnog Svevišnjeg.“¹⁰⁰ Isto tako, subjektivnost, prvi put principijelno iskazana u krilu judaizma i hrišćanstva¹⁰¹, prvobitno gradi jedan istorijski svet potpuno otuđen od svog humanističkog potencijala.

IV Preovlađujuće teorijski karakter antičkog sveta odredio je u suštini i odnos antičkog čoveka prema sferi verskih uverenja. U težnji da se svet samo spozna, a ne i da se promeni, svet se uzimao u njegovoј gotovosti, dovršenosti. Tu treba imati u vidu i već razvijenu svest da su „sva mnjenja koja se ne temelje na znanju bez vrednosti“¹⁰² što je još davno tvrdio Platon. Ako se tako uverenji-

98 I. Primorac, Predgovor, *O toleranciji*, str. 10–11.

99 V. M. Fuko, *Hrišćanstvo i pastirska moć*, str. 247–252.

100 E. Gibon, nav. delo, str. 151.

101 Vidi: L. Vrktić, *Filozofska objava boga*, Mediterran Publishing, Novi Sad, 2009, str. 197.

102 Platon, Država, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1993, 506 c, str. 198.

ma oduzme njihova čvrstina, ona prestaju da budu borbena. Stoga je odnos antičkog čoveka prema uverenjima uopšteno gledajući bio relativno blag. Prema Volterovom mišljenju, Sokrat je bio jedini čovek koga su Grci pogubili radi uverenja. Ta misao je opšte prihvaćena i varirana je kod raznih autora, uz često prisutan motiv o sukobu dva principa, principa supstancialne i subjektivne slobode, u istorijski prelomnom momentu za Heladu. U tom duhu, razlog netrpeljivosti Atinjana prema Sokratovim uverenjima Huseinov i Irlic vide u njegovom suprotstavljanju spoljnom autoritetu¹⁰³ – naime, Sokrat je podrivao same temelje običajnosnog života Helena. „Kod starih Rimljana, od Romula do doba kad su se hrišćani spričili sa sveštenicima carstva, nećete naići na primer progona nekog čoveka zbog njegovih ubeđenja.“¹⁰⁴ – tvrdi Volter, uz obilje primera koji to potkrepljuju.

Ovde treba primetiti da na sličan način razmišlja i Džon Stjuart Mil o verskoj netrpeljivosti Marka Aurelija, pronalazeći kod njega dublju motivaciju skrivenu u brizi za sudbinu čovečanstva. Naime, ovaj veliki filozof, inače vrlo blag i tolerantan, zauzeo je krajnje neprijateljski stav prema hrišćanstvu svog vremena. „On je dobro znao kako je društvo jadno stajalo. Ali on je video ili mu se činilo da vidi, da će to društvo tako kao što je moći sačuvati još od goreg raspada ili starom verom ili obožavanjem starih bogova. Kao vladalac čovečanstva, držao je da mu je dužnost, da zaštititi društvo, od ove konačne propasti, i nije video put kojim će se ono, ako se jednom raspadne, moći ponovo sklopiti.“¹⁰⁵ Ta bojazan, smatra Mil, vodila je ovog velikog čoveka, a ne neuvažavanje slobode mišljenja. Čuvena je naposletku Tiberijeva izreka: „Ako je neko uvredio bogove, neka se oni sami time pozabave.“¹⁰⁶ Držeći se toga, protiv-

¹⁰³ Vidi: A. A. Huseinov, G. Irlic, Istorija etike, Književna zajednica Novog Sada, 1992, str. 42–51.

¹⁰⁴ Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 39.

¹⁰⁵ Dž. S. Mil, *O slobodi*, Plato, Beograd, 1998, str. 29.

¹⁰⁶ Citirano prema navodu I. Primorca, *Predgovor*, *O toleranciji*, str. 9.

no je opštem smislu za istoriju naknadno učitavati verske sukobe i ratove u antičku istoriju.¹⁰⁷

I za Grčku i za Rim karakteristično je bilo nepostojanje sveštečnog sloja i verskih dogmi. Nije bilo svetih tekstova, a sveštenici su bili isključivo zaduženi za verski ritual. Tako „helenizacija rimske religije nije značila prijelaz u drugu vjeru. To je bilo prilagođavanje tradicionalnih rimskih pojmoveva novim uvjetima života i novom pogledu na svijet. Zadržavaju se službeni blagdani, zadržava se mnoštvo starinskih obreda, koji postaju sve nerazumljiviji i samim Rimljanim.“¹⁰⁸ Plodno tle je naravno bila religijska politeističnost. Upravo to primećuje Bekon kada kaže: „Verske svađe i raskoli bili su zla nepoznata mnogobošcima. Razlog je bio taj što se religija mnogobožaca više sastojala u obredima i svečanostima negoli u nekom učvršćenom verovanju.“¹⁰⁹ Ove motive, kako ga sam naziva, pred-osovinskog doba razradio je u naše vreme Gelner tvrdeći da je religija tada bila koreograf društvenih odnosa. Kako nije bilo doktrina i argumenata, nije bilo ni svađa i otpadništva, pa ni doktrinarnog imperijalizma. „Upravo obratno: postojao je neke vrste namjerni izolacionizam. Pristup ritualima za odabране i privilegirane umjesto snubljenje novih pristaša, bilo je pravilo.“¹¹⁰ Prema tome, preovlađujuće spoljašnji karakter religioznosti¹¹¹ diktirao je antičku miroljubivost prema tuđem i stranom religijskom životu,

107 Volter oštro kritikuje ovu pojavu očigledno prisutnu u njegovom dobu: „Jedan pošten čovek koji nije neprijatelj razuma, književnosti, napretka ili otadžbine, pravdujući nedavno Vartolomejsku noć, naveo je rat žitelja Fokide nazvan sveti rat, kao da je taj rat poveden zbog vere, dogme, teoloških argumenata; radilo se samo o prevlasti nad jednom teritorijom, što je i predmet svih ratova. Klasije žita nije simbol verovanja; nijedan grčki grad nikada nije ratovao zbog razlike u mišljenjima.“ (Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 38.)

108 N. A. Maškin, nav. delo, str. 130.

109 F. Bekon, *Eseji*, Matica Srpska, Novi Sad, 1952, str. 22.

110 E. Gelner, Postmodernizam, razum i religija, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2000, str. 109.

111 Gibon piše o povratnom uticaju politeizma na hrišćanstvo koje prhvata mnoge elemente spoljašnje religioznosti, poput obožavanja svetaca, mučenika i relikvija. Vidi: E. Gibon, nav. delo, str. 357–360.

okrenutost ka zajednici i zajedničkom učešću u verskim ritualima imalo je prednost u odnosu na kasnije dominantno unutrašnji odnos vernika prema Bogu.

Na zalasku antičke epohe u verskom životu hrišćana razvija se verska dogmatika kao polje neprekidnih i često gotovo nerešivih sukoba sa teškim posledicama. Čuveni su dogmatski sporovi u Kartagini i Aleksandriji u koje se bio umešao i sam Konstantin. „Kada je kršćanska crkva dobila službeno priznanje, ti sporovi nisu prestali, već su se naprotiv pojačali. Biskupi su se često obraćali caru sa molbom da riješi apstraktna dogmatska pitanja. Konstantin je, kao i njegovi nasljednici, smatrao da jedinstvu Carstva odgovara i jedinstvena crkva, u kojoj ne može biti razlike u mišljenjima, pa je zato aktivno sudjelovalo u razmatranju crkvenih sporova. Od tog se vremena na pitanja dogmatike počelo gledati kao na državna pitanja.“¹¹² Pa iako je zabeleženo da je sam Konstantin prekorevao sukobljene strane rečima da se spore o stvarima koje ne mogu da shvate,¹¹³ gotovo od samog početka hrišćanske istorije, netolerantni odnosi spram drugih religija baš kao i među samim hrišćanima¹¹⁴ bili su najčešće prouzrokovani kruto shvaćenim verskim dogmama.¹¹⁵

Te su dogme u svojoj suštini polagale pravo na apsolutnu istinu, te su bile samo središte verske netrpeljivosti. Volter uočava istoričnost, promenljivost i same verske dogmatike, smatrajući da to već dovoljno uverljivo govori protiv njenih teorijskih pretenzija u pogledu istine. „Poznato je da sve naše dogme nisu oduvek bile razumno objasnjene i opšteprihvaćene u našoj crkvi. Kako nam Isus Hrist nije rekao odakle proističe Sveti Duh, Rimska crkva, zajedno sa Grčkom, dugo je verovala da potiče samo od Oca: naposletku je prihvatala da potiče i od Sina. Pitam, nije li sutradan pošto je tako odlučeno, neki građanin koji se i dalje držao dojučerašnjeg simbo-

¹¹² N. A. Maškin, nav. delo, str. 389.

¹¹³ O tome vidi više: Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 117.

¹¹⁴ V. S. Šarkić, *Pravne i političke ideje u Istočnom rimskom carstvu*, str. 137–196.

¹¹⁵ I sâm Volter tvrdi da: „Što je manje dogmi, manje je i sporova; manje sporova znači manje nesreća: ako to nije istina, onda ja grešim.“ (*Rasprava o toleranciji*, str. 116.)

la, bio dostojan smrtne presude?“¹¹⁶ U daljem tekstu navodi se niz sličnih primera, uz spominjanje i svetlih primera apostola i jevanđelista, koji u svoja pradavna vremena nisu dozvoljavali da ih slični sporovi zavade. „Ako se dobro obrati pažnja, katolička, apostolska i rimska vera je, u svim svojim obredima i svim svojim dogma-ma, suprotna Isusovoj.“ – istupa Volter još oštije u svom „Filozofskom rečniku“. Nadolazak Gelnerovog ’doba Osovine’ obeležili su pismeni, a ne posvećeni obredi, doktrine, a ne rituali, i naponosletku, univerzalističke religije, koje su nudile spas, umesto tek ponekih intervencija u posebnim slučajevima.¹¹⁷

U helenskoj osvećenoj formi teorijski život se uzdizao kao naj-vredniji, najdostojniji način života slobodnog čoveka. Aristotelovim rečima rečeno: „U stvari, ističu se tri glavna životna pravca: ovaj upravo pomenuti, zatim onaj koji je okrenut društvu i treći, okrenut filozofskom posmatranju. Neprosvećena gomila je tu po-kazala da ima krajnje ropsku prirodu kad je izabrala život koji vo-di stoka u stadima, no pak može za to da nađe izvestan razlog u to-me što su i mnogi od moćnih odati istim strastima kao Sardanapal. Oni obrazovani i uz to aktivni smatraće da se sastoji u društvenom priznanju a to uglavnom i jeste cilj društvenog života. Samo, ova je odredba i suviše površna za ono što mi tražimo... Treći životni pra-vac je posvećenost filozofskom posmatranju, i time ćemo se pozabaviti u sledećim.“¹¹⁸ Filozofija je bila viđena, upravo, kao put ka najvišem obliku dobrog života, te je stoga i imala najviši rang me-đu teorijskim oblicima znanja. Isto tako, filozofska kultura se sma-trala najuzvišenijom i najvrednijom¹¹⁹, iako ne i najkorisnijom. To je, uostalom, bio i ključni razlog zašto je sloboda mišljenja bila to-liko značajna za čoveka Antike.¹²⁰

116 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 65.

117 Vidi: E. Gelner, *Postmodernizam, razum i religija*, str 109–110.

118 Aristotel, *Nikomahova etika*, Kultura, Beograd, 1970, I, 1095 b – 1096 a

119 V. isto, VI, 1141 a – 1141 b

120 Simpatično primećuje J. B. Beri: „gotovo kao vazduh koji ljudi udišu“. Vidi zbornik *O toleranciji*, str. 8.

2. Filozofsko-istorijske pretpostavke verske tolerancije

„Briga o duši ne može da pripada građanskom vladaru, jer se njegova vlast sastoji samo u spoljnoj snazi...“

Džon Lok¹²¹

Dalja razrada pitanja mogućnosti verske (ne)tolerancije u modernom svetu¹²² – na koje ne želimo da unapred damo jednoznačan odgovor – seže u dubine civilizacijsko-istorijskog utemeljenja moderne epohe. Ovde ćemo se susresti i sa srednjovekovnim svetom evropskog života, sa onim praktičkim fenomenima koji su bili od odlučujućeg značaja za formiranje evropske svesti o smislu verske tolerancije i načinima gradnje verski tolerantnih odnosa. Na taj način svoj pogled usmeravamo ka nužnim momentima modernog načina produkcije i reprodukcije života, upravo onima koji su se pojavili kao filozofsko-istorijske pretpostavke verske tolerancije u njem karakteristično modernom oblicju.

Ono što posebno treba imati u vidu jeste to da jedinstvena civilizacijsko-istorijska osnova čini kako tlo verske tolerancije, tako i tlo verske netolerancije. To na vrlo plastičan način ističe i Niče sledećim rečima: „Da bi se opovrgla neka stvar treba je s puno obzira odložiti na stranu – isto tako se opovrgavaju i teolozi... Upravo u tome je bila svetsko-istorijska glupost svih proganjalača. Protivničkoj stvari su pridali izgled časti – obdarili su je fascinantno-šću mučeništva.“¹²³ Reč je naravno o ideji subjektivnosti. Ona postavlja ovu antitetičku ravan borbi za priznanje u modernom praktičkom životu, odakle pojma tolerancije i vodi svoje izvorno po-

121 Dž. Lok, Dve rasprave o vlasti, Pismo o toleranciji, Utopija, Beograd, 2002, str. 371.

122 Vidi intrigantnu raspravu Dž. Halberstema, Paradoks tolerancije, *O toleranciji*, Rasprave o demokratskoj kulturi, Primorac, Igor (pr), „Filip Višnjić“, Beograd, 1989, str. 363–388.

123 F. Niče, Antihrist, 53, Moderna, Beograd, 1991, str 71.

reklo. Utoliko je tolerancija zaista uvek „politička“¹²⁴ podrazumevajući „dopuštanje“ i „dozvoljavanje“ suprotstavljenog stanovišta, odnosno uverenja.

I Slobodno obrazovanje ljudskih istorijskih različitosti, jedno bogatstvo razvijenih povesnih snaga čoveka, predstavlja istorijsku bazu civilizacijsko-istorijskog nastanka potrebe za uspostavljanjem tolerantnih odnosa uopšte. „Jasno, prosto nema granice broju načina na koje se ljudi mogu podeliti. Većina mogućih podela će biti krajnje nezanimljiva. Međutim, neke od njih postaju socijalno i politički veoma značajne. To su one za koje sam u iskušenju da ih nazovem otpornim na entropiju. Neka podela je otporna na entropiju ako je zasnovana na atributu koji ima izraženu tendenciju da ne postane ravnomerno raspršen kroz celo društvo, čak ni posle izvesnog vremena nakon početnog uspostavljanja industrijskog društva. U takvom slučaju otpornom na entropiju, individue koje odlikuje crta o kojoj se radi, težiće da se koncentrišu na ovom ili onom delu društvene celine.“¹²⁵ Drugu istorijski značajnu stranu, kao što vidi-mo, čini snažnije integrisanje modernih društava i međusobno trve-nje raznorodnih društvenih grupa, što je tokom novovekovlja proi-zvodilo otvorene sukobe. Razvoj ljudske subjektivnosti je u počet-noj fazi srednjovekovnog života evropskih naroda zaista proizvo-dio verske sukobe ozbiljnijih razmera, ali je tek narastanje ovih ten-zija u verskim ratovima konačno proizvelo rođenje načela slobode vere i slobode savesti, sa kojima otpočinje moderna istorija razvo-ja verski tolerantnog sveta.

U modernom industrijskom društvu ozbiljan problem predstav-ljaju, Gelnerovim rečima rečeno, crte otporne na društvenu entro-piju, karakteristike koje se opiru čvrstom integrisanju stanovništva. Ranije agrarno društvo prosto je proizvodilo ovakve ljudske razli-čitosti, vezujući ih često za prirodna svojstva kao elemenat učvršći-

124 U tome se slažemo sa Halberstemom. Vidi: Dž. Halberstem, Paradoks tolerancije, *O toleranciji*, str. 364.

125 E. Gelner, Nacije i nacionalizam, Matica srpska, Novi Sad, 1997, str. 96.

vanja, posvećivanja i obogotvoravanja. „Društvo je izmišljalo sumnjuive ljudske atributе ili porekla čija je glavna svrha baš bila da budu otporne na entropiju. Religiozna elita u muslimanskim zemljama često je bila definisana i legitimisana kao potomstvo Proroka, privilegovani status među centralnoazijskim plemenima se često izražavao rečima koje se odnose na potomstvo klana Džingis Kana; evropska aristokratija je često verovala da je potekla od različitih osvajačkih etničkih grupa.“¹²⁶ Za razliku od agrarnih društava sa izraženom segmentiranošću, za industrijska društva se uopšteno misli da su u velikom stepenu egalitarna, sa zapaženom konvergencijom životnih stilova i značajnim smanjenjem socijalne distance.

Prirodne razlike među ljudima, osnovane, dakle, na genetskom nasleđu i često nazvane rasnim razlikama, vremenom teže da budu entropijske. Posmatrano iz istorijske perspektive trebalo je puno vremena da na primer crnci izbore ravnopravnost sa belačkim stanovništvom u Americi, ili da žene steknu ravnopravnost sa muškarcima, ali se to ipak postupno dogodilo. Za razliku od ovih prirodnih karakteristika, „Izuzetno je važna i zanimljiva činjenica da neke duboko usađene religijsko-kultурне navike poseduju životnost i istrajnost koja praktično može biti jednaka onoj koja je vezana za to što je ukorenjeno u našem genetskom sklopu. Izgleda da su jezik i formalna doktrinarna verovanja manje duboko ukorenjeni i da je lakše otarasiti ih se; ali to klupko bliskih i isprepletenih vrednosti i stavova koji se u agrarnom dobu obično vezuju za religiju (bez obzira na to da li su tako inkorporirani u službenu visoku teologiju vere koja je u pitanju), često ima istrajnost pijavice i nastavlja da deluje kao dijakritička oznaka za populacije koje ga nose.“¹²⁷ Ovde je reč o istorijskim, kulturnim razlikama, među kojima su religijske¹²⁸ zapravo najtvrdokornijeg karaktera.

126 Isto, str. 97.

127 Isto, str. 105.

128 Osvrćući se na savremena zbivanja E. Gelner tvrdi: „Terorističke organizacije čije nominalne doktrine ili, bolje, čija retorika predstavlja neku vrstu divljeg savremenog revolucionarnog marksizma, u stvari su regrutovane iz zajednica koje su nekada

Ipak, moderni svet nije nimalo tako bogato snabdeven religijskom raznovrsnošću kao antički i srednjovekovni. Prema statističkim podacima o religijskoj podeljenosti evropskog stanovništva danas u celini i po regijama, koje iznosi Ivan Cvitković¹²⁹, na makro planu hrišćana ima 78.5% (od toga je 49.8% rimokatolika, 18.7% protestanata, 9% pravoslavaca i 0.16% ostalih hrišćana), 3.3% muslimana i 0.25% Jevreja. „Štaviše, kao i u slučaju jezika, mnoge od njih u stvari i nisu tako mnogo žilave. Upravo visoke religije, one koje su učvršćene pismom i koje održava specijalizovano osoblje, ponekad, ali ne i uvek, postaju osnova novog kolektivnog identiteta u industrijskom svetu, napravivši prelaz od kulture-religije u kulturu-državu. Stoga, u agrarnom svetu, visoka kultura koegzistira sa niskim kulturama, a potrebna mu je i crkva (ili bar sveštenički esnaf) da bi je održao. U industrijskom svetu, visoke kulture preovlađuju, ali im je potrebna država, a ne crkva, i to po jedna država za svaku.“¹³⁰ Tako se zapravo dešava da u modernoj epohi religije stiču etničku lojalnost, što često predstavlja kulminacionu tačku narastanja religijskih različitosti i suprotnosti do neizdrživih protivrečja.

Suparništvo velikih svetskih religija i njihovih univerzalnih istina predstavlja osnovu neophodnosti verske tolerancije u poznom srednjovekovlju i modernoj epohi. Drugi razlog predstavlja vezivanje religijske i nacionalne identifikacije i narastanje nacionalnih antagonizama u modernom svetu. U tom smislu i Hobsbaum piše: „...svetske religije, koje su nastale u različitim periodima između 6. veka pre i 7. veka posle Hrista, univerzalne su po definiciji i stvorene su zato da drže na okupu etničke, jezičke, političke i druge razlike. Španci i Indijanci u carstvu, Paragvajci, Brazilci i Argentinci posle nezavisnosti, bili su potpuno jednako verna deca Rima i nisu se mogli razlikovati od drugih zajednica po svojoj religiji. Srećom, bile definisane samo religioznom verom i koje su i dalje definisane kulturom koja je povezana sa tom verom.“ – Nacije i nacionalizam, str. 105.

129 I. Cvitković, Religijski pluralizam u Evropi, Religija i tolerancija, br. 10, jul-decembar 2008, CEIR, Novi Sad, str. 22.

130 Isto, str. 107.

univerzalne istine se često nadmeću i ljudi po obodima jedne, mogu ponekad da izaberu drugu kao etničku oznaku, kao što su Rusi, Ukrajinci i Poljaci mogli da se razlikuju kao vernici pravoslavne, unijatske i rimokatoličke vere (hrišćanstvo se pokazalo kao najpogodniji odgajivač suparničkih univerzalnih istina). Možda je činjenica da je velika konfučijanska imperija u Kini okružena sa kopna velikim polukrugom malih naroda, koji su vernici drugih religija (uglavnom budizma, ali i islama), deo iste pojave.^{“¹³¹} Prema tome, religijski pluralizam modernog doba, izgrađen na tlu realiteta transnacionalnih religija, koji ukida segmentovanost srednjovekovnog sveta, čini versku toleranciju mogućom i nužnom.

Imajući u vidu tipično modernu formu mnogovrsnosti u društvu, pluralizam se pojavljuje kao polazna tačka jedne filozofsko-pravne rasprave o verskoj toleranciji.¹³² Na taj način i Janoš Kiš gradi svoju poziciju u spisu „Moral vera, tolerancija“: „Polazim od toga da je netolerancija univerzalna pojava, ali da tolerancija postaje zadatak tek u modernim društvima, ili u društvima koja su krenula putem modernizacije: činjenica pluralizma je čini neophodnom i mogućom.“¹³³ Srednjovekovni svet je počivao na snažnoj rasparčanosti društva, gde usled jasne razdvojenosti raznorodnih grupa nije dolazilo do ozbiljnijih sukoba. Javljale su se getoizirane kulture, kao vid potpuno odvojenog života različitih najčešće suprostavljenih društvenih grupa. Pa iako je i tada bilo, modernim rečnikom rečeno, verske netrpeljivosti, tu još uvek nije postojala civilizacijsko-istorijska osnova verske tolerancije. Slobodan susret istorijski razvijenih različitosti među ljudima, Kišovim rečima modernizacijsko „brisanje tradicionalnih graničnih linija“ kolektivnih identiteta ljudi, vodilo je ekspanziji netolerancije neviđenih razmara. Verske ratove i fanatizam mogla je obuzdati samo verska tolerancija. Ona

¹³¹ E. Hobsbaum, Nacije i nacionalizam od 1780, Filip Višnjić, Beograd, 1996, str. 79.

¹³² PAŽNJA!!! OVDE FALI FUSNOSTA 132, u tekstu je obeležena!!!

¹³³ J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 147.

se na istorijskoj sceni pojavljuje u vidu suštinskog izazova religijskog i političkog života – izazova da se prizna konfrontirano religijsko uverenje.

II Kasno srednjovekovno odvajanje crkve i evropske države na Zapadu predstavljalo je odlučni korak ka uspostavljanju jednog tolerantnog sveta. Reč je o tome da se u svetovnom životu Zapadne Evrope nikada više neće pozivati na dve sile – božanska sila se razdvaja od zakona u državi.¹³⁴ Ovo je prema shvatanjima Hagena Šulcea bilo temelj dva principa slobode: slobode verovanja lišene državne represije i slobode politike od crkvenog uticaja. „Velike državne tvorevine na obodu Evrope, Vizantija a kasnije i njena naslednica Rusija Ivana Groznog, privukle su ka sebi veliki deo njenih despotskih snaga, pošto u njima nisu bile podeljene svetovna i duhovna vlast. Tamo su država i crkva bile jedno. Car je u Vizantiji bio posvećen, kao predstavnik Boga bio je iznad patrijarha, on je, kao Petar, bio na čelu carske crkve i mogao je u svako doba da mobilise religiozne snage za državne obaveze.“¹³⁵ Na evropskom Zapadu prilike su bile slične sve do samog vrhunca papskog uticaja u 12. i 13. veku. Nakon toga došlo je do velikih otpora, te francuska i engleska kruna nisu više prihvatale papsko apelaciono pravo u svetovnim stvarima.

Ovaj proces bio je veoma dugotrajan i mučan, ali je za svoj rezultat imao marginalizaciju crkve u praktičkom životu modernog čoveka. Njen izuzetan uticaj u duhovno-društvenom životu srednjovekovlja vremenom se krunio pomerajući je iz središta ka obođima praktičkog sveta. „Naravno, kneževi su i dalje bili svetovni vladari ‘po milosti božjoj’; i dalje su se krunisali i bivali miropomazani, a francuski kraljevi su čak važili i za čudotvorce. Međutim, odvajanje duhovne od svetovne vlasti je, dugoročno posmatrano, u domenu suverenosti Rimske crkve, dakle, u Zapadnoj i Sred-

134 V. Volter, *Filozof koji ne zna, Istorijска pohvala uma*, Mikromegas, str. 99.

135 H. Šulce, *Država i nacija u evropskoj istoriji*, Filip Višnjić, Beograd, 2002, str.

njoj Evropi, konačno dovelo do sekularizacije državne vlasti. Dotada je svaki poredak bio zasnovan na božjem otkrovenju, kome je svaki autoritet bio podređen. U odnosu na ovaj poredak, utemeljen na istinitosti Boga, nije bilo skretanja; posebna sfera političkog, opštег dobra bila je nezamisliva. To se promenilo u doba procvata srednjeg veka, posle dugih borbi između carstva i papstva, iz kojih su na kraju obe strane izašle kao gubitnici.¹³⁶ U krajnjoj liniji, možemo govoriti o pucanju jedinstvenog srednjovekovnog običajnosnog sistema regulacije života¹³⁷, što je omogućilo oblikovanje i osamostaljivanje posebnih sfera praktičkog života.

Pomenuti istorijski tok snažno je vodio političkom sazrevanju evropskog Zapada. Suprotstavljanje univerzalnom hrišćanskom zahtevu za vladavinom svetom i vrhovnoj svetovnoj vlasti pape¹³⁸ bilo je za ono vreme od gotovo revolucionarnog značaja. Opadanje političkog uticaja crkve započeto odlaskom pape u Avinjon, nastavljeno je sukobom pape Ivana XXII sa Ludvigom Bavarskim (1324). Iz tog vremena ostao nam je i spis „Defensor Pacis“, rasprava Marsilija iz Padove, sa prvi put izloženim smelim idejama protiv dotadašnjih papskih pretenzija na svetovnu vlast.¹³⁹ Ilustracije radi, u ovom izuzetno zaoštrenom sukobu interesantno je bilo hrabro držanje engleskog franjevca Vilijema Okamskog (oko 1330. godine), koga je od papske zabrane štitio pomenuti kralj Ludvig Bavarški. Ovo su njegove reči: „Svetovna vlast je starija od duhovne, samim tim je nezavisna od pape. Pape nemaju pravo da potvrđuju izbor kneževa; to im ne pripada ni po osnovu državnog prava, jer oni

136 Isto, str. 27–28.

137 Navodimo interesantan Gelnerov komentar: „Srednjovekovna katolička crkva je sjajan primer efikasno centralizovane klase literata koji može dominirati moralnom klimom civilizacije. Ulema u islamu je to dostigla, ali uz skoro potpuno odsustvo bilo kakve centralizovane organizacije ili unutrašnje hijerarhije i ona je teorijski, bila otvorena klasa. Bramini su bili i literate i zatvorena grupa srodnika; kineska birokratija se podvojila na pisare i administratore.“ (E. Gelner, Nacije i nacionalizam, str. 28–29).

138 Vidi detaljnije: J. Hojzinga, *Patriotizam i nacionalizam u evropskoj istoriji do kraja devetnaestog veka*, str. 16–17.

139 Vidi detaljnije: H. Pirenne, *Povijest Evrope*, Kultura, Zagreb, 1956, str. 288–302.

nemaju nikakvu državu; to im ne pripada ni po osnovu crkvenog prava, jer ono važi u državi samo ukoliko ga je kao takvo odobrio knez; to im ne pripada ni po osnovu običajnog prava, jer je ono nevažeće ukoliko šteti opštem dobru.“¹⁴⁰

Trnovit put sekularizacije državne vlasti nastao iz dubokog klasičnog i poznosrednjovekovnog antagonizma crkve i države vodio je ka uspostavljanju modernog praktičkog sveta. „Još 1302. g. papa Bonifacije VIII je „u grandioznom preziru realnih datosti“ (Ilja Mik, Ilja Mieck) potvrdio svoju univerzalnu vlast, a njegov naslednik je već 1309, pod pritiskom francuske krune, zapao u „vavilonsko ropstvo“ u Avinjonu i samim tim se našao u drugom planu. Papizam se od tog gubitka moći i ugleda nikad više nije oporavio. Vladari koji su bili u neprijateljskim odnosima sa Francuskom, pre svih engleski, išli su na to da se spreči odliv crkvenih prihoda u Avinjon i da se preuzmu čak i suverena prava papa.“¹⁴¹ Vremenom crkva se povinovala državnoj vlasti. „Sredinom 15. veka engleska kruna je, gotovo bez izuzetka raspolažala crkvenim dobrima, izdavanjem sinekura i prihodima klera. Francuska je takođe daleko dogurala u razvlašćivanju papa nakon što su se ovi 1337. g. ponovo vratili u Rim. Koncil francuskih biskupa 1438. doneo je Pragmatičnu sankciju iz Burga i time započeo razvitak galikanske crkve, koja je 1516. ojačala Konkordatom iz Bolonje.“¹⁴² Ovi istorijski događaji koji su odvojili crkvu od države toliko su značajni sa stanovišta formiranja modernog praktičkog života u njegovom sekularnom karakteru da se i dan danas često, kako to primećuje i Janoš Kiš, istovrćeju sa „institucionalnim ostvarenjem neutralnosti.“¹⁴³ Tejlор to nagašava mišlju da se sekularnost primarno „shvata preko javnog prostora.“¹⁴⁴

140 Citat je preuzet iz H. Šulce, nav. delo, str. 28.

141 H. Šulce, nav. delo, str. 38.

142 Isto.

143 J Kiš, *Neutralnost države*, str. 83.

144 Č. Tejlор, *Doba sekularizacije*, Albatros plus i Službeni glasnik, Slobodan, Beograd, 2011, str. 12.

III Proces sekularizacije evropske kulture bio je, po svemu su-deći, delatna snaga nastanka modernog praktičkog sveta, podstičući i razvoj ideje verske tolerancije. To je na umu imao i Volter kada je tvrdio: „Filozofija, isključivo filozofija, ta sestra religije, razoružala je ruke koje je sujeverje tako dugo krvavilo; a ljudski duh, trezneći se od pijanstva, čudi se prestupima na koje ga je podsticao fanatizam.“¹⁴⁵ Sekularizacija svoje duhovne podsticaje dobija od humanizma i renesanse, koji okreću leda dogmatskom verovanju srednjovekovlja. Već tu zatičemo mladu građansku klasu u svom ranom artikulisanju ekonomskih, političkih, pravnih i duhovnih interesa. Njeni zahtevi za pravom pojedinca i njegovom ličnom slobodom, za individualnošću ljudskog rada trajno su odvezali evropsku kulturu od srednjovekovne subbine tavorenja u dogmatski prejudiciranim okvirima. „Ideali koji vode renesansne duhove su slobodno mišljenje, istinsko iskustvo, realnost ovostranih političkih odnosa, realija svjetovnih vladara (*regnum humanum*), rehabilitacija osjetilnosti, laicizam, individualizam, politička i moralna autonomija etc.“¹⁴⁶ To je mesto rođenja novovekovnog duha kritički usmerenog protiv sholastike, sveštenstva, asketizma i ogromnog upliva religije u sve-tovni život. On stoga, posebno u filozofiji, istupa sa pozicije antičkih uzora krčeći put modernoj sekularnoj Evropi.

Nova građanska civilizacija usmerena ka praktičkom iskustvu delatnog čoveka imala je duboki poriv ka stvarnoj spoznaji sveta, potpuno mimo dotadašnjih dogmatizovanih načina srednjovekovne sholastike. „Istoriјa o kojoj ja govorim nesumnjivo se događala u zapadnom kulturnom krugu Evrope – civilizaciji za koju je, za razliku od vizantijskog i rusko-pravoslavnog Istoka, još odranije karakteristično razdvajanje svetovne od duhovne vlasti, kao i izvestan sekularizirajući duh, za koji bi se mogao vezati pojam renesanse i prosvetiteljstva, kao i njihove tekovine, narodni suverenitet i demo-

145 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 25.

146 M. Perović, Praktička filozofija, Odsek za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, Novi Sad, 2004, str. 68.

kratija.^{“¹⁴⁷}

Naučni uspon Novog veka stoji u direktnoj vezi sa ovim krupnim zaokretom koji trajno obeležava moderni način života i mišljenja. Spoznaja realiteta, i to pre svega iskustvena a onda i filozofska, donela je sa sobom jednu potpuno novu životnu orijentaciju, u osnovi sekularnu, jer stoji s one strane srednjovekovnog raskola između sveta ovostanosti i onostranosti. Sve ono što je dodata bilo vredno prezira, sada je revalorizovano, poput ljudskog rada, bogatstva, braka, individualnih ciljeva i svrha života, subjektivnih znanja i uverenja. U središtu pažnje sada se nalazi svakodnevni život čoveka. Još snažniji zamah sekularizaciji daje evropsko prosvetiteljstvo, boreći se otvoreno protiv verske netrpeljivosti i svakog oblika fanatizma. Ono – zaista kao divan izlazak Sunca¹⁴⁸ – zatevra da se ljudski svet izgradi na umu, što je u zbilji doslovno znalo da se čovek premetne na glavu.

Ta oslobođenost modernog čoveka, ipak, u sferi međuverskog odnošenja zadugo nije bila univerzalna. Navodeći još uvek postojeće primere verskog fanatizma, Volter optimistično piše: „Odličan način da se broj manijaka smanji, ukoliko ih uopšte preostane, jeste odricanje od duhovne bolesti u korist razuma koji sporo ali neumoljivo prosvećuje ljude.“¹⁴⁹ Naravno, tu je opet po sredi prosvetiteljsko poverenje u snagu ljudskog razuma da celokupnu društvenu stvarnost transformiše prema vlastitim načelima. „Razum je blažen, human, podstiče pokajanje, odagnjuje neslogu, učvršćuje vrlinu, čini poželjnim poštovanje zakona više nego što bi sila mogla da ih održava. I zar da se mirno pređe preko podsmeha koji pošteni ljudi danas imaju prema zatucanosti? Taj podsmeh je moćna brana protiv svih krajnosti sektaša.“¹⁵⁰

U samom središtu sekularizacionog pokreta, sledeći predrašnje filozofsko-istorijske analize, nalazila se misao o destrukciji tradici-

147 H. Šulce, nav. delo, str. 13.

148 Krasna Hegelova metafora, G. V. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 400.

149 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 31.

150 Isto.

onalnog obrasca legitimacije svih područja ljudskog delanja zasnovanog na religiji, što je odvezalo ostale sfere praktičkog života od religijskog područja i dalo im priliku da se oslove na vlastitu racionalnost.¹⁵¹ Sasvim jasno je to izrazio Spinoza rekavši: „kult i ispoljavanje pobožnosti treba da budu u skladu s mirom i blagostanjem u državi“¹⁵². Drugim rečima rečeno, religijska sfera ne može biti dominantna u strukturi modernog praktičkog života, ona mora prihvati primat onog političkog i povući se u sferu privatnosti. To izražava i Vatimo kada kaže: „Njime se, kao što je poznato, označava proces 'skretanja s kursa' koji laičku modernu civilizaciju odvezuje od njenih sakralnih izvora.“¹⁵³ Ovde je važno naglasiti da za razliku od hrišćanskog, muslimanski svet nije prošao ovaj put sekularizacije kulture. Odatle može i Monteskje u „Persijskim pismima“ da kroz razliku prema muslimanskom svetu izvede veliku promenu koja nastaje u religijskom životu hrišćana: „Moram ti priznati da u hrišćana nisam zapazio onakvu vatrenu ubedjenost u svoju veru kakva se može naći u muslimana. U njih je veoma daleko ispovedanje vere od verovanja, verovanje od uverenja, a uverenje od dela.“¹⁵⁴ Međutim, među savremenim filozofima ipak ima mišljenja koja proces sekularizacije posmatraju u negativnom svetlu. Prima radi, Berdajev piše: „Sekularizacija je zapravo unutrašnja tragedija kulture“¹⁵⁵, smatrajući da je kultura uvek religiozno fundirana. U političkoj sferi novu legitimacijsku osnovu zadugo je predstavljao korpus ideja prirodnog prava, sve dok na to mesto tokom 19. veka nisu stupile moderne ideologije.

Kada je o modernoj nauci reč ona posmatra konačna bića i njihove međusobne odnose, određujući im svojstva i zakonitosti. „Tako se počinje pitati o uzrocima konačnih bivstvujućih, dakle, o pojedinim stvarima, a kao rezultat toga je mnjenje da su istinite samo

151 Vidi: Č. Tejlor, Doba sekularizacije, str. 12.

152 B. Spinoza, Teološko politički traktat, Kultura, Beograd, 1957, str. 232.

153 Đ. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, Fedon, Beograd, 2009, str. 30.

154 Š. L. Monteskje, *Persijska pisma*, Utopija, Beograd, 2004, str. 140.

155 N. Berdajev, Filozofija nejednakosti, Oktoih, Podgorica, 2001, str. 194.

pojedine svrhe, dok opšte svrhe i nema. To je pozicija nauka koje isteruju boga i iz prirode i iz društva, te se može reći da su nauke u osnovi ateističke.“¹⁵⁶ Štaviše, moderna nauka se otvoreno konfronterala religiji, te su sudbine mnogih naučnika rane moderne epohe bile obeležene progonima i zlostavljanjem.¹⁵⁷

Ova sloboda za evropski duh po svoj prilici izvojevana je pomoću spoznaje prirode. „Oko ljudsko postalo je bistro, osjetilo se probudilo, mišljenje je proradilo i objašnjavalo. S prirodnim se zakonima čovjek suprotstavio praznovjerju vremena kao i svim predodžbama o tuđim jakim moćima, nad kojima se može odnijeti pobjeda samo magijom. Ljudi su posvuda isto tako govorili, katolici ne manje nego protestanti: ono vanjsko, s čime Crkva hoće da poveže ono više, upravo je samo nešto vanjsko, hostija je samo tjesto, relikvija samo krst. Nasuprot vjeri na temelju autoriteta, postavilo se gospodstvo subjekta pomoću samog sebe, a prirodni su se zakoni priznavali kao ono jedino, što vanjsko veže s vanjskim.“¹⁵⁸ Mišljenje okrenuto istraživanju prirode savladalo je epohalnu srednjovekovnu zaglibljenost u život u praznoverju i mnogovrsnim uverenjima. Umesto toga, tražilo se znanje: ono što važi za čovjeka uspostavlja se iz njegovog nastojanja da upozna svet oko sebe.

U potpuno izmenjenim uslovima praktičkog života moderne epohe i sam religijski fenomen doživeo je nesagledive transformacije u odnosu na srednjovekovlje. Habermas ih opisuje sledećim rečima: „Svaka religija je, izvorno, 'slika sveta' ili 'comprehensive doctrine' i u tom smislu što polaže pravo na autoritet s kojim će strukturirati oblik života u celini. Od te pretenzije na interpretativni monopol i sveobuhvatno oblikovanje života morala je religija da odustane u uslovima sekularizovanog znanja, neutralizovanja državne vlasti i verske slobode koja je postala opšta.“¹⁵⁹ Čak neki au-

156 L. Vrkatić, *Filozofska objava boga*, str. 199.

157 Vidi: Š. L. Monteskje, *Persijska pisma*, str. 276.

158 G. V. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 392–393.

159 J. Habermas, J. Racinger, *Dijalektika sekularizacije*, Dosije, Beograd, 2006, str. 30.

tori tu situaciju smatraju i graničnom za prirodu samog religijskog fenomena, imajući u vidu da je upravo priroda religijske svesti takva da traži „celog čoveka“. Tejlor ovu situaciju opisuje rečima: „Obrt ka sekularnosti sastoji se, između ostalog, u kretanju od društva u kome se vera u Boga ne osporava i u kome je ona nепроблематична, ka društvu u kome se ona shvata kao jedna od mogućih opcija, i to ona koja se često teško prihvata.“¹⁶⁰ Isto tako, vremenom je ublažena i agresivna suprotnost nauke i religije, kao suprotnost ateizma i teizma. Naime, razumske apsolutizacije svesti o svemu i svesti o jednom daju se prevazići spekulativnim stavom koji shvata jedno kao sve i sve kao jedno. Sam život to, na kraju krajeva rešava, „svest modernog čoveka sadržava u sebi i supstancijalnu i subjektivnu stranu – naučnik može osam sati biti naučnik, a ostatak dana vernik i u tome neće videti ništa protivrečno...“¹⁶¹

IV Dosadašnje filozofsko-istorijsko istraživanje ishodišta problema verske tolerancije – analiza religijskog pluralizma u Evropi, razdvajanja crkve i evropske države na Zapadu i procesa sekularizacije evropske kulture – upućuje nas na pitanje: šta načelno omogućuje ideju verske tolerancije u modernoj epohi? Na nivou filozofsko-istorijskog promišljanja najbliže smo upućeni na epohalni lom koji se dogodio na prelasku stare u novu epohu. Reč je, najviše, o zalasku jednog kontemplativnog odnosa prema stvarnosti i ubličavanju sasvim novog ontološkog iskustva evropskog čoveka. Kangrga to opisuje ovako: „ta se rečena epohalnost sastoji u tome, što se tim novim pojmom prakse prekida i ukida tisućuljetni metafizički primat teorijskog pred praktičkim (a onda i poetičkim), a taj ’obrat’ ne samo da predstavlja misaonu revoluciju (ili revoluciju u mišljenju), nego je ujedno revolucija sâma!“¹⁶² Novovekovni razvoj ljudske subjektivnosti u prvi plan je stavio stvaralačko samoproizvo-

160 Č. Tejlor, *Doba sekularizacije*, Albatros plus i Službeni glasnik, Slobodan, Beograd, 2011, str. 13.

161 L. Vrkatić, *Filozofska objava boga*, str. 200.

162 M. Kangrga, Praksa, vrijeme, svijet, Nolit, Beograd, 1984, str. 19.

đenje modernog čoveka i njegovog sveta, njegovo samoosvešćenje u pogledu vlastitih praktičko-pojetičkih moći. Svakako, dao je on i jedan osoben novi smisao i čovekovom delatno-proizvodnom odnosu prema prirodi. Ovde, kada je religijski fenomen u pitanju, pre svega treba imati u vidu osoben razvoj praktičko-pojetičkog charaktera religioznosti, što trajno opredeljuje sudbinu religije u modernoj i savremenoj epohi, čak i pored toga što je moguće da velikoj većini vernika njihov vlastiti život protiče u neznanju suštine vlastite religioznosti.

Ovaj duhovni lom ostavio je, naravno, dubokog traga u svim sferama modernog i savremenog života. Prvobitno je ideja subjektivnosti u sferi religije bila iskazana u vidu pretenzije na apsolutnu istinu, jedne potrebe da se religijski fenomen zahvati na univerzalan način, što se prvo ispoljilo u judaizmu, a potom i u hrišćanskoj religiji. Pa iako se, na teorijski način svestrano promoviše milosrđe, u praksi se progone neistomišljenici i to sve u ime brige za spas duše, njeno izbavljenje ili pak iz uverenja u večno prokletstvo nevernika.¹⁶³ Time je razobručena upravo samovolja religioznog subjekta da uverenje podigne do ranga teorijskog znanja i omogućena je verska netolerancija. „Prostodušni vernik živi neposredno antinomiju koju je postavilo hrišćanstvo: suprotnost oblika i sadržaja religije... Sa jedne strane je hrišćanska religija određena kao mišljenje u mišljenju, a sa druge kao puko mišljenje. Prostodušni vernik to doživljava tako što veruje u ono što je mišljenje mišljenja, a to je zaista njegov najveći paradoks.“¹⁶⁴ – objašnjava Lazar Vrkatić. U staroj epohi to nije bilo moguće, naime, još je Platon jasno svrstao uverenja u mnjenje (doxa). Ona se odnose na rod vidljivog, a „koliko je istine u onome u čemu ona učestvuju, isto je toliko jasnosti u njima prisutno.“¹⁶⁵ Tog mišljenja je napisetku bio i Aristotel kada je u „Nikomahovoj etici“ govorio o oblicima znanja, odno-

163 Pogledaj opširnije o tome: Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 96–98.

164 L. Vrkatić, *Filozofska objava boga*, str. 198.

165 Platon, *Država*, VI, 511 e.

sno o sposobnostima na osnovu kojih duša afirmacijom ili negacijom dolazi do istine: „prepostavljanje i verovanje isključujem jer mogu da dovedu u zabludu.“¹⁶⁶ Pri tome je ovde veoma važno istaći da se ovaj kritički stav prema spoznajnoj vrednosti verskog uverenja nikako ne da pojednostavljeno svesti na epistemološki relativizam, što je česta praksa savremenih mislioca uključujući i američkog filozofa Džeja Njumana.¹⁶⁷ Naprotiv, ukazivanje na praktičko-pojetički karakter religijskih uverenja teži dubljem shvatanju religijskog fenomena i pronalaženju nereflektovane filozofsko-istorijske prepostavke uspostavljanja verski tolerantnog života.¹⁶⁸

I samo filozofsko otpočinjanje moderne epohe bilo je u temeljnog protivstavu ontološkom iskustvu helenskog života i mišljenja. „Posebno valja naglasiti da ovo odlučno davanje prednosti praktičnom interesu nad teorijskim nastrojenjem pokazuje kudikamo rečiće nego bilo šta drugo u čemu se krije pravi smisao i stvarni značaj Dekartovog utemeljenja moderne filozofije. Ta je promena, bez sumnje, okosnica, ako ne i zamajac čitavog modernog filozofskog poduhvata, jer je upravo uzdizanje praktičnog (u smislu pragmatičkog) nad teorijskim ono najviše negrčko u njemu, ono po čemu taj poduhvat neosporno predstavlja koreniti zaokret u odnosu prema izvornom grčkom razumevanju filozofije kao uzorne škole čovečnosti.“¹⁶⁹ Umesto potrage za znanjem radi znanja, kao osnovni mo-

166 Aristotel, *Nikomahova etika*, VI, 1139 b.

167 Vidi: Dž. Njuman, *Ideja religijske tolerancije*, O toleranciji, Rasprave o demokratskoj kulturi, Primorac, Igor (pr), „Filip Višnjić“, Beograd, 1989, str. 138.

168 Vredan pažnje je sličan pokušaj Hane Arent u težnji da dokuči osnovu savremene tolerancije. „U svetu u kome živimo nestali su poslednji tragovi antičke suprotnosti između filozofske istine i mnjenja na pijaci. Više se ne sukobljavaju sa prilikama sveta ni istina o otkrivenoj tajni religije, koju su politički mislioci sedamnaestog veka još uvek smatrali glavnom smetnjom, ni filozofska istina, koja se otkriva osamljenom pojedincu. U pogledu prve istine, odvajanje crkve od države pružilo nam je mir, a druga istina je već davno prestala da zahteva gospodstvo ... Ako se misli u okvirima tradicije, neko se može smatrati pozvanim da zaključi na osnovu ovog stanja stvari da je stari sukob konačno rešen i, naročito, da je nestao izvorni uzrok ovog sukoba, suprotnost između racionalne istine i mnenja.“ – H. Arent, Istina i laž u politici, Filip Višnjić, Beograd, 1994, str. 30.

169 M. Đurić, *Poreklo i budućnost Evrope*, str. 55–56.

tiv modernog naučnika razvio se stav: Znanje radi moći! Prema tome, teorijski interes je potpuno potisnut praktičko-pojetičkim interesom za prirodni i društveni realitet. To je do neverovatnih visina uzdiglo naučno-tehničko znanje.

Primat praktičkog nad teorijskim, filozofski iskazan Kantovim misaonim naporima, u realitetu modernog i savremenog sveta imao je dalekosežan uticaj na sudbinu teorijskih znanja. Tehnokratski smer nauke, njena nefilozofičnost, i uopšte podređivanje teorijskih pretenzija praktičnim i u savremenosti još više pojetičkim zadacima neprestanog povećavanja naučno-tehničkog znanja i moći, konično su potpuno pomerili filozofiju na ivicu savremenog duhovnog života. Apsolutizacija naučno-tehničkog znanja u kibernetici, o čemu dosta uverljivo govori Mihajlo Đurić,¹⁷⁰ stvorila je privid nezaustavljivog naučno-tehničkog progrusa i savremenog sveta kojem je filozofija gotovo potpuno nepotrebna. U tom duhu govori i Hajdeger o dovršenju filozofije, naučno otkrivanje pojedinih oblasti bivstvujućeg potisnule su izvornu potrebu za filozofijom, ona se pretvara u empirijsku nauku o čoveku. „Filozofija se danas završava. Ona je našla svoje mesto u naučnosti društveno delatnog čoveka. Međutim, osnovna crta te naučnosti jeste njen kibernetički, to jest tehnički karakter. Potreba da se pita o modernoj tehnici verovatno nestaje u istoj onoj meri u kojoj tehnika očiglednije prožima i određuje pojave sveta kao celine i položaj čoveka u njemu.“¹⁷¹ Prema tome, dominantan postaje operacionalni i modelski karakter predstavljačko-računalačkog mišljenja. Zapadno-evropsko mišljenje trijumfuje u modernoj i još više savremenoj epohi upravlјivim uređenjem naučno-tehničkog sveta.

Korenite epohalne promene nastale u životu i mišljenju modernog čoveka realizacijom modernog principa ličnosti, dovedene su do svojih poslednjih konsekvensi, zapravo, u savremenoj epohi. Neverovatna brzina kojom se naš svet menja i opseg pojava uvu-

¹⁷⁰ V. nav. delo.

¹⁷¹ M. Hajdeger, O stvari mišljenja, Plato, Beograd, 1998, str. 65–66.

čenih u mašineriju prerade i proizvodnje svedoče o karakteru našeg sveta koji dobrim delom ostaje u kontinuitetu sa modernim životom i mišljenjem. „Više ništa nije ostavljeno da spokojno počiva u sebi, već su u vrtlog promene uvučeni svi nasleđeni oblici života. Izmenjeni su čak i bitni uslovi čovekovog postojanja, a ne samo neki njegovi sporedni sastavni delovi. Sprega nauke i tehnike više nije običan sastavni deo ljudskog života pored drugih manje ili više ravnopravnih delova, već jedinstven sveobuhvatni, sveprisutni i svemoćni gospodar koji neprimetno i bezbolno neprikošnovenno vlada nad svim međuljudskim odnosima počev od poslovnih, pa sve do najličnijih.“¹⁷² Ova naizgled ogoljena spoljašnjost, često mišljena kao delo instrumentalnosti razuma, ipak nije sasvim otuđena od autentične samoprodukcije čoveka i njegovog sveta. Ona takođe predstavlja momenat njegovog povesnog događanja.

Za razliku od toga, kada se osvrnemo ka ustvari dominantnoj sferi – sferi praktičkog života, tu vidimo nenadmašne plodove ljudske borbe za slobodu u svim sferama njegovog modernog i savremenog života. Samosvesno proizvođenje humanih odnosa – uključujući i verski tolerantne odnose – predstavlja najlepši prizor izgradnje i povesnog događanja našeg očovečenog sveta, sveta koji više ne tavori u našim predstavama o njegovoj nama sasvim tuđoj apstraktnoj onostranosti.¹⁷³ Stoga potpuno začuđuju savremeni neistorični pristup filozofskom tematizovanju ovog ključnog civilizacijsko-istorijskog loma. Da se čovek misli kao subjekat vlastite povesnosti, kao istorijsko biće, tome se oduvek suprotstavljala misao o već dovršenom, konstituiranom svetu. Upravo se u praktičkoj filozofiji danas i lome bojna kopinja naraslih zaslepljenih naučno-tehničkih snaga savremenosti i praktičko-pojetičke osvešćenosti čoveka o vlastitim moćima i odgovornostima spram njegove sadašnjosti i budućnosti. Ona je taj poslednji stub savremene duhovnosti u borbi za autentičnu slobodu savremenog čoveka.

172 M. Đurić, nav. delo, str. 72.

173 Vidi: M. Kangrga, *Praksa, vrijeme, svijet*, str. 465–494.

U krajnjoj liniji, sve to za posledicu ima pristanak religijske svesti na povlačenje pretenzija na apsolutnu istinu.¹⁷⁴ Taj pristanak, iako teškom mukom i uz velike žrtve izvojevan, ipak dolazi otuda što karakteru religija nove epohe zapravo i nije inherentan teorijski stav. Hjum je to ovako iskazao: „On je beskrajno nadmoćan u odnosu na naše ograničene poglede i razumevanje, i više je predmet obožavanja u hramu nego rasprave u školama.“¹⁷⁵ Tu je na delu apstraktan pojetic̄ki momenat mišljenja – razumno delovanje mišljenja u području onog beskonačnog i večnog. Zbog toga ono teorijsko ne može u granicama hrišćanstva da prevlada nivo neposrednosti, sve spoznajne moći su shvaćene neposredno: zato što mu do toga u osnovi i nije stalo.¹⁷⁶ Epochalno je razvijen stvaralački karakter mišljenja koje slobodno oblikuje predstave o sebi i svetu. Razumno ograničenje ovog pojetic̄kog stava hrišćanstva ogleda se u nemogućnosti zasnivanja njegovog konkretnijeg određenja. I tu se vidi da kamen spoticanja, ta velika gromada u središtu verskog spora – pitanje prava na apsolutnu istinu – stoji potpuno neutemeljen u duhovnoj konstelaciji epohe subjektivnosti. Na njegovo mesto zato i može stupiti ideja verske tolerancije.

174 Razlikujući znanje od uverenja Volter kaže: „Dugo se tako postupalo u najvećem delu sveta; ali danas, kada se tolike sekte mere po svojoj moći, kako se poneti prema njima? Svaka sekta, kao što je poznato, znak je zablude; nema nikakve sekte geometara, algebrista, aritmetičara, jer su sve geometrijske, algebarske i aritmetičke postavke tačne. U svim drugim naukama može se prevariti. Koji bi se teolog, tomista ili skotista, usudio ozbiljno reći da je siguran u svoju činjenicu?“ (Volter, Filozofski rečnik, Edicija, Beograd, 2009, str. 336.)

175 D. Hjum, Dijalozi o prirodnoj religiji, Matica srpska, Novi Sad, 1994, str 27.

176 O neposrednosti spoznajnih moći (episteme), načela bića boga (nous) i momenata znanja o bogu (sophia) u hrišćanstvu vidi: L. Vrktić, *Filozofska objava boga*, str. 209–210.

3. filozofsko-istorijska refleksija izgradnje verski tolerantnog sveta

„Neću nimalo gledati ko je koga zakona i vere, niti se to gleda u današnjem veku prosveštenom.“

Dositej Obradović¹⁷⁷

U ovom delu rada nalazimo se na terenu promenljivog istorijskog sveta, gde se u moderno vreme izdižu prvi stubovi verski tolerantnog života. No, tome je prethodilo strahotno iskustvo verskog nasilja i fanatizma najgore vrste. Iz perspektive 18. veka još uvek se trebalo dosta pomučiti da se ostatku neprosvećenog sveta objasni mogućnost humanijeg međuverskog odnošenja. Tako možemo shvatiti sledeće Volterove misli: „Usuđujem se da budem sloboden i da pozovem čelnike vlade i sve one na visokim položajima da promišljeno prouče da li se moramo plašiti da će blagost izazvati po-djednake bune kakve je podsticala okrutnost; da li ono što se dogodilo pod izvesnim okolnostima mora da nastupi i pod novim; da li se vremena, mišljenja i običaji ne menjaju.“¹⁷⁸

3.1. Pojava i konsekvence verskih sukoba u Evropi

„...onaj koji svoju ludost potkrepljuje ubistvom, fanatik je.“

Volter¹⁷⁹

Osnovna linija evropskog verskog sukoba, ona koja je zaslužna za proboj principa verske tolerancije, kretala se između katoličanstva i protestantizma, mada je evropska istorija obilovala i drugim verskim tenzijama i sukobima. Posebno su surovi i neretko krva-

¹⁷⁷ D. Obradović, Pismo Haralampiju; Život i priključenije, Zadužbina Dositeja Obradovića, Beograd, 2007, str. 18–19.

¹⁷⁸ Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 22

¹⁷⁹ Volter, *Filozofski rečnik*, str 338.

vi događaji pratili odnos hrišćanstva prema brojnim jevrejskim zajednicama rasutim širom Evrope, ali i prema muslimanima. Monteske je to imao na umu kada je rekao da „među najbližim verama vlada najveće neprijateljstvo.“¹⁸⁰ Međutim, neki autori, kao Otfried Hofe¹⁸¹ ističu da su hrišćani sa Jevrejima i muhamedancima često u dugim periodima srednjeg veka živeli u međusobnoj trpeljivosti. Treba takođe imati u vidu i krstaške pohode na Istok i odatle proistekle okršaje hrišćana i muslimana. Istorija hrišćanstva kao državne religije obeležena je tako progonima i gušenjem slobode misli i svakog odstupanja od utvrđenje doktrine, to je „istorija progona jeretika, Jevreja i veštica, inkvizicije i krstaških pohoda. Obrazloženje sve te isključivosti i netrpeljivosti, koja ne preza ni od najdraстиčnijih, najsurovijih sredstava, bilo je relativno jednostavno: *extra ecclesiam, nulla salus*, izvan crkve nema spasenja.“¹⁸²

1. Istorija verskih sukoba u srednjovekovnoj Evropi počiva na težnji etabliranih religija ovog prostora da ostvare monopol na istinu, kao i sam monopol na izvore te istine. „U odnosu na to kakav je bio put pisanih ideologija agrarnog doba, taj korpus doktrina je imao apsolutističke pretenzije i osnaživan je tvrdnjama da je ne samo istinit (a šta s tim?) već i da je sama norma istine. Istovremeno su bacane ubojite kletve na jeretike i nevernike, čije su sumnje o jednoj i očiglednoj istini bile dokaz njihove moralne izopačenosti, ‘iskvarenosti na zemlji’...“¹⁸³ Cena hrišćanskih rasprava o dogmi, kako to primećuje Volter, bila je zaista izuzetno visoka, „od četvrtog stoljeća do danas, krv je tekla na gubilištima, na bojnim poljima.“¹⁸⁴ U tako zaoštrenim prilikama religijskog života, kada je pitanje pravovernosti bilo ključno, najčešće je mišljenje dvora bilo odlučujuće u pitanjima vere. Upravo to ističe i Holbah, govoreći: „mišljenje koje je dvor odobravao bilo je jedino istinito; pristalice

180 Š. L. Monteske, *Persijska pisma*, str. 110.

181 V. O. Hofe, Ka političkoj legitimaciji moderne, str. 15.

182 I. Primorac, Predgovor, *O toleranciji*, str. 10.

183 E. Gelner, *Nacije i nacionalizam*, str. 113.

184 Volter, Rasprava o toleranciji, str. 17.

dvora bile su čuvari prave vjere, drugi su postajali jeretici i buntovnici; prvi su stavili sebi u dužnost da istrijebe druge.“¹⁸⁵ Snaga apsolutizovanog verskog ubeđenja u potpunosti je onemogućavala toleranciju.¹⁸⁶

Koliko je ta religijska netrpeljivost bila suštinska za sam srednjovekovni svet i njegovo oblikovanje religijskog fenomena primećuje i Džon Rols. „Još od vremena cara Konstantina u četvrtom veku, hrišćanstvo je kažnjavalо jeres i nastojalo da smatralo lažnim učenjem. Za to je bila potrebna sila prinude jedne države. Inkvizicija koju je ustanovio papa Grgur IX bila je aktivna kroz ceo period verskih ratova u šesnaestom i sedamnaestom veku. Septembra 1572. godine papa Pije V otiašao je u francusku crkvу sv. Luja u Rimu gde je, zajedno sa trideset tri kardinala prisustvovao misi zahvalnosti bogu za verom nadahnut masakr petnaest hiljada francuskih hugenota-protestanata koji su na dan Svetog Vartolomeja tog leta izvršili pripadnici katoličke frakcije. Jeres je za mnoge bila gora od ubistva. Žestoki pogon bio je veliko prokletstvo hrišćanske religije. On je karakterisao i Lutera i Kalvina i protestantske reformatore, a nije mu se radikalno suprotstavila ni katolička crkva sve do Drugog vatikanskog koncila.“¹⁸⁷ Tek se papa Jovan Pavle II izvinuo u ime crkve za ovaj zločin protiv protestanata u Francuskoj na svečanosti povodom godišnjice masakra u Parizu avgusta 1997. godine.

Potrebitno je na ovom mestu razmotriti i kakvi su bili srednjovekovni pogledi na pitanje međaverskih odnosa i samu versku toleranciju. „U XVIII veku u prosvećenim krugovima u Francuskoj i drugde trpeljivost se smatrala za vrlinu; no samo stotinak godina ranije, reč *tolerance* imala je kritičke, čak pogrdne konotacije. Reći za nekog da je tolerantan značilo je pripisivati mu neodlučnost i po-

¹⁸⁵ P. Holbah, Razgoličeno hrišćanstvo, Svetlost, Sarajevo, 1956, str. 179.

¹⁸⁶ V. Interesantan primer Tome Akvinskog kod Dž. Halberstem, Paradoks tolerancije, *O toleranciji*, str. 367–368.

¹⁸⁷ Dž. Rols, Pravo naroda, Aleksandria Press: Nova srpska politička misao, Beograd, 2003, str. 35–36.

pustljivost prema zlu. Biskup Bosije (Bossuet), teolog i najistaknutiji katolički polemičar svoga doba, tvrdio je sa ponosom u jednom od svojih brojnih napisa protiv protestantizma da je katolička crkva od svih najnetrpeljivija. No protestanti mu nisu ostali dužni: valonski crkveni sabor u Lajdenu (Leyden), čiji su učesnici najvećim delom bili hugenotske izbeglice iz katoličkih sredina, osudio je trpežljivost kao jeres.¹⁸⁸ Osnovu ove verske netrpeljivosti, prema shvatanju Janoša Kiša, osim pretenzije na apsolutnu istinu, činile su i sa njom čvrsto spletene predrasude i zablude, poput one o postojanju veštice ili brojne anisemitske zablude.¹⁸⁹ Ta srednjovekovna netolerantnost bila je s jedne strane, na svoj nama danas potpuno neverovatan način, inspirisana upravo čovekoljubljem i verom,¹⁹⁰ zapravo jednim čvrstim uverenjem „po kome je čoveku u dužnosti, da i drugi budu pobožni“¹⁹¹ na isti način kao i on sam. Sa druge strane, kako su to mnogi kasnije isticali „Iza razobličavanja jeretika uvek se krije grešna pohota vlasti, volja za moć.“¹⁹²

Osim krupnih verskih sukoba, ovde treba obratiti pažnju i na neverovatne strahote i torturu kojima su bili izloženi pojedinci za koje se smatralo da imaju neke rđave moći i to sve pod plaštom brige za spas njihove duše. Po svemu sudeći smatralo se da se zlo iz čoveka može isterati samo najsvirepijim mučenjem. Ova misao se zadugo nalazila u samom središtu verske netrpeljivosti, te je čak i Lok pisao: „Biće veoma teško ubediti razumne ljude da onaj ko bez suze u oku i sa duhovnim zadovoljstvom šalje svoga brata egzekutoru da ga živog spali, iskreno i srčano brine da spasi svog brata od plamena pakla na onom svetu.“¹⁹³ Reč je o progonu veštica, a sličnu sudbinu često su imali i nevernici, krivoverci, otpadni-

188 I. Primorac, Predgovor, *O toleranciji*, str. 11.

189 Vidi: J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 131.

190 Vidi: N. Berđajev, O fanatizmu, ortodoksiji i istini, *Философские науки*, Moskva 1991, br. 8, str. 124.

191 Dž. S. Mil, *O slobodi*, str. 84.

192 N. Берђајев, О fanatizmu, ortodoksiji i istini, str. 124.

193 Dž. Lok, *Dve rasprave o vladji, Pismo o toleranciji*, str. 378.

ci, raskolnici i jeretici, nasuprot kojih su stajali pravoverni.¹⁹⁴ „Tako se u vjerovanju u tu odvojenu, posebnu moć svjetovnosti, u đavola i njegovu lukavost vodilo mnoštvo procesa protiv vještica u katoličkim kao i u protestantskim zemljama. Optuženima se nije mogla dokazati njihova krivica nego se samo sumnjalo na njih: prema tome bilo je to samo neposredno znanje na kojemu se osnivao taj bijes protiv rđavoga.“¹⁹⁵ To je bilo veoma rasprostranjeno i tipično za 16. vek, a potrajalo je sve do kraja 18. veka.¹⁹⁶ Čak se i Niče zajedljivo osvrnuo na ove mučne srednjovekovne scene rečima: „Nekad je sumnja bila zla i bila je volja za vlastitošću. Tada je bolesnik postajao jeretik i veštica: kao jeretik i veštica patio je i hteo da nanosi patnje.“¹⁹⁷

Kada je reč o monopolu na istinu, trebamo se svakako dotaći i krstaških ratova. „Bila je to ludost ujedno najsveopštija, najsurovija, najsmešnija i najkobnija.“ – veli Volter.¹⁹⁸ Oni su prvenstveno bili vođeni s namerom da se osiguraju istorijski izvori hrišćanstva u duhu njegovih pretenzija na absolutnu istinu – trebalo je osigurati sveta mesta, prvenstveno Hristov grob. Govoreći o smislu krstaških ratova, Hegel kaže da oni predstavljaju kulminacionu tačku perioda srednjevekovlja „jer s njima nastaje općenito kolebanje, ali uslijed toga države tek dolaze do unutrašnje i vanjske samostalnosti.“¹⁹⁹ O njima i danas postoji predstava kao o neverovatno surovim pustolovinama krstaša, koji su se „uglavnom završavali pljačkom, pokoljima i pogromima... Od Jeruzalema i Damiette do Carigrada i drugih tamošnjih gradova. A kad su ti pogromi i pustošenja bili sredinom 13. stoljeća sa sedmim križarskim ratom i Louisem IX završeni, njihovo djelo su nastavili pojedini viteški redovi. Od nekadašnje

194 Vidi: Š. L. Monteskje, *Persijska pisma*, str. 58–59.

195 G. V. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str.439.

196 Vidi: Živojinović, Uspon Evrope 1450–1789, Službeni list SRJ, Beograd, 2003, str. 162–163.

197 F. Niče, Tako je govorio Zaratustra, Oktoih, Podgorica, 1999, str. 72.

198 Volter, *Filozof koji ne zna, Istoriska pohvala uma, Mikromegas*, str. 93.

199 G. V. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 384.

politike pokrštavanja i mirnog obraćanja nevjernika, križarski su ratovi inauguirali vjerski rat koji se otad primjenjivao i protiv heretika (npr. Albigenza i katara) i protiv nekršćana.²⁰⁰ Prema tome, kako ističe i Ljubomir Tadić, učešće u krstaškim ratovima smatran je „božjim nalogom“²⁰¹ i bilo je napajano verskim fanatizmom.

Volter ističe da je stvaranje bratstava, poput franjevaca i flagelanata, imalo za negativnu posledicu povećanje netolerancije, navodeći primer Svetе lige nastale iz takvih udruženja, organizacije katolika u Francuskoj koja se borila protiv hugenota. Od njega su nam i dan danas ostala vredna i aktuelna pitanja o opasnosti od okoštavanja društvenih antagonizama i apsolutizacije posebne volje: „Zbog čega se uopšte razlikovati od drugih građana? Da li su sebe smatrali savršenijim? To je čak i uvreda ostatku naroda. Da li su želi da sve hrišćane prime u bratstva? Kakav bi to bio prizor – Evropa pod kapuljačama i maskama, sa dva mala okrugla proreza ispred očiju! Da li se dobromerno veruje da Bog voli takvu maskaradu?“²⁰² Uopšte, težnja da se ubeđenja podignu do ranga poslednje istine ili da se njima potvrди privrženost istini samoj od početka je predstavljalo rodno mesto netolerancije. Ovo se takođe može doveсти u direktnu vezu sa Fukoovom analizom pastirske moći hrišćanstva i težnje da se u sferi religije u području potpune i stalne ispostavi vrši subjektivna produkcija unutrašnje istine.²⁰³

O razmerama verskih sukoba i verskih ratova u Evropi možemo suditi i po delu pisma jednog izopačenog beneficijata napisanog 1762. godine isusovcu Le Telieu, koje nam donosi Volter: „Što se tiče onih koje bi brojke mogle da zastraše, Vaše Preosveštenstvo će moći da im napomene da je od vremena procvata crkve do 1707., tj. tokom približno hiljadu četiri stotine godina, teologija gurnula u smrt više od pedeset miliona ljudi, a ja predlažem da zbog toga po-

200 P. Vranicki, *Filozofija historije I*, Golden marketing, Zagreb, 2002, napomena 1, str. 102.

201 Lj. Tadić, *Parergon*, „Filip Višnjić“, Beograd: 2002, str. 160.

202 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 17.

203 M. Fuko, *Hrišćanstvo i pastirska moć*, str. 252.

davimo ili pobijemo ili otrujemo približno šest miliona pet stotina hiljada.“²⁰⁴ Karl Kaucki je takođe sa užasavanjem pisao o nesrećnim prilikama srednjovekovne Evrope: „...sujeverje i fanatizam, svirepost i krvožednost dostigli su ludačke razmere, a Evropa je od seljačkih ratova do Vestfalskog mira (1525–1648) ličila na ludnici u kojoj su ljudi odbacili sva pravila i propise.“²⁰⁵ No, ono što je neprebolno tišilo srednjovekovni religijski život Lok je kasnije reflektovao kao nemogućnost rešenja verskog spora po pitanju pravovernosti, smatrajući da jedino pravo rešenje u ovim stvarima pripada samom nebu – „Jer svaka je crkva pravoverna za sebe; za druge je grešna ili jeretička.“²⁰⁶

2. Srednjovekovno iskustvo evropskog života bazirano na hrišćanskom religijskom jedinstvu, kao tački objedinjavanja njegovih partikularizama, predstavljalо je živu stvarnost netolerantnih odnosa u sferi međuverskog odnošenja.²⁰⁷ Hjum to iskazuje na nešto opštiji način kada kaže: „Kada se religija izdvoji, i kao posebno načelo dela ponad ljudi, ona se udaljava od vlastitog delokruga i postaje puko pokriće za razmirice i slavoljublje.“²⁰⁸ Verska ubedjenja prožimala su sve životne sfere delanja, a to je netoleranciju činilo sveobuhvatnom i opravdanom.²⁰⁹ „Srednjovekovni svet je varvarska svet, ispunjen nemilosrdnim i krvavim instinktima. Crkva se trudila da organizuje taj varvarska svet sklon anarhiji, da učini kratkotrajnim njegove surove instinkte, da ga ohristovi; Crkva je uvek

204 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 105.

205 Citirano prema navodu prof. Veljka Koraća iz Predgovora u: E. Roterdamski, Pohvala ludosti. Mono & Manana press, Beograd, 2002, str. 12.

206 Dž. Lok, *Dve rasprave o vladu, Pismo o toleranciji*, str. 375.

207 Ne slažu se svi autori sa ovim stanovištem. Uzmimo za primer Ernsta Gelnera koji analizirajući društvene prepostavke agrarnog duštva dolazi do zaključka: „Literate ponekad nastoje da prošire zonu kulture, ili pre vere koja je za nju kodifikovana; a države se ponekad upuštaju u krstačke ratove, agresije podržane verom. Međutim, to nisu normalne, preovlađujuće okolnosti agrarnog društva.“ – E Gelner, Nacije i nacionalizam, str. 26.

208 D. Hjum, *Dijalozi o prirodnoj religiji*, str 134.

209 V. Halberstem, Paradoks tolerancije, *O toleranciji*, str. 378–381.

u tome uspevala delimično, jer je suprotsavljanje neprosvetljene ljudske prirode bilo veoma veliko. Srednjovekovni se svet formalno postavlja hrišćanskim, iako je u suštini poluhrišćanski, a polupaganski.²¹⁰ Svemoćan religijski pogled na svet spontano je prožimao sva životne delatnosti srednjovekovnog čoveka objedinjavajući ih u jedinstvenu feudalnu običajnost i pored ekonomski i političke udrubljenosti života, tipičnog lokalizma i izolacionizma, te rasprostranjene različitosti pravnih statusa i sistema. „Katolička religija beše u ono feudalno doba vezivno tkivo raznorodnih etničkih grupa, slično naciji u naše vreme.“²¹¹ Sam pojedinač imao je pasivan odnos prema vlastitom svetu, smatrajući svoje životne prilike neizmenljivim.²¹² Smatralo se da je legitimitet vlasti vladara božanskog porekla, ona se održavala nad potpuno heterogenim populacijama podanika. Države su bile određene svojim središtem, a graniče država bile su krajnje porozne, te su se suvereniteti međusobno prepapali.²¹³ Sama unutrašnja konstelacija srednjovekovnog praktičkog sveta sa primatom Crkve u svetovnim pitanjima po principu 'ono božansko je više od svetovnoga' opirala se ideji verske tolerancije i „...tada su, svakako, zabluda i vera bile nešto drugo; besnilo uma bilo je bogosličnost, a sumnja greh.“²¹⁴ No i pored toga, zadugo su krvavi verski sukobi bili više izuzetak nego pravilo.

Pre svega, u srednjovekovnoj Evropi svetovna moć Crkve bila je izuzetna, nalazeći se na svom vrhuncu u 13. veku. Ona je često i bila neophodna kao intervencija opštosti u poludivljim i surovim partikularnim odnosima tog vremena. „Uvođenjem božjeg mira postizao se prekid razmirica i privatne osvete bar na izvjesne dane ili nedjelje; a Crkva je to primirje branila svim svojim duhovničkim sredstvima

210 N. Berđajev, *O savršenstvu hrišćanstva i nesavršenstvu hrišćana*, str. 7.

211 Lj. Tadić, *Parergon*, str. 160.

212 Vidi: K. Jaspers, Duhovna situacija vremena, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1987, str. 7.

213 Vidi detaljnije: B. Anderson, Nacija: zamišljena zajednica, Plato, Beograd, 1998, str. 28–29.

214 F. Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 65.

prokletstva, interdikta i drugih prijetnji i kazni.“²¹⁵ Međutim, ona nije reformisala srednjovekovnu običajnost, već je takođe gradila vlastite svetovne interese, pa je kao središte otpora protiv nasilja, samovolje i brutalnosti napisletku i sama postala samovoljna. I samo ustanavljanje inkvizicije, Svetog Ureda, bilo je upereno ka dalekosežnom jačanju hrišćanstva u Evropi. „Uostalom, dovoljno su poznati svi postupci tog suda; zna se koliko su protiv lažne pravičnosti i slepog razuma svih drugih sudova sveta. U zatvor se odlazilo na običnu prijavu najnečasnijih osoba; sin je mogao prijaviti oca, žena muža; nikada nije bilo suočavanja sa tužiocima; dobra su oduzimana u korist sudsija: tako se bar inkvizicija ponašala do naših dana...“²¹⁶ – tvrdi Volter, čudeći se što su ljudi tako strpljivo podnosili ovu nepravdu.

Bolan raskid sa humanističkim kulturnim obrascem Helade, sa slobodom mišljenja i vodećom ulogom filozofije u duhovnom životu starih, uz razvoj rigidnih formi još neemancipovane subjektivne unutrašnjosti porodili su konačno monstruozni lik verskih progona, pogroma i užasnih verskih ratova. Oni su pravdani brigom za spas ljudske duše i sigurnošću u večno prokletstvo nevernika. „Ne samo da je veoma okrutno progoniti u ovom kratkom životu naše neistomišljenike, već mi se čini da je i drsko nekome izreći večno prokletstvo. Mislim da kratkotrajnim atomima, što smo mi, ne pristaje da predviđaju Tvorčeve radnje. Nipošto ne želim da osporim tvrdnju: ’Izvan Crkve nema izbavljenja’; poštujem je kao i sve čemu ona podučava, ali da li odista poznajemo sve Božje puteve i razmere njegovog milosrđa? Nije li dopušteno nadati mu se koliko i strahovati od njega? Nije li dovoljno biti veoran crkvi? Da li je potrebno da svaki pojedinac prigrabi božanska prava za sebe i odlučuje pre njega o večnoj sudsibini svakog čoveka?“²¹⁷ – pita se Volter.

215 G. V. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 394.

216 Volter, *Filozofski rečnik*, str. 148.

217 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 121.

Krajnje nestabilna pozicija jevrejskih zajednica u srednjovekovnoj hrišćanskoj Evropi kretala se između delimične zaštite i najgorih, najužasnijih prizora progona i pogroma. O specifičnostima njihovog života u poznom srednjem veku piše Majkl Volzer: „U Evropi, one su imale potpunu slobodu da oporezuju svoje članove, iako je mnogo tako prikupljenog novca predavano svetovnom – to jest hrišćanskom kralju, princu ili lordu, bilo kao porez koji je on sam odredivao, bilo za potkupljivanje, subvencije, ’zajmove’ i slično. Radilo se o nekoj vrsti plaćanja zaštite... Kao što bi se i moglo očekivati, u zajednicama čiji su članovi i u najboljem slučaju imali veoma nesiguran položaj u društvu, bili izloženi neprekidnom proganjanju i zlostavljanju, veliki deo sredstava iz javnih fondova bio je dodeljivan onima u nevolji.“²¹⁸ Volzer takođe govori o neobičnoj obavezi „otkupljenja sužanja“ koja je izražavala tadašnju solidarnost zajednice. Ona, „pisao je Majmonid, ’ima prvenstvo nad ishranom i oblačenjem siromašnih’. Ovo prvenstvo je proisticalo iz neposredne fizičke opasnosti u kojoj su se nalazili sužnji, ali je veoma verovatno bilo i u vezi s činjenicom da je opasnost u kojoj su se nalazili bila ne samo fizičke, već i verske prirode.“²¹⁹ Ovde se misli na nasilno preobraćanje ili padanje u ropstvo kod vlasnika ne-Jevreja, što u to vreme nije bila retkost.

Tih i dugotrajan proces samourušavanja srednjovekovne običajnosti bio je posredovan samim tokom sazrevanja srednjovekovlja. On je u sebi pripremio momente nastajuće kapitalske običajnosti, modernog praktičkog života. Pre svega, od velikog značaja su za njega bili proces sazrevanja hrišćanstva i „urušavanje ekonomске i klasne strukture tadašnje zapadne Evrope“²²⁰ u 14. veku. Javljuju se prvi zahtevi za demokratizacijom Crkve – Marsilije iz Padove pre Viklifa i Husa tvrdi da crkvi pripadaju i laici i sveštenstvo²²¹ – i

218 M. Volzer, *Sigurnost i dobrobit, Savremena politička filozofija*, Kiš Janoš (pr), Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1998, str. 425.

219 Isto, str. 426.

220 L. Vrkatić, *Predavanja iz praktičke filozofije*, str. 119.

221 Vidi: H. Pirenne, nav. delo, str. 289.

postupno se ograničava pravo papa na upitanje u pitanja svetovne vlasti. Supstancialnu osnovu ovog, do krajnosti rascepkanog, poznog srednjovekovnog sveta i dalje su činili običaji i hrišćanstvo. „Tadašnji vrlo kratak životni vek, kada se čovek sa četrdeset godina smatrao vrlo starim, naknadno je usložnjavao nemogućnost pojedinačne volje i interesa da sebe ostvare. Život je bio vezan za jednu teritoriju, jedan socijalni status, često i za samo jednu odeću. Podmukla snaga običaja i civilizacijska prisila religije su tu hotimičnost i slučajnost sputavale i sprečavale. Ali krizom katoličanstva stega se gubila i sve je polako počelo da liči na jedan neuspeo božji poduhvat.“²²² Opšte društveno komešanje, vrenje, zahvatilo je sve sfere praktičkog života. Ta kriza je sa svoje strane, doprinela neverovatnom obimu ispoljavanja verske netrpeljivosti u vidu masovnih progona i pogroma.

U svemu tome presudan je bio planski karakter i organizovanost ovih monstruoznih akcija. „Već je bilo davno kako je papa Bonificije IX, u početku XV veka, poslao braću propovednike, koji su u Portugaliji išli od grada do grada, da spaljuju jeretike, muslimane i Jevreje; ali oni su neprestano putovali, pa su se čak i sami kraljevi ponekad žalili da suviše kinje.“²²³ Nešto slično uočio je i Rols dovodeći u vezu inkviziciju²²⁴ i kasniju tragediju holokausta: „Ali zla inkvizicije i holokausta nisu nepovezana. Zaista je jasno da bez hrišćanskog vekovnog antisemitizma, koji je bio naročito surov u Rusiji i istočnoj Evropi, ne bi bilo ni holokausta. A to što nam Hitlerov ‘iskupljujući antisemitizam’ izgleda kao demonsko ludilo – jer kako bi iko mogao poverovati u takve izmišljotine? – ne može da promeni tu činjenicu.“²²⁵ To nam uverljivo govori u prilog teze da je pitanje verske netolerancije u poznom sred-

222 L. Vrkatić, *Predavanja iz praktičke filozofije*, str. 120.

223 Volter, *Filozofski rečnik*, str. 146.

224 O zloupotrebljama inkvizicije pisao je Monteskeje povezujući ih sa monaškim idejama o pokajanju. Vidi: Š. L. Monteskeje, *O duhu zakona*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2011, str. 385.

225 Dž. Rols, *Pravo naroda*, str. 36.

njovekovlju postalo pitanje od suštinskog istorijskog značaja. Ono je zadiralo u sam karakter srednjovekovne običajnosti, stoga što je upravo ona sama indukovala verske sukobe, sada već izuzetno ozbiljnih srazmera.

3. Spor oko reformacije predstavlja rodno mesto modernih principa verske tolerancije. U tom smislu je relevantno Markuzeovo mišljenje da je tolerancija u prvom redu potrebna zbog jeretika – „istorijski put koji vodi do *humanitas* izgleda kao jeres: meta progona od strane postojećih vlasti.“²²⁶ No, kriza unutar katoličke crkve i pitanje opravdanosti protestantskih žalbi na brojne zloupotrebe u katoličkim crkvenim redovima otišli su mnogo dale od moralnih i verskih (pitanje dogmi) rasprava. Štaviše, Džon Stjuart Mil tvrdi „da je reformacija još pre Lutera dvadeset puta se istakla i opet bila ugušena“²²⁷, navodeći podrobno te slučajeve. Pobuna²²⁸ protiv prodaje oproštajnica i neobičnih poreza, uz nepoštovanje relikvija, poricanje postojanja čistilišta i napad na tradicijom okoštale rimokatoličke crkvene dogme (pre svega shvanjanje evharistije) vodilo je mučilišta, gubilišta, jednom rečju takvoj tragediji, koja je dobila svoj neverovatan vremenski i prostorni opseg.

U duhovnom središtu ovog spora nalazio se kritički stav reformacije uperen protiv spoljašnjeg karaktera katoličanstva. To je znalo napuštanje sve predmetne spoljašnjosti hrišćanske religioznosti, ništa spoljašnje za protestante nije više uistinu bilo sveto. U tom svetlu se mogu posmatrati i krstaški ratovi, kao nastojanje hrišćanstva da sveta mesta i Hristov grob budu u posedu crkve. Međutim,

226 H. Markuze, Represivna tolerancija, *O toleranciji*, Rasprave o demokratskoj kulturi, Primorac, Igor (pr), „Filip Višnjić“, Beograd, 1989, str. 396.

227 Dž. S. Mil. *O slobodi*, str. 31.

228 Volter o tome piše: „Međutim, pošto su poricali postojanje čistilišta u koje se ne sme sumnjati i koje je prilično donosilo tolikim monasima; pošto nisu poštivali relikviјe kojima se valja klanjati, već su im se rugali; najzad, pošto su napadali veoma uvažene dogme, prva reakcija bila je da ih bace na lomače. Kralj koji ih je štitio i pomagao u Nemačkoj, našao se u Parizu na čelu procesije posle koje su pogubili mnoštvo ovih nesrećnika.“ – Volter, Rasprava o toleranciji, str. 19.

osvajanje svete zemlje, praćeno neverovatnim ispoljavanjem verske netrpeljivosti, bilo je tako spoljašnjeg karaktera za samu hrišćansku religiju da je naposletku sve stojalo do toga da se shvati da se ono božansko treba tražiti u vlastitoj unutrašnjosti. To se dalje najviše ticalo pitanja evharistije, relikvija, ali i pitanja srednjovekovnog podvajanja i apsolutne razdvojenosti sveštenstva i laika. „Poslušnost je njihova dužnost, poslušnost vjeri, bez vlastite spoznaje. Taj odnos napravio je vjeru stvarju vanjskog prava pa je išao dalje do sile i lomače.“²²⁹ To dalje znači da je prisvajanje apsolutnog prava na istinu od strane svešteničkog sloja, „pastirska moć“ kao srž svešteničke posvete, bio pravi izvor srednjovekovne netolerancije.

Ovaj udarac na autoritet crkve, dugo pripreman u njenom vlastitom krilu, zajedno sa sve većim spoljašnjim udaljavanjem kataličanstva i reformacije, doveo je do tragičnih događaja i ratnih sukoba širom zapadno-evropskog prostora. „Najodvratniji primer fanatizma dali su građani Pariza koji su se rastrčali da u noći na Svetog Vartolomeja ubiju, kolju, bacaju kroz prozor, komadaju svoje sugrađane koji nisu pošli na bogosluženje.“²³⁰ I dok je Lok smatrao da su razlike među hrišćanima – saglasnim „u supstancialnom i istinski osnovnom delu religije“²³¹ – koje su vodile verskim rato-vima uglavnom beznačajne stvari, prema Hegelovom суду, u postojećoj konstelaciji srednjovekovnih odnosa egzistencija protestanta nije mogla drugačije biti osigurana nego ratom.²³²

U potpuno divljim uslovima ondašnjeg života sve strane zapravo bile su sklone verskom fanatizmu i najgorim primerima verske netrpeljivosti. Interesantno je da je Luter, koji se borio protiv tiranije Rima, svirepo istupao protiv pobunjenih seljaka i drugih religija, ispoljavajući krajnju netrpeljivost u sferi religijskih odnosa. Zabe-

²²⁹ G. V. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 396.

²³⁰ Volter, *Filozofski rečnik*, str. 338.

²³¹ Dž. Lok, *Dve rasprave o vladu, Pismo o toleranciji*, str. 379.

²³² Vidi: G. V. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 390–391.

leženo je da je protiv pobunjenih seljaka pozivao: „Treba ih prštiti, daviti i klati, tajno i javno ko gde može, kao što se besni pas mora ubijati.“²³³, otvoreno podržavajući najstrašnija pustošenja. To i ne čudi toliko, ako se uzmu u obzir Luterovi stavovi iz dela „O slobodi hrišćanina“ gde zastupa stanovište da spoljašnja dela uopšte nemaju nikakav smisao za karakter nečije religioznosti, njegovu pravednost i blaženstvo, „Vidimo, dakle, da je hrišćaninu dovoljna vera; ne treba ni jednog dela da bi postao pravedan.“²³⁴ Štaviše, „A kad bi bio toliko bezuman te pokušao da postane pravedan, slobodan, blažen ili hrišćanin, po dobrim delima, izgubio bi time veru i sve drugo, kao što pas, koji u Zubima nosi komad mesa, te zalaje na svoj odraz u vodi, izgubi meso i odraz.“²³⁵ Dobra dela imaju prema Luteru samo smisao pročišćenja telesnosti, nemaju svrhu u sebi.

Čak devet mučnih građanskih ratova ispunili su Francusku poljima. Volter²³⁶ nam podnosi iscrpan izveštaj o strahoti i surovoći ovih užasnih događaja. Verski motivisani ratni sukobi zahvatili su gotovo čitav zapadno-evropski prostor, no oni su krili u sebi i druge spletene interese. „Svi ovi ratovi bili su međusobno povezani i bili su deo evropskih građanskih i verskih ratova. U pozadini se nalazila istorijska borba za prevlast u Evropi između Francuske i Habzburga, pri čemu je Francuska, bez obzira na svoje unutrašnje turbulencije, izvan svojih granica pristajala uz protestantsku stranku. U drugom planu je u većini evropskih država bilo to da se preko staleških ustanova odbrane pretenzije zemljoposrednika na vlast, koji su u protestantizmu našli sredstvo da legitimišu svoje oslabljene pozicije u državi. Najzad, ali ne i na poslednjem mestu, u ovim evropskim građanskim i verskim ratovima radilo se i o hrišćanskom jedinstvu, samim tim i o vladavini univerzalne, naddr-

233 Citirano prema navodu prof. Veljka Koraća iz Predgovora u: E. Roterdamski, *Pohvala ludosti*, str. 12.

234 M. Luter, *O slobodi kršćanina*, Izvori, Novi Sad, 1983, str. 8.

235 Isto, str. 11.

236 Vidi: Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 19–21.

žavne ideje u politici.²³⁷ Prema Šulceu, reformacija i kontrareformacija su nosile osnovne elemente izgradnje evropskih država.²³⁸ Verski sukobi podsticali su homogenizaciju stanovništva i prvobitnu centralizaciju vlasti, te je stoga crkva bila uključena u državu.

Verski sukobi u Španiji poznog srednjeg veka bili su inicirani pokušajima državnog ujedinjenja novonastajuće nacije. „Odlučujuća mera u pravcu unutrašnjeg ujedinjenja španske kraljevine ipak je bio nastavak *Reconquiste*, ali drugim sredstvima. Posle pada Granade 1491. katolički kraljevi koristili su krstaško raspoloženje da bi postigli i religijsko jedinstvo Španije. Godine 1492. izdat je edikt koji je sve Jevreje stavio pred odluku ili da se pokrste ili da za nekoliko meseci napuste zemlju; deceniju posle toga sličan poziv je upućen i muhamedanskom stanovništvu. Kasnije je sam Rišelje (Richelieu), čiji je progona hugenota služio sličnom cilju, nazvao Edikt protiv španskih Mavara varvarskim dokumentom svetske istorije. Od nekih milion muslimana nešto više od 300.000 napustilo je zemlju, od 200.000 Jevreja otislo ih je oko 150 hiljada. Od ovog ekonomskog puštanja krvi španski gradovi se nikada nisu oporavili, ali postignut je pravi cilj: religijsko ujedinjenje države, disciplinovanje stanovništva u ime vere, kao i u ime Španije. Crkva je pri tom služila kao čist instrument države.²³⁹ Ovaj primer jedinstva vere i države bio je tipičan za pozno srednjovekovlje, budući da je gradio neraskidivu vezu vladara i podanika. To je bilo novo sredstvo unutrašnjeg učvršćivanja i nastanka modernih država u Evropi.

237 H. Šulce, nav. delo, str. 44.

238 Interesantan je i dosta rani češki slučaj, „pokušaj kralja Podibrada (Georg von Podiebrad, 1420–1471) da osamostali češku krunu od pape i cara, budući da je htio savez sa umerenim husitim, naišao je na otpor moćnog češkog plemstva, koje se plašilo saveza između husitskog gradskog stanovništva i krune, pa je obezbedivši papinu i carevu podršku, pružilo Georgu nesavladiv otpor.“ – H. Šulce, nav. delo, str. 40–41. Duhovna spona religije bila je uvučena u političke odnose kao tačka jedinog mogućeg jedinstva u državi.

239 H. Šulce, nav. delo, str. 40.

Engleska je u tom pogledu bila specifična. Kada je engleski parlament doneo Akt o supremaciji 1534. godine, kralj Henri VIII vladao je nad engleskom biskupskom crkvom preuzimajući papinu vlast u crkvenopravnom, liturgijskom i dogmatičkom smislu, pri čemu u prvo vreme nije bilo očitih promena u crkvenoj organizaciji i liturgiji. „Ovde je izostao staleški otpor prema državno-crkvenim nastojanjima krune, između ostalog i zbog toga što je još od Stogodišnjeg rata bila formirana zajednička državna svest o kralju, parlamentu, plemstvu, duhovnosti i staležima, kao i zbog toga što je visoko plemstvo iz građanskih ratova u 15. veku izaslo znatno oslobljeno.“²⁴⁰ U Svetom Rimskom Carstvu je takođe borba za državnu vlast bila isprepletena sa borbom oko crkve. Car Maksimilijan I je krajem XV veka započeo reforme Carstva koje su trebale da vode ka ustanovljavanju suverene i efikasne carske vlasti. Tu nameru je posle njega imao i njegov naslednik Karlo V, doduše sa izrazito univerzalističkim pretenzijama. „Karlo V je bio jasan u pogledu toga da se Carstvo može transformisati u jednu državu samo pod carskom vrhovnom vlašću onda kad car ograniči papsku moć i, slično Francuskoj i Španiji, ustanovi carsku crkvu.“²⁴¹ U tome ga je omela pre svega započeta reformacija Martina Lutera, a zatim i otpor carskih kneževa koji su odbijali izrazitu carsku centralnu upravu. Kada je o protestantskom pokretu reč, on je i pored svoje nesumnjive verske snage i zanosa, bio podržan težnjom nemačkih kneževa da konsoliduju svoju vlast nasuprot caru. Evangelistička vlastela stekla je ubrzo kontrolu nad crkvom, a crkvena dobra su uglavnom pridodata vlastelinskim posedima. Tako je ona, „slično engleskom kralju, postala *summus episcopus* i poglavari jedne strogo hijerarhijski ustrojene crkvene organizacije, čime su konfesionalnu oblast potpuno uključili u birokratski državni aparatu.“²⁴²

240 Isto, str. 41.

241 Isto, str. 42.

242 Isto, str. 42–43.

Augsburški religiozni mir 1555. godine utabao je put konfesionalnoj podeli unutar Svetog Rimskog Carstva, što je dovelo i do homogenizacije nemačkih zemalja i carskih gradova, slabeći Carstvo sve više i više. On je ustanovio princip cuius territorio eius religio (čija teritorija, njegova vera)²⁴³, odakle je sledilo da je stanovništvo one veroispovesti koje je i knez te oblasti. Luteranska vlastela izjednačena je sa katoličkom, a stanovništvo se moralno prikloniti veroispovesti svog gospodara ili emigrirati u zemlju svoje veroispovesti. Verski raskol je tako išao na ruku jačanja mlađih evropskih država integrišući njihovo stanovništvo. „S druge strane, ipak se pokazala razornost religijskog ubedjenja, čak i kada se našla u konkurenциji s drugom veroispovešću. Tad je još važilo uverenje da bi trebalo da vlada istina i da jedinstvo carstva božijeg na zemlji spada u istinu. Preko verskog konflikta, koji je Evropu snašao zbog reformacije i kontrareformacije, države su mogle da zapadnu u krvavu anarhiju ili da se čak raspadnu.“²⁴⁴ To je bio evropski svet na kraju svog tegobnog puta srednjovekovne kultivizacije, svet koji je vatio za slobodom vere i slobodom savesti.

Dogmatsko uporište protestantskog revolucionarnog držanja držao je radikalni kalvinizam svojim stanovištem da je svako pojedinačno dužan da pruži aktivan otpor gospodaru koji zahteva sleđenje u vlastitoj veroispovesti. Ono je zahtevalo dosledno i potpuno sprovođenje svoje verske istine i po cenu građanskog rata. Francusku je ratni požar sa neviđenom surovošću i zverskim strahotama zahvatio 1562. godine. Jedan od vođa katoličke partije Fransoa de Giz izvršio je stravičan pokolj u kalvinističkoj crkvi u Valiju. Sukob katolika i hugenota trajao je sve do 1598. godine. „Posle Vartolomejske noći 23. avgustva 1572. g, kada su u Parizu pobijeni skoro svi hugenoti, kao i na desetine hiljada u celoj Francuskoj, hugenoti su formirali Kalvinističku uniju, državu u državi, sa sopstvenom voj-

243 Vidi: S. Šarkić, Opšta istorija države i prava, „Draganić“, Beograd, 1999, str. 165.

244 H. Šulce, nav. delo, str. 43.

skom, pravosuđem i finansijama.²⁴⁵ Raspad Francuske sprečio je prelazak u katoličanstvo i krunisanje hugenističkog vođe Anrija od Nevare za kralja Francuske. Drugo veliko evropsko ratno žarište na verskoj osnovi u isto vreme nastalo je kroz sukob reformističkog plemstva iz sedam severnih provincija španske Holandije i kontra-reformističke Španije. Sukob je počev od 1567. godine trajao duže od jednog veka završivši se priznanjem nezavisnosti Nizozemske Vestfalskim mirom 1648. godine.

U Svetom Rimskom Carstvu planuo je verski rat 1618. godine nakon decenija i decenija augsburškog mira. Neprijateljski konfesionalni savezi sukobili su se kada su češki protestantski staleži izbacili kroz prozor praške tvrdave nekolicinu kontrareformističkih carskih činovnika, obrazujući privremenu češku vladu i vlastitu vojsku, uz progona jezuita. Već ranije iskristalisana polarizacija evropskih sila poslužila je zgodno da se u nemilosrdan tridesetogodišnji rat uvuče bezmalo cela Evropa. „Car Ferdinand II ušao je u savez sa državama katoličke Lige pod vođstvom Bavarske, dok su se države protestantske Unije angažovale na strani češke verske sabrće.“²⁴⁶ Rat je okončan sklapanjem mira u Minsteru i Osnabriku, danas poznatim kao Vestfalski mir.

Engleski građanski rat takođe je bio opterećen konfesionalnim sukobom, mada se u osnovi vodio između pobunjenog nižeg plemstva, *gentrya*, i parlamenta protiv kralja sa njegovim fiskalnim potraživanjima. Pri tome, parlament je bio naklonjen škotskom prezbiterijanstvu, kralj Čarls engleskoj biskupiji, dok je parlamentarna vojska bila na strani puritanskih i drugih radikalnih protestantskih sekti. Pobeđeni kralj bio je osuđen kao tiranin i javno je pogubljen kao narodni neprijatelj. „Raznolikost protestantskih ispovesti koja je postojala u Engleskoj, i bila politički ograničavana od strane crkve i krune, predstavljala je jedan od glavnih uzroka revolucije od 1642. do 1649. g, koja bi se zbog toga mogla opisati kao puritan-

245 Isto, str. 44.

246 Isto.

ska, pri čemu je parlament zastupao stvar prezbiterijanskog puritanizma, nasuprot kruni i anglikanskoj biskupskoj crkvi. Tokom ove revolucije puritanska parlamentarna partija je pre svega insistirala na argumentima za nacionalno jedinstvo, koristeći pri tom vraćanje Starom zavetu kao dodatni i veoma delotvoran religiozni elemenat: engleski narod je od Boga izabran narod, kao što su to nekada bili Jevreji do raspeća Hrista, Engleska je bila novi Izrael, engleska nacija je posvećena, a engleska istorija je istorija svetosti.^{“247}

Planetarno rasprostranjivanje Evropljana i evropske vlasti od 16. veka nosilo je sa sobom i breme netolerantnih odnosa uključujući tu i versku netoleranciju, u početku prema domorodačkom stanovništvu novoformiranih kolonija, a zatim i prema potomcima pridošlih Evropljana, čistim ili rođenim iz mešovitih veza sa domorodačkim stanovništvom. „Osim toga, rast kreolskih zajednica, uglavnom u Americi ali i u dijelu Azije i Afrike, neizbjegno je doveo do pojave Evroazijata, Evroafrikanaca, kao i Evroamerikanaca, i to ne u obliku slučajnih kurioziteta, već u obliku opipljivih socijalnih grupa. Njihova je pojava omogućila procvat novog načina razmišljanja koji je navijestio moderni rasizam. Portugal, prvi evropski osvajač sveta, prikladna je ilustracija te pojave. U posljednjem desetljeću 15. st., Don Manuel I uspio je ’rješiti’ ’židovsko pitanje’ nasilnim obraćenjem; on je bio možda posljednji evropski vladar koji je to rješenje smatrao zadovoljavajućim i ’prirodnim’. Međutim, niti stoljeće kasnije Alexandre Valignano, veliki reorganizator isusovačkih misija u Aziji (od 1574. do 1606.), žestoko se protivio primanju Indijaca i Evroindijaca u svećeničke redove, ovim argumentima: ’Sve su to tamne rase veoma glupave i opake, te priprosta duha... A što se tiče mestiqosa i castiqosa, trebali bismo ih primati u malom broju ili, pak, uopće ne primati; osobito mestiqose jer, što više domorodačke krvi imaju, to više nalikuju Indijcima i to ih manje cijene Portugalci.’^{“248} Portugalski franjevci u Goi suprotstav-

247 Isto, str. 91.

248 B. Anderson, nav. delo, str. 63

Ijali su se primanjku kreola u svoj red, obrazlažući da „iako su rođeni kao čistokrvni bijelci, dojile su ih indijske dadilje i tako im doživotno zagadile krv.“²⁴⁹ Vremenom je ovaj rasizam rastao, posebno tokom 17. i 18. veka, što je bilo potpomognuto obnavljanjem rostva u Evropi.

IV Vestfalski mir (1648), kojim su okončani tragični verski ratovi i gotovo stogodišnje krvoproljeće na verskoj osnovi²⁵⁰ mirovnim konferencijama u Minsteru i Osnabriku, predstavlja još uvek spoljašnju meru stvari u religijski fanatičnim uslovima života zapadnih Evropljana. Izvoreno je priznanje samostalnosti protestantske crkve. „Načela Augsburškog mira (1555) postaju deo mirovnog ugovora. On priznaje kalviniste i potvrđuje protestantima sve tekovine ostvarene posle 1624. Nemačka ostaje podeljena na mnoge države u kojima žive katolici, luterani, kalvinisti; dve vere ne uspevaju da ostvare svoj cilj – čišćenje Carstva od jeretika.“²⁵¹ Osim dezintegracije Carstva dolazi do značajnih teritorijalnih promena u korist Švedske, Francuske i Pruske. Ekonomске posledice bile su gotovo fatalne, posebno za Nemačku. „Tridesetogodišnji rat je u tolikoj meri opustošio Nemačku da ona do druge polovine XIX veka nije uspela da se oporavi. Taj rat je izazvao veliko uništavanje u svim oblastima, od velikih ljudskih žrtava do potpunog ekonomskog po-

249 Charles R. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415–1825*, str. 266. Prema navodu u: B. Anderson, nav. delo str. 63.

250 Osvrnimo se još i na to da su kasniji pokušaji naknadne refleksije ovih dogadaja sa stanovišta religijske svesti išli na žalost uglavnom mimo naših predašnjih rasprava. Uzmimo za primer Berdajeva, koji priznaje nedela hrišćana i razume ih pod vidom neuljudenosti, duhovne borbe i teške dostižnosti hrišćanskih idea, bez ikakvih posledica po samu religiju. Tako on kaže: „Hrišćani koji su se u istoriji služili nasiljem i podlošću, i osvetom, koji su isticali korist i ne retko se zaklinjali imenom Hrista – nikada nisu ispunjavali Hristove zavete. I pored toga protivnici hrišćanstva likuju ukazujući na činjenicu da je hrišćanstvo tako često primenjivalo krvava nasilja za zaštitu i rasprostranjenost hrišćanske vere.“ (O savršenstvu hrišćanstva i nesavršenosti hrišćana, str. 5). Ono na šta nas upućuju ovakvi stavovi jeste pitanje nedovoljno razvijene svesti o odgovornosti za ovaj svet, što bi se jezgrovito dalo reći na najlepši mogući način upravo Hristovim rečima: „Bože, oprosti im, jer ne znaju šta čine.“

251 D. Živojinović, nav. delo, str. 215.

srnuća.²⁵² Međutim, načela koja su postavljena Vestfalskim mitem, sloboda vere i sloboda savesti, utemeljila su moderni praktički život. To je bilo postuliranje prvih pravno-političkih principa moderne verske tolerancije, kojima se potvrđuje pravo verske kogažistencije.

Tek je moderna epoha, prema našim razmatranjima, već u svom srednjovekovnom začinjanju, ispoljila potrebu za ozbiljnim razračunavanjem verskih razmirica i pravno-političkom regulacijom sfere međuverskog odnošenja. „Od svih kultura, upravo za one koje su povezane sa višom (pisanom) verom izgleda najverovatnije da će odigrati ulogu kristalizatora nezadovoljstva. Za lokalne narodne vere i kulture, kao i manje dijalekte, manje je verovatno da će imati tako visoke aspiracije.“²⁵³ A upravo su brojne male narodne vere i kulture bile svojstvene staroj epohi, što ih je sa stanovišta Ernesta Gelnera činilo nesposobnim da postanu nosioci velikih narodnih pokreta. Suočavanje Evrope sa burom višedecenijskih verskih rata va usmerio je i izoštio pogled moderne epohe ka verskoj toleranciji kao temeljnoj vrednosti i građanskoj vrlini koja se nalazi u samoj osnovi njenog praktičkog života. „Postaje sporno da li je društveni mir uopšte moguć, ili će građanski rat postati prirodno stanje ljudskih zajednica. Svi klasični argumenti u korist tolerancije vezani su za ovo pitanje.“²⁵⁴ Tu su se izdigli i prvi principi verske tolerancije i ocrtili obrisi pravno-političkih institucija koji će ih ostvariti u modernom praktičkom svetu.

Verski ratovi u Evropi trajno su okončani uspostavljanjem međunarodnog poretku nacionalnih država početkom XIX veka. „Jakoj državi je potreban jak razlog, ona ne bi trebalo da propadne u revoluciji i građanskom ratu, novo zasnivanje zajednice, nova legitimacija vlasti, jaka masovna ideja koja će biti iznad interesa i ideologija i koja će povezivati narode s njihovim državama. Da se kao

252 L. Vrkatić, *Predavanja iz praktičke filozofije*, str. 133–134.

253 E. Gelner, *Nacije i nacionalizam*, str. 109.

254 J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 151.

posle reformacije Evropa nije ponovo raspala u građanskim i religioznim ratovima, treba zahvaliti jednoj novoj ideji posvećenoj zajednici: bila je to ideja nacije.²⁵⁵ Na duhovnom planu, vestfalski mir predstavljao je rastanak sa idejom hrišćanskog jedinstva i vladavinom univerzalne, naddržavne ideje u politici. Moderna epoha se u političkoj sferi praktičkog života uspostavila na vestfalskom konceptu suverene države kao subjekta međunarodnog prava, čime je omogućeno rođenje evropskog sveta nacionalnih država. „Vestfalskim sporazumom sklapa se mir između država, a ne između sveštenih lica, religioznih zajednica ili vladara, prihvata se postojanje mnoštva religioznih sekti u protestantskim Nemačkim državama; takođe, mada je sudbina političkih podanika u velikoj meri još uvek pod uticajem vladara, osobe koje nisu htale da žive pod nekom od vladavina u zemljama na koje se mirovni sporazum odnosio, a to su pre svega bili pripadnici druge veroispovesti, dato je pravo na iseljenje. Istoriski gledano, Vestfalski mirovni sporazum utire put ka stvaranju međunarodne zajednice država čiji su odnosi regulisani međunarodnim ugovorima.²⁵⁶ Time se u Evropi stiču pravno-politički uslovi za postupnu gradnju verski tolerantnog sveta.

3.2. Momenti konstituisanja verski tolerantnog sveta

Ne samo um tisućleća – i njihovo ludilo probija u nama. Opano je biti naslednik.

F. Niče²⁵⁷

Na tlu civilizacijsko-istorijske pojave modernog verski tolerantnog sveta uputićemo naše interesovanje ka njegovom nastanku i tokovima izgradnje, posmatranim i filozofski ocrtanim u osnovnim

255 H. Šulce, , nav. delo, str. 71–72.

256 M. Stupar, O pojmu građanina – nacionalizam vs. kosmopolitizam.

257 F. Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 117.

etapama, u vremenu kada „se smela izgovoriti reč trpeljivosti“²⁵⁸, ali i povremenim retrogradnim procesima kojima je ovaj put često vodio. Na to nas upozoravaju i sledeće Volterove reči: „Vidim da danas, u ovom veku koji je zora uma, neke glave te hidre fanatizma se ponovo radaju.“²⁵⁹ Ono što već na početku treba shvatiti jeste to da je ovo uspostavljanje verski tolerantnog sveta ozbiljenje principa ličnosti, ali isto tako da ono zahteva već civilizacijsko-istorijski sazrelu svest o povesnom karakteru sveta. Prvi i najteži epohalni zadatak bio je stoga „krčenje samog sveta“.²⁶⁰ To da je svet čovečije delo, da ga čovek stvara vlastitom slobodnom delatnošću, trebalo je tek da postane opšta misao epohe. Na toj izborenoj misaojnoj osnovi gradi se onda moderni svet u horizontu slobode u svom bitno humanom karakteru, kao jedinstven proces vremenitog samo-proizvođenja čoveka i sveta. Pri tome, ključno mesto u gradnji verski tolerantnog sveta pripada borbi za formiranje pravno-političkih institucija koje će ga uspostaviti, dalje razvijati i štititi.

Protivrečan proces istorijske izgradnje verski tolerantnog sveta obeležila su mukotrpna nastojanja da se uspostave civilizacijski standardi za miran suživot različitih konfesija na evropskom Zapanju. Istovremeno, događali su se i dalje povremeni slučajevi, a ponekad i burne provale, netolerantnih odnosa, verskih progona i prisilnih preobraćenja. Volter nas iscrpno izveštava o potresnom slučaju Žana Kalasa iz 18. veka: „Jasno je da se ovde radi samo o jednoj porodici, a da je bes sektaša oterao u smrt na hiljade ljudi, ali danas, kada posle stoleća krvoprolića senka mira prekriva sva hrišćanska društva, upravo je nesreća Kalasovih, poput grmljavine koja se začuje usred vedrog dana, ostavila dubok utisak. Slični slučajevi su retki, ali se ipak dešavaju; oni su posledica mračnog sujeverja koje slabašne duše navodi da sve zločine pripisuju onima ko-

²⁵⁸ Volter, *Filozof koji ne zna, Istorija pohvala uma, Mikromegas*, str 100.

²⁵⁹ Isto, str. 89.

²⁶⁰ Koristimo zgodnu Kangrginu sintagmu. Vidi: M. Kangrga, *Praksa, vrijeme, svijet*, str. 482.

ji ne razmišljaju poput njih.“²⁶¹ Međutim, već u to vreme, kako to i sam Volter primećuje povodom slučaja Kalas²⁶², nastajuća evropska javnost postaje medijum borbe za humanizaciju međureligijskog odnošenja – kada zakoni i sudovi staju uz netoleranciju „pođiže se glas javnosti“!²⁶³

1. Evropska istorija je i pre Vestfalskog mira imala primere uspešnih pokušaja institucionalnog rešavanja verskih razmirica i netrpeljivosti. Tu svakako treba spomenuti Nantski edikt (1598), koji predstavlja svetlu tačku u burnim dešavanjima 16. veka u Francuskoj. Objavio ga je Anri IV, kralj koji je je prethodno u verskim sukobima bio vođa hugenota, a zatim prešao u katoličanstvo, dozvoljavajući ovim ediktom protestantima slobodu veroispovesti. „Edikt potvrđuje hugenotima pravo veroispovesti u određenim građevima i kućama, osim u Parizu i biskupskim sedištima. Hugenoti se priznaje pravo manjine (čine desetinu stanovništva u Francuskoj), koja treba da ima zaštitu i dozvolu da drži pod kontrolom oko stotinu utvrđenih gradova. Stvaraju se posebni sudovi koji će braniti njihova prava i garantovati pravo na državnu službu i univerzitsko obrazovanje. Hugenoti postaju država u državi“²⁶⁴ Nakon toga se za neko vreme stišala bura verske zaoštrenosti između protestanata i katolika. To je potrajalo sve do 1685. godine, čitavih devedeset godina, kada je Nantski edikt ukinuo Luj XIV (1643–1715), čime, smatra se, počinje „najveći egzodus francuskih protestanata (hugenota) iz Francuske u Švicarsku, Njemačku, Englesku i Nizozemsku“.²⁶⁵

261 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 138.

262 Tako Volter uverljivo govori i o karakteru svojih „Rasprava o toleranciji“ kada kaže: „Nismo smatrali da vredamo osmoricu sudija iz Tuluze navodeći da su se prevarili, kao što je smatrao i celi savet; naprotiv, otvorili smo im vrata kako bi se opravdali pred celom Evropom.“ (str. 132)

263 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 5.

264 D. Živojinović, nav. delo, str. 111.

265 P Vranicki, *Filozofija historije I*, str. 116.

Oštra verska politika Luja XIV, nošena rigidnim potezima prema jansenistima, papi i hugenotima, kulminirala je pomenutim opozivom Nantskog edikta. Tome su prethodili pritisici da se pređe u katoličanstvo, dragonade i zatvaranje 600 od 800 crkava hugenota. „Posle ukidanja Edikta iz Nanta 1685. g. od vojske je zahtevana rekatolizacija kraljevine putem šikanirajućeg razmeštanja u hugenotska mesta, takozvane dragonade.“²⁶⁶ Ona je bila vođena idejom da se hugenoti preobrate u katolike, a sprovodena je nastanjivanjem dragona²⁶⁷ u njihovim kućama, uz svakodnevno maltretiranje domaćina. Među najtežim posledicama ukidanja Nantskog edikta nalažile su se zabrana ispovedanja protestantizma i obrazovanja dece, uništavanje crkvi, otimanje dece od roditelja i konačno masovno iseljavanje hugenota iz Francuske. Ove događaje oštro je kritikovao Monteskje u „Persijskim pismima“ zalažući se za verski pluralizam i napominjući da verske ratove „nije izazvalo mnoštvo vera, već netrpeljivost one vere koja je sebe smatrala za vladajuću.“²⁶⁸

O ekonomskim posledicama poništenja Nantskog edikta i njihovoj težini možemo suditi na osnovu sledećeg svedočanstva koje dužujemo Volteru: „Gospodin De la Burdone, načelnik Ruana, navodi da se izrada šešira izmestila u Kodebek i Nešatel zbog bekstva izbeglica. Gospodin Fuko, upravnik Kana, navodi da se trgovina u celosti prrepolovila, Gospodin de Mopu, upravnik Poatjea, navodi da je izrada tkanina upropastištena. Gospodin De Bazon, načelnik Bordoa, žali se na odumiranje trgovine u Kleraku i Neraku. Gospodin De Miromenil, upravnik Turena, kaže da je trgovina u Turu opala za deset miliona godišnje; a sve to zbog progona.“²⁶⁹ Francuska privreda pretrpela je veliku štetu, uništene su pojedine privredne gra-

266 H. Šulce, nav. delo, str. 50.

267 Poreklo: francuska reč *dragon* – pripadnik konjičke jedinice koja na svojoj zastavi ima zmaja.

268 Š. L. Monteskje, *Persijska pisma*, str. 157.

269 Volter, *Rasprava o toleranciji*, fusnota 5, str. 29.

ne, iz zemlje je sa iseljenicima otišao znatan deo kapitala, znanja i iskustva.²⁷⁰

I pored zabrinjavajućih izveštaja o izbeglištvu u Holandiji, dezertiranju francuskih vojnika i oficira i ekonomskim gubicima „Luj XIV odgovara gospodinu Davou: ‘Izveštaji o bezbrojnim preobraćenjima koje svakodnevno primam više mi ne dopuštaju da sumnjam da će i natvrđoglaviji slediti primer ostalih.’ ... Pelison je, kažem, svaka tri meseca donosio dugačak spisak onih koji su se određeni stare vere za sedam ili osam srebrnjaka, i ubedivao je svog kralja da bi mogao, samo ako poželi, da preobrati i sve Turke po istoj ceni. Naticali su se da ga obmanu; da li je mogao da ne podlegne iskušenju?”²⁷¹ To nam govori da je pitanje pravovernosti stavljenio daleko iznad svakog drugog ekonomskog ili političkog interesa.

Ono što je predstavljalo temeljno civilizacijsko-istorijsko ograničenje predvestfalskih mirotvornih tekovina u sferi međukonfesionalnih odnosa, jeste činjenica da one nisu bile utemeljene u pravno-političkoj kulturi evropskog života. Otfrid Hofe ih je nazvao primerima „tolerancije u opozivu“, nastale u nedostatku raspoložive moći, nešto nalik prolaznom primirju, „koje će prestati odmah čim se snage regenerišu ili povuku zbog vlastite korišti“²⁷². Onako kako su se stihijski pojavljivale, kao zasebni i izolovani slučajevi rešavanja verskih sukoba, tako su se krajnje iznenadno i gasile, svedočeći kako o očiglednom potencijalu međaverske tolerancije, tako i o neophodnosti sazrevanja pravno-političkog života Evrope.

2. U međunarodnim odnosima evropskih država u doba apsolutizma značajnu ulogu igrala je ravnoteža konfesija, koja se, kao suštinski momenat izgradnje i stabilizacije jednog verski tolerantnog sveta, održavala između velikih evropskih sila. „Katoličanstvo zadržava potpunu prevlast u Španiji, Portugaliji, Italiji, Fran-

270 Vidi: D. Živojinović, nav. delo, str. 228.229.

271 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 128.

272 O. Hofe, Ka političkoj legitimaciji moderne, str. 16.

cuskoj, najvećem delu Austrije i južnoj Nemačkoj. Među protestantima, luteranstvo zadržava prevlast u Skandinaviji i većem delu severne Nemačke; kalvinizam ostaje vera većine u Škotskoj, Nizozemskoj, nekim nemačkim državama i švajcarskim kantonima, dok manje ili veće grupe žive u Ugarskoj, Poljskoj, Češkoj i Francuskoj; anglikanizam zadržava premoć u Engleskoj i njenim kolonijama u Severnoj Americi. Pravoslavlje je vera većine u Rusiji, a značajan broj njegovih pristalica živi u Poljskoj, Austriji i Turskom Carstvu, pre svega u Srbiji, Bugarskoj i Grčkoj.^{“273} Ovo stanje, kako smo to ranije već rekli, nastaje kao posledica dugo-trajnih verskih ratova i izborenih principa slobode vere i slobode savesti. Ono je takođe karakteristika religijskog života u pojedinačnim državama. Govoreći povoljno o engleskim prilikama verske tolerancije, Volter stavlja naglasak upravo na pluralizam i ravnotežu konfesija: „Kada bi u Engleskoj postojala samo jedna religija, javio bi se strah od despotizma, kad bi bile dve, one bi jedna drugoj prezale grkljan, ali je njih tridesetak, pa sve zajedno žive srećno i u miru.“^{“274}

Na ovoj civilizacijsko-istorijskoj tački već sazreva svest da organizacija praktičkog života i njegova stabilnost u najvećoj meri zavise od nivoa razvijene pravno-političke kulture. Možemo za primer uzeti recimo Spinozine reči: „Država će, dakle, biti veoma nestabilna, ako njen spas bude zavisio od čestitosti pojedinaca i ako se državnim poslovima bude pravilno rukovodilo samo onda kad budu u rukama poštenih ljudi. Naprotiv, da bi se obezbedila njena trajnost, potrebno je da državni poslovi budu tako uređeni da oni koji njima upravljaju, bilo da ih vodi razum ili strast, ne mogu doći u iskušenje da rade zlonamerno i rđavo.“^{“275}

Nepoverenje prema prosvećenoj ideji verske tolerancije, potpomognuto još uvek živim evropskim iskustvom verskih ratova, po-

273 D. Živojinović, nav. delo, str. 353

274 Volter, *Filozofska pisma*, str. 28.

275 B. Spinoza, *Politički traktat*, Kultura, Beograd, 1957, str. 7.

stepeno je uzmicalo pred delima klasičnih teoretičara verske tolerancije. Bejl piše da je „trpeljivost sposobnija nego ma koji drugi stav da vaspostavi zlatno doba i da više glasova i instrumenata koji proizvode različite tonove i note slijе u skladan skup i blagozvučnost koja će biti barem isto toliko prijatna koliko i jednoobraznost jednog jedinog glasa.“²⁷⁶ Tako se na evropskom Zapadu religijski pluralizam, kao temeljna pretpostavka gradnje verski tolerantnog sveta, počeo posmatrati u liberalnom duhu kao izraz lepote raznovrsnog evropskog sveta. I sam Bejl uviđa „kada bi ih vladar sve štitio i kada bi svojom pravičnošću održavao ravnotežu među njima, one bi se čak paštile i da ispoljavaju veću ljubav prema domovini.“²⁷⁷ Na taj način su slobodarski putevi Evrope uistinu krčeni na temelju ideje verske tolerancije. Poslušajmo kako je to uočio i istakao i Džeјms Stjuart Mil u svom čuvenom spisu „O slobodi“: „Verozakon je jedini slučaj, u kome su se ljudi načelno uzvisili i čvrsto držali tog višeg gledišta“²⁷⁸. To je bio prvi teren na kome su se branila prava pojedinca prema društvu.

Epoha apsolutizma u Evropi donosi osnovne pravno-političke principe verske tolerancije i razvija međunarodnu strukturu političkih odnosa povoljnijih za njen razvoj, ali istovremeno i uporno koči razvoj verski tolerantnih odnosa. „U građanskim i verskim ratovima u 16. i 17. veku vodila se odlučna borba za vlast u državi, a time i za suverenitet. Država i vladar su, bar shodno ideji bili jedno. Otada je suveren raspolagao, da se poslužimo čuvenom definicijom države Maksa Webera (Max Weber) 'monopolom legitimne fizičke sile.' Drugim rečima: građanski rat se završava državom apsolutizma, pošto ona kao takva jedina raspolaže životom čoveka.“²⁷⁹ I mada se apsolutistička monarhija javlja kao rezultat ovih sukoba, ona

276 P. Bel, *Filozofsko tumačenje o rečima Isusa Hrista „Natjeraj ih da dođu.“*, O toleranciji, Rasprave o demokratskoj kulturi, Primorac, Igor (pr), „Filip Višnjić“, Beograd, 1989, str. 65.

277 Isto.

278 Dž. S. Mil, *O slobodi*, str. 12.

279 H. Šulce, nav. delo, str. 56

nije realizovala svet koji promoviše slobodu savesti. Takođe, interesantno je da se početkom XVII veka počinje postavljati pitanje o ulozi i mestu Rusije i Turske u ovom sistemu evropskih država. „U podsveti najprosvećenijih mislilaca o državi tog doba i dalje je bila prisutna *res publica christiana* iz prethodnih vekova, zajednica latinskog hrišćanstva, a ona je isključivala islamsku Tursku kao i pravoslavnu Rusiju.“²⁸⁰ Verske podele, duboko uvrežene u tradicionalno oblikovanoj svesti, predstavljale su okosnicu nepremostivih podela među ljudima ranog novovekovlja.

Opiranje okorelog fanatizma, religiozna zaslepljenost koja stupa na mesto dokaza, čak i u veku toliko posvećenom filozofiji, okrutno su uzimali danak čovečnosti. U Volterovo vreme „Zakoni su još nemоćni pred nastupima besa; to je kao kada biste nekom ludaku čitali odluku veća. Ti ljudi su ubeđeni da je sveti duh, kojim su prožeti, iznad zakona, da je njihov zanos jedini zakon koji moraju slušati. Šta da odgovorite čoveku koji vam kaže da više voli da posluša Boga nego ljude i koji je, prema tome, siguran da će zasluziti nebo ako vas prekolje.“²⁸¹ Sâm Volter kvalifikuje ovakvo držanje verskim fanatizmom. Tako su se verska pitanja, kao polje i dalje nepristupačno razumu, uporno opirala toleranciji, a o praštanju i samlosti da i ne govorimo. Zločini proistekli iz zloupotrebe religije postepeno su se ograničavali, često ograničavanjem delovanja netolerantnih religijski inspirisanih skupina. „Bilo je to vreme proganjanja isusovaca, njihovo društvo u Francuskoj bilo je zabranjeno; bili su netolerantni i progonili su druge, a sada je došlo vreme da i sami budu proganjani.“²⁸² Volter spominje brojne huškače svog vremena na najgnusnije zločine, zlokobne primere fanatizma. I dalje je bilo pristalica Vartolomejske noći i autora kodeksa progona.²⁸³ Bilo je to vreme kada su se još uvek morali odmeravati učinci tolerancije

280 Isto, str. 59

281 Volter, *Filozofski rečnik*, str. 339.

282 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 135.

283 V. isto, str. 125–130.

i netolerancije, što je predstavljalo utvrđivanje puta ka razumnom uređivanju sfere međureligijskog odnošenja.²⁸⁴ Tada se kao temeljno postavljalo pitanje: da li je tolerancija prihvatljiva?²⁸⁵

Naposletku ipak, prosvetiteljskim naporima izdejstvovan je veliki napredak u izgradnji verski tolerantnog sveta.²⁸⁶ Volter optimistično piše: „Bes koji je podsticao dogmatizam i zloupotrebu pogrešno tumačene hrišćanske vere, izazvao je krvoproljeće i užase u Nemačkoj, Engleskoj, Holandiji, kao i u Francuskoj; međutim, današnje verske razlike ne unose nemir u tim zemljama; Jevreji, katolici, pravoslavci, luterani, kalvinisti, anabaptisti, socinijevci, mennoniti, moravljani i toliki drugi, u ovim zemljama žive kao braća i podjednako se staraju o dobrobiti društva.“²⁸⁷ U ovom nastojanju Evropa se već u vreme prosvećenosti pojavljuje kao jedinstvena. „Vreme, razum koji pokreće toliki napredak, dobre knjige, blagost društva, zar oni nisu prodrli među one koji upravljaju duhom ovog naroda? I zar ne primećujemo da je skoro čitava Evropa izmenila lice u poslednjih pedeset godina?“²⁸⁸ Verovatno je politička konsolidacija evropskog prostora bila odlučujući faktor stabilizacije i međukonfesionalnih prilika. Vreme anarhije, krvoproljeća i nečasnih običaja ostalo je ovom dobu iza leđa. Možemo stoga reći: prošlo je vreme otvorenih verskih progona.

Svetlu tačku u izgradnji verski tolerantnih odnosa predstavlja je na Istoku tog vremena Turska. „Sultan u miru vlada nad dvadeset naroda različitih religija; dvesta hiljada Grka bezbedno živi u Carigradu; sam muftija postavlja i predstavlja grčkog patrijarha caru; tolerišu i latinskog patrijarha. Sultan postavlja latinske biskupe

284 Karakteristično je sledeće mesto: „Najzad, ova tolerancija nikada nije izazvala gradanski rat; netrpeljivost je prekrila zemlju pokoljima. Prosudimo između ove dve suprotnosti, između majke koja želi da ubije svog sina i majke koja ga se odriče pod uslovom da ga sačuva živog!“ (Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 29.)

285 To čini Volter u svojim *Raspravama o toleranciji*. Tako glasi naslov pete glave ovog glasovitog spisa.

286 Vidi: I. Cvitković, Religijski pluralizam u Evropi, str. 21.

287 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 23.

288 Isto, str. 22–23.

na pojedinim grčkim ostrvima, a evo reči na koje se poziva: 'Naređujem mu da kao biskup služi na ostrvu Hiosu u skladu sa tamošnjim drevnim običajima i besmislenim obredima.' To carstvo je puno jakovita, nestorijanaca, monotelita; ima tu i Kopta, hrišćana svetog Jovana, Jevreja, Gebra, sledbenika Džona Banjana. Turske hronike ne pominju nijednu pobunu proisteklju pod okriljem neke od ovih religija.²⁸⁹ Volter govori uopšteno o daleko boljim prilikama u međukonfesionalnim odnosima izvan Evrope, posebno u Indiji, Persiji, Rusiji Petra Velikog, Kini i Japanu, zaključujući: „Tako čitava naša planeta dokazuje da ne treba ni zastupati niti širiti netoleranciju.“²⁹⁰

Kada je o evropskom kulturnom krugu reč, američke prilike Volterovog vremena već su unosile veliki optimizam, nadahnjujući i evropske duhove. Kolonisti, uglavnom protestanti prisiljeni da napuste Evropu zbog verskih sukoba, stizali su u Severnu Ameriku u 17. veku mahom iz Engleske, a onda i iz Irske, Nemačke, Škotske, Švajcarske i Francuske.²⁹¹ „Uperite pogled ka drugoj hemisferi, pogledajte Karolinu u kojoj je mudri Lok bio zakonodavac; bilo je dovoljno sedam domaćina da bi po zakonu ustanovili novu crkvu; ovaj zakon nije doveo ni do kakvih nemira. Bog nam brani da ovaj primer navedemo da bismo podstakli Francusku da ga sledi! Navodimo ga samo stoga da bismo pokazali da i najveći iskorak u pogledu tolerancije nije propraćen ni najmanjim nesporazumom; ali ono što je veoma korisno i veoma dobro za novonastalu koloniju nije pogodno u starom kraljevstvu.“²⁹² O američkom iskustvu verske tolerancije afirmativno je pisao i Hegel, smatrajući je za zemlju budućnosti, zemlju koja se tek izgrađuje ali poseduje visok svetsko-istorijski potencijal. Prema njegovom shvatanju, „ona je zemlja čežnje za sve one kojima dosađuje historijska oružarnica stare Evrope.“²⁹³,

289 Isto, str. 26.

290 Isto, str. 28.

291 Vidi: S. Šarkić, *Opšta istorija države i prava*, str. 213.

292 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 28–29.

293 G. V. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 93.

nastala iseljavanjem Evropljana u potrazi za slobodom ispovedanja vere. Pod uticajem protestantizma „ono religiozno udešava se prema posebnu nahođenju“²⁹⁴, svako može imati vlastiti pogled na svet i vlastitu religiju. Hegel je takođe uočio da Americi, za razliku od evropskih država, nedostaje religiozno jedinstvo.

3. Presudnu ulogu u procesu istorijske izgradnje verski tolerantnog sveta odigralo je stvaranje pravnih država u Evropi. To je bio istorijski put kojim, kako uvida Ljubomir Tadić, nakon verskih ratova „Država, koja oličava profanu zajednicu odnosi prevagu nad religioznom zajednicom.“²⁹⁵ U najopštijem smislu ovde se na umu ima „država uokvirena i ograničena pravom ali i institucijama, koja poseduje određene kvalitete, pre svega pravednost“²⁹⁶ – jednom rečju, država koja jasno ističe autoritet prava i vladavinu zakona. Njena istorijska pojava predstavlja je rezultat naraslih težnji da se ograniči državna vlast i zaštite prava pojedinca. „Izrastanje države u policijsku ispoljilo se u oslobođanju javnog prava od privatopravnih primesa, a naporedno nastajanje pravne države, obrnuto, u oslobođenju privatnog prava od javnopravnog obavezivanja.“²⁹⁷ – tvrdi Radbruh. Stoga je princip poštovanja ljudskih prava i sloboda ključan za razumevanje pravne države, ona ga pravnim sredstvima osigurava. Poštovanje zakona i pravna sigurnost, kao putevi ostvarivanja pravne države, takođe predstavljaju njene fundamentalne principe.

Kada je o verskoj toleranciji reč, to da niko nije iznad zakona i da pravo ili zakoni treba da vladaju, umesto samovolje pojedinca, učvršćuje i stabilizuje pravna nastojanja prethodnih epoha kao kakav objektivan poredak. Ovim prosvećenim nastojanjima epoha pridružuje se i Dejvid Hjum iznoseći veoma značajan stav da područje religijskog života treba zaštiti zakonom, ali da tu treba biti

294 Isto, str. 92.

295 Lj. Tadić, *Parergon*, str. 162.

296 G Vukadinović, *Teorija države i prava* I, Futura publikacije, Novi Sad, 2006, str. 101.

297 G. Radbruh, *Filozofija prava*, Nolit, Beograd, 1980, str. 164.

krajnje obazriv. „Svako sredstvo koje sud pokuša da upotrebi u tu, tako skromnu svrhu, skopčano je sa nepogodnostima. Ako svojim podanicima dozvoli samo jednu religiju, on neizvesnim izgledima na mir mora žrtvovati svako uvažavanje javnih sloboda, nauke, razuma, truda, čak i sopstvene nezavisnosti.“ – Dalekovido upozorava Hjum, predlažući u nastavku neutralnost države i pluralistički koncept religijskog života uz izgradnju verski tolerantnog svetlosti: „Ako, pak, dopusti delovanje više sekti, što je mudrije polazište, on mora očuvati jednu posve filozofsku ravnodušnost prema svakoj od njih, i pažljivo ograničiti namere i zahteve preovlađujuće sekete, jer bi, inače mogao da očekuje samo beskrajne rasprave, svađe, gloženja, proganjanja i građanske nemire“²⁹⁸ I pored svoje kritičke nastrojenosti, Monteskije, na jednom mestu u Persijskim pismima, priznaje da u njegovo vreme hrišćani, kao većinska populacija u Evropi, počinju da se oslobođaju verske netrpeljivosti prema Jevrejima.²⁹⁹

Apstraktna država prosvećenog apsolutizma temeljila se na napredujućoj centralizaciji, rastućoj kontroli državne vlasti, razvoju birokratije i postepenoj unifikaciji prava. „S trijumfom prosvećenosti političke ideje vremena prodrle su i na ostale evropske dvorove. Monarsi su bili okruženi prosvećenim savetnicima, a njihovi sinovi vaspitačima koji su im usađivali nove ideale. Pitanje je da li su ideje o vladavini prirodnog prava bile u velikoj suprotnosti s državama absolutne vladavine? Zar se absolutni vladari nisu trudili da ujednače pravo u svojim državama, da uspostave ista prava za sve, otklopane privilegije plemstva, spreče mešanje crkve, da buržoaziju uvuču u službu države i centralizuju upravu, da ekonomskim merama uvećaju sreću svog naroda, ukratko, da državu potčine načelima razuma?“³⁰⁰ Ove ideje bile su podržane osamnaestovekovnim nastanjima da se izvrši kodifikacija zakona koja bi unificirala starosta-

298 D. Hjum, *Dijalozi o prirodnoj religiji*, str. 138.

299 Š. L. Monteskije, *Persijska pisma*, str. 110.

300 H Šulce, nav. delo, str. 63.

leške, regionalne i mesne zakone i pravne običaje, te tako utvrdila čvrste principe monarhističke pravne države.

Poštujući visok stepen prosvećenosti i vladarsko delo Fridriha II Pruskog (1740–1786), Kant je svoje doba prosvećivanja nazvao još i „Fridrihovo stoleće“, smatajući da „zaslužuje da ga zahvalni svet i potomstvo slave kao prvog, koji je ljudski rod oslobođio ma-loletnosti, barem od strane vlasti, i koji je svakom ostavio slobodu da se u svemu što je stvar savesti, koristi svojim umom.“³⁰¹ O znatoj individualnoj slobodi podanika u državi prosvećenog apsolutizma govori i Isaija Berlin: „Doista je moguće tvrditi da su u Pruskoj pod Fridrihom Velikim ili u Austriji pod Josifom II, maštoviti, originalni ili kreativni ljudi, pa čak i pripadnici svih manjina, bili manje proganjani i osećali manji pritisak i institucija i običaja nego u mnogim ranijim ili kasnijim demokratijama.“³⁰² Ovaj izuzetni vladar Pruske upamćen je posebno po odstupanju od ideje o božanskom poreklu vlasti, smatrajući sebe prvim slugom države. „Tu leži glavna razlika između apsolutizma Luja XIV i prosvećenog apsolutizma, koji je počeo da prodire u Evropu u drugoj polovini 18. veka i nije zastao ni pred tronom ruske carice: vladara ne legitimiše Bog već zakon koji je proistekao iz razuma i društvenog ugovora. Vladar više nije bio država nego prvi sluga države, a njegova služba ima opravdanje samo ukoliko je on dobro obavlja, dakle ako je vrši na dobro naroda. Država i vladar su na taj način razdvojeni; država je izgubila svoj blistavi sjaj koji je počivao na slavi monarha i postala je apstraktna, sastavljena od zakona i institucija, shvatljiva samo kroz rad njenih činovnika: država se pretvorila u zakonsku i upravljačku državu.“³⁰³ Interesantno je Svarecovo objašnjenje svrhe države pozivanjem na unapređivanje lične sreće pojedinca, što uopšte predstavlja karakteristično mišljenje epohe. Dakle, po

301 I. Kant, *Odgovor na pitanje: Šta je prosvećenost? O prosvećenosti*, Zavod za kulturu Vojvodine i Društvo za proučavanje XVIII veka, Novi Sad, 2004, str. 16.

302 I. Berlin, *Dva koncepta slobode*, *Savremena politička filozofija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, str. 59.

303 H. Šulce, nav. delo, str. 64.

njemu, država služi „...održavanju i očuvanju mira i bezbednosti, olakšavanju i potpomaganju da se stvore sredstva koja će svakom pojedincu omogućiti da unapredi svoju ličnu sreću, ali ne na uštrb i na štetu drugih...“³⁰⁴ Ovi prosvetiteljski misaoni motivi dobili su svoj pravno-politički izraz u fridrijanskom zakoniku – opštem zemaljskom pravu za pruske države iz 1794. godine.³⁰⁵

No, i pored upornih nastojanja filantropa, filozofa i prosvećenih vladara da sistemom reformi narodu i državi donesu blagostanje, takvi pokušaji su nailazili na otpor, nepoverenje i grčevitu borbu privilegovanih slojeva društva, kao u slučaju Jozefa II koji je pred kraj svog života bio prinuđen da povuče neke od svojih reformi. „Tokom deset godina svoje samovlade, nakon smrti njegove majke Marije Terezije (Maria Theresia), on je od 1780. g. do 1790. pokušao da u austrijskoj državi sproveđe prosvećene ideje o slobodi i jednakosti svih ljudi: ukinuto je imovinsko ponižavanje, zabranjen je „kuluk“, neplaćeni rad seljaka za zemljovlasnike. Dekretom o toleranciji proglašena je sloboda veroispovesti; prešlo se na moderan pravni sistem sa jasnim odvajanjem pravosuđa od uprave i ukidanje privilegovanog staleškog suda za plemstvo; ukinute su poreske privilegije plemstva i sveštenstva. Nazirali su se i prvi začeci opšteg socijalnog zakonodavstva, kao što je kontrola dečjeg rada u fabrikama, uprava je postala podložna kaznama, centralizovana je i unifikovana u cilju sprovođenja reformi.“³⁰⁶ Kada je o samom Dekreту o toleranciji (1781) reč, on potvrđuje položaj katoličke crkve, ali priznaje i versku slobodu vernicima drugih konfesija (protestantima, pravoslavnima). Sledeće godine ukinuta je inkvizicija, a ograničena verska prava dobili su Jevreji.³⁰⁷ Ovo izuzetno delo naišlo je na veliki otpor seljaka, plemstva, austrijskih, belgijskih, lombardij-

³⁰⁴ Svarez, Carl Gottlieb, *Vortraege über Recht und Staat*, izd. Conrad i G. Kleinheyer, Koeln 1960, str. 635 i dalje, prema navodu H. Šulce u: *Država i nacija u evropskoj istoriji*, str. 65.

³⁰⁵ V. H. Šulce, nav. delo, str. 65.

³⁰⁶ H. Šulce, nav. delo, str. 66.

³⁰⁷ V. D. Živojinović, nav. delo, str. 359.

skih i mađarskih staleža. Jozefov brat i naslednik Leopold II suočen sa nemirima i otporima ukinuo je veliki deo jozefijanskih reformi.

Jedan od problema prosvećenog apsolutizma i pored istaknutih istinskih napora ka kodifikaciji prava ticao se njenog lakog iskliznula u sveprisutnu policijsku državu, državu koja bi htela da svoje građane prisilom odvede ka njihovoj sreći i dobrobiti, da ih gotovo policijski nadzire u svim njihovim privatnim poslovanjima. Ovde na umu uvek imamo Kantovu pobunu protiv ovakvog stanja u čuvenom spisu „Šta je to prosvećenost?“, gde su u prvi plan stavljene upravo negativne implikacije u sferi religijskog života građana. „Ako mu je stalo samo do toga da svekoliko istinsko ili prividno poboljšanje postoji zajedno sa građanskim poretkom, onda on može da pusti svoje podanike da sami čine ono što smatraju neophodnim za spas svoje duše, to ga se uopšte ne tiče, ali i te kako treba da vodi računa o tome da onemogući stvaranje takve situacije, u kojoj bi jedan čovek primenom sile sprečio drugog da svim snagama radi na određenju i unapređivanju spasa svoje duše. Čak bi i po kraljevsko visočanstvo bilo štetno da se u to umeša tako što će udostojiti svog vladarskog nadzora sadržine spisa, u kojima njegovi podanici pokušavaju da razjasne svoje spoznaje; isto tako štetno je kad to čini iz vlastite najviše spoznaje, pri čemu se izlaže prigovoru Caesar non est supra Grammaticos (Car nije iznad svojih gramatičara), kao i onda – što je još štetnije – ako svoju najvišu vlast u toj meri unizi da će u svojoj državi podržavati crkveni despotizam nekolicine tirana koji je uperen protiv ostalih podanika.“³⁰⁸ Vlast koja tako ne postupa, prema Kantovom shvatanju, samu sebe pogrešno shvata, jer nastoji da upravlja stvarima koje ne spadaju pod njenu nadležnost.

Konačno, i samo Kantovo priznanje da je težište prosvećenosti stavio na pleća religijskog života, govori nam dosta o značaju koja ova sfera modernog života ima u konstituciji modernog praktičkog sveta. Kant to ovako objašnjava: „jer su oni koji vladaju nad nama nezainteresovani da izigravaju staratelja svojim podanicima

308 I. Kant, *Odgovor na pitanje: Šta je prosvećenost?*, str. 15.

u odnosu na umetnosti i nauke, a sem toga, religijska je maloletnost ne samo najštetnija nego ona, u najvećoj meri, i najviše obeščašćuje“³⁰⁹ Na taj način iz dubine uspostavljanja same moderne epohe stičemo još jednu potvrdu o tome da je verska tolerancija uistinu bila vodeće područje ljudske borbe za slobodu.

4. Građanska država i princip građanstva nastao u građanskim revolucijama³¹⁰ vodili su stabilnijoj izgradnji modernog verski tolerantnog sveta na stazama omedenim principima pravne države koji se dalje vremenom usavršavaju – pravda i pravičnost, poštovanje ljudskih prava i sloboda, podela i ravnoteža vlasti, poštovanje ustavnosti i zakonitosti, poopštivost prava, pravna sigurnost, nezavisnost sudstva, pravna efikasnost i napisletku koncept civilnog društva.³¹¹ Emancipacijski potencijal građanske države počiva na obezbeđenju jednakih građanskih prava svim građanima, nezavisno od njihovog religijskog identiteta i promociji principa neutralnosti države. Otuda je danas moguće reći „možda ni jedna ideja u ljudskoj istoriji nije tako snažno sažimala u sebi aspiracije ljudi za jednakosću i želju za slobodom kao što je ideja građanstva.“³¹² Drugu uporišnu tačku građanske države predstavlja institucionalizam, čiji značaj u savremenoj literaturi posebno ističe Popper. Put ka egalitarizmu vodi, prema tome, kroz organizaciju takvih institucija koje će učiniti politički projekat istovremeno stabilnim i modifikabilnim. Moderna pravno-politička kultura jedinstvena je upravo u svom institucionalnom karakteru, u pokušaju „da se kontroliraju okolnosti, da se predvidi ono što se može dogoditi, i spremnost na

309 Isto, str. 17.

310 Takav smisao ima i Tadićev pojам revolucije: „Negacijom apsolutističke vlasti i realizacijom političke slobode i građanskih prava revolucija, kao unutrašnji sukob, razlikuje se kvalitativno od građanskog rata, sve i kada započinje u njegovom obliku.“ – Lj. Tadić, *Parergon*, str. 168.

311 Vidi: G. Vukadinović, *Teorija države i prava I*, str. 110.113.

312 M. Podunavac, *Princip građanstva i poredak politike*, Fakultet političkih nauka, Čigoja štampa, Beograd, 2001, str. 7.

to, mora i ovdje, i svugdje, voditi napuštanju čisto personalističkog rješenja, i njegovoj zamjeni institucionalnim rješenjem.“³¹³

Ranije već započeta nastojanja da se uspostavi jedinstven u sebi neprotivrečan nacionalni pravni sistem realizuju evropske građanske države u nastajanju. Reč je o tegobnoj borbi da se oformi dinamička, logički sređena i neprotivrečna celina mnogobrojnih opštih pravnih normi pravnog poretka građanske države u kojoj su prema pravnoj snazi povezane norme ustava, zakona, uredaba, ukaza, na-redbi, pravilnika i kolektivnih ugovora. To uključuje i važenje posebnih zakonitosti i postupaka stvaranja, primene, menjanja i prestanka pravnih akata i normi.³¹⁴ Sve to je bilo u najbližoj vezi sa primenom prava i obezbeđivanjem jednakih građanskih prava svim građanima. Naime, pravna jednakost, jednaka pravna sposobnost, sačinjava suštinu lica kao samosvrhe ističe u svojim razmatranjima pravnog subjekta Radbruh i „nije usađena u ljude i ljudska udruženja, nju im pridaje tek pravni poredak.“³¹⁵ Težnja ka nastanku pravnog sistema, zasnovanog na principima koherentnosti, potpunosti i određenosti, bila je prema tome prevashodno vođena idejama pravne sigurnosti i pravednosti.

Ove revolucionarne istorijske tendencije svoj izraz doobile su u građanskim kodifikacijama prava, među kojima je velike zasluge kao prvi moderni građanski zakonik u svetskoj istoriji stekao francuski Građanski zakonik iz 1804 godine.³¹⁶ Na taj način nastala je zapadna grupa pravnih sistema. Ona je svojom osobinom samostalnosti u odnosu na ostala područja praktičkog života znatno udaljena od druge danas takođe postojeće grupe religijskih pravnih sistema u koje se ubrajaju islamski pravni sistemi i hindu pravni sistem. Ovi u osnovi tradicionalni pravni sistemi očuvali su u sebi tesnu vezu religije i prava. Osnovne izvore prava u njima predstavljaju reli-

313 K. Popér, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji I*, str. 180.

314 V. G. Vukadinović, *Teorija države i prava II*, str. 228.

315 G. Radbruh, *Filozofija prava*, str. 167.

316 Vidi S. Šarkić, D. Popović, *Veliki pravni sistemi i kodifikacije*, Izdavačka kuća „Draganić“, Beograd, 2005, str. 115–121.

gjiski tekstovi i što je karakteristično potpuno su im strani zapadni pojmovi o subjektivnim pravima.³¹⁷

Građanska država obezbeđuje kao jedno od osnovnih prava čoveka i građanina pravo na slobodu savesti i veroispovesti. Za to se zalagao i Džon Lok kada je pisao da sve ljude treba jednako tretirati kao građane. „Na taj način, ukoliko se dozvoli sloboda svečanih skupova, festivala, javnog bogosluženja bilo kojoj veroispovesti, sve to treba isto tako dozvoliti i prezbiterijancima, nezavisnim, anabaptistima, arminijevcima, kvekerima i drugima. I ako možemo otvoreno da kažemo istinu, kao što pristaje čoveku u odnosu na drugog čoveka, ne treba oduzeti građaninu prava u državi ni paganinu, ni muhamedancu ni Jevrejinu zbog njihove vere.“³¹⁸ No, te slobodarske tekovine imale su svoja ozbiljna civilizacijsko-istorijska ograničenja. Govoreći, recimo, o devetnaestovkovnom iskustvu evropskog života Mil je zapisao: „Ali netrpeljivost je u ljudima u svemu, što im na srcu leži, tako jako ukorenjena, da sloboda veroispovesti nije gotovo nigde zaista ostvarena, izuzevši tamo, gde joj je pridošla u pomoć verozakonska ravnodušnost, koju ne bune bogoslovske razmirice.“³¹⁹ Već to nam dosta govori o kompleksnosti i težini provođenja ovih ideja u realitetu modernog građanskog sveta.

Razvoj evropske pravno-političke kulture od građanskih revolucija do danas odvijao se krivudavim putevima u pogledu izgradnje verski tolerantnog sveta. Već u XVIII veku u mnogim zemljama opozivaju se zakoni protiv pojedinih sekti. „U Engleskoj se zakoni protiv protestantskih jeretika ne primenjuju već sredinom veka, dok katolici moraju da čekaju do 1778. da se uklone određena zakonska ograničenja. U Francuskoj, iako se nastavlja sa progonom hugenota, mnogi biskupi pokazuju sklonost da sa njima postupaju kao sa ravnopravnim građanima. Kardinal Brijen objavljuje 1787.

317 V. G. Vukadinović, *Teorija države i prava II*, str. 248–249.

318 Dž. Lok, *Dve rasprave o vlasti, Pismo o toleranciji*, str. 397.

319 Dž. S. Mil, *O slobodi*, str. 13.

edikt koji hugenotima potvrđuje to pravo.^{“³²⁰}

Međutim, treba imati u vidu da su religiozna uverenja zadugo umanjivala broj punopravnih građana.³²¹ „Na primer, u Britaniji sve do 1829. godine katoličci nisu legalno mogli da budu birani u javnu službu, a ni posle Ukaza o emancipaciji katolika (1829) nisu birani na najvažnije državne položaje. Mali je broj zemalja pre 1914. godine, čak i među onima koje su prošle kroz dramatične političke i ekonomski revolucije u 18. i 19. veku, koje su bile zaista demokratske u smislu postojanja univerzalnih građanskih prava svih odraslih osoba.“³²² Tako, Norveška, Australija i Novi Zeland uvode opšte pravo glasa 1914. godine, dok Švajcarska recimo to čini tek 1971. godine kada i žene stiču pravo glasa.

U evropskom istorijskom iskustvu 1848. godina predstavlja značajnu prekretnicu, što se odrazilo i na pitanje međaverskih odnosa. „Poučno je da su još 1848, gotovo dvije generacije nakon što je nastala švicarska država, prastari religiozni razdori bili politički mnogo istaknutiji od lingvističkih. Prilično je zanimljivo da je na područjima koja su bila neopozivo označena kao katolička, protestantizam bio nezakonit, a u onima koja su bila jednakog tako označena kao protestantska, katoličanstvo je bilo ilegalno; i ti su se zakoni strogo poštovali. (Jezik je bio stvar osobnog izbora i pogodnosti.) Tek je nakon 1848, kao posljedica revolucionarnih prevrata u cijeloj Evropi i općeg širenja vernakularizirajućih nacionalnih pokreta, jezik preuzeo mjesto religije i zemlja se segmentirala u neopozivo označene lingvističke zone (Religija je sada postala stvar osobnog izbora).“³²³ Na ovu promenu upućuje i Erik Hobsbaum, smatrajući je najdubljom ideološkom promenom bez presedana u ljudskoj istoriji. „Bespri-

320 D. Živojinović, nav. delo, str. 362.

321 O prilikama u Engleskoj, posebno o anglikanskoj crkvi, vidi: Volter, *Filozofska pisma*, str. 24.

322 M. Stupar, O pojmu građanina – nacionalizam vs. kosmopolitizam.

323 B. Anderson, nav. delo, str. 130.

mjerna je, naravno, bila sekularizacija masa“³²⁴, posebno radničkih klasa – kaže Hobsbaum ističući ravnodušnost prema religiji koja se u to vreme širila Evropom. Ona se već krajem 17. veka viđala među otmenijim i obrazovаниjim slojevima, da bi nakon dvojne revolucije postala obeležjem evropske kulture. „Naočitiji dokaz te konačne pobjede svjetovne ideologije nad religioznom ideologijom ujedno je i njezin najvažniji rezultat. U američkoj i francuskoj revoluciji provedene velike političke i društvene promjene bile su prožete svjetovnim duhom.“³²⁵ To je označilo civilizacijsko-istorijsku pobjedu prosvetiteljskih pogleda i izrazitu sekularizaciju evropskog sveta, uporedo sa povremenim pojavama verske obnove.

O devetnaestovkovnim prilikama dosta možemo saznati iz Milovih razmatranja u spisu „O slobodi“. Pa iako Mil hvali napredne prilike svog doba, ističući znatno blaži odnos prema neistomišljenicima, ipak otvoreno govori i o slučajevima zakonitog progona. Posebno su tu interesantni primeri o bezbožništvu i različitom zakonskom tretmanu verujućih i neverujućih građana. „Ovo odričanje sudske pomoći, osnivalo se na onom načelu zakona, koje kaže, da se niko ne može pustiti, da pred sudom svedoči koji ne veruje u jednoga Boga (dosta je ma u koga) i u budući život, što će toliko reći, da lica koja u to ne veruju, stoje van zakona i nemaju prava na zaštitu suda, tako da će, ne samo bilo kakav napad na njih ostati nekažnen, ako je učinjen u njihovom prisustvu ili prisustvu njihovih jednomišljenika; pa se neće kaniti ni napad na nekog drugog, ako bude zavisio od njihovog svedočenja.“³²⁶ Ovakva načela Mil vidi kao znak mržnje i relikt strasti gonjenja, te kaže da u osnovi služe na sramotu i vernima i nevernima. Na drugom mestu ovaj autor opet daje primere aktuelne netolerancije prema nehrisćanima

324 E. Hobsbaum, Doba revolucije, Zagreb, 1987, str. 187.

325 Isto, str. 189.

326 Dž. S. Mil. *O slobodi*, str. 32.

u Engleskoj.³²⁷ Osim toga, Mil ocenjuje da stanje javnog mišljenja njegovog doba uopšte u tom smislu nije povoljno, da u narodu, posebno u srednjem staležu Engleske, nikada nije ni prestao da tinja „neizgladivi kvas netrpeljivosti“. Uopšte, Mil ocenjuje prilike svog doba kao prilike slabašnog duhovnog mira, za čiju ljubav se žrtvuje svako odvažno uverenje.

Američka izgradnja verski tolerantnog sveta, za razliku od evropske, odvijala se na ruševinama viševekovnih evropskih verskih ratova i sukoba. „Prirodna bezazlenost i moralna nadmoć transatlantske divljine činila se kao prostor stvoren za novu državu prema Rusovom poimanju; trinaest država Nove Engleske koje su se digle protiv britanske krune uzimane su kao uzor Evropi, kao

„Bolja polovina sveta, gde stanuje slatka jednakost i plemenita mlađ, nezaražena evropskom kugom, uljuđenog ponašanja“, kako je klicao jedan anonimus 1783. g. u „Berlinischer Monatsschriftu.“³²⁸

Posebnu pažnju evropskog prosvećenog sveta zadugo je privlačio mnogo hvaljen primer Turske: „Već vam je rečeno, i nema vam se šta drugo reći: ako imate dve vere u kući, isklaće se međusobno; ako ih imate trideset, živeće mirno. Vidite Sultana: on upravlja gebrima, banijancima, grčkim hrišćanima, nestorijancima, rimokatolicima. Prvi koji pokuša da stvara nered bude nabijen na kolac, i svi su mirni.“³²⁹ Ovaj pluralističko-teistički koncept Turske predstavljao je moguću protivtežu sekularnim nastojanjima Evrope ka verskoj toleranciji. No, ovde je po sredi nešto potpuno drugo. U arhaičnom svetu realizovane supstancialne unutrašnjosti, bez težnje za verskom dominacijom, mogao se ovakav koncept lako održavati. „Pretpostavka koja stoji u osnovi ove optužbe jeste da su tradicionalni, ideološki neinficirani autoriteti, kakvi su otomanski Turci, čuvali mir i uterivali poreze, ali su inače tolerisali različitost vera i

327 Isto, str. 54.

328 H. Šulce, nav. delo, str. 68.

329 Volter, *Filozofski rečnik*, str. 134.

kultura kojima su vladali i zaista bili duboko indiferentni prema njima. Nasuprot tome, njihovi revolveraški naslednici nisu mogli da se smire, sve dok nisu nametnuli nacionalistički princip cuius regio, eius lingua. Oni jednostavno ne žele puki fiskalni višak i poslušnost. Oni su žedni kulturnih i lingvističkih duša svojih podanika.^{“³³⁰} Prema tome, tek je ljudska subjektivnost odgovorna za versko nasilje i otvaranje pitanja verske tolerancije, što je verovatno imao na umu i Monteskeje rekavši: „Svi istočnjački narodi, izuzev muhamedanaca, smatraju sve religije po sebi podjednako vrednim.“^{“³³¹}

Ono što u oceni doprinosa moderne građanske države izgradnji verski tolerantnog sveta treba posebno uzeti u obzir jeste to da je ona nastala kao nacionalna država i da je svet devetnaestog veka učvrstio međunarodni poredak nacionalnih država. „Konfesionalni i građanski rat 16. i 17. veka ponovo je pretio Evropi 19. i 20. veka. I ovog puta je država bila ta koja je stala na kraj građanskog rata. Međutim, stari instrumentarium birokratske, absolutističke vlasti sve manje je vredeo, jer je državna vlast bila prinuđena da se s obzirom na moderne političke ideologije pravda pred stanovništvom. Državi masovne industrijske civilizacije bila je potrebna legitimacija kojom bi se prekrite sve ostale masovno uspešne ideologije, koja bi ih povezala i istovremeno državi osigurala saglasnost njenih građana: ta legitimacija bila je ideja nacije, koja je i sama, naravno, doživela značajne promene.“^{“³³²} Otuda je princip nacionaliteta dominirao zadugo nad principom građanstva u realitetu modernog praktičkog života Evrope, utičući na to da se građanski status u osnovi oblikuje kao politički status građanina nacionalne države.^{“³³³}

Veliki uticaj na prevladavanje verske netolerancije imao je razvoj građanskog društva i njegova delatna okosnica trgovina. „Trgovina koja je obogatila građanstvo u Engleskoj, učinila je u isto vreme

³³⁰ E. Gelner, *Nacije i nacionalizam*, str. 70.

³³¹ Š. L. Monteskeje, *O duhu zakona*, str. 377.

³³² E. Gelner, *Nacije i nacionalizam*, str. 112.

³³³ V. M. Podunavac, nav. delo, str. 16–17.

da ovo postane slobodno, dok je pak sama ta sloboda sa svoje strane omogućavala dalji razvoj trgovine.^{“334} Volter je dosta rano uočio njegovu snagu u Engleskoj: „Uđite u Londonsku berzu, to mesto većeg strahopoštovanja od mnogih sudova i naći ćete ovde predstavnike svih naroda, sabranih za dobro svih ljudi. Na tom mestu Jevreji, muslimani i hrišćani jedni druge uvažavaju, kao da svi pripadaju istoj religiji, ne dajući ime otpadnika, do onome ko bi bankrotirao...“³³⁵ Tako su povoljne prilike ekonomskog života uklanjale privredno destimulativne barijere, uključujući i religijsku.

Liberalna publicistika ranog 19. veka pogurala je izgradnju evropskog građanskog društva, baš kao i sve brojnija slobodna udruženja građana koja su u ovom dobu nicala na sve strane. „Naravno, ona je ostala građanski obrazovana, obraćala se jednom srazmerno malom krugu čitalaca i to pretežno racionalnih. Njena funkcija u okvirima 'nacionalnog pokreta' bila je dvostruka: s jedne strane ona je u znatno direktnijem smislu bila, kao i pokret udruženja, protivnik političkog sistema. Zabranama listova i policijskom cenzurom provocirani su bes i opozicija liberalnog prosvećenog građanstva; zahtev za političkim slobodama, kakav je u ovom prosvećenom sloju istican od 18. veka, u Nemačkoj je pre svega bio zahtev za slobodu manjine i za toleranciju: po tome se nemački slučaj razlikovao od zapadnoevropske buržoazije, koja je u Engleskoj pretežno mislila na ekonomsku slobodu a u Francuskoj, Španiji i Italiji pre svega na političku participaciju. U Nemačkoj još nisu bile zakopane ratne sekire iz religioznih ratova i zbog toga je ovdje tolerancija kneževa u prvom redu bila merilo građanskog samoodređenja. Otuda su posebnu ulogu od 1830. g. imali disciplinski kažnjavani urednici novina i cenzurisani pisci u svim pobunjeničkim pokretima.“³³⁶ Publicistika je zapravo bila od odlučujućeg značaja za pripremu javnosti za parlamentarni višepartijski politički si-

334 Volter, *Filozofska pisma*, str. 40.

335 Isto, str. 28.

336 H. Šulce, nav. delo, str. 136.

stem. Taj izuzetan značaj koji je štampa imala u razvoju demokratskog društva i uspostavljanju i negovanju verski tolerantnih odnosa treba isto tako sagledati i u svetu postojecih primera podsticanja verske netrpeljivosti. Na to nas podseća Mil koji piše o medijskom govoru mržnje i odatle proisteklim strastima gonjenja protiv mormona u Engleskoj.³³⁷

Jedan od ključnih elemenata izgradnje verski tolerantnog sveta predstavlja građansko vaspitanje i razvoj duha tolerancije kroz vaspitno-obrazovni sistem građanske države. Stoga se u prvom planu nalazi učvršćivanje moralne autonomije građana, čemu su bile posvećene već prve postrevolucionarne generacije.³³⁸ Na to je, uostalom, još davno upućivao i Spinoza govoreći o najboljem uređenju države: „Ljudi se, naime, ne rađaju sa građanskim svešću, nego postaju svesni.“³³⁹ Velikim delom ovo formiranje građanske svesti usmereno je protiv aktuelnih obrazaca ponašanja u međureligijskim odnosima. Ono se naravno tiče i samovaspitanja, kako to uviđa i Janoš Kiš. „Pitanje tolerancije, nije, između ostalog, teško samo zbog toga što sticanje onih duševnih vrlina koje su joj dolične, zahteva strogo samovaspitanje.“³⁴⁰ Tu je od odlučujućeg značaja shvatanje verske tolerancije kao građanske vrline, neophodne za postizanje solidarnosti u jednom društvu, kao i postizanje stabilnosti liberalno shvaćene političke zajednice. To je dosta rano uočio i Holbah, rekvavši: „ako je dosada vaspitanje služilo samo da stvara zanesenjake i fanatike, neka razumnije vaspitanje stvori dobre građane; ako moral, podupiran čudesnim i zasnovan na budućnosti, nije bio sposoban da zauzda ljudske strasti, neka moral, zasnovan na stvarnim i sadašnjim potrebama ljudskog roda, dokaže da je u dobro uređenom društvu sreća uvijek nagrada vrlini; stid, prezir i kazne su plata poroku i pratioci zločina.“³⁴¹ Verska tolerancija se oda-

337 Dž. S. Mil, *O slobodi*, str. 84.

338 Vidi: E. Hobsbaum, *Doba revolucije*, str. 189.

339 B. Spinoza, *Politički traktat*, str. 31.

340 J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 129.

341 P. Holbah, *Razgoličeno hrišćanstvo*, str. 216.

tle u modernom društvu shvata kao jedna od vodećih građanskih vrlina, te predstavlja sastavni deo modernog političkog morala.

Može se postaviti pitanje kako je evropska građanska pravno-politička kultura uticala na šire svetske pravno-političke prilike. Prema Andersonu, s jedne strane uočavaju se pojedine pozitivne tendencije. „Indirektno, prosvjetiteljstvo je utjecalo na kristaliziranje neumitne distinkcije između metropolitanaca i kreola. Tokom 22 godine koliko je bio na vlasti (1755–77) prosvijećeni je autokrat Pombal ne samo prognao isusovce s portugalskih posjeda već je nazivanje „obojenih“ podanika pogrdnim imenima kao što su „nigger“ ili „mestiço“ (sic) proglašio krivičnim djelom. No taj je proglašao opravdao navodeći ne doktrine filozofa, već načela prema kojima se dobivalo građanstvo u starome Rimu.“³⁴² S druge strane, isti autor ističe da ne može poreći „duboko rasistički karakter engleskog imperijalizma iz 19. st.“³⁴³ imajući u vidu pre svega anglikaciju kao aktuelnu kulturnu politiku u engleskim kolonijama.

Prvobitno najtvrdokornija istorijski stvorena razlika među ljudima, razlika koja je u toku celokupne ljudske istorije proizvodila manje ili više oštре verske konfrontacije i sukobe, postala je nakon jedva minule burne prošlosti, pri kraju moderne epohe relativno mirno prebivalište tolerancije verske različitosti. Međutim, religijska podvojenost je i dalje igrala veliku ulogu. „Kasnije, kada zahvaljujući opštem razvoju komunikacione barijere i nejednakosti nisu više tako velike i kada zajednički industrijski stil dozvoljava ljudima da komuniciraju, čak na pozadini različitih jezika, preće biti da od stvarno ključne važnosti počinju da budu nejednakom distribuirane („protiv-entropijske“) osobine, bile one genetičke ili dubinsko-kulture.“³⁴⁴ Tako su i u ovim istorijski mirnim prilikama postojala latentna čvorista verske netrpeljivosti. Mil ih prevas-

342 B Anderson, nav. delo, str. 64.

343 Isto, str. 92

344 E. Gelner, *Nacije i nacionalizam*, str. 109.

hodno vidi u okoštalim verskim običajima, posebno onim koji se tiču „nečistoće“, sramote pred Bogom i ljudima, i bezbožništva.³⁴⁵

Moderna težnja ka kulturnoj homogenizaciji evropskog stanovništva izazivala je, naravno, niz tenzija i protivrečnih tendencija u kretanju između različitih kulturnih opcija. Govoreći o mogućnostima kulturnog prilagođavanja, Ernest Gelner naglašava: „Međutim, postoje neke opcije kojih će se oni kloniti. Oklevaće da pokušaju da uđu u kulturne basene za koje znaju da su u njima izloženi preziru; ili pre, u one za koje znaju da će u njima i dalje biti prezirani. Siromašne novajlike su, svakako, skoro uvek prezirane. Pitanje je da li će oni i dalje biti nipodaštavani i da li će ista sudbina čekati njihovu decu. To će zavisiti od toga da li će novopridošli i, stoga, najneprivilegovaniji sloj posedovati odlike koje na njegovim članovima neće izbledeti i koje će nastaviti da ih identifikuju: genetski prenesene ili duboko usađene religijsko-kulturne navike je nemoguće ili je veoma teško napustiti.“³⁴⁶ Na taj način se upravo samosvojna religijska praksa pojavljuje kao jezgro najnetrpeljivijih odnosa koji vode i modernim verskim sukobima.

Paradoksalno, ali evropski moderni svet je i u svom razvijenom obliku ispoljavao opiranje izgradnji verski tolerantnog sveta. To je bilo posebno očito u eri već oformljenog međunarodnog poretku nacionalnih država i agresivne imperijalne politike. Uzmi-mo za primer englesku tridesetogodišnju politiku uvođenja engleskog sistema obrazovanja u Indiji sa svrhom da pretvori „idolopoklonike“ u ljude s engleskom kulturom. Tako je Thomas Babington Macaulay, predsednik komiteta za javno školstvo u Indiji napisao 1836. godine: „Nijedan Hindus koji stekne englesko obrazovanje ne ostaje posve vjeran svojoj religiji. Moje je čvrsto uvjerenje (takva su mu sva bila), da, ako se bude slijedilo naše planove o obrazovanju, za trideset godina više neće biti niti jednog jednog idolo-

345 Vidi: Dž. S. Mil, *O slobodi*, str. 77–79.

346 Isto, str. 70–71.

poklonika među bengalskim uglednim klasama.^{“³⁴⁷}

Zapravo, u celoj britanskoj imperiji sprovodila se u to vreme slična politika nasrtanja na domorodačke religije i verske običaje. Na tim principima osnovan je i Malajski koledž u Kuala Kangsaru 1905. godine, koji je postao poznat kao „malajski Etor“. Učenici su bili potomci malajskih sultana i malajske aristokratije, budući predstavnici uglednih malajskih klasa.

Protivrečni procesi izgradnje verski tolerantnog sveta u Evropi dodatno su bili komplikovani teškoćama skopčanim sa procenom kvaliteta određenog ponašanja za koje se smatralo da je nedovoljno tolerantno. Reč je o tome da postoji izvesna stupnjevitost tolerantnog ponašanja, koja zahteva istančan osećaj i principijelnost kod procene svakog pojedinačnog slučaja. „Između tolerancije i netolerancije ne možemo povući jednoznačnu granicu na taj način što ćemo pronaći onaj stepen na kojem se tolerancija završava i počinje netolerancija. Isti stepen u jednoj prilici biće okvalifikovan kao tolerantno ponašanje, u drugoj pak kao netrpeljivo, zavisno od toga da li su naše zamerke na markiranu pojavu osnovane, kakve su naruvi i težine i, na kraju, u koliko meri je za ličnost dotičnog čoveka važna vera, ubedjenje ili ponašanje koje, po našem sudu, nije umešno.“^{“³⁴⁸}

Naravno, i samo okruženje i njegov senzibilitet za toleranciju su od velikog značaja. U jednom poodmaklom procesu izgradnje verski tolerantnog sveta, gde preovlađuje međukonfesionalno razumevanje i brojni uzajamni odnosi verskih zajednica, skala tolerancije će znatno biti bogatija, te će se i blaži ispadati opažati i shvatiti kao netolerantni.

347 Citirano prema navodu B. Andersona u: nav. delo, str. 90.

348 J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 159.

DRUGO POGLAVLJE

FILOZOFSKO-PRAVNO I FILOZOFSKO- POLITIČKO PROBLEMATIZOVANJE UTEMELJENJA VERSKE TOLERANCIJE

1. Filozofsko-pravno istraživanje načela slobode vere i slobode savesti

„Istinska trpežljivost i sloboda mišljenja su pravi protivotrovi religioznom fanatizmu.“

Holbah³⁴⁹

Nalazimo se na mestu istorijskog početka evropskog pravno-političkog kultivisanja, onom koje je danas situirano u samom temelju modernog praktičkog života. Pred našim pogledom uzdižu se impresivni prvi pravno-politički stubovi evropske kulture tolerancije i slobodoumlja. Načelo slobode vere i slobode savesti, kristalizovano i izvoreno u velikim religijskim sukobima, postalo je jednim od temelja nove epohe. No, to se dogodilo u situaciji krajnje ratne iscrpljenosti, tek tako su evropski verski duhovi priznali pravo na slobodu savesti i slobodu veroispovesti. „Da Vestfalski mir naposletku nije doneo slobodu savesti, Nemačka bi ostala pustinja prekrivena kostima međusobno poubijanih katolika, protestanata, reforma-

349 P. Holbah, *Razgolićeno hrišćanstvo*, str. 215.

tora, anabaptista.³⁵⁰ – smatrao je Volter. To je bilo svojstveno poznom srednjovekovlju i početku novog veka kao razdoblju oštrih društvenih i duhovnih sukoba. „Novi duh, novo gledanje na prirodu, čovjeka i historiju nisu se rađali u historijskoj zavjetrini, nego usred nemilosrdnih sveopćih sukoba, pobuna, ubojstava, konfiskacija i pogroma.“³⁵¹ – veli Predrag Vranicki. Trebalo je dosta vremena da se shvati, misaono izrazi i u praktičkom životu zaživi Kantova ideja o „niti vodilji savjesti u stvarima vjere“³⁵². Ona je dalje vodila ka shvatanju i samog principa savesti kao vodećeg u području moralnosti – u njegovom karakteru prosvećenosti i autonomije.³⁵³ Razmatraćemo stoga istorijski gledano prvi pravno-politički princip verske tolerancije – načelo slobode vere i slobode savesti – razvijajući njegov filozofsko-pravni smisao od početne formalne ravnopravnosti konfesija i crkvi sve do savremene internacionalne zaštite prava na slobodu misli, savesti i veroispovesti.

1.1. Formalna ravnopravnost konfesija i crkvi

Osnovni, mada često zaboravljeni, rezultat Vestfalskog mira (1648), onaj koji je imao dalekosežne posljedice na dalje formiranje modernog praktičkog života, sastojao se u uzmicanju apsolutističkih pretenzija religije, zasnovanom na prvobitno samo formalnom priznanju ravnopravnosti konfesija i crkvi. Naime, Vestfalskim mirem bila je „protestantska Crkva priznata kao samostalna, na neizmerno ruglo i poniženje katoličke.“³⁵⁴ – zapisao je Hegel u svojoj „Filozofiji povijesti“, stavljajući to u zaslugu intrigantnom rimskom kardinalu Rišeljeu. Tiho vestfalsko započinjanje rasplitanja najvećeg evropskog duhovnog čvorišta, vodilo je Evropu postupnom ali sigurnom zadobijanju duhovnog prostora slobode vere i

350 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 30.

351 P. Vranicki, *Filozofija historije*, str. 103.

352 I. Kant, *Religija unutar granica čistog uma*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1990, str. 165.

353 V. H. Perelman, *Pravo, moral i filozofija*, Nolit, Beograd, 1983, str. 190–192.

354 G. V. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 391.

slobode savesti. Kako bismo uopšte iz današnje perspektive mogli drugačije razumeti prvobitno grubo ratno priznanje, Hegelovim rečima rečeno: „Rezultat je dakle bio silom iznuđeno i sada politički osnovano postojanje religijskih stranaka jednih kraj drugih kao političkih država i prema pozitivnim državno-pravnim ili privato-pravnim odnosima.“³⁵⁵ Prema tome, priznanje ravnopravnosti konfesija i crkvi (luteranske i kalvinističke) prema načelu: Čija je zemљa, njegova je i vera! (*Cuius regio, illius religio!*), okončalo je veliki evropski religiozni rat, ali je imalo i jedan opštiji smisao: nji-me su se uspostavili pravno-politički temelji izgradnje verski tolerantnog evropskog sveta.

Samu mogućnost principa slobode vere i slobode savesti predstavlja, prema tome, načelno odustajanje religijske svesti modernog čoveka od njenih pretenzija na apsolutnu istinu. Razume se da se to nije dogodilo preko noći, takoreći odjednom, nego da se odvijalo postepeno, zavojitim stazama jednog često protivrečnog procesa. Početno formalno priznanje samo je smirilo razuzdane evropske verske strasti, ali je zato novovekovni sekularizacioni talas urazumio i učvrstio prilike međukonfesionalne ravnopravnosti. Ernest Gelner usko vezuje ovaj proces sekularizacije za pojavu industrijalizma, smatrajući da ga sam princip industrijskog doba proizvodi. „Industrijsko doba je utemeljeno na ekonomskom rastu. On, zatim, zavisi od kognitivnog rasta koji je ratifikovan (a možda i značajno potpomognut) kartezijanskim i empirističkim filozofijama. Njihova suština je bila deapsolutizacija svih supstantivnih uverenja o svetu i subjektu svih tvrđenja, bez izuzetaka, kao i neutralno proučavanje u skladu sa kriterijumima („iskustvo“, „svetlost razuma“) koji su smešteni izvan granica i bedema bilo kakvog sistema verovanja. To stavlja tačku na njihove absolutističke pretenzije, zbog toga što se moraju pokloniti sudiji koji je izvan njihove kontrole. Empirijsko svedočanstvo postaje kralj ili barem ono što proizvodi kraljeve.

355 Isto, str. 392.

Bunari istine su na taj način smešteni na neutralnu teritoriju i niko ne može tvrditi da ih poseduje.“³⁵⁶

Filozofski je ovu ideju prvi razradio Baruh de Spinoza u svom čuvenom delu „Teološko-politički traktat“. Osnovni razlog za uzmičanje dotada toliko snažnih apsolutističkih pretenzija religije Spinoza je pronašao upravo u njenoj vlastitoj prirodi. „Da bismo dakle jasno znali dokle se, u oblasti vere, proteže čovekova sloboda mišljenja i koje ljude treba smatrati vernicima, uprkos različitosti njihovih mišljenja, moramo odrediti prirodu vere i njene osnove“³⁵⁷ – kaže Spinoza i zatim iz svojih pređašnjih analiza Svetog pisma izvodi zaključak „da je jedini cilj Pisma učenje pokornosti“. Odatle proističe njegovo određenje vere, ona „nije ništa drugo nego poznавanje Boga, bez koga se gubi svako osećanje pokoravanja njegovim zapovestima, a koje se same sobom nameću osećanjem pokoravanja.“³⁵⁸ Suština religije jeste u pobožnosti, smatra Spinoza, a ne u istini, stoga su stvarni protivnici religije upravo oni koji progone poštene ljude zbog verskih dogmi. Tu su od najvećeg značaja najbolja dela pravičnosti i ljubavi prema bližnjem, a ne najbolji razlozi. Prema tome, „ova definicija ne zahteva izričito istinitost, nego dogme koje su u stanju da nas priklone pokornosti i da nas učvrste u ljubavi prema bližnjem“.³⁵⁹ Rešavajući višemilenijumski spor oko istinitosti verskih dogmi, još uverljivije Spinoza kaže: „veru svakog čoveka treba smatrati dobrom ili rđavom samo prema pokoravanju ili tvrdoglavosti, a ne po njenom odnosu prema istini ili zabludi“.³⁶⁰ Ovim stavovima Spinoza već stoji na modernom stanovištu da religija u osnovi nema teorijski karakter, da je njenо područje praktičko-pojetičko, te da ona neosnovano poseže za pitanjem absolutne istine.

356 E. Gelner, *Nacije i nacionalizam*, str. 113–114.

357 B. Spinoza, *Teološko politički traktat*, str. 171.

358 Isto, str. 172.

359 Isto, str. 174.

360 Isto, str. 174.

Kantova analiza odnosa savesti i verskih ubeđenja u „Religiјi unutar granica čistog uma“ već sasvim jasno razvija stav da savest ima potpuno prvenstvo u području ljudskog delanja, zaključujući da se u sferi religijskog života čovek najčešće nije vodio svojom savešću. Kant tu ima pre svega na umu progon jeretika, ali isto tako i tendenciju da se od religije umesto sfere slobode načini područje ropskog jarma vere. To se direktno tiče pitanja neopravdane promocije religijskog uverenja u apsolutnu istinu. „Njegov duhovni poglavar bi ovdje čak postupio protiv savjesti da nešto o čemu on sam ne može nikada biti uvjeren nametne drugima za vjeru, i otuda bi trebalo doista poštено da razmisli šta čini, jer mora biti odgovoran za svaku zloupotrebu takve jedne služinske vjere.“³⁶¹ Umesto toga, Kant predlaže sledeću maksimu sigurnosti koja se jedino može uskladiti sa religijom: „u ono što mi kao sredstvo ili kao uslov blaženstva ne može biti poznato kroz moj vlastiti um, nego samo kroz otkrojenje i što može biti prihvaćeno u moja uvjerenja jedino posredstvom istorijske vjere, a uz to ne protivrječi čistim moralnim načelima, ja ne mogu sigurno vjerovati i svečano se zaklinjati; ali isto tako malo odbiti kao sigurno pogrešno.“³⁶²

I sama religijska svest prošla je tokom evropske istorije dug put vlastite transformacije, da bi „U Deklaraciji Koncila o verskoj slobodi – Dignitas Humanae (1965) katolička crkva se obavezala da prihvati princip verske slobode ustanovljen u ustavnoj demokratiji. Izjasnila se za etičku doktrinu slobode veroispovesti koja se zasniva na dostojanstvu ljudske ličnosti, za političku doktrinu u odnosu na ograničenja vlasti u verskim pitanjima; i teološku doktrinu slobode crkve u odnosima sa političkim i društvenim svetom. U skladu sa ovom Deklaracijom, sve ličnosti, bez obzira na veroispovest, imaju pravo na slobodno ispovedanje vere pod istim uslovima. Johan Courtney Murray, S. J. je rekao: ’Konačno je razjašnjena davaњna nedoumica. Crkva ne primenjuje dvostruka merila za laički

361 I. Kant, *Religija unutar granica čistog uma*, str. 166–167.

362 Isto, str. 168.

svet – sloboda za crkvu kada su katolici u manjini – privilegija za crkvu i netrpeljivost prema drugima kada su katolici u većini.“³⁶³ To nam ukazuje da religijski život savremenog čoveka iz sebe razvija slobodu veroispovesti.

Vremenom su se, s jedne strane, u središtu samog evropskog religijskog života uspostavili obrasci međukonfesionalne saradnje i suživota, nekada viđeni kao licemerni, a nekada inspirisani istinskim humanističkim nastojanjima. „Uprkos ovim očiglednim oso-binama koje su sada postale odbojne za ljude liberalnih sklonosti, sledbenici ovih vera su u praksi znali kako da transcendiraju svoje sopstvene, toliko reklamirane naočnjake. Oni su u pojmovnom smislu bili dvojezični i znali su kako da se sa lakoćom i hitro prebacuju iz samerljivih u nesamerljive idiome. Funtcioneri nominalno ekskluzivnih vera koje su imale monopol na istinu ipak su srdačno učestvovali u diskusijama na Svetskom saboru crkava.“³⁶⁴ S druge strane, celokupan evropski talas sekularizacije modernog društva bio je usmeren protiv apsolutističkih pretenzija religije i traumatičnih iskustava koje je verski spor doneo evropskom svetu.

1.2. Ideje o povlačenju religije u sferu privatnosti

Povlačenje religije u sferu privatnosti na bazi razdvajanja države i crkve predstavljalo je momenat realizacije, stupanja u stvarnost načela slobode vere i slobode savesti, stoga što je ono vodilo utvrđivanju individualne verske slobode za sve ljude. Reč je o civilizacijsko-istorijskom podvajanju privatne i javne sfere praktičkog života, koje građanskom društvu osigurava autonomiju zasnovanu na pravima i slobodama njegovih članova. U tom smislu paradigmatičan je francuski Zakon o odvajajući crkve od države iz 1905. godine, nastao iz borbe treće republike i crkve, zbog kojeg se i danas Francuska često naziva laičkom državom. Njime je država osigurala slobodu veroispovesti i bogosluženja, ali je rad crkve stavila pod

363 Dž. Rols, *Pravo naroda*, fnsnota 29, str. 36.

364 E. Gelner, *Nacije i nacionalizam*, str. 169.

nadzor vlasti, a crkvena imovina prešla je u ruke države, dok verske zajednice imaju samo pravo njihovog korišćenja. U materijalnom pogledu crkva je u svom položaju izjednačena sa drugim stalnim organizacijama, poput kulturnih i sportskih, jer je i sama shvaćena kao deo građanskog društva. U drugom članu ovog zakona stoji: „Republika ne priznaje, ne plaća niti subvencionise nijednu versku zajednicu“. Država je tako zauzela i finansijsku neutralnost prema verskim zajednicama, odričući im ranije budžetsko finansiranje, mada već ovde zatičemo i prvi slučaj pozitivne diskriminacije u materiji slobode veroispovesti.³⁶⁵ Smatra se da kasnije afirmisano načelo laičke republike u Francuskoj izraženo u prvom članu Ustava Pete republike iz 1958. godine rečima: „Francuska je nedeljiva, laička, demokratska i socijalna republika.“³⁶⁶ i daljem stavu da država poštuje sva verovanja, svoj sadržaj crpi upravo iz ovog prethodnog zakona. „To znači da laicitet iz 1958. sledi logiku zakona o separaciji iz 1905. godine, odnosno da je u Ustavu, baš kao i u slučaju pomenutog zakona, reč o načelu koje ima dva lica – zaštitu slobode savesti i veroispovesti (čl. 1 zakona iz 1905.) i neutralnost države kojom se ta sloboda najbolje jemči (čl. 2 istog zakona).“³⁶⁷ Laicitet se tako pojavljuje kao garancija slobode savesti i veroispovesti, koju pravno-politički osigurava neutralnost države i državnih službi.

Zapravo, ova ideja prvi put je pravno-politički promovisana u Ustavu SAD iz 1787. godine, najstarijem danas važećem ustavu na svetu, u njegovom prvom amandmanu ratifikovanom 1791. godine

365 On se tiče finansiranja rada kapelanskih službi u javnim ustanovama čiji korisnici i zaposleni, zbog trajne fizičke vezanosti za taj prostor, ne mogu da obavljaju ličnu religijsku praksu izvan njih, štiteći na taj način pravo na slobodu veroispovesti. Vidi: M. Božić, Finansijske obaveze države prema verskim zajednicama u Francuskoj kao laičkoj republici, *Religija i tolerancija*, br. 15, januar-jun 2011, CEIR, Novi Sad, str. 143–148

366 Ustav Francuske, citirano prema navodu M. Božić, Finansijske obaveze države prema verskim zajednicama u Francuskoj kao laičkoj republici, *Religija i tolerancija*, str. 142.

367 M. Božić, Finansijske obaveze države prema verskim zajednicama u Francuskoj kao laičkoj republici, str. 141.

koji u celini glasi ovako: „Kongres ne može donositi nikakav zakon o ustanovljavanju državne religije, kao ni zakon koji zabranjuje slobodno ispovedanje vere; ni zakon koji ograničava slobodu govorâ ili štampe; ili pravo naroda na mirne zborove i na upućivanje peticije vlasti za ispravljanje nepravde.“³⁶⁸ Inače, ovaj ustav ne sadrži odredbe o pravima građana, nego se one nalaze u prvih deset amandmana, koje je Kongres izglasao 1789. a potvrdio 1792. godine. Volter je posebno hvalio američke prilike međuverskog života i njihovu zakonsku zaštitu, često imajući u vidu Pensilvaniju. Govorio je da su njeni zakoni bili mudri i dugovečni: „Prvi zakon se sastoji u tome da niko ne sme biti proganjan zbog religije i da se kao na braću ima gledati na sve one koji veruju u Boga.“³⁶⁹ Ovo udaljavanje države od religijske sfere života, njen prepuštanje sferi privatnosti bilo je vođeno liberalno-demokratskim idejama o jednakosti građana. Prema tome, izvoreno je uverenje da je religija stvar ličnog izbora pojedinca u koji se države ne može mešati.

Govoreći o američkim ustavnim amandmanima Čarls Tejlor osvetljava njihov dublji filozofsko-istorijski smisao: „Prvi amandmani štite pojedince, a ponekad i državne uprave od zadiranja u njihova prava od strane nove federalne vlade. Tek nakon građanskog rata, u periodu trijumfalne Rekonstrukcije, i osobito nakon donošenja Četrnaestog amandmana, koji je propisivao ‘jednaku zaštitu’ pred zakonom za sve građane, tema nediskriminacije postaje centralna za sudsko preispitivanje. Smatra se da je ova tema sada na istoj ravni sa starijim normama zaštite individualnih prava, a u javnoj svesti ima čak i prednost nad njima.“³⁷⁰ Odatle Tejlor izvodi značajne konsekvene u pogledu prvog amandmana, o kojem smo već govorili: „Prvi amandman, na primer, koji zabranjuje Kongresu da ustanovi bilo kakvu religiju, izvorno nije bio donesen sa svr-

³⁶⁸ Ustav SAD od 1787 sa deklaracijom nezavisnosti i Ustav države Njujork od 1938, Institut za uporedno pravo, Beograd, 1960, str. 17.

³⁶⁹ Volter, *Filozofska pisma*, str. 21.

³⁷⁰ Č. Tejlor, Politika priznanja, Multikulturalizam, ispitivanje politike priznanja, / pr./ Ejmi Gatman, Centar za multikulturalnost, Novi Sad 2003, str. 54.

hom da razdvoji državu i crkvu. On je stupio na snagu kada su mnoge države ustanovljavale crkve, i bilo je očito da se njime namerava to da se spreći da se nova federalna država meša u poslove ili da zabranjuje ove lokalne aranžmane. Tek su kasnije, sa četrnaestim amandmanom, koji je sledio takozvanu doktrinu inkorporacije, restrikcije federalne vlade proširene na sve državne uprave.³⁷¹

Tek ukoliko se shvati da je to neophodno i država se uzdrži od mešanja u stvari ljudskih uverenja, prema našem mišljenju, može biti govora o konkretnijoj implementaciji načela slobode vere i slobode savesti. „U šesnaestom veku, evropske države bile su rascepljene sukobom između katolika i protestanata o tome koja vera treba da vodi glavnu reč. Ovi sukobi konačno su rešeni, ne jamčenjem posebnih prava određenim verskim manjinama, već odavanjem crkve od države i utvrđivanjem individualne verske slobode za sve. Verske manjine su zaštićene posredno, jamčenjem individualne slobode veroispovesti, tako da se pojedinci mogu slobodno, bez straha od državne diskriminacije ili osude, udruživati sa verskim istomišljenicima.“³⁷² Upravo to je, prema shvatanju Vila Kimlike, postalo i temeljna osnova liberalnog poimanja pluralizma proširujući se iz religijske sfere na ostale aspekte društvenog života. Naime, liberalna država gradi svoj odgovor na raznolikost konцепцијa o dobrom životu iz vizure tzv. „neutralnog“ okvira.³⁷³

Ovo visoko moderno stanovište postavljeno je prvo u klasičnim filozofsko-političkim koncepcijama 17. veka. Takvog mišljenja je i Popper³⁷⁴ govoreći o presudnom uticaju Džona Loka i drugih prosvetitelja na politička zbivanja nakon religioznih građanskih rata. Džon Lok u svom „Pismu o toleranciji“ već sasvim jasno ističe: „Ono što svaki čovek treba iskreno da ispita u sebi i da spozna pomoću meditiranja, proučavanja, traganja i sopstvenih npora ne

371 Isto.

372 V. Kimlika, *Multikulturalno građanstvo*, str. 21.

373 Vidi: V. Kimlika, *Multikulturalno građanstvo*, str. 8.

374 Vidi: K. Popper, *U traganju za boljim svetom*, str. 142.

može se smatrati posebnim vlasništvom bilo koje vrste ljudi.³⁷⁵ Kako odgovornost za spas duše pada na svakog čoveka ponaosob, svako se za vlastiti spas mora brinuti sâm. Još odlučnije Lok kaže: „I nikakav put kojim bih išao protiv naredbi svoje savesti ne bi me nikada doveo do dvora blagoslovenih.“³⁷⁶ Savest je jedino merilo spasa, religija se tiče ljudske nutrine i mora se prepustiti privatnim nagnućima svakog čoveka. „Naposletku, ma kako bila snažan izgovor dobrodušnosti i milosrda te briga za spas ljudskih duša, ljudi se ipak ne mogu prisiliti da budu spašeni bez obzira da li oni to hoće ili ne. Kad je sve gotovo, oni se moraju prepustiti sopstvenoj savesti.“³⁷⁷ Sve, prema tome, stoji do samostalnih u osnovi privatnih nastojanja svakog pojedinca u području religijskog života.

Čvršću filozofsko-pravnu osnovu razdvajanja države i crkve pružila je nova teorija društvenog ugovora prvo razvijena u delima Hobsa, Loka i Spinoze. Ona je potpuno obesnažila vekovima aktuelnu teoriju o božanskom pravu vladara. Spinoza smatra da je ovo religijsko posvećenje monarhijske vlasti imalo da posluži većoj bezbednosti vladara: „pustili su da ih ubede da je veličanstvo kraljeva sveta stvar, da oni predstavljaju Boga na zemlji, da ih je poslao Bog, da ne zavise od izbora i pristanka ljudi i da ih čuvaju i štite naročito božije providenje i pomoć.“³⁷⁸ Na taj način se kroz čitav Srednji vek izvodilo poreklo vladara od besmrtnih bogova, što je održavalo trajnu vezu između države i religije.

Monteskje, takođe predstavnik ugovorne teorije države, u „Duhu zakona“ razmatra istorijske oblike odnosa crkve i države, smatrajući da je u monarhiji dobro da pontifikat bude odvojen od krunе, kako ne bi sva vlast bila u istim rukama. „Za tim nema potreba u despotskoj vladavini, u čijoj je prirodi da sve vlasti budu objedinjene u istim rukama. Ali, u tom slučaju moglo bi se desiti da vladar

³⁷⁵ Dž. Lok, *Dve rasprave o vlasti, Pismo o toleranciji*, str. 380.

³⁷⁶ Isto, str. 381.

³⁷⁷ Isto, str. 382.

³⁷⁸ B. Spinoza, *Teološko-politički traktat*, str. 204.

na religiju gleda kao na svoje zakone i plodove sopstvene volje. Da bi se ova nezgoda sprečila, tamo treba da bude religijskih spomenika, na primer svetih knjiga koje religiju utvrđuju i zasnivaju. Perzijski kralj je religijski poglavar, ali religijom upravlja Kur'an; kinski car je prvosveštenik, ali ima knjiga koje su dostupne svima i kojima i on mora da se pokorava. Uzalud je jedan car htio da ih ukinе; one su pobedile tiraniju.“³⁷⁹

U svojim razmatranjima religijske sfere života u „Društvenom ugovoru“ Russo ističe da kao princip treba uzeti stav da „pravo koje društveni ugovor daje suverenu u odnosu na podanike ne prelazi granice opšte koristi.“ To konkretnije znači „Podanici su, dakle, dužni da suverenu polažu računa o svojim shvatanjima samo ukoliko su ta shvatanja važna po zajednicu.“³⁸⁰ Ovde već naslućujemo pitanje granice verske tolerancije, koje Russo nešto kasnije postavlja u odnosu prema građanskim dužnostima: „moraju se tolerisati sve one religije koje sa svoje stane tolerišu druge, ukoliko njihova učenja nemaju ničeg protivnog građanskim dužnostima.“³⁸¹ I mada se zalaže za neku vrstu građanske religije koja bi obezbedila snažniju političku zajednicu, Russo piše „Izvan toga, svako može da ima kakva mu drago shvatanja, a da se to ništa ne tiče suverena“³⁸² Osnovno negativno učenje građanske religije sastojalo bi se u negativnom stavu prema verskoj netrpeljivosti.

Hvaleći razdvajanje države i crkve sa stanovišta vlastitog shvatanja običajnosti, Hegel u svojim „Osnovnim crtama filozofije prava“ u odseku posvećenom državi i njenoj unutrašnjoj organizaciji ističe da je „država samo s pomoću odvajanja mogla postati ono što je njen određenje, samosvjesna umnost i običajnost. Isto je tako to ono naj-sretnije što se crkvi moglo desiti za njenu vlastitu slobodu i umnost i

379 Š. L. Monteske, *O duhu zakona*, str. 372–373.

380 Ž. Ž. Russo, *Društveni ugovor*, str. 126.

381 Isto, str. 127–128.

382 Isto, str. 126.

što se moglo desiti misli za njenu slobodu i umnost.“³⁸³ Time Hegel, i pored svog otpora ugovornim teorijama i stanovištu aktuelnog liberalizma, takođe stoji na liniji moderne sekularizacione ideje.

Kada je o samoj državi reč, ona svojim razdvajanjem od religijske sfere života priznaje povlačenje iz spora nastalog iz apsolutnih pretenzija različitih religija na istinu. „Ali, zadatak zakona nije da osigura istinitost mišljenja, već sigurnost i pouzdanost države, kao i imanje i ličnost svakog pojedinog čoveka.“³⁸⁴ Jedino ograničenje koje ovde postoji, što uočava i sam Lok, sastoji se u tome da se spreče religijska učenja suprotstavljenja ljudskom društvu – to je granica moderne verske tolerancije. „Ali zaista su retki primeri ovakvog mišljenja u bilo kojoj crkvi. Jer, teško da će neka sekta doći do takvog stepena ludosti da smatra podesnim da u ime verskih doktrina poučava stvari koje očigledno podrivaju osnove društva, pa ih iz tog razloga osuđuje celo čovečanstvo. Na taj bi način došli u opasnost njihov sopstveni interes, mir i reputacija.“³⁸⁵ Pomenuće Lokove misli predstavljaju prvu temeljniju filozofsko-pravnu razradu ideje o povlačenju religije u sferu privatnosti.

Ovu civilizacijsko-istorijsku stepenicu u razvoju slobode vere i savesti, te izgradnji verski tolerantnog sveta živopisno je oslikao Renan na početku 20. veka. „Ono što je bilo u Šparti i Atini nije bilo u kraljevinama posle osvojenja Aleksandra Velikog. Ugnjetavanja Antioha Epifana u cilju da Istok preobrati u veru Jupitera Olimpijskog gonjenja u rimskoj imperiji u cilju da se održi izvesna takozvana državna religija, bila su pogreške, zločin, praviapsurd. Danas je situacija sasvim jasna. Nema više masa koje veruju na jedan isti način. Svaki veruje na svoj način, ono što može i ono što hoće. Nema više državnih religija; čovek može biti Francuz, Englez, Nemanac, pa da bude katolik, protestant, mojsejevac, ili da ne veruje ni u

³⁸³ G. V. F. Hegel, Osnovne crte filozofije prava, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1989, str. 395.

³⁸⁴ Dž. Lok, *Dve rasprave o vlasti, Pismo o toleranciji*, str. 389.

³⁸⁵ Isto, str. 392.

koju veru. Religija je postala individualna stvar; ona trpi svačiju savest. Podela nacija na katolike, protestante, ne postoji više. Religija, koja je pre pedeset i dve godine (1830. god.) bila tako važan elemenat u stvaranju Belgije, sačuvala je svu svoju važnost u unutrašnjoj savesti svakog čoveka; ali ona ispada gotovo sasvim iz oblasti razloga koji obeležavaju granice nacija.³⁸⁶ Njihovo naknadno vezivanje pojavljuje se kasnije kao istorijski anahron proces.

1.3. Princip građanstva i pojam ljudskih prava

Mada je teško govoriti o principu građanstva u 17. veku, načelo slobode vere i slobode savesti snažno je uticalo na razvoj ideje građanstva i pojam ljudskih prava koji će se naći u središtu modernog političkog života. Čak bi se moglo i dublje zaći u prošlost i govoriti o pozitivnom uticaju kulture srednjovekovnog grada, kao što to na sledećem mestu čini Herder: „On je Evropu učinio državom više nego krstaški pohodi i rimske običaje, jer je prevazilazio religijske i nacionalne razlike i utemeljivao savez država na uzajamnoj koristi, na takmičarskoj marljivosti, na poštenu i redu. Gradovi su obavljali ono što nisu mogli ni hteli vladari, sveštenici i plemeči. Stvarali su jednu zajednički delotvornu Evropu.“³⁸⁷ Kao skup zahteva koji našlažu kako se treba ophoditi prema ljudskim bićima – shvatajući ih kao slobodne i delatne subjekte, te moralne osobe, u njihovom presudnom svojstvu članova građanskog društva a ne rodnom karakteru kako to kritički ističe Marks³⁸⁸ – danas se ljudska prava smatraju civilizacijskim normativnim standardima sa legalističko-istorijskom i moralnom konotacijom.³⁸⁹ To znači da pitanje ljudskih prava nastaje u određenom istorijskom kontekstu i da, prema tome,

386 E. Renan, *Šta je nacija?*, str. 29–30.

387 J. G. Herder, *Ideje za filozofiju povedi čovečanstva*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2012, str. 316.

388 K. Marks, Prilog jevrejskom pitanju, Rani radovi, Naprijed, Zagreb, 1989, str. 65–74.

389 Vidi: M. Stupar, Ljudska prava i pitanje njihovog opravdanja, Filozofija i društvo XI/1997, Beograd, str. 1–2.

ima institucionalno-pravnu dimenziju. „Posebnu ulogu u razvoju načela građanstva u XVIII i XIX veku, pa i danas, ima princip nacionaliteta i formiranje nacionalnih država. U ovom razdoblju nacionalizam je bio podloga i okvir razvijanja političke jednakosti kao suštine građanstva, iako su se zakasneli i rigidni (organski) oblici nacionalizma sve do danas, pokazali kao organsko ograničavanje, pa i razaranje građanske i individualne jednakosti i slobode. Sigurno je, takođe da su verske raspre i raskoli bili prve pukotine unutar feudalnog poretku, u kojima su nastajale zone slobode i slobodnih izbora i opredeljenja građana (sloboda savesti).“³⁹⁰

Princip građanstva izrastao je vremenom u središnju ustanovu moderne države, predstavljajući tačku oslonca u odnosima države i pojedinca. U svojoj univerzalnosti on gradi jedan opšti status građanina koji ima puno članstvo u političkoj zajednici i odlikuje ga jednakost sa drugim građanima. To hvali Popov kao najbolju stranu evropske pravno-političke kulture kada kaže: „Ali samo u našoj zapadnoj civilizaciji je priznat, i čak u velikoj meri ostvaren, moralni zahtev za ličnom slobodom. A sa njim i zahtev za jednakosću pred zakonom, za mirom, za izbegavanjem primene sile kada god je to moguće.“³⁹¹ Njegovo vrlo rano moderno vezivanje za prirodnopravnu tradiciju³⁹² bilo je od odlučujućeg značaja za dalju sudbinu i visok status koji zadobija u modernom praktičkom životu. Russo, naime, u modernoj epohi razvija koncept građanina³⁹³: „Samim tim ugovornim aktom stvara se istog trenutka, namesto posebne ličnosti svakog ugovarača, jedno moralno i kolektivno telo, saставljeno od toliko članova koliko njegova skupština ima glasova,

390 *Enciklopedija političke kulture*, Savremena administracija, Beograd, 1993, str. 350.

391 K. Popov, *U traganju za boljim svetom*, str. 115.

392 Umesto toga, Milan Podunavac ističe kao teorijsku osnovu principa građanstva, Aristotelovu ideju da je čovek po prirodi političko biće i ideju o narodnom suverenitetu čije ishodište vidi u stavu da nijedno ljudsko biće nema pravo da dominira nad drugim. No, ova druga ideja svoju dublju osnovu ima u prirodnopravnoj concepciji. Vidi: M. Podunavac, *Princip građanstva i poredak politike*, str. 11.

393 Vidi: Lj. Tadić, *Predmet pravnih nauka*, Institut društvenih nauka, Beograd, 1966, str. 19.

i koje od samo tog akta dobija svoje jedinstvo, svoje zajedničko ja, svoj život i svoju volju. Ta opšta ličnost, koja se tako stvara spajanjem svih pojedinačnih ličnosti,... koje njegovi članovi zovu državom... Što se tiče članova ovog tela, oni skupno dobijaju naziv naroda i zovu se pojedinačno građani, kao učesnici u suverenoj vlasti“.³⁹⁴ Potvrdu ovih misaonih kretanja možemo naći u „Deklaraciji nezavisnosti Sjedinjenih Država“ iz 1776. godine gde se nalazi stav: „Mi smatramo očiglednim istinama da su ljudi stvoreni jednaki, i da ih je njihov Tvorac obdario neotuđivim pravima među koje spadaju život, sloboda i traženje sreće.“³⁹⁵ Emancipatorski karakter građanske revolucije s kraja 18. veka, dakle, ogleda se u pozitivizaciji prirodnog prava, pravno-političkoj institucionalizaciji privatne svojine, slobode i sigurnosti.³⁹⁶

Isticanje prirodnopravnog porekla³⁹⁷ učinilo je takođe od načela slobode vere i slobode savesti, kao ljudskih prava prve generacije, tzv. klasičnih građansko-političkih prava individua, vodeće forme univerzalnih ljudskih prava i sloboda. Njihovo obezbeđivanje ubrajalo se u red prvih i najvažnijih elemenata moderne u osnovi liberalne pravno-političke kulture. „Norme i ideje prirodnog prava dale su liberalnoj političkoj misli osnovnu građu za postavljanje graniča političke vlasti u društvu. Niz neotuđivih i neprikosnovenih (aksiomsatkih) prava, koja su fundament same čovekove egzistencije, postoje pre svakog političkog poretka, u prirodnom stanju (pravo na život, svojinu, slobodu traženja sreće, sloboda savesti i izbora uverenja itd.), važe kao opšti orijentiri za granice i dozvoljenu

394 Ž. Ž. Ruso, *Društveni ugovor*, str. 36–37.

395 *Ustav SAD od 1787 sa deklaracijom nezavisnosti i Ustav države Njujork od 1938.* str. 1.

396 Vidi: Lj. Tadić, *Predmet pravnih nauka*, str. 80.

397 Ovo isticanje bilo je prisutno i u njihovoj samoj formulaciji, kao npr. Ustav države Pensilvanije, čl. 9. par. 3: „Svi ljudi su primili od prirode neponištivo pravo da poštuju svemogućeg prema nadahnuću svoje savjesti...“ ili Ustav države New Hampshire, čl. 5. i 6.: „Među prirodnim pravima neka su neotuđiva po svojoj prirodi, jer im ništa ne može biti ekvivalentno. Među ova spadaju prava savjesti.“ Citirano prema: K. K. Marks, Prilog jevrejskom pitanju, *Rani radovi*, str 73.

meru intervencije političke vlasti prema građanima. Narušavanje tih prava daje puno opravdanje građanske neposlušnosti i povlačenju političke obligacije građana prema vlasti.^{“398} U daljem razvoju ljudska prava su našla svoj oslonac u Kantovoj ideji autonomije moralnog subjekta, odnosno u principu dostojanstva ličnosti. Prema tome, uvažavanje životnih projekata ljudi i njih samih kao slobodnih osoba koje teže za njihovim ostvarenjem, vodi ka priznanju prava koja ih štite. Danas se garancije slobode savesti i veroispostovi smatraju za temeljno sredstvo održanja i razvoja demokratske diskusije i pluralizma u društvu, štaviše neretko se smatraju i pretpostavkom samog demokratskog društva. Prema shvatanju Ronalda Dvorkina, koji se suprotstavlja danas dominantnoj formi liberalizma kao spoja pozitivizma i utilitarizma, ljudska prava su „politički aduti u rukama pojedinaca.“³⁹⁹ Ona stoje iznad svih državnih projekata zato što pojedinci mogu imati prava spram države veća od zakonskih prava – politička prava mogu postojati pre zakonskih. To znači da neka osnovna danas ustavna prava predstavljaju prava u odnosu na vlast u striktnom smislu, ona se ne mogu opozvati, kao na primer pravo na slobodu govora.⁴⁰⁰ Dvorkin, baštineći Kantovu tradiciju, smatra da postoji jedno pravo koje je aksiomatsko i temeljno među ljudskim pravima: „Najtemeljnije pravo je posebno shvatanje prava na jednakost koje ja nazivam pravo na jednak priput (pridavanje pažnje) i uvažavanje.“⁴⁰¹

Prvu celovitu filozofsko-pravnu i filozofsko-političku artikulaciju prirodno-pravnog karaktera načela slobode vere i slobode savesti, prema našem mišljenju, dao je Spinoza u „Teološko-političkom traktatu“. On je posegao za samim osnovama državnog uređenja, shvatajući ih u duhu ugovornih teorija, da bi potom bliže ispitao prirodna i građanska prava pojedinca i prava suverene vlasti. Daju-

398 *Enciklopedija političke kulture*, str. 710.

399 R. Dvorkin, *Suština individualnih prava*, Službeni list SRJ, Beograd, CID, Podgorica, 2001, str. 12.

400 Isto, str. 239.

401 Isto, str. 13.

či očiglednu prednost demokratiji Spinoza kaže: „naročito sam žeo da raspravljam o ovom obliku vladavine, jer mi se ona čini najprirodnijom i najbližom slobodi koju priroda daje svima ljudima. Jer u ovoj državi niko ne prenosi svoje prirodno pravo na nekog drugog, tako da ubuduće ne bi mogao većati o državnim poslovi-ma; on ga se odriče jedino u korist većine čitavog društva, čiji je on deo. Na ovaj način, svi ljudi ostaju jednaki, kao što su bili ranije u prirodnom stanju.“⁴⁰² Drugim rečima rečeno: kada se vlast nalazi u rukama naroda, tada se građani ne odriču u potpunosti svog prirodnog prava, što je za Spinozu veoma bitno sa stanovišta slobode u državi. On nastoji da pokaže „da niko ne može i ne treba da prene-se sva svoja prava na vrhovnu vlast“⁴⁰³. Spinozine zasluge, uopšte, za moderno filozofsko-pravno utemeljenje ovih načela su izuzetne.

Na ovom mestu treba ukazati i na kritiku koja dolazi od predstavnika nezapadnih kultura koji smatraju da je ideja univerzalnih ljudskih prava baziranih na prirodnom pravu pristrasna jer postoji samo u tradiciji kulture zapadnog sveta. Narodi koji su se razvili u hindu i budističkoj kulturi, primera radi, ne organizuju svoj praktički život oko ideje o ljudskim pravima. „U hinduističkim svetim spisima nema pomena o ’pravima’ već se uvek pominju ’dužnosti’ odnosno izraz ’darma’. Ljudi organizuju svoj društveni poređak ne na ljudskim pravima već na dužnostima i većitoj zahvalnosti prema roditeljima, porodici, plemenu, klanu, precima, Majci Zemlji, itd. Konfučijanska praktična filozofija takođe insistira na dužnostima. Postavlja se pitanje da li ovakva različita kulturna shvatanja umanjuju kredibilitet teze o postojanju univerzalnih ljudskih prava?“⁴⁰⁴ Uopšte, čini se da je ovde potrebna jedna dublja filozofsko-istorijska analiza problema, koja bi i u ravni istorijskog vremena i u sa-vremenom horizontu posmatrala odnos supstancialne i subjektivne slobode. Na prvom mestu, ona bi omogućila sticanje uvida u po-

402 B. Spinoza, *Teološko-politički traktat*, str. 195.

403 Isto, str. 201.

404 M. Stupar, Ljudska prava i pitanje njihovog opravdanja, str. 8.

menuti problem pristrasnosti ideje univerzalnih prava, ukazujući da je njihova univerzalnost već morala raskrstiti stvar sa samoljubljem u sebi. Na drugom mestu, pitanja kulturne nesamerljivosti dožive-la bi svoju transformaciju u plodna pitanja: da li je subjektivna sloboda i istorijski razvojni put zapadne kulture univerzalni ljudski put, da li svet supstancialne slobode može vrednovati ono što pri-pada svetu subjektivne slobode? I kao treće i ključno pitanje: da li je savremeni proces globalizacije uvukao u vihor subjektivne slo-bode ceo svet? Treba takođe ozbiljno uzeti u razmatranje i Poperov stav da „Same ustanove nikada nisu same po sebi dovoljne, ako ni-su ukorenjene u tradicijama“⁴⁰⁵, što je u svoje vreme izneo i Monteskje u svom „Duhu zakona“. Ovim stanovištima blizak je i sred-nji put koji, doduše dosta neodređeno, predlaže Perelman, kada za osnov ljudskih prava uzima umnost i napredak racionalnosti kao princip koji nije apsolutan, ali je obezbeđen univerzalnim auditori-jumom, „i da prava koja bi on omogućio da se opravdaju ne bi bila određena tako da budu lišena svake dvosmislenosti i svake neodređenosti“, te „da teorija o pravima čoveka, tako zasnovana, ne bi bi-la izraz neke iracionalne proizvoljnosti“⁴⁰⁶.

Za zaštitu prirodnih prava čoveka, uključujući i slobodu vere i savesti, od odlučujućeg značaja bile su rane kodifikacije ljudskih prava. Povelja o pravima čoveka i građanina iz 1791. kaže u članu 10. „Nikoga se ne smije uznemiravati zbog njegovih mišljenja, pa ni religioznih“⁴⁰⁷. Princip građanstva je tako dobio svoju ustavnu zaštitu i moderne države mu po pravilu posvećuju svoje prve ustavne odredbe. Primera radi, Ustav države Njujork iz 1938. go-dine u svom prvom članu posvećen je pravima građana. Njegov prvi paragraf glasi: „Nijedan pripadnik ove države ne može biti lišen slobode, ili ma kojih prava ili povlastice zajemčene svakom građa-ninu, osim na osnovu zakona države ili zakonskom presudom nje-

405 K. Popov, *U traganju za boljim svetom*, str. 150.

406 H. Perelman, *Pravo, moral i filozofija*, str. 73.

407 Citirano prema: K. Marks, Prilog jevrejskom pitanju, *Rani radovi*, str 73.

mu ravnih građana.“⁴⁰⁸ Sloboda veroispovesti i verska sloboda zaštićene su trećim paragrafom: „Sloboda ispovedanja i vršenja verskih obreda, bez diskriminacije ili davanja prednosti, biće zauvek dopuštena u ovoj državi svim ljudima; i nijedno lice se neće smatrati nesposobnim da se pojavi kao svedok zbog svog religijskog uverenja; ali sloboda savesti ovim obezbeđena ne može se shvatiti tako da opravdava vršenje nemoralnih dela ili akata koji ometaju mir i bezbednost države.“⁴⁰⁹ Ovi civilizacijsko-istorijski tokovi u sferi prava i politike bili su od presudnog značaja za stabilizaciju religijski pluralnih društava.⁴¹⁰

U filozofsко-pravnoј refleksiji pravno-političke institucionalne zaštite slobode vere i slobode savesti razvija se svest o koliziji prirodno-pravnog univerzalno-moralnog aspekta ljudskih prava i legalnog utemeljenja koje je uvek partikularno u okviru jednog nacionalnog pravnog poretku. Naime, „Ako se prava baziraju samo na jednom pravnom dokumentu ili povelji, onda je pitanje postojanja ili nepostojanja prava stvar konvencije što je suprotno prirodno pravnom shvatanju.“⁴¹¹ – tvrdi Stupar. To znači da se zaštita ljudskih prava, i pored njihove univerzalnosti, odvija u zakonskim okvirima koji se odnose samo na narod pomenut u dotičnim zakonima. Takav problem javlja se i u Američkoj deklaraciji o nezavisnosti (1776) i u Francuskoj deklaraciji o pravima čoveka i građanina (1789), jer je pojam građanina u njima misaono ograničen na građanina pojedinačne države. Ovaj problem pravne teorije i prakse u razumevanju i utemeljenju ljudskih prava rešiće njihova savremena internacionalna zaštita.

408 *Ustav SAD od 1787 sa deklaracijom nezavisnosti i Ustav države Njujork od 1938.*, str. 27.

409 Isto, str. 27–28.

410 Ivan Cvitković ističe koliko je i za današnji svet bitna sigurnost ljudskih prava. Vidi: I. Cvitković, Religijski pluralizam u Evropi, str. 25.

411 M. Stupar, Ljudska prava i pitanje njihovog opravdanja, str. 3.

1.4. Pojava internacionalizacije ljudskih prava u savremenosti

Savremena internacionalna zaštita prava na slobodu misli, savesti i veroispovesti i sa njima veoma srodnog prava na slobodu mišljenja i izražavanja predstavlja visok civilizacijsko-istorijski dosegnuti nivo svesti o ljudskim pravima, te svedoči o potrebi da se ona nađu u realnom središtu savremenog praktičkog života. To potvrđuju reči Kozma Rasela jednog od osnivača Saveza Evrope i učesnika prvog zasedanja Skupštine Saveta Evrope koja je usvojila Evropsku konvenciju o ljudskim pravima 1949. godine u Strazburu: „Podsetimo se da je cilj Saveta u njegovom Statutu iz 1949. godine vladavina prava i zaštita ljudskih prava i osnovnih sloboda. Svaki novi član prihvatanjem ovog cilja potpisuje Konvenciju i imati predstavnika u istražnom Odboru i Sudu.“⁴¹² To nam, takođe, pokazuje da se u savremenoj pravno-političkoj kulturi još uvek vodi borbu za poštovanje ljudskih prava. U devetnaestom veku ovo je jasno istakao Džon Stuart Mil: „Ali u istini stoje stvari ovako: tamo gde nema slobodne razmene mnjenja, tamo se zaboravlja ne samo razlog, već često i važnost jednog mnjenja.“⁴¹³ Razvoj kompleksne mreže međunarodnog prava, koja se sastoji od povelja, deklaracija, paktova i ugovora, istakao je univerzalnost i nadređenost ljudskih prava svakom pojedinačnom pravnom sistemu.

Zaštita ovih univerzalnih prava i sloboda podignuta je na internacionalni nivo u pravno-političkoj kulturi dvadesetog veka nakon drugog svetskog rata, obuhvatajući odredbe o pojedinačnoj i kolektivnoj slobodi misli, savesti i veroispovesti, o poštovanju roditeljskih uverenja kod obezbeđivanja obrazovanja dece i zabrani diskriminacije na osnovu veroispovesti i uverenja. Ovaj internacionalni vid zaštite javlja se prvo u Univerzalnoj deklaraciji o pravima čoveka iz 1948. godine u članu 18 gde стоји: „Svako ima pravo na slob-

412 K. Rasel, Prva evropska posleratna institucija, Kolmen, Džon (pr), *Savest Evrope*, VEGA media, Novi Sad, 2003, str. 45.

413 Dž. S. Mil. *O slobodi*, str. 40.

du misli, savesti i vere; ovo pravo uključuje slobodu promene vere ili ubedjenja i slobodu da čovek bilo sam ili u zajednici s drugima, javno ili privatno, manifestuje svoju veru ili ubedjenje putem nastave, vršenja kulta i obavljanja obreda.⁴¹⁴ Iako ova deklaracija nema snagu zakona, ona je kao ključni dokument međunarodnog prava o ljudskim pravima odredila pravni kod prema kome treba da se ravnaju sve članice Ujedinjenih nacija u zaštiti univerzalnih ljudskih prava. Prema nekim mišljenjima, zahvaljujući njenoj ulozi u međunarodnim odnosima, čestom oslanjanju i pozivanju vlada i međunarodnih organizacija na nju, deklaracija⁴¹⁵ je postigla status običajnog međunarodnog prava.⁴¹⁶

U nešto potpunijoj formulaciji nalazimo zaštitu prava na slobodu misli, savesti i veroispovesti u članu 18. Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima iz 1966. godine, pa u članu 12. Američke konvencije o ljudskim pravima i članu 8. Afričke potvrdje o ljudskim i narodnim pravima. Deklaracija UN o uklanjanju svih oblika netrpeljivosti i diskriminacije na osnovu veroispovesti ili uverenja doneta je 1981. godine, u njoj стоји да „diskriminacija među ljudskim bićima na osnovu veroispovesti ili uverenja predstavlja napad na ljudsko dostojanstvo i odbacivanje načela sadržanih u Povelji Ujedinjenih nacija.“⁴¹⁷ Na sastanku Konferencije o ljudskoj dimenziji OEBS u Kopenhagenu 1990. godine donet je dokument koji „jasno i nedvosmisleno osuđuje totalitarizam, rasnu i etničku mržnju, antisemitizam, ksenofobiju i diskriminaciju protiv bilo koga, kao i proganjanje na verskoj i ideo-loškoj osnovi“⁴¹⁸

414 Univerzalna deklaracija o pravima čoveka.

415 U tom smislu piše i Kozmo Rasel da je prvi nacrt Evropske konvencije o ljudskim pravima uzeo za model Univerzalnu deklaraciju UN usvojenu 1948. godine, vidi: K. Rasel, Prva evropska posleratna institucija, *Savest Evrope*, str. 44.

416 Vidi: M. Stupar, Ljudska prava i pitanje njihovog opravdanja, str. 6.

417 Prema novodu Dž. Murdok, *Sloboda misli, savesti i veroispovesti*, Savet Evrope, Kancelarija u Beogradu, Beograd, 2008, str. 13.

418 Prema navodu Dž. Murdok, *Sloboda misli, savesti i veroispovesti*, str. 13–14.

U Evropskoj konvenciji o ljudskim pravima, koja se danas često smatra za najuspešniji instrument za ljudska prava na svetu⁴¹⁹, član 9. odnosi se na zaštitu celokupnog sistema uverenja svakog pojedinca i na sa njim povezano pravo da ta uverenja ispoljava samostalno i zajedno sa drugima, u privatnoj i javnoj sferi. Njime su zanjemčene sloboda misli, savesti i veroispovesti u Evropi, ali se osnovna odgovornost za primenu garantija iz Konvencije nalazi na nacionalnom nivou – dakle, u obezbeđivanju ostvarivanja ovih prava u nacionalnom pravnom poretku i praksi. „Sudska praksa Suda u Strazburu jasno stavlja do znanja da od državnih vlasti ne samo da može da se traži da odustanu od preduzimanja koraka koji bi predstavljali mešanje u misli, savest i veroispovest, već i da, u izvesnim okolnostima, preduzmu pozitivne mere kako bi negovale i štitile ta prava.“⁴²⁰ Pri tome je sam tekst Konvencije samo polazište u razumevanju garancije, pošto se „koristi umerena doktrina presedana“. To znači da i sudska praksa predstavlja značajan elemenat obezbeđivanja slobode misli, savesti i veroispovesti u Evropi, jer se time pruža mogućnost da se detaljno analiziraju principi koje treba da slede nacionalni sudovi i subjekti odlučivanja.

Član 9. Evropske konvencije o ljudskim pravima glasi:

„1. Svako ima pravo na slobodu misli, savesti i veroispovesti; ovo pravo uključuje slobodu promene vere ili uverenja i slobodu čoveka da, bilo sam, ili zajedno s drugima, javno ili privatno, ispoljava veru ili uverenje molitvom, propovedi, običajima i obredom.

2. Sloboda ispovedanja vere ili ubeđenja može biti podvrgnuta samo onim ograničenjima koja su propisana zakonom i neophodna u demokratskom društvu u interesu javne bezbednosti, radi zaštite javnog reda, zdravlja ili morala, ili radi zaštite prava i sloboda drugih.“⁴²¹

419 Vidi: Dž. Keri, Hrišćanstvo i nova Evropa, *Savest Evrope*, Kolmen, Džon (pr), VEGA media, Novi Sad, 2003, str. 128. i 130; R. Gatri, Evropa? – Kakva Evropa? – Buduća, *Savest Evrope*, Kolmen, Džon (pr), VEGA media, Novi Sad, 2003, str. 92.

420 Dž. Murdok, *Sloboda misli, savesti i veroispovesti*, str. 9.

421 Službeni list SCG – Međunarodni ugovori, br. 9/2003.

U obzir treba uzeti i širi kontekst Konvencije, sa članom 9. te-sno je povezan član 10. koji štiti slobodu izražavanja, član 11. koji pruža jemstvo pravu na udruživanje, te član 14. koji zabranjuje diskriminaciju pominjući pri tom, između ostalog, i verska uverenja. Trebalo bi u vidu imati i član 6. i jemstvo da je verskoj zajednici obezbeđena pravosudna zaštita zajednice, njenih pripadnika i njene imovine, dakle, pristup sudu. Osim toga, podržavaju ga i neke od dodatnih odredbi poput člana 2. Protokola br. 1, koji nalaže da se poštuju filozofska i verska uverenja roditelja kod obezbeđivanja obrazovanja i nastave za njihovu decu, kao i Protokol br. 12. sa jednom opštom zabranom diskriminacije, kao vid dodatne zaštite u evropskim zemljama koje su ratifikovale ovaj ugovor. U državama članicama Evropske unije postoji i dodatna zaštita od diskriminacije u sferi zapošljavanja i profesije.

Što se same sudske prakse u Strazburu tiče, ona na osnovu člana 9. ne uzima za svoj predmet svest o pripadanju nekoj manjinskoj grupi i težnju da se njen kulturni identitet zaštiti. Nadalje, kod ispoljavanja vere ili uverenja u delokrug ovog člana dolaze samo slučajevi aktivnosti od centralnog značaja za izražavanje vere ili uverenja, a ne i oni koji su samo inspirisani ili podstaknuti verom ili uverenjem, te se postavlja pitanje da li su „molitva, propoved, običaji i obredi“ zbilja propisani ili su samo motivisani uverenjem. Iako se u središtu pažnje nalazi pojedinačno ispoljavanje misli, savesti i veroispovesti, takozvani forum internum, član 9. ima i kolektivni aspekt štiteći ispoljavanje vere i uverenja u privatnoj i javnoj sferi. Pojavljuje se, recimo, interesantan status „žrtve“ koji mogu da dobiju crkva ili verska zajednica u smislu člana 34. Konvencije, za-stupajući svoje pripadnike. Podnositelj predstavke суду u Strazburu, naposletku, dužan je da dokaže da je došlo do „mešanja“ u nje-gova prava po članu 9. preduzimanjem ili propustom, u slučaju po-zitivne obaveze, određenih mera od strane nekog državnog orga-na. Ukoliko se zaključi da je došlo do „mešanja“ u prava pojedin-

ca, razmatra se na osnovu stava 2, da li je ono bilo opravdano ili ne u specifičnim okolnostima.

Kada govorimo o savremenim evropskim državama, način na koji je sloboda veroispovesti i savesti zagarantovana specifičan je u svakoj od njih ponaosob. „Na domaćem nivou, još uvek postoji bogatstvo raznovrsnosti ustavnih i pravnih aranžmana koji odražavaju bogato tkanje evropske istorije, nacionalnog identiteta i individualnih uverenja. U nekim visokim stranama ugovornicama sekularizam je ustavno načelo; u drugim jedna određena veroispovest može uživati status zvanične crkve, ali implikacije tog priznanje mogu biti različite od zemlje do zemlje; u drugim zemljama određene verske zajednice mogu uživati određene finansijske povlastice kroz podelu poreskih sredstava ili priznanje dobrotvornog statusa. Ovaj odnos između veroispovesti i države kao visoke strane ugovornice po pravilu odražava lokalnu tradiciju i praktične razloge.“⁴²² Tek po iscrpljivanju svih pravnih lekova u okviru nacionalnog zakonodavstva stiču se uslovi da se podnese predstavka Evropskom sudu za ljudska prava u Strazburu. Države ugovornice obavezane su na uzdržavanje od mešanja u zaštićena prava Konvencijom, ali imaju i „pozitivnu obavezu“ u smislu odgovornosti da preduzmu odgovarajuću akciju radi zaštite prava pojedinaca. U slučaju verskih sloboda misli se pre svega na „neutralno posredovanje“ i obezbeđivanje duha pluralizma i uzajamne verske tolerancije. Govoreći o stalnoj potrebi da se ovaj jedinstven pravni sistem modifikuje, zbog efikasnosti i pristupa novih država članica, Maligan ističe da je on „veoma vredan doprinos za novodolazeće na evropsku scenu. On ne govorи samo o vladavini prava. On tako deluje.“⁴²³ O izuzetnom uticaju učlanjenja i zahteva za konvencijom, te efikasne sudske primene mehanizma za ljudska prava pisao je nadahnuto i bivši direktor so-

422 Dž. Murdok, *Sloboda misli, savesti i veroispovesti*, str. 106.

423 B. Maligan, *Evropa u doba sloma komunizma, Savest Evrope*, Kolmen, Džon (pr), VEGA media, Novi Sad, 2003, str. 73.

cijalnih i ekonomskih poslova u Savetu Evrope Robin Gatri⁴²⁴, potvrđujući našu tezu o ključnoj ulozi internacionalne zaštite ljudskih prava u savremenom praktičkom životu.

2. Filozofsko-pravno postuliranje pravno-političkih principa verske tolerancije

„Mada ove slobode sačinjavaju politički moralni zakon, u svim onim zemljama, koje ispovedaju slobodne ustane i verozakonsku trpežljivost, ipak javna svest ne poznaje dovoljno ni filozofske ni praktične razloge, koji su im osnova.“⁴²⁵

Mil

U ovom delu rada u središtu naše pažnje nalazi se izgradnja zakona i celokupne državne organizacije primerene modernom principu ličnosti, jedno carstvo ozbiljne slobode, te konkretni pravno-politički principi verske tolerancije i njihova realizacija u konkretumu modernog praktičkog života. Filozofsko-pravno postuliranje pravno-političkih principa verske tolerancije tematizovaće filozofsku artikulaciju principa jednakog dostojanstva, principa pravne države, principa neutralnosti države i naznačavanje savremenog principa multikulturalnog građanstva. Kada govorimo o njima, reč je zapravo o temeljnim liberalno-demokratskim principima i idealima, onima koji pripadaju individualističkim filozofsko-pravnim teorijama⁴²⁶ i koji utemeljuju funkcionalisanje, stabilnost i konačno legitimitet moderne i savremene demokratske države – govorimo, dakle, o liberalno-demokratskom političkom moralu.

424 R. Gatri, Evropa? – Kakva Evropa? – Buduća, *Savest Evrope*, str. 92–93.

425 Dž. S. Mil, *O slobodi*, str. 19.

426 Vidi Radbruho razlikovanje individualističkih, nadindividualističkih i transpersonalnih filozofsko-pravnih teorija, G. Radbruh, *Filozofija prava*, str. 70–79.

Primetićemo ovde da značajno uvodno mesto ovog odseka čini istoričnost principa praktičkog sveta. Na to je još Aristotel⁴²⁷ skrenuo pažnju kada je govorio o specifičnostima sveta ljudskih stvari, objašnjavajući ih na jedinstven način promenljivim principima bića koja mogu da budu i drugačija. Upravo stoga držaćemo se zgodne Volzerove napomene: „Mi ovde ne pravimo jednokratan izbor jednom-za-sva-vremena, mi prilagođavamo našu politiku našim prilikama, čak i ukoliko hoćemo da modifikujemo ili transformišemo naše prilike.“⁴²⁸ Prema tome, rasprava o pravno-političkim principima verske tolerancije situirana je u modernu i savremenу epohу i odnosи se na do sada dostignuti stepen razvoja pravno-političke kulture.

2.1. Princip jednakog dostojanstva

Princip jednakog dostojanstva pravno-politički utemeljuje versku toleranciju, legitimisući, prema našem mišljenju, sve pravno-političke institucije koje u modernom i savremenom praktičkom životu osiguravaju religijski pluralizam. U svom bližem određenju autonomije subjekta, on predstavlja pravno-politički izraz liberalne ideje „individualne slobode čovjeka kao subjekta vlastitog svijeta.“⁴²⁹ Njegovu prvu eksplikaciju nalazimo kako se razvija u filozofskom delu Imanuela Kanta u okviru etičke refleksije o dužnostima prema drugim ljudima. „Sama čovečnost je dostojanstvo; jer čovjeka ne može nijedan čovек (niti neko drugi, niti on sam sebe) upotrebljavati samo kao sredstvo, nego ga svagda mora upotrebljavati ujedno kao svrhu, i u tome se upravo sastoji njegovo dostojanstvo (ličnost), čime se on uzdiže nad sva druga svetska bića koja nisu ljudi, a ipak se mogu upotrebljavati, dakle nad sve stvari.“⁴³⁰ Odatle, prema Kantu, sledi da je svako obavezan da prizna dosto-

⁴²⁷ Vidi: Aristotel, *Nikomahova etika*, VI, 1138 a, str. 143, 1140 a, str. 146, 1141 b, str. 151

⁴²⁸ M. Volzer, Komentar, *Multikulturalizam: ispitivanje politike priznanja*, str. 86–87.

⁴²⁹ M. Perović, *Praktička filozofija*, str 80.

⁴³⁰ I. Kant, *Metafizika moral-a*, Izdavačka knjižarnica Z. Stojanovića, Novi Sad, 1993, str. 264.

janstvo čovečnosti kod svakog drugog čoveka, te da poštuje dužnosti koje odatile slede prema drugim ljudima.

Ovaj princip je, međutim, stekao daleko širi domen važenja, prostirući se na celokupno polje modernog praktičkog života. To je razlog zbog kojeg ga Dvorkin posmatra kao osnovu liberalizma i naziva ga etičkim individualizmom, govoreći da je to „ideja za koju verujem da je najdublja i najradikalnija ideja prosvetiteljstva.“⁴³¹ Prema njegovom shvatanju: „Etički individualizam je isto tako liberalno kao i egalitarističko učenje, jer prvenstveno insistira na tome da pojedinci moraju imati potrebnu slobodu da formiraju lična shvatanja o tome kakav je život najbolji za njih, a i da ova shvatanja pokušaju da oživotvore.“⁴³² Dvorkin ističe da u najopštijem smislu etički individualizam promoviše svetost ljudskog života, te da liberalni egalitarizam koji na njemu počiva posmatra slobodu govora, veroispovesti i uverenja, slobodu biranja i uopšte delanja kao svoje ključne aspekte, dodajući da: „Stoga svako odstupanje od ovih sloboda zajednicu u kojoj se to dešava pretvara u zlostava antiegalitarističku.“⁴³³

Na prvom mestu princip jednakog dostojanstva određuje status građanina države, brišući staleže i ukidajući ranija imovinska, obrazovna, polna, etnička, verska i rasna ograničenja izbornog prava. To je u rudimentarnom obliku istakao još Spinoza rekavši: „Stoga je najbolja ona država u kojoj ljudi provode život u slozi i gde se njihova prava ne gaze.“⁴³⁴ Shvatanje jednakosti građana nalazi se u samom središtu legitimacije moderne liberalno-demokratske države, što je među klasičnim autorima možda najčistije izrazio Ruso⁴³⁵. Za razliku od hijerarhijskog sistema časti i diferencijalizova-

431 R. Dvorkin, Sloboda, jednakost i zajedništvo, *Savremena politička filozofija*, Kiš, Janoš (pr), Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1998, str. 274.

432 Isto, str. 284.

433 Isto.

434 B. Spinoza, *Politički traktat*, str. 30.

435 Tejlor ističe Rusove posebne zasluge u formulisanju politike jednakog dostojanstva, Vidi: Č. Tejlor Politika priznanja, str. 47–52.

nih uloga, gde je priznanje stalno na terenu takmičenja uključujući separaciju i izolaciju, jednakost priznanja u demokratskoj državi postavljena je na ideji opšte volje. U Kišovoj odredbi sadržaja ovog principa: „Država mora s podjednakim poštovanjem da se ophodi prema svakom svom građaninu, i mora pridavati podjednaku važnost interesima svakog građanina.“⁴³⁶ Egalitarizam je tako shvaćen kao „dominanta moderne demokratije“, ⁴³⁷ dok princip jednakog dostojanstva krajnje apstraktno tvrdi da država treba da postupa sa svakim čovekom na njemu primeren, dostojanstven način. U savremenoj političkoj filozofiji ovo je jedna od ključnih tema, prema Vilu Kimliku različite teorije „možemo posmatrati kao pokušaj tumačenja onoga što za vladu znači ukazivanje 'jednake pažnje i poštovanja' svojim građanima“.⁴³⁸ Štaviše, može se govoriti, kako sugeriše Dvorkin, o jedinstvenoj egalističkoj platformi savremene političke filozofije – ideja jednakosti nalazi se u središtu njenе interpretacije, zajedno sa socijalnim, ekonomskim i političkim uslovima pod kojima se članovi zajednice tretiraju kao jednakci.⁴³⁹

U prvom planu nalazi se ovde jednakost ljudi kao ličnosti, što nam govorи da princip jednakog dostojanstva ima unutrašnju vezu sa opštim principom moderne epohe – principom ličnosti. Odatle proizlazi zahtev da se sa svakim čovekom postupa sa poštovanjem koje je primereno ličnosti. „I to je najdublji, načelni temelj zahteva tolerancije“⁴⁴⁰ – odlučno tvrdi Janoš Kiš. Reč je o poštovanju autonomije ličnosti svakog čoveka, svako može svoj život da uredi prema vlastitim uverenjima i znanjima, bilo da su ona sa našeg stanovišta ispravna i istinita ili ne. Svako može da slobodno bira i stvara vlastitu koncepciju dobrog života, kao i njemu saobrazne vrline i vrednosti. Poštovanje se tu odnosi i na stvaralački ka-

436 J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 31.

437 Isto, str. 23.

438 V. Kimlika, Savremena politička filozofija, Nova srpska politička misao, Beograd, 2009, str. 9.

439 Isto, str. 15–17.

440 J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 154.

rakter svake ličnosti. Ako bismo tome dodali naše viđenje opštег epohalnog principa savremenosti, principa autentične ličnosti, rekli bismo da se princip jednakog dostojanstva proteže i dalje, na jednako dostojanstvo svačijeg autentičnog projekta. Tu se upravo brani jednakopravno pravo svakog na vlastitu individualnost, sa zahtevom da se, u pogledu religijskog međuodnošenja, zaštiti svačiji autentični verski život.

Ovaj princip je utemeljujući za čitavu oblast osnovnih individualnih, građanskih i političkih, prava. Ističući stavove da je moral svrha prava i da je pravo mogućnost morala Radbruh tvrdi da je pravo okrenuto moralu kroz subjektivna prava. „U svome pravu čovek se bori za svoju obavezu, za svoju moralnu ličnost.“⁴⁴¹ Toga je bio svestan i Monteskeje kada je pisao: „Sama jednakost građana, iz koje obično proističe i jednakost imovina, unosi obilje i život u sve delove političkog tela i raznosi ga svuda.“⁴⁴², hvaleći pri tom prilike u Holandiji i Švajcarskoj svoga vremena. Univerzalna ljudska prava stasaju na ideji jednakog važenja i jednakog poštovanja svih članova političke zajednice. Uopšte, smisao liberalnog političkog koncepta crpi se iz ideje o slobodi pojedinca, te na ovom mestu možemo govoriti o samoj mogućnosti verske tolerancije. Kimlika kaže: „Sve zapadne demokratije imaju vladavinu prava, slobodu savesti, habeas corpus, slobode izbora, opšte pravo glasa, itd., kao i obimnu literaturu odavno etabliranih pravnih i političkih teorija koje nam objašnjavaju zašto su pomenute vrednosti važne. Doista, možemo reći kako je zaštita ovih prava i sloboda sastavni element definicije liberalne demokratije.“⁴⁴³ Štaviše, njihova zaštita je od prvorazrednog značaja za stabilnost i legitimitet državnog poretku.

Zaštita mnogih legitimnih oblika raznolikosti u društvu, pa prema tome i verskih različitosti, ostvaruje se u modernoj i savremenoj

441 G. Radbruh, *Filozofija prava*, str. 63.

442 Š. L. Monteskeje, *Persijska pisma*, str. 219.

443 V. Kimlika, Etnički odnosi i zapadna politička teorija, Habitus, Novi Sad, mart 1999, str. 17.

pravno-političkoj kulturi prvenstveno zaštitom građanskih i političkih prava. Otuda Popov s pravom govorio o Kantu da je bio pluralista, koji se borio za mnoštvo i različitost ljudskih ciljeva.⁴⁴⁴ „U svim liberalnim demokratijama, jedan od glavnih mehanizama za prilagodavanje kulturnih razlika je zaštita građanskih i političkih prava individua. Nemoguće je preterati u naglašavanju značaja slobode udruživanja, veroispovesti, izražavanja, kretanja i političkog organizovanja za zaštitu grupne razlike. Ta prava omogućuju pojedincima da obrazuju i očuvaju raznovrsne grupe i udruženja koji konstituišu građansko društvo, da prilagode te grupe za promenljive okolnosti i da promovišu njihove poglede i interesu široj populaciji.“⁴⁴⁵ Na taj način individualna ljudska prava podržavaju široku lepezu društvenih odnosa. „U stvari, najosnovnije liberalno pravo – sloboda savesti – prvenstveno je dragoceno zbog zaštite koju pruža osnovnim društvenim (i ne-instrumentalnim) aktivnostima“⁴⁴⁶ – ističe Kimlika. U tom duhu piše i Gordana Vukadinović: „Savremeni ustavni sistemi korpusom odredbi koje se odnose na slobode i prava čoveka predstavljaju bitan faktor zaštite ljudskog dostojanstva. Tako ustav Evropske unije na prvo mesto osnovnih prava stavlja ljudsko dostojanstvo, njegovo poštovanje i zaštitu.“⁴⁴⁷ No, treba imati u vidu i to da se pravo isto tako može pojaviti i kao značajan činilac povrede ljudskog dostojanstva, posebno kada poseže za primenom prinude.

Upravo princip jednakog dostojanstva ima odlučujući značaj u raspravi o granicama tolerancije. Sve ono što narušava autonomiju ličnosti, uvažavanje jednakog dostojanstva svake osobe, što šteti interesima drugih ljudi, prema tome, ne može se tolerisati. „I naravno nema razloga da se toleriše sama netolerancija kao naročito opasan oblik štetnosti. Trpeljivosti nema mesta niti prema praktičnim

⁴⁴⁴ K. Popov, *U traganju za boljim svetom*, str. 133.

⁴⁴⁵ V. Kimlika, *Multikulturalno građanstvo*, str. 46.

⁴⁴⁶ Isto, str. 47.

⁴⁴⁷ G. Vukadinović, *Teorija države i prava II*, str. 273.

posledicama fanatičnih učenja. Osnova tolerancije je poštovanje ljudskog dostojanstva; u gaženju ljudskog dostojanstva nema ničeg poštovanja vrednog. Tolerancija reguliše odnose između predstavnika onih vera, ubeđenja i moralnih shvatanja koja poštuju autonomiju ličnosti; onaj ko pređe granicu poštovanja ličnosti, naći će se i izvan zaštite tolerancije.⁴⁴⁸ Prema tome, sam princip jednakog dostojanstva uspostavlja granicu tolerancije, pružajući opšta pravila identifikovanja nedopustivih oblika štetnosti – onih koja narušavaju upravo poštovanje jednakog dostojanstva svake ljudske ličnosti. Stoga, imamo pravo i dužnost da se suprotstavimo i pružimo otpor svim onim postupcima koji vredaju naše ili tuđe dostojanstvo. Ne možemo nikako ostati mirni pred zahtevima za verskom isključivošću, rasnom mržnjom ili ispoljavanjem verskog fanatizma.

2.2. Princip građanske pravne države

Pravno-politički realitet ideji verske tolerancije omogućuje princip građanske pravne države. Njegova realizacija u formi kontinentalnog principa pravne države ili anglosaksonske vladavine prava vodila je na prvom mestu priznanju pravne subjektivnosti svih građana – njihova pravna jednakost značila je da se shvataju kao slobodna i pravno jednaka lica. Prva eksplikacija principa građanske pravne države, mahom podstaknuta sukobom sa absolutizmom i otvorenim suprotstavljanjem „policijskoj državi“, javlja se dosta ranо u modernoj pravnoj nauci i liberalnoj filozofskoj misli. Među začetnicima ideje građanske pravne države ističu se Lok, Monteskeje i Kant. Posebno je uticajno bilo Kantovo određenje države koje ističe „ujedinjenje mnoštva ljudi pod pravnim zakonima“ i slobodu, zavisnost od zajedničkog zakonodavstva i jednakost svih građana.⁴⁴⁹

Pravna država je nespojiva sa absolutizmom, sa autoritarnom, i posebno sa totalitarnom vlašću. Upravo liberalni pojам prava svoj

448 J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 157.

449 O građanskom ustavu vidi: I. Kant, *Večni mir*, Gutenbergova galaksija, Beograd, 1995, str. 38–44.

smisao gradi na ograničavanju moći političkih institucija. Otuda i pravni sistem građanske države nastoji da ograniči moć političke vlasti, naročito njeno mešanje u autonomne odnose građanskog društva i privatnih prava, te se on pojavljuje kao garant ljudskih prava proširenih na celokupno polje društvenog života modernog čoveka.⁴⁵⁰ „U modelu pravne države i anglo(američkom) sistemu vladavine prava iskazan je oblik umerene države, tj. države čija je svevlast ograničena. Taj državni oblik se pokazao moćnijim od svih prethodnih ili potonjih oblika tzv. jake države, zvala se ona fašističkom ili socijalističkom.“⁴⁵¹ U tom duhu i Lok ograničava vlast na „nepričasno provođenje jednakih zakona svim ljudima uopšte“, tvrdeći da se „sveukupna jurisdikcija vladara odnosi samo na ove građanske brige kao i na građansku vlast, pravo i dominaciju... i što se ne može, niti treba na bilo koji način proširiti na spasenje duša.“⁴⁵²

Pravne principe verske tolerancije upravo realizuje građanska pravna država moderne epohe, tek ona u modernom svetu osigurava slobodu individuma. To se moglo osetiti već u reformskim nastojanjima prosvećenog apsolutizma, o čemu smo ranije govorili. Utvrđivanje principa monarhističke pravne države i nastojanje da se unifikuju starostaleški, regionalni i mesni zakoni i pravni običaji proizveli su u realitetu 18. veka obimnu kodifikaciju zakona. Austro-ugarski vladar Jozef II donosi Dekret o toleranciji proglašavajući versku toleranciju. Vodeći francuski ministar Lomeni de Brijen 1788. godine donosi ukaz kojim je pokušao da razvlasti pariski parlament i poboljša položaj seljaka, ukine sprave za mučenje, garantuje slobodu veroispovesti i za protestante i oslobođi trgovinu žitom.

Pojam pravne države najbliže je upućen na ugovorne teorije države, mada se može dovesti i u vezu sa Hegelovom etatističkom koncepcijom, koja državu posmatra kao najviši momenat običajno-

⁴⁵⁰ Vidi: M. Perović, *Praktička filozofija*, str. 81.

⁴⁵¹ Lj. Tadić, Filozofija prava, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1996, str. 242.

⁴⁵² Dž. Lok, *Pismo o toleranciji*, str. 370.

sti i samo središte praktičkog života – „zbiljnost običajnosne ideje“⁴⁵³ i „ozbiljenje slobode“⁴⁵⁴. U snažnom kontrastu spram liberalnih ideja o državi kao sredstvu u službi zaštite interesa pojedincara⁴⁵⁵, Hegelovo stanovište počiva na uvidu o državi kao svrsi običajnosnog života, koja u modernoj epohi predstavlja dijalektički razvijen odnos posredovanja pojedinačne i opšte volje. „Država je zbiljnost konkretne slobode; a konkretna sloboda sastoji se u tome da osobna pojedinačnost i njeni posebni interesи isto tako imaju svoj potpuni razvoj i priznanje svog prava (u sistemu porodice i građanskog društva), kao što s pomoću samih sebe djelomice prelaze u interes općega, a djelomice sa znanjem i voljom priznaju to opće kao svoj vlastiti supstancialni duh, pa su za nj djelatni kao za svoj konačni cilj.“⁴⁵⁶ – kaže Hegel. Ovo je važno imati u vidu i stoga što se upravo Hegel, i pored svoje kritike liberalizma i teorije prirodnog prava⁴⁵⁷, smatra za filozofa koji je moderni koncept politike doveo do pojma. Bubner ne preza od toga da ovo mesto specifičnog zaoštravanja posmatra i nazove „modernom dilemom politike“⁴⁵⁸, ukazujući da se ova nerazrešena devetnaestovkovna dilema odrazila i na naše današnje poimanje politike. Ljubomir Tadić takođe upućuje na etatističku tradiciju poimanja pravne države u nemačkoj pravnoj teoriji 19. veka⁴⁵⁹, koja je štitila državnu suverenost od narodne suverenosti. Time su subjektivna javna prava bila izložena kritici, pa čak i osporavanju u smislu u kojem ih je afirmisala Francuska revolucija.

U svojoj analizi pojma i istorije poimanja pravne države, Gustav Radbruh kritikuje paradoksalne etatističke pokušaje Jelineka da se

453 G. V. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 370.

454 Isto, str. 374.

455 V. Isto, str. 371.

456 Isto, paragraf 260, str. 377

457 Vidi: Lj. Tadić, *Filozofija prava*, str. 115–118.

458 R. Bubner, *Moderna dilema politike, Časopis filozofskog društva Srbije*, br. 4, 1981, str. 13–24, str 15–16.

459 Vidi: Lj. Tadić, *Filozofija prava*, str. 233–237.

istakne „normativnost faktičkoga“ kao osnova pojma pravne države, prema kojem se država pravno samoobavezuje. Ovi uvidi Radbruha upućuju prirodnopravnoj teoriji kao ishodištu pravne države: „Državu, dakle, za njeno pozitivno pravo vezuje nadpozitivno pravo, prirodno pravo, isto ono prirodnopravno načelo na kome se jedino može zasnivati važenje samog pozitivnog prava.“⁴⁶⁰ U prirodnopravnoj tradiciji najuticajnije je Rusovo određenje društvenog ugovora, ono sasvim određeno govori o smislu gradanske pravne države kao zaštitniku ličnosti i individualnih ljudskih prava: „Naći jedan oblik udruživanja koji bi branio i štitio svom zajedničkom snagom ličnost i dobra svakog člana društva, i kroz koji bi svako, udružen sa svima, ipak slušao samo sebe, i tako ostao isto toliko slobodan kao i pre.“⁴⁶¹ Iz prirode samog društvenog ugovora moguće je izvesti versku toleranciju, kao što to čini Lok koji u prvi plan stavlja potrebu očuvanja svojine, slobode i snage ljudi koji stupaju u društvo. „A taj cilj je ovozemaljsko dobro i spoljni napredak zajednice, i to je jedini razlog zbog kojeg se ljudi udružuju u zajednicu, čemu teže i što traže u zajednici. Očigledno je takođe kakva se sloboda daje ljudima u odnosu na njihovo večno spasenje; naime, svako treba da čini ono što mu nalaže njegova savest...“⁴⁶² Ako pogledamo, sa druge strane, teoriji društvenog ugovora suprotstavljenu teoriju o božanskom pravu vladara na vlast koja počiva na ideji milosti, videćemo kako ona direktno vodi verskoj netrpeljivosti. Osnovni razlog je taj što ona utemeljuje versku posvećenost državne vlasti, dakle, jedinstvo države i crkve.

Upravo stoga je od izuzetnog značaja za poimanje pravne države bila ideja o razgraničenju države i religije, za koju se toliko zala-gao Lok: „Granice su na obe strane utvrđene i one se ne mogu pre-laziti. Onaj ko meša ove dve zajednice, koje su po poreklu, svrsi, zadatku i svemu drugome savršeno odvojeno i beskrajno različite

460 G. Radbruh, *Filozofijaj prava*, str 236.

461 Ž. Ž. Russo, *Društveni ugovor*, str. 35.

462 Dž. Lok, *Dve rasprave o vlasti, Pismo o toleranciji*, str. 391.

jedna od druge, meša nebo i zemlju zajedno – dve najdalje i suprotne stvari.“⁴⁶³ To je razlog zbog koga je versko nasilje nedopustivo. U svom daljem istorijskom razvoju evropska pravno-politička kultura bila je oslonjena na ovu liberalnu tradiciju, potiskujući etatističke koncepcije koje su državu posmatrale kao stvarnost običajnosne ideje, takođe utemeljenu u pravu. No, Hegelovo dublje shvatanje države mada polazi od individualne slobodne volje i pravnog momenta u misaonoj rekonstrukciji praktičkog života, mada progresivno posmatra ustav kao mogućnost državnog života, nikada ne stavlja individualnu volju u prvi plan političkog života. Liberalna suprotstavljenost pojedinačnog subjekta i države rastvara se u ideji stvarnog zadovoljenja umnih interesa pojedinca u državi. Prema tom shvatanju, bez posredovanja individualne i opšte volje, što čini samo dijalektičko središte običajnosnog života, nema ni države kao realizacije slobode.

S jedne strane, obično se ističe da je za razumevanje i izgradњivanje liberalnog pojma pravne države značajan uticaj imala Francuska građanska revolucija i njene slobodarske ideje, dok se, s druge strane, smatra da su se nemački teoretičari pravne države upravo „trudili da se distanciraju od francuskog revolucionarnog iskustva i da svoja shvatanja utemelje na iskustvima engleske političke prakse“⁴⁶⁴. Što se same verske tolerancije tiče, promocija principa građanstva u burnim revolucionarnim događajima s kraja XVIII veka dovela je i do pravnog isticanja slobode veroispovesti. U Američkoj Deklaraciji o nezavisnosti iz 1776. godine stoji: „Mi smatramo da su ove istine po sebi jasne: da su svi ljudi stvoreni jednaki; da im je njihov tvorac darovao izvesna neotuđiva prava, među kojima su pravo na život, slobodu i težnju ka sreći; da ljudi u cilju obezbeđivanja tih prava između sebe postavljaju vlade, koje svoju pravednu vlast crpu iz pristanka onih kojima vladaju; da i kada bilo koji oblik vladanja postane štetan po te ciljeve, pravo je naroda da ga ukine

463 Isto, str. 371.

464 Lj. Tadić. *Filozofija prava*, str. 233.

i postavi novu vladu, gradeći je na takvim načelima i takvim oblicima koji obećavaju najveću bezbednost i sreću naroda...“⁴⁶⁵ Ova liberalna stremljenja ka formalnoj zaštiti sfere slobode pojedinaca od strane pravne države filozofski će razviti Mil, otvarajući pri tom i pitanja samo prividnog supstancializovanja pojedinca u državi, što je praćeno uočavanjem stalne mogućnosti pritiska na pojedinca kroz institucije i tiraniju većine.

2.3. Princip neutralnosti države

Moderni princip neutralnosti države predstavlja temelj razdvajanja države i religije, ali i države i etniciteta, te je princip koji de-latno obezbeđuje versku toleranciju u praktičkom životu moderne i savremene epohe. U najopštijem smislu možemo reći da je reč o neutralnom držanju liberalno-demokratske države moderne epohe spram svih kolektivnih i individualnih identiteta svojih građana – pre svega, različitosti konfesija, ubedjenja i shvatanja života. Ovi identiteti se time prepustaju sferi privatnosti⁴⁶⁶, te država jednostavno ne želi da se upliće u pitanja njihovog održanja i reprodukovanja, odbacujući time mogućnost uspostavljanja povlašćenih identiteta građana. U zgodnoj Kišovoj interpretaciji to je država koja je na podjednak način vlastita svakom građaninu.⁴⁶⁷ Time moderna država ostaje verna univerzalnom humanističkom potencijalu principa jednakog dostojanstva⁴⁶⁸ i ozbiljuje opšti epohalni princip – moderni princip ličnosti. Ova vrsta liberalizma je, kako to uverljivo ističe Majkl Volzer, „posvećena u najjačem mogućem smislu individualnim pravima i državi rigorozno neutralnoj, koja gotovo da je dedukovana iz ovih prava, državi bez kulturnih ili reli-

⁴⁶⁵ Sjedinjene Američke Države, Vuk Karadžić, Beograd, 1967, str. 44.

⁴⁶⁶ Kiš oštro kritikuje Volcerovu ideju umetnosti razdvajanja kao univerzalne metode obezbeđenja neutralnosti države, navodeći primere iz savremenog političkog života koji to potvrđuju. Vidi: J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 83–85.

⁴⁶⁷ Vidi: J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 18.

⁴⁶⁸ Vidi: R. Dvorkin, *Liberalizam i Šta liberalizam nije*, gde se razvija ideja da se neutralnost temelji na jednakosti.

gijskih projekata, ili bilo kakvih vrsta kolektivnih ciljeva izvan lične slobode i fizičke sigurnosti, dobrobiti i bezbednosti građana.“⁴⁶⁹ Prema tome, posredstvom principa neutralnosti, što je istakao i rani Marks⁴⁷⁰, dovršava se politička emancipacija građanske države.

U samom središtu ovog principa nalazi se status pojedinca u državi. „Neutralnost države jeste jedan od onih uslova koji su neophodni da svaki pojedinac bude slobodan i u svojoj slobodi ravnopravan građanin države.“⁴⁷¹ Sloboda i ravnopravnost građana koji potiču od principa jednakog dostojanstva, stoga su mogući samo ukoliko je obezbeđen princip neutralnosti države koji ih čini delatnim. „Bude li država udarala svoj pečat na našu kulturu, moralno shvatanje života, veru, pogled na svet, time će i nas same obeležiti i obznaniti svoj sud o našem građanskom statusu.“⁴⁷² – upozorava Kiš. Prema tome, neutralno držanje države u pitanjima forme života, kulture, morala, vere i pogleda na svet čini građane jedne države uistinu njenim jednakim građanima. Tog je mišljenja bio i Džon Stuart Mil govoreći: „Čovečanstvo više dobija, kad pušta svakog da živi kako mu je volja, nego kad svakog prisili da živi kako je volja drugima.“⁴⁷³ Senku na ovo, reći će kritičari, baca činjenica da princip neutralnosti države proishodi iz sekularnog evropskog pogleda na svet, da on „ne tretira istovetno mitove, religije, etička učenja o dobrom životu s jedne strane, odnosno svetonazorske šeme common sense i nauke, s druge strane.“⁴⁷⁴ No, upravo ga njegova apstraktnost, ispraznjenost od svakog kulturnog projekta čini jednako dostupnim svakom građaninu države.

Intervencija države u religijskoj sferi modernog i savremenog života opravdana je polazeći od ovog principa samo u slučaju ugrožavanja ustavnih prava drugih ljudi. „Država može da bude neu-

469 M. Volzer, Komentar, *Multikulturalizam: ispitivanje politike priznanja*, str. 86.

470 Vidi: K. Marks, Prilog jevrejskom pitanju, *Rani radovi*, str 71.

471 J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 20.

472 Isto, str. 35.

473 Dž. S. Mil. *O slobodi*, str. 17.

474 J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 71–72.

tralna, može da obezbedi podjednako za sve osnovna ljudska prava samo ako priznaje i garantuje slobodu govora, okupljanja i organizovanja, bez posebnog ispitivanja ciljeva okupljanja i organizovanja.⁴⁷⁵ Ovo ograničenje intervencije države, koje predstavlja suštinu neutralnosti države, oslanja se na princip jednakog dostojanstva. Ono pokazuje da „Demokratska pravna država ne može da goni lažne misli i neumesne namere.“⁴⁷⁶ Država, takođe, ne može da svojim zakonima, nasuprot zagarantovanim ustavnim pravima, ograničava verske slobode ili sprovodi diskriminatorske mere protiv pojedinih verskih zajednica.⁴⁷⁷ Nadalje, iako princip neutralnosti države ne ide za tim da obezbedi jednakе šanse za razvoj i opstanak različitih kolektivnih identiteta, ipak predviđa mogućnost pozitivne diskriminacije u cilju kratkoročnog poboljšanja položaja marginalizovane ili hendikepirane društvene grupe. Prema tome, princip neutralnosti države čini delatnim princip slobode vere i slobode savesti u modernoj i savremenoj pravno-političkoj kulturi.

Postojeće razlike među liberalno-demokratskim državama u poštovanju principa neutralnosti države u krajnjoj liniji se daju svesti na razlike građanskih i etničkih nacija. Države naklonjene konceptu etničke nacije posvećene su reprodukciji određene etnonacionalne kulture i identiteta, za razliku od neutralnih država građanskih nacija nezainteresovanih za ova pitanja. „Većina liberalnih nacionalnih država (mislite na Norvešku, Francusku i Holandiju kao primere) su više kao Kvebek nego kao Kanada. Njihove vlaste se interesuju za kulturni opstanak većinske nacije, one ne tvrde da su neutralne prema jeziku, istoriji, literaturi, kalendaru, čak ni prema beznačajnim običajima većinskog naroda, svemu ovom one pružaju javnu podršku i priznanje, i to bez vidljivih znakova streljajnje.“⁴⁷⁸ Izvesne korektivne elemente ovog liberalizma predstavljaju

⁴⁷⁵ Isto, str. 161.

⁴⁷⁶ Isto, str. 162.

⁴⁷⁷ O narušavanju principa neutralnosti države vidi Kišov komentar o situaciji u Mađarskoj: J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 163–164.

⁴⁷⁸ M. Volzer, Komentar, *Multikulturalizam: ispitivanje politike priznanja*, str. 87.

tolerancija i poštovanje etničkih i verskih razlika, te korpus socijalno-kulturnih prava kao vid zaštite drugih kolektivnih identiteta. Tu se tolerancija shvata u njenom preovlađujuće modernom određenju kao „međusobno ponašanje građana, i ono propisuje da tolerišu egzistiranje onih vera, ubedjenja, načina življenja koji su suprotni njihovim verskim i svetonazorskim ubedjenjima, shvatanju života ili ukusa. Ako ih ne odobravaju, neka ih otrpe.“⁴⁷⁹

U kritičkom promatranju promene sistema 1989–1990. godine u Mađarskoj i uopšte u Istočnoj Evropi Janoš Kiš u spisu „Između reforme i revolucije“ iznosi interesantnu opasku povodom njegog usmerenja. „Suština ovih prigovora je u tome da su u većini bivših socijalističkih zemalja preovladale takve političke snage koje ne teže napretku, već da su retrogradne, odnosno, streme restauraciji prošlosti, onih odnosa koji su prethodili sovjetcizaciji... Umetno ustavne demokratije, autoritarnu vladavinu. Umesto, nadalje, da odvoji crkvu od države, teži njihovom novom uzajamnom prožimanju. Umesto uspostavljanja manjinskih prava i regionalnih integracija, ona teži nasilnom izjednačavanju državnih i etničkih granica.“⁴⁸⁰ Ovi retrogradni istorijski tokovi idu, prema tome, ispod već dosegnutog nivoa evropske pravno-političke kulture.

Suprotstavljući princip neutralnosti države i princip multikulturalnog građanstva Vil Kimlika piše: „Jedan od razloga za neuspeh zapadnih teorija u bavljenju pitanjima etničke homogenosti treba tražiti u njihovoј zaslepljenosti onim što će nazvati mitom o „etnokulturalnoj neutralnosti“. Tek kada je ovaj mit uklonjen, moglo se početi sa razvojem koherentne liberalno-demokratske teorije etničkih odnosa.“⁴⁸¹ Međutim, postoji alternativna pozicija koja neutralnost države shvata u multikulturalnom duhu, naime, kao neutralno političko afirmisanje svih kulturnih zajednica. To znači da umesto neutralne nezainteresovanosti države za verski identitet i verski život uopšte,

479 J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 128.

480 Isto, str. 94.

481 V. Kimlika, *Etnički odnosi i zapadna politička teorija*, str. 19.

država može izgraditi neutralnu poziciju koordinatora verski tolerantnog života uz jednaku političku podršku i zaštitu svih verskih zajednica. Iako Kiš posmatra zahtev za neutralnošću posledica postupaka države kao neostvarljivo strog uslov, ograničavajući se stoga na neutralnost pravdanja njenih postupaka, naposletku gotovo neosetno u multikulturalnom tonu prihvata: „Aspekti pravednosti i/ili društvenih prioriteta mogu opravdati diferencirani tretman naročito etničkih, kulturnih, nacionalnih, verskih ili rasnih manjina.“⁴⁸² Tu je takođe reč o „ravnopravnom tretmanu“⁴⁸³ svih verskih zajednica, samo takvom koji je premetnut iz pasivnog u aktivni. I zapravo, bez ove funkcije države u potpunosti je nezamisliva egzistencija stabilnog i dugotrajnog verski tolerantnog života. Njen garant mora biti upravo neutralna država, no ona prestaje da bude „ravnodušna“ tek kada za svoju svrhu uzme princip multikulturalnog građanstva.

2.4. Naznačavanje principa multikulturalnog građanstva

Princip multikulturalnog građanstva, koji ćemo ovde samo naznačiti radi potpunijeg ocrtavanja filozofsko-pravnog postuliranja pravno-političkih principa verske tolerancije, predstavlja noseći stub savremene verske tolerancije. Ovde imamo u vidu stanovište „da se pojmom 'građanstva' pokriva celina ekonomskih, socijalnih, kulturnih, religijskih, pravnih i političkih statusa, koje ima pripadnik jedne zajednice ili društva.“⁴⁸⁴ Poseban naglasak, pri tome, stavljen je sada upravo na skup kulturnih praksi i poimanje multikulturalne pravde, kao uporišne tačke aktuelnog pravca razvoja savremene pravno-političke kulture. Izgradnja multikulturalnih građanskih spona, sposobnih da povežu različite kulturne projekte sugra-

482 J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 86.

483 Nešto šira Kišova formulacija principa neutralnosti države glasi: „...načelo neutralnosti od države traži da se ne izjašnjava u onim pitanjima u kojima bi morala da ostane neutralna. Dakle, da ne pravi razliku između prave i krive vere, već da sve verske zajednice (nezavisno od sadržaja njihovih učenja, prirode njihove prakse) ravnopravno tretira.“ u spisu „Moral, vera, tolerancija“ u J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 129.

484 M. Podunavac, *Princip građanstva i poredak politike*, str. 17.

đana u jedinstvenu političku zajednicu i njenu težnju za boljšitkom, predstavlja emancipatorski normativni horizont savremenog principa građanstva. Zbog toga Popov može ushićeno reći: „Vera u sugrađane i respekt prema njima je ono što čini naše doba najboljim od svih doba o kojima nešto znamo; to je vera koja pokazuje spremnost da se prineše žrtva. Verujemo u slobodu, jer u to veruju naši sugrađani.“⁴⁸⁵ Ovaj stav znatno nadilazi moderni princip građanstva koji ostaje strogo u kontekstu političkog nacionaliteta, sve više se usmeravajući sa pitanja socijalne ka pitanjima multikulturalne pravde.

Multikulturalno građanstvo se danas pojavljuje kao osnova širokog spektra procedura i konkretnih pravno-političkih mera uređivanja i poštovanja multikulturalne heterogenosti u liberalno-demokratskim državama. Tako nastaje jedna posebna vrsta liberalizma, naglasili bismo 'savremenog liberalizma', koji „dopušta državu da se posveti opstanku i prosperitetu neke posebne nacije, kulture, ili religije ili (ograničenom) skupu nacija, kultura i religija – ali samo ukoliko su zaštićena osnovna prava građana koji su se posvetili drugim ciljevima ili koji nemaju nikakve posvećenosti te vrste.“⁴⁸⁶ Predstavu o tome koliko je modernom mišljenju bila daleka ova savremena ideja možemo steći iz sledećih Volterovih reči: „Ne tvrdim da svi oni koji ne pripadaju vladajućoj veri moraju da uživaju položaje i počasti onih koji pripadaju većinskoj religiji. U Engleskoj, katolici, koje smatraju protivničkom stranom, ne uspevaju da nađu zaposlenje: plaćaju čak dvostruki porez; ali sem toga uživaju sva građanska prava.“⁴⁸⁷

Savremena svest o verskoj toleranciji je daleko uznapredovala od Volterovog vremena, ali već tada se u vidu nejasne slutnje javlja specifična svest o verskom pluralizmu i multikulturalnoj zajednici kao garantu verskih sloboda. Isto tako, sve je snažnije uverenje o potrebi uspostavljanja i implementacije pravno-političkih prin-

485 K. Popov, *U traganju za boljim svetom*, str. 218.

486 M. Volzer, Komentar, *Multikulturalizam: ispitivanje politike priznanja*, str. 86.

487 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 23

pa verske tolerancije. „Što je više crkvi, manje su opasne; mnoštvo ih slabi, sve bivaju sapete pravednim zakonima koji zabranjuju nasilne skupove, obračune, progone, i koji uvek deluju snagom pri-nude.“⁴⁸⁸ Lok je opet uviđao potrebu jednakog tretmana verskih zajednica od strane države: „koliko će vlastiti sigurnija kada svi do-bri podanici bez obzira na crkvu kojoj pripadaju i bez ikakve razli-ke u verskom pogledu budu uživali istu naklonost vladara i iste za-konske privilegije tako da će zajednički podržavati i čuvati vlast, a niko neće imati priliku da se plaši okrutnosti zakona osim onih koji čine štetu svojim susedima i krše građanski mir“!⁴⁸⁹

Prijetimo se sada da smo ovaj odsek o pravno-političkim prin-ci-pima verske tolerancije započeli raspravom o principu jednakog do-stojanstva i razvijenim stavom da on uopšte omogućava versku tole-ranciju u modernom i savremenom praktičkom životu. Stoga je sada važno da se postavi pitanje o odnosu principa jednakog dostojanstva i multikulturalnog građanstva: da li se oni sukobljavaju, kao što to neki klasični liberalni teoretičari misle, ili se oni mogu dijalektički povezati? Još specifičnije pitanje bi glasilo: da li je kompenzovanje početne nejednakosti što zahteva princip multikulturalnog građan-stva u duhu egalitarizma principa jednakog dostojanstva? Kritikuju-ći romantizam koji zbog autentične personalnosti osporava apstrak-tna određenja ličnosti, Janoš Kiš kaže: „Naime, ne uzima u obzir da bez apstraktne, za sve ljude važeće jednakosti, bez tretmana ljudi kao jednakih ličnosti, individualnost nije moguća.“⁴⁹⁰ I upravo tu se nalazi ključ razumevanja njihovog odnosa, treba ih shvatiti u svetu odnosa modernog principa ličnosti i savremenog principa autentične ličnosti. Oni su povezani odnosima kontinuiteta ali i diskontinui-teta dveju istorijskih epoha, moderne i savremene.

Još veći problem nastaje u razumevanju odnosa tradicionalnog prin-ci-pa neutralnosti države i prin-ci-pa multikulturalnog građan-

488 Isto, str. 30.

489 Dž. Lok, *Dve rasprave o vlasti, Pismo o toleranciji*, str. 396.

490 J. Kiš, *Neutralnost države*, napomena 16, str. 153.

stva. Njegovo rodno mesto Kimlika vidi u argumentima sledbenika klasičnog liberalno-demokratskog koncepta, koji su u multikulturalnom konceptu isticali napuštanje korpusa univerzalnih građanskih i političkih prava. Njihovo odbacivanje manjinskih prava pravdano je doslednošću tradicionalnom principu neutralnosti liberalne države. Pri tome je interesantno da su istog mišljenja zadugo bili i sami zagovornici manjinskih prava. Umesto toga, Kimlika želi da demistifikuje, demitologizuje princip neutralnosti države, koji prikriva realno stanje multikulturalne neravnopravnosti u tradicionalnim liberalno-demokratskim državama. Primera radi, „Državne odluke o jeziku javnog obrazovanja i javne administracije u stvari su odluke o tome koja će lingvistička grupa preživeti. U Sjedinjenim Državama, rezultat ovih odluka ogledao se u uspostavljanju hegemonije engleskog jezika.“⁴⁹¹ Kada je o sferi religijskog života reč, tu se prikriveno favorizuju kalendar i praznici većinske zajednice, baš kao što se ono što je indiferentno za versku praksu većinske religijske zajednice uzima za opšte-verski indiferentno. To je još davno shvatio i Lok primećujući da su Jevrejima vreme i mesto bogosluženja i odeća koju pri tome nose verski značajni, dok su hrišćanima indiferentni.⁴⁹² Prema tome, pitanje manjinskih prava treba redefinisati, shodno principu etnokultурне правде.

Govoreći o spornom odnosu principa neutralnosti države i principa multikulturalnog građanstva Volzer ističe njihovu kompatibilnost, ali i potrebu da se neutralnost države sagleda i nadograđi iz multikulturalne perspektive. „Neke nacije ili socijalni savezi ili kulturne zajednice izložene su riziku više nego neke druge. Javna kultura američkog života više je naklonjena primerice ovom načinu života od onoga. Za ove ljude opstanak predstavlja veći problem nego za one. Ovo nije samo stvar istorije i brojki, nego takođe, bogatstva i moći. Otud savremena politika ‘multikulturalizma’, koja je u jednoj svojoj formi zahtev

491 V. Kimlika, *Etnički odnosi i zapadna politička teorija*, str. 22.

492 Vidi: Dž. Lok, *Dve rasprave o vlasti, Pismo o toleranciji*, str. 385.

da se prkositi bogatstvu i moći, i da se rizici izjednače.“⁴⁹³ Iako nesiguran u pogledu realizacije principa multikulturalnog građanstva, Volzer smatra državnu neutralnost bez njega često licemernom i nepotpunom. Prema tome, savremena liberalno-demokratska država je pozvana da neutralno preuzme odgovornost za svačiji kulturni opstanak.

Kritiku modernog poimanja neutralnosti države zatičemo i kod Habermasa koji kaže: „Neutralnost državne vlasti, kad je reč o pogledima na svet, koja garantuje jednakе etičke slobode svakom građaninu, nespojiva je sa političkim uopštavanjem sekularističkog viđenja sveta.“⁴⁹⁴ Pored svega, treba imati na umu da retrogradno „Pragmatsko-politički motivisano obnavljanje sprege crkve i države rada jedan krupan politički problem: to je faktor koji znatno doprinosi totalitarizovanju podele društva po nacionalnoj osnovi.“⁴⁹⁵ To znači da multikulturalne politike mogu u nerazvijenoj i anahronoj pravno-političkoj sredini proizvesti veoma opasne negativne učinke. Takođe, i Tejlor uočava opasnost od politike multikulturalnosti, jer paradoksalno i ona može imati homogenizujuće efekte. Naime, dogmatski zahtev za povoljnim vrednosnim sudom o različitim nama često i stranim i nepoznatim kulturama „implicira da mi već imamo standarde za izricanje takvih sudova. Standardi koje imamo su, naravno, oni severnoatlantske civilizacije. Tako će sudovi implicitno i nesvesno trpati druge u naše kategorije.“⁴⁹⁶ Mogući otklon od ove multikulturalne zablude, prema Tejloru, jeste „otvorenost za komparativne studije kulture, i to takve koji će izmestiti naše horizonte u njihovom stapanju“⁴⁹⁷ U stvari, reč je o tome da pravi sudovi vrednosti tek nastaju stapanjem horizonata različitih kulturnih standarda i njihovom uzajamnom transformacijom.

U savremenoj pravno-političkoj praksi sve više se prihvata zakonska i konstitucionalna zaštita pojedinih oblika kulturnih razli-

493 M. Volzer, Komentar, *Multikulturalizam: ispitivanje politike priznanja*, str. 88.

494 J. Habermas, J. Rasinger, *Dijalektika sekularizacije*, str. 32.

495 *Enciklopedija političke kulture*, str. 721.

496 Č. Tejlor, *Politika priznanja*, str. 67.

497 Isto, str. 68.

ka, pored i uz međusobno dopunjavanje sa opštim građanskim pravima. Reč je o grupno-specifičnim pravima u koja se ubrajaju samoupravna prava, polietnička prava i specijalna predstavnička prava, nastala u cilju zaštite manjinskih prava. Za nas su ovde od posebnog interesa polietnička prava, kao pravno-politički vid savremene zaštite verskog pluralizma. Ona se odnose na negovanje politike antirasizma u široj političkoj javnosti, zatim izmene obrazovnog programa u cilju priznavanja istorije i doprinosa manjina, priznavanje zahteva za različitim oblicima javnog finansiranja kulturnih i verskih praksi (udruženja, čaosopisa, festivala, institucija) što je danas posebno aktuelno, kao i delimično spornih zahteva manjinskih grupa za oslobođanjem od zakona i propisa koji ih sputavaju ili ometaju u njihovoj kulturnoj i verskoj praksi. O njima Vil Kimlika kaže: „Polietnička prava štite specifične verske i kulturne prakse koje ne mogu biti na odgovarajući način podržane kroz tržište (npr. finansiranje programa za učenje imigrantskog jezika ili umetničkih grupa), odnosno koje (često nemerno) ometa postojeće zakonodavstvo (npr. oslobođanje od zakona o zatvaranju radnji nedeljom ili kodova odevanja koji se sukobljavaju sa verskim ubeđenjima).“⁴⁹⁸ Druga dva oblika grupno-specifičnih prava – samoupravna prava i specijalna predstavnička prava – odnose se na obezbeđivanje političke autonomije i političke participacije, te su svojim karakterom više upućena na političko angažovanje nacionalnih manjina i etničkih grupa.

Kada govorimo o samom pravno-političkom realitetu, Kimlika je pre samo jedne decenije napisao sledeću kritičku opasku: „Dok podrška ustavnoj i sudskoj zaštiti individualnih prava u zapadnim demokratijama nikad nije bila jača nego danas, nismo ni blizu sličnom konsenzusu o načinu upravljanja etnokulturnom heterogenošću – praktično svaki aspekt etničkih odnosa na Zapadu predmet je kontroverzi.“⁴⁹⁹ Janoš Kiš navodi u tom smislu tri značajna događaja iz novije mađarske prošlosti koja se tiču odnosa države pre-

498 V. Kimlika, *Multikulturalno građanstvo*, str. 58–59.

499 V. Kimlika, *Etnički odnosi i zapadna politička teorija*, str. 19.

ma verskom pluralizmu. „Prvo, na onu parlamentarnu odluku, kojom se dve registrovane male crkvene zajednice lišavaju potpore iz budžetskih sredstava. Drugo, na podnesak Vrhovnom Tužilaštvu, kojim se inicira zabrana nekih od ovih verskih zajednica. Treće, na predlog poslanika iz redova vladajuće koalicije, da Parlament modifikuje zakon o verskim slobodama iz 1990. godine, i to u smislu da se oduzme status crkve svim onim malim verskim zajednicama koje ne raspolažu istorijskim tradicijama.“⁵⁰⁰ Oni predstavljaju povod za Kišovu raspravu „Moral, vera, tolerancija“, kao izraz solidarnosti „s onima kojima preti opasnost žigosanja i izopštavanja.“

Suprotstavljući se klasičnom demo-liberalnom homogenizujućem konceptu univerzalnih ljudskih prava i ideji jednakosti nezavise od razlika, savremena ideja multikulturalnog građanstva u prvi plan stavlja pitanja pluralizma i tolerancije. Na tom terenu se danas suprotstavljaju još uvek veoma jake politike univerzalizma i emancipatorske politike razlike. „Zahtev se dakle ne iscrpljuje u zagovaranju ’identične korpe prava i imuniteta’ već u priznavanju jedinstvenog i samosvojnog identiteta individua i grupe. To znači nuždu da se da posebno priznanje i status nečemu što nije univerzalno usvojeno.“⁵⁰¹ – piše Podunavac. Stoga je pravo pitanje iz multikulturalne vizure: kako podržati i osnažiti razlike?

3. Filozofski koncepti moderne verske tolerancije

„Od svega napisanog volim samo ono što neko napiše svojom krvlju.“

F. Niče⁵⁰²

Da li su filozofi pisali vlastitom krvlju, srčano se boreći za svaki pedalj oslobođenog tla, kada su tokom moderne epohe u ime ce-

500 J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 127.

501 M. Podunavac, *Princip građanstva i poredek politike*, str. 128.

502 F. Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 74.

lokupnog čovečanstva razvijali i promovisali ideju verske tolerancije? Ako se to da prepoznati po posebnom slobodarskom patosu, uzvišenom filozofskom tonu, ali i svežini oštrog hladnog filozofskog vazduha, onda zatičemo ovu retku plemenitost već kod prvihi modernih autora odanih verskoj toleranciji. Upravo to nas danas navodi na pomisao da je samo središte čovekove borbe za slobodu zadugo predstavljala bitka za toleranciju u sferi verskih odnosa – nastala i razvijana u krilu filozofije.

U ovom odseku obratićemo prvo pažnju na rano renesansno poimanje verske tolerancije razvijeno u filozofskim stanovištima Erazma Roterdamskog, Žana Bodena i Mišela Montenja, u još nezrelim i izuzetno verski netolerantnim prilikama evropskog života. Dalje ćemo posmatrati već izgrađene klasične teorije verske tolerancije Bejla, Loka i Spinoze, uticajne i značajne već u njihovo vreme. Među njima posebno mesto pripada Luku, koji se danas često smatra filozofskim ocem moderne ideje verske tolerancije. Njegova širina i dubina zahvata u problematiku verskog pluralizma, dalekovida rešenja, te razvoj neverovatno široke slobode vernika za svoje vreme i danas predstavljaju svetionik u filozofskim diskusijama o verskoj toleranciji. Sledeci momenat filozofsko-istorijskog razvoja problema verske tolerancije predstavlja prosvjetiteljsko prirodno-pravno zasnivanje verske tolerancije, kao pružanje jedne univerzalne pravno-političke osnove verskim slobodama, umesto ranijih dosta razuđenih pokušaja partikularne argumentacije. To u razvijenom obliku zatičemo u delima Monteskjea, Voltera i Holbaha. Konačno, susrećemo se sa načelnim argumentima verske tolerancije Herdera, Kanta, Hegela i Mila, naprednjim filozofskim stanovištima prevashodno u pogledu filozofski čiste refleksije principa moderne epohe. Kantovo prevazilaženje naturalističke osnove verske tolerancije vodilo je njenom utemeljenju u samom zakonodavstvu praktičkog uma, odvajajući je jasno od iskustvenih principa ranijih filozofskih pozicija.

3.1. Rano renesansno poimanje verske tolerancije

3.1.1. Renesansni svet i kritika verske netrpeljivosti Erazma Roterdamskog

Velike zasluge za razvoj verske tolerancije među humanistima i renesansnim misliocima stekao je Erazmo Roterdamski (1466–1536), kako svojom intelektualnom pacifističkom delatnošću u krajnje nesrećnim ratnim vremenima, tako i svojim životnim primerom. „Ustvari, Erazmo za sebe nije tražio ništa osim mira. Kada je izbila reformacija, njegova težnja za mirom i samoćom bila je utoliko jača ukoliko su se više razvijali sukobi među zakrvljenim strankama. Kada se uverio da ne može više da opstane u Luvenu, gde se u redovima katolika razbuktao fanatizam, on je premeštio svoje boravište u protestantski Bazel, sve dok i to mirno mesto nije zahvatio talas fanatizma, u ovom slučaju protestantskog, koji nije bio ništa bezopasniji od fanatizma katoličkog što će dokazati i spaljivanje Serveta (Servet) na Kalvinovu inicijativu 1553. godine.“⁵⁰³ Sasvim suprotno od Lutera, sa kojim je prvobitno delio slične stavove o krizi u redovima Crkve, Erazmo se povukao u osamu. Do kraja je bio veran idejama čovečnosti i tolerancije, držeći se podalje od sukoba katoličanstva i protestantizma.

U svojoj kritici netrpeljivih odnosa i krvavih sukoba Erazmo nije prezao ni od osude velikodostojnika vlastite Crkve, mada je na taj način stavljao na kocku i svoju sudbinu. Tako u „Pohvali ludošti“ sasvim otvoreno kaže: „I kako je hrišćanska crkva stvorena krvlju, krvlju se učvrstila, krvlju se uvećala, njeni poglavari upravljaju i danas sa mačem u ruci, kao da je Hrist nestao, pa svoje vernike ne može da brani na svoj način. Rat je tako svirepa stvar da priliči više divljim zverima nego ljudima, takvo bezumlje da pesnici zamišljaju da dolazi od furija, takva kuga da za sobom povlači opštu pokvarenost običaja, takva nepravda da ga mogu voditi samo najgori razbojnici i tako bezbožna stvar da nema ničeg zajedničkog

503 V. Korać, Predgovor, u: E. Roterdamski, *Pohvala ludosti*, str. 22.

sa Hristom i njegovim učenjem; pa ipak, pape gube iz vida sve to i posvećuju se samo ratu! Među njima vidiš čak one onemoćale starce koji se ponašaju kao vatreni mladići, koji nemaju nikakva obzira prema novcu, koje ne zamaraju nikakvi napor, koji se ne plaše da izvrću zakone, veru, mir i da izopačavaju sve ljudske odnose! Pri tom imaju uza se i učenih laskavaca koji to očigledno bezumlje nazivaju vatrenošću, pobožnošću, hrabrošću i nalaze načina da dokazuju da isukati mač i zabosti ga u srce svoga brata nikako ne znači pogaziti onu najvišu ljubav koju, prema Hristovu učenju, duguje svaki hrišćanin svome bližnjemu.⁵⁰⁴ To su Erazmove reči koje otvoreno osuđuju verski inspirisanu netrpeljivost i svaki oblik verskog fanatizma, koji naposletku kulminiraju u ratu.

Osim toga, Erazmo otkriva da podlogu ovom nasilnom ponašanju u području religijskog života predstavlja opšta nekultivanost renesansnog čoveka. On nam pruža jasnu sliku o tome kada navodi delove teoloških, inače učenih, rasprava svog doba: „Neko drugi, koji nije među poslednjima, a čije ime iz poštovanja ne kazujem, napravio je od šatora koje spominje Habakuk kada veli: ’Kože će zemlje medijanske propasti’ – kožu odranog sv. Bartolomeja! Nedavno sam imala čast da prisustvujem jednoj teološkoj raspravi, jer ja to vrlo često činim. Tu je neko postavio pitanje kako se može po Svetom pismu dokazati da je bolje jeretike uništiti vatrom nego ih preobraćati uverenjem. Odgovorio je neki starac stroga pogleda i srditim glasom, koga su obrve izdavale za teologa, da je tu zapovest izdao sv. Pavle, koji veli: ’Čoveka jeretika po prvom i drugom svetovanju kloni se.’ On je ove reči nekoliko puta ponovio tako glasno da su se mnogi u čudu pitali šta se desilo tom čoveku. Onda je objasnio da čoveka treba ukloniti iz života! Neki su prsnuli u smeh, ali je bilo i takvih kojima se takvo tumačenje učinilo duboko teološko. Pošto su neki i dalje negodovali, pritekao mu je u pomoć neki tenedski advokat, kao što se kaže, nepobitni autoritet. ’Čujte!’ rekao je. Pisano je: Zločincu ne daj da živi; svaki jeretik je zločinac,

504 E. Roterdamski, Pohvala ludosti, str. 139–140.

dakle, itd.“ Svi prisutni su bili zapanjeni oštroumnošću toga čoveka i jednodušno odobrili ono što je rekao. Nikom nije palo na pamet da se ta beseda odnosi samo na vrače, čarobnjake i mađioničare koje Hebreji na svom jeziku nazivaju mehascefim (zločinci), i da bi se smrtna kazna morala proširiti na preljubu i pijanstvo.⁵⁰⁵ Iako su filozofske misli postepeno radile u pravcu prosvećivanja, vidimo prema Erazmovom opisu da je renesansni svet još uveliko ličio na staru srednjevekovnu pozornicu verske netrpeljivosti.

3.1.2. Koncept konfesionalno neutralne države i argument političkog mira Žana Bodena

Ideju o konfesionalno neutralnoj, unutarsvetski legitimisanoj državi sistematski je razvio pravnik i filozof Žan Boden (1530–1596) u svom delu „Šest knjiga o državi“ (1576) – delu koje se danas neretko smatra izvorom moderne predstave o političkom životu⁵⁰⁶. Živeo je, kao i Montenj, u burnim vremenima građanskih i verskih ratova u Francuskoj, proživljavajući agoniju strašnih događaja poput Bartolomejske noći 1572. godine. Bio je jedan od prvih odlučnih zastupnika verske tolerancije, zbog čega je po povratku iz Tuluza u Pariz pao u nemilost kralja Henrika III.⁵⁰⁷ Osim toga, Boden je bio vesnik jednog sasvim novog talasa građanske duhovnosti, potpuno okrenutog ljudskoj subjektivnosti i uspostavljanju modernog praktičkog sveta. Boden, takođe, među prvima iznosi misao o razvoju u istoriji, napušta njeno cikličko shvatanje i stavlja čoveka u središte povesnog događanja, smatruјуći: „Volja je zapravo gospodarica ljudskih djela“ i „ljudska historija proizlazi poglavito iz volje ljudi koja nikad nije jednaka samoj себi i nikad se ne nazire njezin kraj. Svaki dan zapravo nastaju novi zakoni, novi običaji, nove institucije, novi obredi i ljudske djelatnosti

505 Isto, str. 152–153.

506 V. Enciklopedijski rečnik političke filozofije, str. 146.

507 Vidi: P. Vranicki, *Filozofija historije* I, str. 116.

ne prestaju voditi do novih pogrešaka...“⁵⁰⁸ Tu je, po svemu sudeći, na delu već jedna svest o vremenitom karakteru čoveka i njegovog praktičkog sveta.

Prema Bodenovom određenju, „*Republique est un droit gouvrenement de plisieurs mesnages et de ce qui leurs est commune, avec puissance souveraine*“, država (pri čemu je ovde reč republika prevedena u starom značenju reči) je pravno orjentisana vladavina nad mnogim domaćinstvima i onim što im je zajedničko, sa suverenom vlašću.⁵⁰⁹ To znači da država postoji ako postoji pravni poredak i vlast određena suverenitetom. Razvijajući teoriju o nepodeljenom suverenitetu koja je kasnije u 17. veku legitimisala koncentraciju vlasti evropskih kraljeva i kneževa, tzv. apsolutističku teoriju suvereniteta, Boden smatra da je suveren kao zakonodavac konfesionalno neutralan, te zbog toga ne postavlja pitanje religioznog opravdanja vladarskih akata. Ovom doktrinom „neutralne vlasti“ Boden je zauzeo središnju poziciju u tadašnjim francuskim versko-političkim sukobima.⁵¹⁰ Kada je o suverenitetu vladara reč, „To, razume se, ne znači da suveren može po želji da upravlja i vlada. Suverenitet ima za cilj pravednu vladavinu koja vodi računa o božanskom i prirodnom pravu, ali i pravnim principima monarhije, *leges imperii* – sa unutrašnjim ograničenjima, koja je zbog moguće zloupotrebe sačinio Boden, nasuprot Makijaveliju.“⁵¹¹ Naime, Boden ograničava monarhijsku vlast, recimo ulogom državnih staleža i skupštine u vidu pružanja odobrenja za ubiranje novih poreza, mada prema nekim shvatanjima ona ostaju čisto verbalne prirode.⁵¹² U svakom slučaju, pomenute Bodenove stavove treba posmatrati u svetlu

508 Navedeno prema prevodu citata u: P. Vranicki, *Filozofija historije*, str. 118, J. Bodin, *La Methode pour faciliter la connaissance de l’Histoire, Oeuvres philosophiqu. es de Jean Bodin*, Pariz 1951, str. 287, 282.

509 Jean Bodin: *Les six Livres de la Republique avec l’Apologie de R. Herpin*, str. 1, Fototipsko izdanie Paris 1583, Aalen 1962, navedeno prema H. Šulce, *Država i nacija u evropskoj istoriji*, str. 46.

510 Vidi: Lj. Tadić, *Filozofija prava*, str. 61.

511 H. Šulce, *Država i nacija u evropskoj istoriji*, str. 46.

512 *Enciklopedijski rečnik političke filozofije*, str. 149.

njegovog ranog renesansnog razmatranja suštine države koje će biti određujuće za čitav niz narednih vekova, „sistem političkog prava usavršavaće se, izoštravati svoje modele i oblike, ali će uvek ostati u okviru jedne problematike čiju je gramatiku, rečnik i sintaksu prvi, pre četiri veka, uveo Boden.“⁵¹³

Religijska različitost je po Bodenu često bila uzrok propasti država. „Pod religioznim pretekstom Arapi, Persijanci npr. napali su i srušili druga carstva. Ista je stvar i s rimskim biskupima koji su na taj način prisvojili mnoge zemlje.“⁵¹⁴ O dvostrukim dometima slobode savesti pisao je u to vreme i Mišel de Montenj, smatraljući da puštanje uzda strankama da ostanu pri svojim suprotstavljenim uverenjima može potpomoći njihov razdor. „No, s druge strane, moglo bi se isto tako reći da pustiti uzde zavađenim stranama da ostanu pri svojem uverenju znači da ih se slabi i opušta s lakoće i ugode, a to pak znači isto što i otupiti onaj ostan koji se oštri rijetkošću, novinom i teškoćom.“⁵¹⁵ Kasnije će Pjer Bejl, oštro istupati protiv ovih mišljenja, tvrdeći: „sav taj nered posledica je ne trpežljivosti, nego netrpeljivosti.“⁵¹⁶ Sledeći njegovo mišljenje, uvek je uzrok razmirica i veskih sukoba u državama bila nespremnost postojećih religija da se uzajamno prihvate.

Za Bodena i francuske političke mislioce 16. veka vezuje se argument protiv netolerancije poznat kao argument političkog mira. On počiva na tome da se građanski rat može izbeći samo ako se potisne verska netolerancija. U slučaju postojanja verske raznovrsnosti neophodna je tolerancija da bi uopšte bio moguć politički mir. Prema tome, ovde je u prvi plan istaknut zajednički interes srobljenih strana: tolerantno ponašanje je svrshishodno. U ovim osetljivim pitanjima međukonfesionalnih odnosa treba biti krajnje umeren i strpljiv, pošto kako Mišel Montenj tvrdi „vidimo i dosta onih

513 Isto, str. 146.

514 P. Vranicki, *Filozofija historije* I, str. 121.

515 M. De Montenj, Eseji, knjiga 2, Disput, Zagreb, 2007, str.497.

516 P. Bel, Filozofsko tumačenje o rečima Isusa Hrista ”Natjeraj ih da dođu.”, *O toleranciji*, str. 51.

koje zaslepljenost strašću odvodi preko granica zdrava razuma i čini da ponekad donose nepravedne, silovite i k tome i nepromišljene odluke.^{“⁵¹⁷}

Analizirajući domete ovog argumenta Kiš kaže da iz njega ne proističe da je tolerancija moralna vrlina. „I zbog toga ovaj argument doživljava krah, čim se uspostave takvi realni odnosi snaga u kojima progon ne ugrožava stabilnost političkog poretku. Ovim argumentom, nadalje, nije obuhvaćen stav da je vladajuća verska većina obavezna da otpri slobodno ravnopravno delovanje manjinskih konfesija.“⁵¹⁸

3.1.3. Buđenje kritičke svesti i skeptički argument Mišela Montenja

Jedan od najranijih argumenata protiv netolerancije, skeptički argument, u svojoj početnoj formi poznat već kod Mišela de Montenja (1533–1592), tvrdi da kako ne možemo imati nikakvog pouzdanog znanja, ne možemo ga imati ni o pitanjima vere i mora- la. Osim toga, „Istinsko polje i predmet prevara bivaju nam nepoznate stvari... Otuda proizlazi da se ničemu ne veruje tako čvrsto kao onome što se najmanje zna.“⁵¹⁹ Ovde se susrećemo sa tipičnom Montenjevom skeptičkom kritikom, stvaranjem distance prema razmatranom predmetnom polju i jednim pogledom na njega „iskosa“, koji čitaoca više zavodi u težnji da probudi njegov kritički duh. Sumnja, takođe, sve fenomene praktičkog života smešta u njihovu temporalnost.⁵²⁰ Ono što je svakako vredno hvale jeste to što se na ovaj način pokušava razmrsiti samo čvoriste modernog verskog sukoba – sukob absolutističkih pretenzija na istinu suprotstavljenih religija. Ako je istina za nas nedostižna, nema pravog ra-

517 M. de Montenj, *Eseji*, knjiga 2, str.492.

518 J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 138.

519 M. de Montenj, *Ogledi*, knj. 1, XXXII, Srpska književna zadruga, Beograd, 2013, str. 282.

520 V. Enciklopedijski rečnik političke filozofije, Šatile, Fransoa; Dijamel, Olivije; Pizije, Evlin (pr), Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1993, str. 695–702.

zloga za sukob verskih uverenja i versku netoleranciju! Kritikujući ovo stanovište Janoš Kiš ističe: „ono ne sugeriše da budemo trpežni prema čvrstim ubednjima drugih, već da mi sami ne pothranjujemo čvrsta ubedjenja.“ Epistemološki karakter ovog argumenta u krajnjoj liniji vodi tome da se i stanovište o valjanosti i nužnosti tolerancije posmatra kao sporno. Dodali bismo tome da je epistemološka osnova ovde postavljena preširoko, te da bi bilo bolje da se svede samo na oblast uverenja, što će preciznije učiniti Pjer Bejl. U krajnjoj liniji, skeptički stav, prema Kišu, vodi tome da „skepticizam dozvoljava netolerantne postupke, ukoliko takvi postupci mogu da budu efikasno obuzdavanje onih čvrstih ubedjenja, koja se smatraju opasnima.“⁵²¹

Početno renesansno filozofsko uspostavljanje problema verske tolerancije bogatstvom motiva i širinom razvijene argumentacije, i pored odsustva sistematičnijih radova, stoji u ravni opštег stava o renesansi kao mestu rođenja modernog pojma i prakse politike.⁵²² Građansko uspostavljanje moderne epohe u prvi plan je stavilo političke, ekonomске, pravne i šire duhovne interesе nastajućeg građanstva isticanjem zahteva za pravom pojedinca i njegovom ličnom slobodom, među kojima je po svom značaju posebno место imala borba za slobodu vere. Pri tome je sama oština problema verske tolerancije istakla svu specifičnost renesansnog života: urušavanje srednjovekovne običajnosti i njenog harmonizujućeg religijskog težišta.

3.2. Klasične teorije verske tolerancije XVII veka

Klasične teorije verske tolerancije Bejla, Loka i Spinoze tragaju za univerzalnim konceptom tolerancije i slobode mišljenja. One svoj dublji osnov svakako pronalaze u teorijama društvenog ugovora, odakle tek proishode pravno-političke koncepcije ovih misilaca. To se odvijalo u uslovima tek započete sekularizacije evrops-

521 J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 137.

522 M Perović, *Praktička filozofija*, str. 66.

ske kulture i filozofskog mišljenja o državi i politici. Uopšte, ovde se susrećemo sa težnjom da se na jedan nov način shvati sam čovek i sloboda ličnosti, što je ostavilo trajni pečat u novovekovnoj kulturi i filozofiji.⁵²³ Nakon prve renesansne afirmacije ideje tolerancije, ovi mislioci su u vremenu još uvek nesklonom verskoj toleranciji odigrali ključnu ulogu u njenom dubljem filozofskom zasnivanju.⁵²⁴ Njihovo doba je, kao što smo to izložili prethodno, takođe patilo od verske netrpeljivosti, te se to smatra i glavnim razlogom što su svoja dela o toleranciji ovi autori objavili anonimno. Tragajući za osnovom tolerancije u hrišćanstvu, u središtu samog religijskog fenomena, Bejl je zalazio i u razmatranje jevanđeljskih metafora. Sporno mesto, prema njegovom mišljenju, predstavljaju Isusove reči: „Nateraj ih da dođu“, ono je trebalo da opravda nasilje nad protestantima, čemu se Bejl učeno suprotstavlja. Bejlovo tumačenje ovih reči je, kako to on sam kaže, „nove vrste“ i zasniva se na svedočanstvu razuma. Naime, razum je taj koji nas upućuje na metaforični smisao ove zapovesti, nasuprot doslovnom smislu koji odudara od smisla hrišćanstva.⁵²⁵ I upravo tako, sedamnaest vek ističe načelo razuma za osnovu promišljanja celokupne stvarnosti.

3.2.1. Skepticizam i argument prisile Pjera Bejla

Pjer Bejl (1647–1706) daje jasan smer klasičnim i kasnijim savremenim raspravama o verskoj toleranciji. Među prvima je ukazao na unutrašnji karakter prave pobožnosti i nesvrishodnost svakog delovanja prisilom u sferi religijskog života. „Kako pak pretanje, tamnice, udarci motkom, mučenja i uopšte sve što podrazumeva doslovno značenje reči 'prinuda' ne mogu da dovedu do toga da se u čovekovom duhu obrazuju one voljne predstave u odno-

523 Vidi: P. Vranicki *Filozofija historije* I, str. 156.

524 Na taj način Perović govori o Loku hvaleći tendenciju da se široko zasnuje program verske tolerancije, M. Perović, *Praktička filozofija*, str. 76.

525 Vidi: P. Bel, Filozofsko tumačenje o rečima Isusa Hrista „Natjeraj ih da dođu.«, *O toleranciji*, str. 51–64.

su na Boga koje predstavljaju suštinu religije, jasno je da je taj način usađivanja neke religije pogrešan i da, prema tome, Isus Hristos nije naredio da se on koristi.^{“526} Ovaj argument kasnije nazvan argumentom prisile, polazi zapravo od suštine same religije, od unutrašnje duhovne nastrojenosti.

Drugi važan argument protiv netolerancije, poznat ranije od Montenja kao skeptički argument, doživeo je kod Bejla značajniju transformaciju. Naime, Bejl polaže dosta na spoznajne moći čoveka, pre svega na razum, ali ih u pitanjima apsolutne istine ograničava, pokazujući na Platonovom tragu da religijska uverenja neopravdano posežu za apsolutnom istinom. U krajnjoj liniji Bejl hoće da dokaže „da se u stanju u kome se čovek nalazi Bog zadovoljava time da od njega zahteva da najbrižljivije što može nastoji da otkrije istinu, i da je, pošto bude došao do uverenja da ju je otkrio, voli i sa njom uskladije svoj život.“⁵²⁷ Prema tome, potpuno je pogrešno shvaćeno da religija ima legitimnu pretenziju na apsolutnu istinu. „Ukratko, jedan čovek ni po čemu ne može da razluči ubeđenost u istinu od ubeđenosti u laž, pa stoga hteti da ih on razlikuje znači tražiti od njega više nego što je on u stanju da učini.“⁵²⁸

U kasnijoj filozofskoj literaturi poznati su Monteskjeovi istupi protiv Bejlovih stavova. Tako Monteskje u „Duhu zakona“ kritikuje Bejlov stav prema kome je bolje biti ateista nego idopoklonik, odnosno da je manje opasno nemati nikakve religije nego jednu lošu.⁵²⁹ Na drugom mestu u istom delu opet kritikuje se Bejlova misao da pravi hrišćani nisu u stanju da obrazuju državu koja bi mogla da opstane.⁵³⁰ I pored toga, Bejl se smatra za jednog od preteča francuskog prosvjetiteljstva, posebno u pogledu svoje borbe protiv verskih predrasuda, koja će se u Francuskoj ponovo rasplamsati

⁵²⁶ Isto, str. 61.

⁵²⁷ Isto, str. 70.

⁵²⁸ Isto, str. 67.

⁵²⁹ Vidi: Š. L. Monteskje, *O duhu zakona*, str. 353–354.

⁵³⁰ Vidi: isto, str. 356.

povodom kvijetista i jansenista, a zatim i ukinuća Nantskog edikta i masovnog progona protestanata.⁵³¹

3.2.2. Odnos građanske vlade i religijskih zajednica kod Džona Loka

U filozofskoj kulturi je uobičajeno da se Džon Lok (1632–1704) smatra začetnikom filozofske rasprave o toleranciji. Njegovo čuveno „Pismo o toleranciji“, kako to sâm autor sugeriše, izražava prvenstveno njegovo mišljenje o međusobnoj toleranciji hrišćana, ali upućuje i na milosrđe, blagost i dobronamernost prema celom čovečanstvu. Već na samom početku ove omanje rasprave Lok markira osnovni motiv verske netolerancije kao brigu za spas duše, smatrajući da on samo prikriva dublje izvore koji nisu u duhu religije, i „sve to da bi se gospodarilo i nagomilalo bogatstvo među sopstvenim vernicima i ljudima.“⁵³² Samu osnovu tolerancije Lok smešta s jedne strane, poput Bejla, u prirodu hrišćanske religije, a s druge strane u „istinski um čovečanstva“.⁵³³ Na taj način, tipično za ono vreme, i Lok pokušava da uspostavi i religijsku i sekularnu osnovu verske tolerancije, pokazujući u osnovi neophodnost njihovog objedinjavanja u izgradnji verski tolerantnog sveta. Najjednostavnije rečeno „Jevangelje to propisuje, a um naređuje.“⁵³⁴ Naime, nemoguće je uspostaviti verski tolerantan svet samo na temeljima sekularnog društva i politike, mimo tolerancije koja dolazi iz samog središta religijskog fenomena. U protivnom ona ostaje samo formalnog karaktera.

Sigurno je da se Lok susreo sa Bekonovim esejem „O jedinstvu religije“, gde ovaj istupa protiv svake prisile u stvarima religije. „Ali ne smemo se latiti trećeg mača, koji je Muhamedov mač, ili sličan njemu; to jest, ne smemo da širimo religiju putem ratova ili

531 Vidi: P. Vranicki, *Filozofija historije I*, str. 154

532 Dž. Lok, *Dve rasprave o vlasti, Pismo o toleranciji*, str. 368.

533 Isto, str. 369.

534 Isto, str. 375.

krvavim progonima, da vršimo nasilje nad savešću ljudskom; osim kad su u pitanju slučajevi javne sablazni, bogohuljenja, ili spletka-renja protiv države; još mnogo manje da bi se izazivali nemiri, da-vala podrška zaverama i bunama, stavljao mač u ruke naroda, i to-me slično, a sve u cilju da se svrgne vlast, koja je od Boga. Jer da ljudi u hrišćanskoj revnosti zaborave da su ljudi, to bi bilo isto što i razbiti prvu tablicu o drugu.“⁵³⁵ Pritisak na ljudsku savest, smatra Bekon, vrše oni koji idu za vlastitim interesima. Religija se unižava nasiljem, „I zaista, to bi bilo dovesti Svetog Duha, umesto u vi-du golubijem, u obliku orluštine ili gavrana, i na brod hrišćanske cr-kve istaći zastavu gusara i ubica.“⁵³⁶ Samo tolerancija je u duhu hri-štanstva, tvrdio je Bekon, te je neophodno odlučno suprotstavljanje svakom vidu verske netrpeljivosti.

U istom duhu istupa i Lok govoreći: „Priznajem da mi izgleda čudno, a mislim i svakom drugom, da neki čovek smatra podesnim da svoga bližnjega muči do konačnog izdisaja i to čak u nepreobraćenom stanju. Niko, sigurno, neće nikada poverovati da ovakav po-stupak proizlazi iz milosrđa, ljubavi ili dobronamernosti.“⁵³⁷ Napo-sletku, to je i nemoguće „Jer nijedan čovek, čak i kad bi to htEO, ne može da uskladi svoju veru prema naredbi drugoga. Ceo se život i moć istinske religije sastoji u unutrašnjem i potpunom pridobijanju duha, a vera nije vera ukoliko se u nju ne veruje.“⁵³⁸ Analizirajući ovaj Lokov argument o tome da je veru i ubeđenje nemoguće steći pod prinudom (argument prisile), već samo samostalnim uviđa-njem, Kiš tvrdi: „Lokov argument, kao što smo videli, pragmatičan je argument; kaže da prinuda na pravu veru nije takva metoda ko-ja bi mogla da bude uspešna. Naš argument je moralne prirode; ka-že da prinuda na pravu veru ne odgovara načelu da s čovekom treba postupati kao s ličnošću.“⁵³⁹ Mada Lok zaista temeljno analizira ne-

535 F. Bekon, *Eseji*, str. 25.

536 Isto, str. 25.

537 Dž. Lok, *Dve rasprave o vlasti, Pismo o toleranciji*, str. 369.

538 Isto, str. 370.

539 J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 154.

podesnost prisile u pitanjima religije kao unutrašnjeg suda o stvarima, izgleda da Kiš ne uviđa da to nije osnovni Lokov argument.

Glavni put ka verskoj toleranciji Lok vidi u razgraničenju zadatka građanske vlade od zadatka religije i uspostavljanju pravične veze među njima, što napisetku vodi njihovom potpunom odvajanju. Pri tome, u svom određenju države Lok se nalazi na poziciji liberalno shvaćene pravne države, građanska vlada je dužna da provodi jednake zakone svim ljudima uopšte, zaključujući „sva se vlast građanske vlade odnosi samo na čovekove građanske interese, te je ograničena na brigu o stvarima ovoga sveta tako što nema nikakve veze sa onozemaljskim svetom.“⁵⁴⁰ Kada je o verskoj zajednici reč, ona je „slobodna i dobrovoljna zajednica“⁵⁴¹ Sve je postavljeno na dobrovoljnosti i slobodi, jer je kod njega već reč o rudimentarnom poimanju građanskog društva. „Nijedan čovek nije po prirodi određen za neku posebnu crkvu ili sektu, već se svaki dobrovoljno priključuje onoj zajednici za koju veruje da će pronaći takvo ispovedanje i bogosluženje koje je istinski prihvatljivo za Boga.“⁵⁴² Odatle sledi da svako ima pravo i da slobodno istupi iz verske zajednice. Ključni Lokov argument postavljen je tako u suštinu modernog poimanja praktičkog života kao dobrovoljne delatnosti. On doduše još uvek nije shvaćen iz autonomije ličnosti, još je bilo rano za stvarište osvetljenog principa ličnosti, ali je shvaćen čisto moderno kao pravo slobodnog pripadanja zajednici.

Polazeći od promišljanja svrhe religijske zajednice, koja predstavlja „javno služenje Bogu da bi se na taj način došlo do večnog života“⁵⁴³, Lok izvodi nemogućnost primene sile u sferi religijskog života. Crkveni zakoni moraju biti lišeni svake prinude i umesto toga trebalo bi da upućuju na dužnost pomoću podsticanja. Krajnju silu crkvene vlasti čini mera izopštavanja i izdvajanja iz zajednice,

540 Dž. Lok, *Dve rasprave o vlasti, Pismo o toleranciji*, str. 372.

541 Isto, str. 372.

542 Isto, str. 372.

543 Isto, str. 374.

čime se kida veza između zajednice i njenog člana. „Uprkos tome, u svim ovakvim slučajevima treba se pobrinuti da se kazna ekskomunikacije i njeno izvršenje ne provedu grubom upotrebom reči ili dela, kako se proterana osoba ne bi ni na koji način telesno ili imovinski oštetila.“⁵⁴⁴ U odnosima među pojedincima, kao sledbenici različitih religija, Lok se takođe zalaže za toleranciju, stoga što „nijedna privatna osoba nema nikakvo pravo da na bilo koji način ošteti drugu osobu u njegovim građanskim uživanjima zato što ona pripada drugoj crkvi ili religiji.“⁵⁴⁵ Tu on na umu ima ne samo hrišćane, već i pripadnike drugih religija, ističući ponovo da osnovu verske tolerancije pruža ne samo pravda, već i priroda hrišćanske religije. „Ne, ne smemo da se zadovoljimo uskim merama formalne pravde; njoj treba dodati milosrđe, dobrostivost i širokogrudost.“⁵⁴⁶ To se dalje proširuje na međusobni odnos različitih crkava i verskih zajednica, koje nemaju neki oblik jurisdikcije jedne nad drugom, te „treba uvek zajednički da poštuju mir, pravičnost i priateljstvo na isti način kao što to čine privatne osobe, bez bilo kakve pretenzije na superiornost ili jurisdikciju jedne prema drugoj.“⁵⁴⁷ Prema tome, zaključuje Lok, niko nema nikakvo pravo – ni pojedine osobe, ni verske zajednice, ni države – da pod izgovorom religije drugima ugrožava građanska prava i materijalna dobra.

Kod Loka se takođe već nazire misao o prepuštanju religijske sfere života modernog čoveka njegovoј privatnosti. Tako on kaže: „O privatnim domaćim poslovima, upravljanju imanjima, očuvanju telesnog zdravlja, svaki čovek može da misli onako kako njemu odgovara i da sledi put koji mu se najviše dopada.“⁵⁴⁸ Tu on ima svoju slobodu, dok u pitanjima religije, nikako da se shvati da „Briga o duši svakog čoveka pripada njemu samom i treba je prepustiti nje-

⁵⁴⁴ Isto, str. 374.

⁵⁴⁵ Isto, str. 375.

⁵⁴⁶ Isto, str. 375.

⁵⁴⁷ Isto, str. 375.

⁵⁴⁸ Isto, str. 378.

mu.“⁵⁴⁹ Ove Lokove misli biće izuzetno uticajne na razvoj verskih sloboda. Štaviše, prema Popovom sudu⁵⁵⁰, Lok je snažno uticao na prosvjetiteljstvo svojim visokim vrednovanjem slobodnog ličnog mnjenja, što je bilo samo na korak do Kantovog stava o poštovanju pojedinca i njegovog mišljenja na temelju priznanja dostojanstva ljudske ličnosti. Možemo takođe govoriti i o Lokovoj ranoj anticipaciji principa neutralnosti države u sledećim stavovima. „Ali, stvari koje su štetne za opšte dobro ljudi u svakodnevnoj upotrebi i koje su stoga zakonski zabranjene ne treba dozvoliti da se prime-uju u crkvama prilikom svetih obreda. Vladar treba samo da bude oprezan da ne zloupotrebi svoju vlast i da ne ugnjetava bilo koju crkvu pod izgovorom opšteg dobra.“⁵⁵¹ Spinoza ide i dalje od ovoga tvrdeći sasvim određeno o monarhijskom uređenju države: „Što se tiče religije, nikakvi hramovi ne treba da se podižu na državni trošak niti treba donositi zakone o javnom mnjenju, osim ako je ovo buntovničko i upereno protiv državnog poretku.“⁵⁵²

Još impozantniji sa današnje istorijske distance izgleda Lokov uvid u značaj javnog priznanja religijskog identiteta, što se nalazi u samom središtu savremenog pojma verske tolerancije. „Svi ljudi znaju i priznaju da bogosluženje treba da bude javno; u protivnom ne bi prisiljavali jedni druge da idu na javne skupove. Ovako slobodni, ljudi treba da se pridruže nekoj religioznoj zajednici i da se zajedno sreću i to ne samo zbog zajedničkog religioznog izgrađivanja već i da priznaju pred svetom da služe Bogu te da ponude Božanskom veličanstvu takvu službu od koje se oni same ne stide i za koju veruju da je vredna njega i prihvatljiva za njega...“⁵⁵³ Ugnjetavanje i želja za priznanjem oduvek su okupljali ljude u buntovničke skupine tvrdi Lok, metaforično predstavljajući težinu života

549 Isto, str. 378.

550 Vidi: K. Popov, *U traganju za boljim svetom*, str. 203.

551 Dž. Lok, *Dve rasprave o vladu, Pismo o toleranciji*, str. 386.

552 B. Spinoza: *Politički traktat*, str. 43.

553 Dž. Lok, *Dve rasprave o vladu, Pismo o toleranciji*, str. 382.

pripadnika marginalizovanih društvenih grupa.⁵⁵⁴ Svojom univerzalnošću ovi stavovi o borbi za priznanje i njenom značaju za političku zajednicu Lok je daleko prevazišao vreme kojem je pripadao.

Ono što na prvi pogled može iznenaditi jeste Lokovo istupanje protiv ateizma koje se u izvesnom smislu slaže sa Bekonovim, iako Bekon ne govori o dozvoljenoj netoleranciji protiv ateista, što Lok sasvim otvoreno čini. Bekon tvrdi da ateizam uništava ljudsku plenitost i uzvišenost, smatrujući da je verska podeljenost njen najčešći uzrok.⁵⁵⁵ No, Lok ide daleko dalje govoreći: „ne treba uopšte tolerisati one koji negiraju postojanje Boga.“⁵⁵⁶ Prema njegovom mišljenju, ateizam ne može biti stabilna osnova društva. Drugi razlog koji navodi Lok tiče se netolerancije ateizma prema religiji, što povratno prouzrokuje netoleranciju prema njemu samom. Osim toga, Lok ograničava trpeljivost i kada su u pitanju vernici koji se suprotstavljaju svojoj državi, pošto se stavljaju pod zaštitu i službu drugog vladara. Prema tome, oba ograničenja tolerancije uspostavljena su na društvenim i političkim, a ne teološkim osnovama.

Širinom i dubinom zahvata u problematiku verskog pluralizma, dalekovidim rešenjima i ozbiljnošću filozofskog postavljanja problema, Lok zaista prednjači među ranim filozofima koji tematizuju pitanje verske tolerancije. Pa iako ne uspostavlja versku toleranciju na principu jednakog dostojanstva, na autonomiji ličnosti, Lok razvija neverovatno široku slobodu vernika, opravdavajući suprotstavljanje pojedinca „nezakonitoj“ kazni u slučaju zakona koji nisu u stvarnoj nadležnosti vladara. Prema tome, ako država donosi verski diskriminatorske zakone neopravdano zadirući u pitanja religijskog života, „u ovakvim slučajevima ljude ne obavezuje taj zakon koji je protiv njihove savesti.“⁵⁵⁷ Slobodu savesti Lok je shvatio kao prirodno pravo svakog čoveka,⁵⁵⁸ inspirišući

⁵⁵⁴ Vidi: Dž. Lok, *Dve rasprave o vlasti, Pismo o toleranciji*, str. 395.

⁵⁵⁵ Vidi: F. Bekon, *Eseji*, str. 63–65.

⁵⁵⁶ Dž. Lok, *Dve rasprave o vlasti, Pismo o toleranciji*, str. 394.

⁵⁵⁷ Isto, str. 391.

⁵⁵⁸ Isto, str. 394.

ovom idejom prosvjetitelje da versku toleranciju izvedu iz prirodnopravnog učenja.

3.2.3. Koncept slobode mišljenja i verska tolerancija kod Baruha de Spinoze

Misaoni napor Baruha de Spinoze (1632–1677) u „Teološko-političkom traktatu“ usmereni su prvenstveno ka odbrani slobode mišljenja, što predstavlja širu osnovu njegovog poimanja verske tolerancije. To je istaknuto već u samom podnaslovu Traktata gde stoji „da se sloboda mišljenja može dozvoliti ne samo bez štete po religiju i mir u državi nego da se ne može oduzeti bez opasnosti po mir u državi i samu religiju.“⁵⁵⁹ Dakako, orijentisani su bili i na osudu fanatizma, sujeverja i verske zaslepljenosti, tih strašnih demona religijskog života sa kojima se i sam Spinoza često sretao na svom tegobnom životnom putu. Tako Spinoza govoreći o svom dobu na jednom mestu u Traktatu kaže: „Kako bi naš vek bio srećan kad bi doživeo religiju takođe oslobođenu svih okova sujeverja!“⁵⁶⁰

Sloboda misli je neotuđivo pravo čoveka, koji nikako ne može, ni pod prisilom, da se „odrekne svog mišljenja i podvrgne ga neograničeno tuđem mišljenju.“⁵⁶¹ Osnovni argument Spinoze položen je u prirodno pravo čoveka, čime ideja tolerancije dobija izuzetno značajnu prirodno-pravnu podlogu. „Sve ove stvari spadaju među čovekova prirodna prava kojih se on ne može odreći čak i kad bi to htio.“⁵⁶² Svaka vlast koja se suprotstavlja slobodi mišljenja i razvija netrpeljivost, suprotstavlja se prirodnim pravima čoveka i treba je, shodno tome, smatrati nasilnom. I kao što je, prema Spinozinom uverenju, vlast ograničena prirodnim pravima čoveka i ona su ograničena interesom mira u državi i pravom vladara. Treba ograničiti mišljenja protivna interesima države, „to su ona koja po svo-

559 B. Spinoza, *Teološko-politički traktat*, str. 1.

560 Isto, str. 154.

561 Isto, str. 244.

562 Isto, str. 244.

joj prirodi nište ugovor kojim je svaki građanin ustupio svoje pravo da radi samo po svojoj volji.⁵⁶³ To je u skladu sa krajnjom svrhom države, veli Spinoza, koja nalaže da se „svakom omogući da živi bez straha i bezbedno, to jest da sačuva netaknuto pravo koje ima da živi, bez štete po njega i po drugoga.“⁵⁶⁴ I naposletku, „istinski cilj države je sloboda“⁵⁶⁵, čime Spinoza jezgrovito iskazuje suštinu modernog praktičkog života. Ove misli nadahnuće prosvetitelje, posebno Voltera.

Drugi veoma uticajan argument u prilog slobode misli Spinoza oslanja na ideju napretka: „takva sloboda mišljenja neophodna (je) za napredak nauke i umetnosti, koje uspešno i srećno gaje samo oni ljudi koji uživaju punu i nesmetanu slobodu rasuđivanja.“⁵⁶⁶ Sloboda mišljenja je vrlina korisna i samoj državi, ona je blisko povezana sa dobrom vaspitanjem, moralnom čistotom i dobronamernošću, njena zabrana samo razdražuje poštene ljude. Sloboda mišljenja poštije prirodni pluralizam ljudi, a demokratska vladavina je, prema dubokom Spinozinom uverenju, najbliža prirodnom stanju. Spinoza navodi primer Amsterdama u prilog svojih teza, tvrdeći da je njegov prosperitet isključivo plod slobode mišljenja. „U ovoj naprednoj republici, u ovom veličanstvenom gradu svi ljudi, svih nacija i svih sekta, žive zajedno u najsavršenijoj slozi“⁵⁶⁷, naglašavaјуći da verska ubedjenja tu ne stvaraju nikakve privilegije građana. To je ujedno bila i pohvala Nizozemske kao zemlje sa izrazitim građanskim prosperitetom,⁵⁶⁸ u kojoj je i pored svih peripetija Spinoza izgradio jednu izvesnu kritičku distancu spram drugih predstavnika progresivne humanističke misli sedamnaestog veka.

Zakoni koji se odnose na religijska pitanja su, prema Spinozinom sudu, vrlo opasni jer najčešće samo raspaljuju srdžbu. Umesto

563 Isto, str. 247.

564 Isto, str. 246.

565 Isto.

566 Isto, str. 248.

567 Isto, str. 251.

568 Vidi: P. Vranicki, *Filozofija historije* I, str. 144.

toga je „za državu najsigurnije da svu religiju i pobožnost svede na dela ljubavi prema bližnjem i pravičnosti, da ograniči vlast vladara u svetim i u svetovnim stvarima samo na njihovo izvršenje i da dozvoli da svaki čovek misli šta hoće i slobodno izrazi ono što misli.“⁵⁶⁹ Na kraju krajeva, te dve sfere, sfera države i sfera religijskog života su potpuno odvojene, smatra Spinoza, te nema nikakvog opravdanog razloga za strahovanje. „Prema tome, istinsko saznanje i ljubav prema Bogu ne mogu se potčiniti ničijoj vlasti, kao ni ljubav prema bližnjem...“⁵⁷⁰ Poput Loka i Spinoza misli da verska uverenja treba prepustiti svakom pojedincu ponaosob na samostalno stanje: „Svaki čovek, ma gde on bio, može dakle da neguje svoja religiozna osećanja i da se brine za sopstveno spasenje, što je i dužnost svakog pojedinca.“⁵⁷¹ Oni su u potpunosti „privatna stvar svakog pojedinca i ne mogu se potčiniti tuđoj volji.“⁵⁷²

Najintrigantniji deo Spinozinog filozofsko-političkog opusa verovatno je onaj koji se tiče odnosa religijske i političke sfere modernog života. Primera radi, uzeti izolovano, sasvim bi nas iznenadili njegovi stavovi o uređenje monarhije u pogledu religijskog života, koji se znatno razlikuju od stavova o aristokratiji. Tako povlašćeni patriciji, prema Spinozinoj zamisli, ne smeju biti podeljeni u sekete, jer bi time mogli uskratiti podanicima slobodu da kažu ono što misle. „Druga važna stvar je ta da, iako je svakome slobodno da izražava svoje mišljenje, ipak treba zabraniti velike verske skupove.“⁵⁷³ Ta i slična ograničenja verskih sloboda, kojima se eksplicitno utvrđuje povlašćen položaj državne religije, trebalo bi da osiguraju mir i stabilnost ovog oblika države. Ova neobična mesta treba, prema našem mišljenju, shvatiti u svetlu njegove koncepcije o samostalnosti religijske i političke sfere života, gde se ipak zadržava jedinstvo praktičkog života pod okriljem države. Prema tome, dr-

569 B. Spinoza, *Teološko-politički traktat*, str. 252.

570 B. Spinoza, *Politički traktat*, str. 22.

571 Isto, str. 23.

572 B. Spinoza. *Teološko politički traktat*, str.233.

573 B. Spinoza, *Politički traktat*, str. 83.

žava mora voditi računa „o vršenju pobožnosti i spoljnom verskom kultu, a ne o samoj pobožnosti i unutrašnjem kultu božanstva koja iznutra navode dušu da odaje poštovanje Bogu sa svom čistotom srca.“⁵⁷⁴ S jedne strane, religijski život nema postojanosti i stalnosti bez političke potpore svoje spoljašnje organizacije, dok s druge strane, radi bezbednosti države „opšte dobro je najviši zakon s kojim se moraju uskladiti svi ostali ljudski i božanski zakoni“⁵⁷⁵.

Ne bi trebalo smetnuti s uma ni činjenicu da je Spinoza u „Teološko-političkom traktatu“ verovatno prvi u novovekovlju preuzeo kritiku Svetog Pisma i religije uopšte. Takođe, njegovo preispitivanje odnosa teologije i filozofije bilo je od dalekosežnog značaja za još uvek nejake filozofske snage njegove epohe. Pa iako je ostalo nejasno pitanje religioznosti samog Spinoze⁵⁷⁶ – što moramo reći za nas ovde i nije od velikog značaja – sigurno je da je svojim misaonim senzibilitetom nadahnuo mnoge kasnije ateističke poduhvate, kao i samu ideju sekularizacije evropskog društva i kulture. Nezaobilazno mesto tu svakako predstavlja Spinozin duh tolerancije i humanizma koji se oslobađa teških sedamnaestovekovnih stega.

Spinozino oslanjanje na rano iskustvo modernog društva Evrope i načela ljudske prirode, takođe su značajno uticali na dalje filozofsko promišljanje verske tolerancije. Spinoza je zapravo prvi postavio prirodno-pravnu osnovu raspravi o slobodi mišljenja i verskoj toleranciji. Isto tako, Spinozina teorija prirodnog prava predstavlja ishodište principa moderne države: pravne i političke jednakosti kao osnove građanskog statusa, odvajanja crkve i države, te u konačnom ishodu odvajanja religije od politike. Ne zalazeći dublje u specifičnosti njegove prirodno-pravne pozicije, posebno u odnosu na savremenike Hobsa i Loka, važno je napomenuti da verovatno ključno mesto za samu ideju ljudskih prava i sloboda u državi predstavlja njegova misao da čovek i u građanskom stanju zadrž-

⁵⁷⁴ B. Spinoza. *Teološko politički traktat*, str. 233.

⁵⁷⁵ Isto, str.236.

⁵⁷⁶ V. *Enciklopedijski rečnik političke filozofije*, str. 943.

va određena prava i slobode, te da prema tome prirodno pravo ne prelazi u državno pravo.⁵⁷⁷ Tu je po sredi jedno specifično shvatanje države koje stoji s one strane svake transcendentnosti države i vlasti.⁵⁷⁸ Međutim, to istovremeno znači i da čovek više nije sam svoj sudija živeći u potpunosti po svojoj volji kao u prirodnom stanju, te da „građanin ima pravo samo na ono što mu je zajemčeno od strane države.“⁵⁷⁹

3.3. Prosvetiteljsko prirodno-pravno shvatanje verske tolerancije

Prosvetiteljsko zalaganje za uspostavljanje i promociju verske tolerancije kao opšte društvene vrednosti i borbu protiv ispoljavanja verske netrpeljivosti bilo je izuzetno. Upravo to hvali i Janko Kiš⁵⁸⁰ kada govori o zauzimanju prosvetitelja, posebno Voltera, protiv fanatizma osnovanog na predrasudama. Udelu u ovim prosvetiteljskim naporima imao je i naš Dositej Obradović. U svom „Pismu Haralampiju“, Dositej ovako piše: „Kad će nestati mržnje i vradžba na zemlji! Kad će srce naše doći u svoju prirodnu dobrotu, da u lice svakog sebi podobnog čoveka pozna, brata svoga! Nit’ misleći, nit’ pitajući koje je vere i zakona?“⁵⁸¹ No, prosvetiteljstvo je, što je daleko značajnije, svojom prirodno-pravnom teorijom dalo jedan širi okvir izgradnji verski tolerantnog sveta, postavljajući kamen temeljac modernoj i savremenoj pravno-političkoj kulturi. Tu je na delu bilo jedno naturalno legitimiranje građanske epohe ostvareno na talasu sekularizacionog procesa evropske kulture.⁵⁸² Sve to je u svojoj osnovi bilo postavljeno na ideji prirodnog prava – merodavnoj i sadržajno usidrenoj u prirodnoj umnoj moći čoveka. U tom duhu i Habermas ističe: „Ali legitimacijske osnove po

⁵⁷⁷ Vidi: Lj. Tadić, *Filozofija prava*, str. 70.

⁵⁷⁸ V. *Enciklopedijski rečnik političke filozofije*, str. 948.

⁵⁷⁹ B. Spinoza, *Politički traktat*, str. 18.

⁵⁸⁰ Vidi: J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 131.

⁵⁸¹ D. Obradović, *Pismo Haralampiju, Život i priključenje*, str 19.

⁵⁸² Vidi: M. Perović, *Praktička filozofija*, str 203.

pogledu na svet neutralne državne vlasti potiču, na kraju, iz profanih izvora filozofije 17. i 18. veka.⁵⁸³

Osim toga, vredno pažnje je i to što je prosvjetiteljstvo iznadrilo potpuno nov pogled na smisao istorijskog toka, postavljajući temelje filozofiji istorije. To je takođe značilo i napuštanje tradicionalne teološki zasnovane ideje istorije koja se okončava strašnim sudom, što je postupno pripremano kod niza već pomenutih mislilaca 17. i ranog 18. veka, čemu bi trebalo još pridružiti napredne filozofsko-istorijske refleksije Đan Batista Vikoa⁵⁸⁴. U ovom dobu već razvijena i široko prihvaćena teorija prirodnog stanja i društvenog ugovora uticala je na to da se istorija shvati kao ljudsko delo,⁵⁸⁵ mada ona sama po sebi nije još imala razvijen koncept filozofije istorije.⁵⁸⁶ Stoga u prvom redu treba pohvaliti nastojanja Voltera da se istorija shvati kao neprekidno napredovanje duha od nekultivisanog stanja divljaštva prema civilizaciji, kao progresivnom i zakonitom napretku razuma. „Tako je za Voltera istorija istorija kulture, jer se napredak duha u razumu izražava u totalitetu nauka, umjetnosti, običaja, ljudskih strasti.“⁵⁸⁷ Plodotvornost ove prosvjetiteljske ideje o stalnom napretku, usavršavanju ljudskog roda iskazane u njenim filozofsko-istorijskim analizama Voltera i Turgota, ogledala se i u tome da se verska tolerancija shvati u svojoj vremenitosti na putu ka humanijem svetu. U tom kontekstu, vredno je pažnje i Turgotovo promišljanje antitetičkih istorijskih tokova, koja se obraćaju i periodima propadanja kulture: „Napredovanja, iako nužna, pomiješana su s čestim dekadencijama, događajima i revolucijama koji ih prekidaju.“⁵⁸⁸ Tu je već na delu vrlo redak filozofsko-istorijski razvojni dijalektički koncept koji nastoji da istorijske epohe i feni-mene sagleda u njihovom totalitetu i konkretnoj punoći.

583 J. Habermas, K- Rachinger, *Dijalektika sekularizacije*, str. 17.

584 Vidi: P. Vranicki, *Filozofija historije I*, str. 160–170.

585 Vidi: P. Vranicki, *Filozofija historije I*, str. 154.

586 Vidi: P. Vranicki, *Filozofija historije I*, str. 202.

587 M. Kulić, *Kultura i filozofija istorije*, IGTRO „Univerzal“, Tuzla, 1985, str. 30

588 Citirano prema navodu u: P. Vranicki. *Filozofija historije I*, str. 204.

Prosvjetiteljstvo je takođe skrenulo dragocenu pažnju na vaspitanje, stavljajući ga u samo središte svojih reformističko-društvenih nastojanja. Primera radi, Klod-Adrijen Helvecijus (1715–1771), koji je kao humanistički orjentisan pisac ostao upamćen i po borbi protiv „crkvenog mračnjaštva, dogmatizma i netolerancije“⁵⁸⁹, jasno ukazuje na unutrašnji odnos vaspitanja i strukture praktičkog sveta. „U njegovim analizama stalno se pojavljuju teze da odgoj, koji bitno utječe na formiranje ljudi, ponajprije ovisi o sistemu vlasti; ali jednako tako da sistem vlasti ovisi o idejama, shvatanju i djelovanju ljudi.“⁵⁹⁰ Ove ideje su i danas plodotvorna osnova u području promišljanja mogućih tendencija humanizacije društvenih odnosa.⁵⁹¹

Monteskjeove zasluge posebno se ogledaju u razvoju smisla za društvene zakone nezavisne od božje volje, te u interesu za problematiku države i prava, što u središte pažnje stavlja čoveka kao pokretača istorije. Tako je sveukupna prosvjetiteljska težnja ka zasnovanju „razumnog“ društva ostavila dubokog traga u duhovnoj konstelaciji moderne epohe, „pripremajući oblikovanje ideje o stvarnoj mogućnosti mijenjanja svijeta.“⁵⁹² Okosnicu jedne kritike prosvjetiteljstva s obzirom na problem verske tolerancije moglo bi predstavljati jednostrano, u izvesnom smislu aistorično, shvatanje istorije koje za svoje polazište ima ljudsku prirodu kao konstantu, odnosno model opšte i večne ljudske prirode, što se potom da negativno odraziti na razumevanje kulturne raznovrsnosti.⁵⁹³ Druga strana kritike mogla bi se usmeriti na nedostatak sistematičnosti i često nedovoljnu razrađenost prosvjetiteljskih ideja. To dolazi otuda što se ovde susrećemo sa ličnostima, zajedno sa bogatstvom njihovih misli, direktno usmerenim i angažovanim u praktičkom životu.

589 P. Vranicki. *Filozofija historije* I, str. 222.

590 Isto, str. 221.

591 Vidi: M. Tasić, Tasić, Milan, Multikulturalizam vs interkulturalizam, Religija i tolerancija, br. 16, jul-decembar, 2011, CEIR, Novi Sad, str. 231–243.

592 M. Kulić, *Kultura i filozofija istorije*, str. 34.

593 O ovoj kritici koja dolazi od strane romantizma vidi: P. Vranicki, *Filozofija historije* I, str. 155.

Vranicki se ne usteže čak da tvrdi „Francuski su prosvetitelji bili u svakom pogledu najrevolucionarniji i najradikalniji mislioci građanstva. Upravo na području filozofije historije, filozofske antropologije i socijalne filozofije građanska misao je u njihovim djelima dosezala svoje vrhunce.“⁵⁹⁴

3.3.1. Politička vrlina, religija i pluralizam u delu Šarla de Monteskjea

U kratkom predgovoru svom najznačajnijem delu „O duhu zakona“ Šarl de Monteskje (1689–1755) kaže: „Smatrao bih sebe najsrećnjim među smrtnicima i kada bih mogao učiniti da se ljudi uzmognu izlečiti od svojih predrasuda. Predrasudama ovde ne nazi-vam ono zbog čega se ne znaju određene stvari, već ono zbog čega čovek ne poznaje sebe.“⁵⁹⁵, izražavajući prosvetiteljske ambicije da će se čovečanstvo prikloniti razumu. U svojim razmatranjima religijskog fenomena Monteskje ističe da istupa kao politički mislilac, a ne kao teolog, te da se u njima mogu „naći stvari koje su u celosti istinite jedino s gledišta ljudskog načina mišljenja, budući da uopšte nisu bile razmotrene u odnosu prema uzvišenijim istinama.“⁵⁹⁶

Tu je, prema tome, na delu shvatanje autonomnog interesa praktičke filozofije za celinu praktičkog života, koja obuhvata i sferu religijskog života. Isto tako, Monteskje tvrdi da nema nameru da interes religije podredi političkim interesima, već da ih objedini. Treba tome još samo pridodati važnu napomenu koja se tiče Monteskjeove usmerenosti na samo pozitivno pravo i fenomenalitet praktičkog života, što je njegovom filozofsko-pravnom delu u periodu cvetanja prirodno-pravne misli dalo autentičan pečat.⁵⁹⁷

Na prosvetiteljsko tematizovanje problema verske tolerancije veoma je bila uticajna Monteskjeova ideja političke vrline, kao po-

594 P. Vranicki. *Filozofija historije* I, str. 244.

595 Š. L. Monteskje, *O duhu zakona*, str. 7.

596 Isto, str. 353.

597 V. *Enciklopedijski rečnik političke filozofije*, str. 705.

kretača koji stavlja u dejstvo republikansku vladavinu. Naime, ona je i ključ za razumevanje bezbrojnih republikanskih ustanova i zakona. Već u uvodnoj napomeni Duha zakona nalazi se misao: „Političkom vrlinom nazvao sam, dakle, ljubav prema otadžbini i jednakosti.“⁵⁹⁸ Sama ideja jednakosti, prema rezultatu naših prethodnim razmatranja filozofsko-pravnog postuliranja pravno-političkih principa verske tolerancije, predstavlja prvi načelno postavljen temelj verske tolerancije. To nam govori da je Monteskje svojom raspravom o političkoj vrlini, na samom početku „Duga zakona“, uspostavio pravno-političku osnovu moderne verske tolerancije, mada je kako ćemo kasnije videti nije sam tako razumeo u okviru kasnije rasprave o verskoj toleranciji. Nadalje, put ka političkoj vrlini Monteskje octava kroz proces vasptanja: „politička vrlina je, pak, samopregor koji je uvek vrlo mučna stvar.“⁵⁹⁹

Kod Monteskjea možemo pronaći prvo sasvim razvijeno nastojanje da se prirodno-pravno zasnove verska tolerancija. „U najširem značenju, zakoni su nužni odnosi koji proizlaze iz prirode stvari.“⁶⁰⁰ – veli Monteskje, ukazujući da pozitivni pravni zakoni takođe izviru iz prirode stvari, te da nisu samo plod ljudske čudi i hira, kako se dotada mislilo.⁶⁰¹ Govoreći o zakonima s obzirom na odnos u kojem oni moraju da stoje prema vrsti stvari o kojima odlučuju, Monteskje razlikuje prirodno pravo, božansko pravo, crkveno pravo, međunarodno pravo kao opšte političko pravo, posebno političko pravo, građansko pravo... razlikujući na taj način razne vrste zakona.⁶⁰² Zatim Monteskje govori o različitim slučajevima kada su građanski zakoni bili oprečni prirodnim zakonima, pa o tome kako načelima kanonskog prava ne treba uređivati ono što je uređeno načelima građanskog prava, te kako uvek treba voditi računa o prirodi same stvari. „Pre svih tih zakona stoje zakoni prirode, nazva-

598 Š. L. Monteskje, *O duhu zakona*, str. 5.

599 Isto, str. 35.

600 Isto, str. 11.

601 V. Enciklopedijski rečnik političke filozofije, str. 706.

602 Vidi: Š. L. Monteskje, *O duhu zakona*, str. 378.

ni tako jer izviru jedino iz ustrojstva našeg bića. Da bi ih se dobro upoznalo, čoveka treba posmatrati pre uspostavljanja društva. Zакони природе биће они које би он у таквом стању примио.⁶⁰³ Анализирајући природно стање, Монтеске закључује да би мир био први природни закон, обезбеђивање хране други, приблиžавање другим људима треći, док би жеља да живе у društvu bila четврти природни закон.

Ne zalazeći podrobnije u verodostojnost Monteskjeove analize odnosa vladavine i hrišćanske i muhamedanske religije, te analize razlika katoličke i protestantske religije u odnosu na državno uređenje, vredno je pažnje ukazati na njegov sud o odnosu religije i države koji će kasnije u velikoj meri slediti Hegel. „Kada se u jednoj državi neka religija rađa i obrazuje, она се обично прilagođava vladavini u коjoj је уstanovljena, jer људи који је примају и они који је propovedају teško да имају другачије идеје о poretku него што су one svojstvene državi у којој су rođeni.“⁶⁰⁴ O значају међусобне усклађености religije i građanskog stanja Monteske kaže: „Најчистије и најсветије dogme mogu da imaju vrlo loše posledice kada nisu povezane s načelima dotičnog društva i, obrnuto, najpogrešnije dogme mogu da imaju zadivljujuće posledice kada ih se s tim načelima uskladi.“⁶⁰⁵ Такође, Monteske pronalazi koren mnogih religijskih заповести u karakteru i okolnostima društvenog života народа i поднеbla u kojem se religija javlja i razvija, zbog чега сматра „да је често vrlo nezgodno religiju preneti из једне земље у другу.“⁶⁰⁶ Tu je na delu već jedan истанчан смисао за анализу конкретних феномена практичког života, који posebno u obzir uzima njegovu istoričност.⁶⁰⁷

Na početku svog tematizovanja verske tolerancije u „Duhu zakona“ Monteske, još jednom posebno ističe da istupa kao politički mislilac, a ne kao teolog, govoreći da „čak i teolozi prave jasnu

⁶⁰³ Isto, str. 13.

⁶⁰⁴ Isto, str. 355.

⁶⁰⁵ Isto, str. 362.

⁶⁰⁶ Isto, str. 362.

⁶⁰⁷ Vidi: Lj. Tadić, *Filozofija prava*, str. 88.

razliku između tolerisanja jedne religije i njenog odobravanja.⁶⁰⁸ Središte ove kraće rasprave predstavlja zalaganje za versku toleranciju u uslovima religijskog pluralizma. Kao osnovni argument u prilog verske tolerancije Monteskje navodi osiguranje mira tvrdeći: „Pravilo je da svaka religija koja se suzbija počinje i sama da suzbija druge religije: jer čim, kakvim slučajem, uspe da se osloboди jarma, ustremljuje se na religiju koja ju je suzbijala, i to ne kao religija već kao tiranija.“⁶⁰⁹ Stoga, zakoni moraju da obavežu religije na međusobnu toleranciju i isto tako građane da ne uz nemiravaju državno telo, ali ni bilo kog drugog građanina. Pokušavajući da sažme rezultate svojih analiza, uveren da su netolerantne upravo one religije koje teže svom širenju, Monteskje kaže da je osnovno načelo političkih zakona u pogledu religije: „kada je na državi da prihvati ili ne prihvati novu religiju, ne treba je ni ustanovljavati, a kada je već ustanovljena, valja je tolerisati.“⁶¹⁰ Na taj način Monteskje, iako se zalaže za versku toleranciju, isto tako postaje i rodonačelnik konzervativnijeg stava prema verskim slobodama.

Apelom protiv kaznenih zakona i njihovog rušilačkog dejstva u oblasti religijskog života, Monteskje se pridružuje ostalim filozofima, smatrajući da su pozivi jači od kazni u pitanjima duhovnog života. „Od religije, dakle, čovekovu dušu ne možemo odvratiti ispunjavajući je tim uzvišenim predmetom i približavajući je trenutku kada joj on mora biti važniji: sigurnije je napasti je naklonošću, životnim udobnostima, nadom u bogatstvo; ne onim što ozlojeđuje već onim što nas čini ravnodušnim kada druge strasti zaokupljaju naše duše, a one na koje religija nadahnjuje miruju.“⁶¹¹ Protiv nasilnih sredstava u području religijskog života piše Monteskje i u „Persijskim pismima“ koristeći se veštoto političkom i socijalnom satirom, kao kada tvrdi da je potpuno nečovečno zadirati u savest drugih.⁶¹²

608 Š. L. Monteskje, *O duhu zakona*, str. 373.

609 Isto, str. 373.

610 Isto, str. 373.

611 Isto, str. 374.

612 Vidi: Š. L. Monteskje, *Persijska pisma*, str. 59–60, 157,

Monteskjeovi istupi protiv inkvizicije javljaju se na više mesta u njegovom filozofskom delu, potvrđujući se u svom kritičkom duhu. U „Persijskim pismima“ Monteskje tvrdi da su procesi inkvizicije vođeni bez, a često i protiv dokaza i da optuženi nisu saslušani, te da su umesto toga za svedoke uzimani ljudi koji se inače bave sramnim poslovima. Naposletku, Monteskje tvrdi: „Ostale sudije pretpostavljaju da optuženik može da bude i nevin, a ovi uvek pretpostavljaju da je kriv.“⁶¹³, dovodeći tako potpuno u pitanje pravni karakter ovog suda. U „Duhu zakona“ upućuje „vrlo ponizan prigovor španskim i portugalskim inkvizitorima“⁶¹⁴ inspirisan poslednjom lisabonskom lomačom na kojoj je spaljena osamnaestogodišnja Jevrejka. Gotovo sarkastično Monteskje primećuje: „Kada valja dokazati tako jasne stvari, možemo biti sigurni da nećemo nikoga ubediti.“⁶¹⁵ Pored ostale ponuđene argumentacije, koja se tiče bliskog odnosa judaizma i hrišćanstva, posebno treba istaći sledeće mesto: „Ako tom istinom raspolažete, ne prikrivajte nam je načinom na koji nam je nudite. Obeležje je istine njena pobeda nad srćima i duhovima, a ne ona nemoć koju priznajete kada je namećete stavljajući ljude na muke.“⁶¹⁶ Konačno, Monteskje podseća na duh vremena kojem pripada i krajnju neprimerenost postojanja inkvizicije kada kaže: „Živimo u veku u kojem je prirodna posvećenost življa nego ikad, u veku u kojem je filozofija prosvetlila duhove, u kojem je moral vašeg Jevangelja postao poznatiji, u kojem su uzajamna prava koja ljudi imaju jedni u odnosu na druge bolje utvrđena. Ako se dakle ne odričete svojih starih predrasuda koje, ne vodite li računa, postaju vaše strasti, treba priznati da ste nepopravljivi i nesposobni za bilo kakvu prosvećenost i učenje; a nevoljne li nacije koja podaruje autoritet ljudima poput vas“⁶¹⁷, zaokružujući time svoju inicijativu za njeno ukidanje.

613 Š. L. Monteskje, *Persijska pisma*, str. 59.

614 Tako glasi naslov 13. glave 25. knjige „Duga Zakona“.

615 Š. L. Monteskje, *O duhu zakona*, str. 374.

616 Isto, str. 376.

617 Isto, str. 376.

Upravo su svest o vlastitom vremenu i filozofsko-istorijska perspektiva ključne za razumevanje sledećeg dubokog Monteskjeovog suda o inkviziciji: „Valja da vas upozorimo na jedno: bude li se iko ikad usudio reći da su u veku u kojem živimo evropski narodi bili uljudeni, navešće mu se vaš primer kao dokaz da su bili varvari; a slika koju će ljudi imati o vama nagrдиće vaš vek i nauči mržnju na sve vaše savremenike.“⁶¹⁸ Uopšte, ljudske sudove, prema Monteskjeu, ne treba uredivati prema maksimama koje se tiču onostranog života. „Sud inkvizicije, koji su hrišćanski monasi stvorili na sliku ispovedaonice, protivan je svakom dobrom poretku... Taj je sud neosnovan u svim vladavinama. U monarhiji može da stvori samo potkazivače i izdajnike; u republikama može da odgoji samo nečasne ljude, a u despotskoj državi razoran je baš kao i ona sama.“⁶¹⁹

Monteskjeova britka kritika bila je usmerena i na verske rasprave njegovog vremena. Pisao je da je vode besomučni i uporni ljudi, „oni se hrane razlikama, a žive od maglovitih rasuđivanja i pogrešnih zaključaka.“⁶²⁰ Takvi ljudi koji se prepiru oko vere „reklo bi se da se u isti mah nadmeću ko će je se manje pridržavati“⁶²¹, duhovito primećuje Monteskje, napominjući još – „ma koje vere da je čovek, poštovanje zakona, ljubav prema ljudima i sažaljenje prema rođacima, oduvek su ono što je glavno u veri.“⁶²² No, najžalosnije je, prema njegovom mišljenju, to što „to ne samo da nisu najbolji hrišćani, već su i najbolji građani“⁶²³, odakle možemo zaključiti da Monteskje smatra da su verske prepirke bile veoma rasprostranjena i uz nemirujuća pojava njegovog doba. Kada je reč o samim obredima, Monteskje ističe da su prepirke oko njih potpuno besmislene, tvrdeći da oni sami po sebi nisu nikakvo dobro, te da „čovek

618 Isto, str. 376.

619 Isto, str. 385.

620 Š. L. Monteskje, *Persijska pisma*, str. 69.

621 Isto, str. 81.

622 Isto, str. 81.

623 Isto, str. 81.

lako može da se prevari u tome, jer valja izabrati obrede jedne vere među obredima dve hiljade vera.“⁶²⁴

Monteskjeovi misaoni napor išli su često u pravcu zalaganja za koncept verskog pluralizma, posebno kada u ’Persijskim pismima“ ustaje protiv opozivanja Nantskog edikta. Smatrao je da mnoštvo vera u državi podstiče revnost i radinost. „Pada u oči da više koriste svojoj otadžbini oni čija se vera trpi nego oni koji isповедaju vladajuću veru, pošto su prvi daleko od počasti i mogu da se ističu samo svojim obiljem i svojim bogatstvom, te su skloni da ih stiču svojim radom i da se prihvataju najtežih službi u društvu.“⁶²⁵ Ove Monteskjeove misli bile su daleko ispred njegovog vremena nagoveštavajući da će u budućnosti ljudi različitih verskih pogleda zajedno učestovavati u političkom životu i građiti društvenu zajednicu.

Iako su prosvjetitelji često kritikovani sa strane odsustva smisla za specifičnosti istorijskog razvoja pojedinih naroda i pokušaja da se univerzalno posmatra pravno-politička kultura, Monteskje kaže za zakone: „Oni moraju da budu u toj meri primereni narodu za koji su doneti da će biti velika slučajnost ako zakoni jedne nacije mogu da odgovaraju nekoj drugoj.“⁶²⁶ Prema tome, Monteskje se ne oslanja u potpunosti na prirodu čoveka, već u obzir uzima i institucije, običaje, religiju i druge okolnosti, poput geografskih. Pri tome je težio da shvati i izrazi uzajamnu zavisnost i interakciju različitih faktora društvenog života sa „naglašenim senzibilitetom za ono povijesno“⁶²⁷. Njegov istančan smisao za istoričnost posebno dolazi do izražaja u ideji da se istorija razvija po određenim zakonima, ali isto tako da ne postoje opšti zakoni koji bi važili za sve prilike.⁶²⁸

624 Isto, str. 82.

625 Isto, str. 157.

626 Š. L. Monteskje, *O duhu zakona*, str. 15.

627 M. Perović, *Praktička filozofija*, str. 77.

628 Vidi: P. Vranicki, *Filozofija historije* I, str. 180–182.

3.3.2. Tolerancija kao prvi zakon prirode i religijski pluralizam kod Fransoa Mari Arue Voltera

Volterov (1694–1778) doprinos filozofskoj diskusiji o verskoj toleranciji u Novovekovlju, pored njegovog izuzetnog višestrukog zalaganja za razvoj opšte tolerantnih odnosa među ljudima⁶²⁹ i afirmaciju verskog pluralizma, da se sagledati kao specifično iskazano prirodno-pravno stanovište. U „Filozofskom rečniku“ Volter odreduje trpeljivost za „prvi zakon prirode“. ⁶³⁰ Tolerancija je kod njega dovedena u vezu sa pravednošću, ravnopravnošću, vrlinom i istinskim interesom ljudskog roda. U čuvenoj „Raspravi o toleranciji“ Volter naposletku ističe da ga je na spis posvećen slučaju Žana Kalasa nagnao „isključivo duh pravednosti, istine i mira“, poverenje u „duh razuma koji posvuda počinje da zrači svojom svetlošću“, te da on predstavlja „molbu koju čovekoljublje veoma ponizno podnosi vlastima i razboritosti“. ⁶³¹ I ovde nalazimo prirodno-pravno stanovište kao osnovu refleksije o toleranciji, što je očito u sledećim stavovima: „Priroda svima poručuje: stvorila sam vas slabim i neukim da biste nekoliko trenutaka živeli na zemlji i da biste je nađubrili svojim leševima. Budući da ste slabi, pomažite jedni drugima; budući da ste neuki, prosvetite se i međusobno se podnosite... Stvorila sam vam ruke da biste obrađivali zemlju i svetlost razuma da vas vodi; u vaša srca posejala sam seme saosećanja kako biste jedni drugima pomagali u životu. Ne gazite to seme, ne kvarite ga, naučite da je ono božansko i nemojte glas prirode zamjenjivati bednim strastima raznih učenja.“ ⁶³² U tipično prosvjetiteljskom maniru, priroda zatim kaže: „Jedino sam ja u stanju da čuvam pravednost, dok zakoni podstiču samo sukobe.“ ⁶³³

⁶²⁹ Vidi: P. Vranicki, *Filozofija historije* I, str. 184, 189. Vranicki čak odaje posebnu poštu Volteru rečima „Rijetko je kada na tom području jedan čovjek tako snažno označio epohu.“

⁶³⁰ Volter, Filozofski rečnik, str. 335.

⁶³¹ Volter, Rasprava o toleranciji, str. 132–133.

⁶³² Isto, str. 133–134.

⁶³³ Isto, str. 134.

Prema tome, Volter uverljivo pokazuje kako je pravo na netoleranciju zapravo „apsurdno i varvarsko: to je pravo tigrova i prilično je užasno, jer tigrovi razdiru samo zbog jela, a mi se istrebljujemo zbog paragrafa.“⁶³⁴ Analizirajući Stari i posebno Novi Zavet Volter dolazi do zaključka da netolerancija nema uporišta ni u božanskom pravu, te da je progoniteljski duh sklon zloupotrebama i izvrtanju smisla. Naprotiv, dela i reči Isusa Hrista poučavaju blagosti, strpljivosti i samilosti, što je takođe ranije tvrdio Lok.⁶³⁵ „Ako želite da budete nalik Isusu Hristu, budite mučenici a ne dželati.“⁶³⁶ Ljudsko pravo treba da se zasniva na prirodnom pravu, pravu koje priroda nemeće svim ljudima. I jedno i drugo za svoj univerzalni princip imaju stav: „Ne čini ono što ne bi želeo da tebi čine.“⁶³⁷ U Volterovom slučaju, zlatno pravilo se pojavljuje kao glavni temelj, kako sam kaže, verske tolerancije.

Kod Voltera, takođe, nailazimo na pokušaj naglašavanja potrebe pravno-političke zaštite prirodnog zakona verske tolerancije. Tako on tvrdi: „Ovo doba neukusa, zasićenosti ili tačnije razuma, možemo sažeti kao razdoblje i polje javnog mira. Sukobi su zarazna bolest čiji se ishod bliži kraju, a kuga od koje smo izlečeni zahteva isključivo blago lečenje. Najzad, državni interes počiva u tome da se svi prognani smerno vrate domu svojih očeva; ljudskost to zahteva, razum savetuje, a politika se toga ne sme plašiti.“⁶³⁸ Temelj jedne racionalne politike, prema Volteru, trebalo bi postaviti na neutralisanju religije, kako bi se prevazišli sukobi koji od nje potiču. I dok englesko rešenje leži u podređenosti Crkve građanskoj vlasti, Volter u Francuskoj teži monarhističkim reformatskim potezima protiv aristokratije i Crkve.⁶³⁹ Jedini oblik verske netolerancije koji Volter prihvata kao ljudsko pravo, jeste onaj koji čini branu fana-

⁶³⁴ Isto, str. 35.

⁶³⁵ Vidi: Dž. Lok, *Dve rasprave o vlasti, Pismo o toleranciji*, str. 367–369.

⁶³⁶ Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 95.

⁶³⁷ Isto, str. 34.

⁶³⁸ Isto, str. 33.

⁶³⁹ V. *Enciklopedijski rečnik političke filozofije*, str. 1102.

tizmu i netoleranciji. „Ukratko, sud mora da kažnjava ubistva, čak i ako su počinjena sa dobrim namerama.“⁶⁴⁰

Volterova pohvala engleskih prilika religijskog pluralizma i verske tolerancije u „Filozofskim pismima“ sadrži i jednu dublju misao o promeni karaktera religije u religijski-pluralističkom okruženju. Naime, ono dovodi do relativizacije dogme, što utiče pozitivno na širenje verske tolerancije. Početna analiza sekete kvekera stoga ide u pravcu tога „da pokaže da tolerancija (koja je srećan, ali ne i nameran ishod engleskih verskih sukoba) daje ljudskom delovanju njegov stvarni cilj, a to je poboljšanje ljudske subbine razvijanjem 'korisnih' delatnosti“⁶⁴¹, poput trgovine koju Volter posebno ističe kao mesto susreta i saradnje pripadnika različitih veroispovesti u društvu. Popr posebno hvali ovo Volterovo delo, koje je imalo nesretnu sudbinu da bude spaljeno, smatrajući da „njeno objavlјivanje označava početak filozofskog pokreta svetsko-istorijskog značaja“⁶⁴² – prosvetiteljstva.

Govoreći o smislu religioznosti, Volter, inače deista, ističe da bi bilo mnogo teže izgraditi jedan tolerantan svet ukoliko ljudi ne bi bili religiozni. „Slabost ljudskog roda i njegova izopačenost su to-like da mu je nesumnjivo bolje da se potčini svim mogućim suje-verjima, pod uslovom da ona nisu smrtonosna, nego da živi bez vere. Ljudima je oduvek nedostajala nekakva kočnica i mada je bilo smešno prinositi žrtve faunima, šumskim bogovima, nimfama, daleko je razumnije i korisnije bilo klanjati se ovim fantastičnim prilikama božanstva nego se prepustiti ateizmu. Ateista koji bi bio propišljen, nasilan i moćan, predstavljaо bi nevolju kobnu koliko i kr-voločni sujevernici.“⁶⁴³ O samoj religiji Volter misli da je proizvod dugotrajnog i postepenog društvenog razvoja⁶⁴⁴, što govori o tome

640 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 107.

641 *Enciklopedijski rečnik političke filozofije*, str. 1100.

642 K. Popr, *U traganju za boljim svetom*, str. 123.

643 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 112.

644 Vidi: P. Vranicki, *Filozofija historije I*, str. 189.

da je Volterov smisao za istoričnost praktičkih fenomena uticao na njega da i sam religijski fenomen shvati na taj način.

3.3.3. Kritika odnosa države i crkve Pola Holbaha

Britki kritičar hrišćanstva i Crkve sa pozicije ateizma, Pol Holbah (1723–1789), smatrao je da vlast treba da bude nepristrasna prema verskim pitanjima i da je prošlost patila upravo od nerešenog pitanja odnosa države i crkve. „Međutim, da su sveštenicima prepuštali brigu da vode svoje bezočne svađe, oni ne bi svoje podanike progonili i time ovim svađama pridavali važnost; one bi se utišale same po sebi, ili se ne bi uopšte ticale javnog mira.“⁶⁴⁵ Drugu uporišnu tačku verske netolerancije Holbah pronalazi u religijskoj posvećenosti vlasti, u legitimaciji državne vlasti koja hrišćanskim vladarima dolazi od neba. Odatle su često poticali vladarska revnost za religiju, nepravde, nasilja i zločini. I on je, poput Voltera, oštro ustajao protiv fanatizma i svakog oblika verske netrpeljivosti, suprotstavljajući mu zdrav razum. Potpuno u duhu prosvjetiteljstva, Holbah se zalagao za prosvećivanje ljudi koje vodi oslobođanju od jarma sujeverja. Svoje nade položio je u prosvećenog vladara: „on će sprečiti štetne posljedice sujevjerja prezirući ga, ne miješajući se nikada u one ništavne svađe, odobravajući trpeljivost raznih sekti koje će se u borbi uzajamno razgolititi, koje će se učiniti smiješnim; napokon, sujeverje će pasti samo od sebe ako vladar, ostvarujući duhovnu slobodu, dopusti razumu da pobijedi njezine ludosti.“⁶⁴⁶

U tipično prosvjetiteljskom maniru, upravo u nastojanju da osigura izgradnju mirnog verski tolerantnog sveta, Holbah uvida potrebu formiranja jednog sekularnog političkog morala, koji bi bio osnova građanskog vaspitanja. „Ma s koje strane da gledamo, viđećemo da je potpuno zanemareno izučavanje stvari najvažnijih za čovjeka. Moral, pod kojim podrazumijevam takođe i politiku, u

645 P. Holbah, *Razgoličeno hrišćanstvo*, str. 180.

646 Isto, str. 215.

evropskom vaspitanju se gotovo ne smatra nizašta.“⁶⁴⁷ Umesto toga, javno vaspitanje se do tada ograničavalo na učenje jezika i religijsku poduku. Tako se uporedo sa opštim sekularizacionim tokom i područje vaspitanja pod uticajem prosvetiteljskih ideja oslobođalo od religijskog uticaja.

Iako je nekim svojim shvatanjima, kao na primer kritikom teorije društvenog ugovora⁶⁴⁸, odstupao od prosvetiteljskih pogleda, i Dejvid Hjum (1711–1776) se u „Dijalozima o prirodnoj religiji“ zalagao za pravnu zaštitu religijskog života, ističući sa tipično prosvetiteljskim zanosom poguban uticaj postojećih religija na javne poslove. Pisao je da će se to dogoditi sa svakom religijom koja nije filozofska i racionalna. „Razdori, gloženja, građanski ratovi, proganjanje, obaranja vlada, tlačenje, ropstvo; sve su to sumorne posledice sujeverja koje je nadvladalo ljudski duh. Ako se u kakvom istočnjiskom spisu pomene religiozni duh, možemo sa sigurnošću očekivati da će odmah uslediti podrobno opisane nevolje koje ga prate. I nema srećnijih i naprednijih vremena od onih u kojima se na religiju nikada nije mnogo polagalo, ili se za nju nije ni čulo.“⁶⁴⁹ No, i pored toga, Hjum, poput Voltera, smatra da „Religija je, ma koliko iskvarena, bolja od potpunog odsustva religije.“⁶⁵⁰, misleći da bi se njeno odsustvo negativno odrazilo na moralnost.

3.4. Stanovišta o načelnim argumentima verske tolerancije

Ono što prema našem mišljenju prvo treba istaći kada je o nešto klasičnoj filozofiji reč, jeste to da tek ona filozofska čisto reflektuje princip moderne epohe.⁶⁵¹ Kant ga izražava implicitno stanovištem o primatu praktičkog uma, Fihte razvija spekulativno jedinstvo svesti i sveta, da bi Šeling na Fihtevom tragu već potpuno osvestio praktičko-pojetičke moći čoveka: „Inteligencija sada ne-

647 Isto, str. 47.

648 Vidi: P. Vranicki, *Filozofija historije* I, str. 430.

649 D. Hjum, *Dijalozi o prirodnoj religiji*, str. 134.

650 Isto, str. 133.

651 Vidi: M. Kangrga, *Vrijeme, praksa, svijet*, str. 466–494.

će prestati da producira, ali ona producira sa sviješću, dakle, ovdje počinje jedan posve nov svijet koji će od ove tačke ići u beskonačnost... Isto tako kao što se iz prvobitnog akta samosvijesti razvila cijela jedna priroda, proizaći će iz drugoga ili iz akta slobodnog samoodređivanja jedna druga priroda...“⁶⁵² Šeling je, takođe, shvatio istinu kao ono konkretno, kao jedinstvo subjektivnog i objektivnog, što je dalo nov smer filozofsko-istorijskom mišljenju u odnosu na apriorne postavke Fihtea. Konačno, Hegel stoji na stanovištu da je istorija razvoj momenata slobode i svesti o slobodi. Otuda nailazimo i na stav „Sa Herderom, Kantom i Hegelom kao onim najistaknutijim, filozofija novog doba u centar svog interesovanja stavlja pitanja: 1. kako je uopšte moguć istorijski razvoj i 2. koje rezultate i koja značenja on ima? Kada su postavljena u tako jasnom obliku, tada se i filozofija istorije konstituiše kao filozofska disciplina.“⁶⁵³ Ovo je od presudnog značaja za mogućnost same filozofije prava kao praktičke filozofije, jer je nju, prema našem dubokom uverenju, nemoguće konsekventno razviti bez filozofije istorije i uopšte mimo razvijenog sistema praktičke filozofije. Sa te misaone pozicije novovekovna filozofija gradi svoje najviše domete: stanovišta o načelnim argumentima verske tolerancije.

3.4.1. Ideje o kulturnom pluralizmu i izgradnji humanog čovečanstva kod Johana Gotfrida Herdera

Uspostavljanje filozofije istorije kao filozofske discipline dugujemo ponajviše ovom dobu u razvoju filozofske misli. Ovde treba spomenuti jednu od najuticajnijih ličnosti 18. veka u Nemačkoj: Johana Gotfrida Herdera (1744–1803), koji je „ukazao na to da se filozofija historije ne može temeljnije izgrađivati bez cjelokupne filozofske problematike“⁶⁵⁴, što i danas predstavlja jednu izuzetno

⁶⁵² F. V. J. Šeling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb, 1986, str. 213.

⁶⁵³ M. Kulić, *Kultura i filozofija istorije*, str. 34.

⁶⁵⁴ P. Vranicki, *Filozofija historije I*, str 265.

značajnu misao. Osim toga, Herder je na neobičan način uticao na kasniji razvoj shvatanja savremene verske tolerancije. Njegove filozofsko-istorijske misli o razvoju humaniteta kroz vreme, o svrsi „našeg sadašnjeg postojanja usmerenoj ka izgrađivanju humanosti“⁶⁵⁵ i humanog čovečanstva, autentičnim kulturama i kosmopolitskim odnosima među njima u revidiranom obliku u odnosu na tradiciju, uz prosvetiteljske ideje o jednakosti svih ljudi nadahnule su u našem vremenu savremene multikulturalne mislioce. Uopšte, Herderova misao, u svojoj živopisnoj kritici prosvetiteljstva, apstraktnog razuma i uopštavajuće apstrakcije, otvorila je prilično raznovrsne puteve u praktičkoj filozofiji.⁶⁵⁶ Ključna pretpostavka ovog stanovišta bila je stoga ideja o modifikabilnosti ljudske prirode izražena u sledećim stavovima: „budući da mi još, zapravo, nismo ljudi, nego to svakim danom postajemo“⁶⁵⁷ i „Ona nije jedna jedina priroda u nepromjenljivosti, nego je različitost izvorno ne-promjenljivih priroda.“⁶⁵⁸ – čime je uspostavljen prelaz od prosvetiteljskog shvatanja nepromenljive ljudske prirode kao trajne osnove praktičkog života ka poimanju slobode kao izvorišta praktičko-pojetičkog samouspostavljanja čovekovog sveta, zadobijenog u krilu nemačke klasične filozofije.

Herderovo promišljanje religijskog fenomena ostaviće, takođe, vidnog traga u evropskoj filozofskoj misli. „Prvo, neosporno je da je samo religija narodima svuda donela prvu kulturu i nauku“ – tvrdi Herder – „štaviše, da ove prvobitno i nisu bile ništa drugo već neka vrsta religijske tradicije. I mi, severnjaci, dobili smo svoje nauke samo zaodevene religijom, te se tako može smelo reći, zajedno sa povešću svih naroda: 'Religijskoj tradiciji u pismu i jeziku Zemlja duguje za svoje seme svih viših kultura.'“⁶⁵⁹ Ove misli svaka-

655 J. G. Herder, *Ideje za filozofiju povesti čovečanstva*, str. 69.

656 V. Enciklopedijski rečnik političke filozofije, str 349.

657 J. G. Herder, *Ideje za filozofiju povesti čovečanstva*, str. 123.

658 M. Perović, *Praktička filozofija*, str. 266.

659 J. G. Herder, *Ideje za filozofiju povesti čovečanstva*, str. 136.

ko predstavljaju svojevrsni zaokret u odnosu na prosvjetiteljski sekularizacioni i često ateistički obojen ton.

3.4.2. Princip ljudskog dostojanstva i verska tolerancija u delu Imanuela Kanta

Ako bismo uopšte mogli nekog na ovaj način izdvojiti, onda ipak najveće zasluge u području naše teme pripadaju Immanuelu Kantu (1724–1804), pre svega time što je sve ljudske odnose shvatio na temelju principa ljudskog dostojanstva. U tom svetu treba shvatiti i Popovu ocenu Kantovog doprinosa kada ga naziva učiteljem i obznaniteljem „ljudskih prava, jednakosti pred zakonom, građanstva, samooslobađanja pomoći znanja i – što je možda još važnije – večnog mira na zemlji.“⁶⁶⁰ Odatle je i samo poimanje verske tolerancije dobilo svoj izvorno moderni smisao, te razvilo svo bogatstvo vlastitih određenja, mada sam Kant nije preuzeo konkretnije istraživanje verske tolerancije. Interesantno je spomenuti da je još Tomas Hobs u „Levijatanu“ govorio o političkom smislu pojma dostojanstva: „Nečija javna vrijednost, a to je vrijednost koju mu pridaje država, jest ono što se općenito naziva dostojanstvom. Ta vrijednost koju pridaje država shvaća se prema službama u zapovjedništvu, pravosuđu, javnim službama, ili po imenima i naslovima koji su uvedeni radi razlikovanja takve vrijednosti.“⁶⁶¹ Za razliku od Hobsa, Kant je u ljudskom dostojanstvu video samu suštinu čovečnosti, koju su ljudi kao osnovu svih dužnosti prema sebi samima i prema drugim ljudima u međusobnim odnosima dužni poštovati. Njena vrednost nije više shvaćena naturalistički, ona je utemeljena u zakonodavstvu praktičkog uma, čime se odvaja od svih iskustvenih principa potvrđujući se u svom karakteru čiste dužnosti. To znači da je Kant princip ljudskog delanja shvatio u njegovoј oslobođenosti od svih heteronomnih svrha i pokretača, on je ovde postavljen

660 K. Popov, *U traganju za boljim svetom*, str. 122.

661 T. Hobs, *Levijatan*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004, str. 67–68.

na „slobodi kao noumenalnoj moći ljudske umne volje“.⁶⁶² Štaviše, i običan ljudski um vlastitom dijalektikom nagoni sebe na ovu misaonu kultivizaciju i praktičku filozofiju „da bi dobio obaveštenje i jasno uputstvo o izvoru svoga principa i njegovoj pravilnoj name-ni“⁶⁶³, kaže Kant.

Upravo ispitivanje ideje i principa čiste volje, volje koja se opredeljuje na osnovu principa a priori, iznosi na svetlo dana princip ljudskog dostojanstva kao temeljni postulat sveg međuljudskog opštenja. Na ovaj način Kant se kritički distancira od svih pređasnijih filozofskih analiza u polju praktičkog života – iskustvenih po svom karakteru – uključujući tu i one koje su principe tražile u poznavanju ljudske prirode, jer „upravo u toj čistoti njihovog porekla leži njihova dostojnost, da nam služe kao najviši praktični principi“⁶⁶⁴. Da je to bilo od nemerljivog značaja za postuliranje verske tolerancije shvatićemo ako uzmemо u obzir da njena empirijska utemeljenost ostavlja mesta za izuzetke kada to situacija opravdava, kako je to oštroumno primetio Halberstem.⁶⁶⁵ Konačno, sa Kantom je filozofija postavljena na „jedno šakaljivo stanovište“⁶⁶⁶ kako to sâm on primećuje, postavljena je na ljudsku slobodu. Svi imperativi dužnosti izvode se iz jednog jedinog, njegova materija – to da „čovek i uopšte svako umno biće egzistira kao svrha po sebi, a ne samo kao sredstvo“⁶⁶⁷ – sadrži princip svake dužnosti, jer je vršenje praktičkog zakona ustvari dužnost. Umna bića su ličnosti, pošto su svrhe same po sebi, imaju apsolutnu vrednost, što je materijalna osnova kategoričkog imperativa.

Osporavanje ovog principa je, smatra Kant, upadljivo kod primera napadanja na nečiju slobodu ili svojinu, „Jer, tada se jasno vidi da je onaj ko gazi ljudska prava raspoložen da se služi lič-

662 Vidi: M. Perović, *Praktička filozofija*, str. 86.

663 I. Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd, 2008, str. 35.

664 Isto, str. 45.

665 Dž. Halberstem, *Paradoks tolerancije, O toleranciji*, str. 367.

666 I. Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 68.

667 Isto, str. 72.

nošću drugih samo kao sredstvom, ne uzimajući u obzir da oni kao umna bića treba uvek istovremeno da se cene kao svrhe...“⁶⁶⁸ Na taj način se zaista nanosi šteta čoveku u pogledu njegovog zakonitog zahteva. U samom središtu se, prema tome, nalazi ideja čoveštva kao svrhe po sebi, sa čovekom se ne može raspolagati proizvoljno, on kao zakonodavno biće sa autonomijom svoje volje ima vlastito ljudsko dostojanstvo. Ideja dostojanstva umnog bića koren se u pokoravanju praktičkom zakonu koji ono istovremeno samo postavlja. Dostojanstvo se tiče unutrašnje vrednosti, ono ne dopušta nikakav ekvivalent⁶⁶⁹, prema čemu samo moral i čovek imaju dostojanstvo zbog čega i zavređuju poštovanje. Isto tako, ujedno odajući poštu Kantu, Markuze uviđa da opšta tolerancija dolazi u pitanje „kada se tolerancija 'ulijeva' u glavu manipulisanim i indoktriniranim pojedincima koji kao papige ponavljam mišljenje svojih gospodara (kao svoje vlastito), za koje je heteronomija postala autonomija.“⁶⁷⁰

Tek potom, pošto se pobrinuo oko bezuslovne nužnosti, objektivnosti i opštevažećeg karaktera principa ljudskog dostojanstva, Kant gradi i njegov pravno-politički smisao kao temelj teorije državnog prava u spisu „O općoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi“. Građansko stanje je, prema Kantu, zasnovano na apriornim načelima: „(1) slobodi svakog člana društva kao čoveka, (2) jednakosti svakog sa svakim drugim, kao podanika i (3) samostalnosti svakog člana jedne političke zajednice kao građanina.“⁶⁷¹ Ovi principi održavaju u sferi pravno-političkog života pun potencijal principa ljudskog dostojanstva kao osnovnog postulata praktičkog uma. Sloboda čoveka je načelo koje Kant na ovom mestu izražava u formuli: „nitko me ne može prisiliti da na njegov način budem sretan (onako kako on zamišlja dobrobit dru-

⁶⁶⁸ Isto, str. 75.

⁶⁶⁹ Vidi: I. Kant, Metafizika morala, Izdavačka knjižarnica Z. Stojanovića, Novi Sad, 1993, str. 263.

⁶⁷⁰ H. Markuze, Represivna tolerancija, *O toleranciji*, str. 396.

⁶⁷¹ I. Kant, Pravno-politički spisi, Politička kultura, Zagreb, 2000, str. 75

gih ljudi), jer svako sreću smije tražiti na putu koji se njemu samome čini dobrim, ako pritom samo ne nanosi štetu slobodi drugih da teže nekoj sličnoj svrsi, koja može postojati zajedno sa svačjom slobodom prema mogućem općem zakonu (tj. ne smetati ovom pravu drugih).⁶⁷² Ovde je u osnovi postuliran princip neutralnosti države. Jednakost podanika shvaćena je kao opšta jednakost ljudi kao podanika u jednoj državi prema pravu, „tako se jednom članu zajednice kao sunarodniku ne može dati nikakvo urođeno prvenstvo nad drugima; i nitko povlasticu staleža koju ima unutar zajednice ne može ostaviti u naslijede svojim potomcima, niti istodobno, kao rođenjem kvalificiran za vladarski položaj, prisilno druge sprečavati da svojom vlastitom zaslugom također dospiju do viših stupnjeva podređenosti“⁶⁷³, što predstavlja pravno-politički princip jednaka dostojanstva. Samostalnost člana zajednice kao građanina, kao suzakonodavca, tiče se akta javne volje i nastanka i zaštite zakona jedne političke zajednice, te prema tome „Onaj koji ima pravo glasa u ovaku zakonodavstvu sada se naziva građaninom“⁶⁷⁴. Na ovaj način, i pored ograničenja u koja zapada u pogledu shvatanja prava glasa (pol i vlasništvo) što nećemo ovom prilikom uzimati u razmatranje, Kant ovde postulira princip građanske pravne države.

U okviru svojih filozofsko-istorijskih razmatranja Kant u „Ideji opće povijesti s gledišta svjetskog građanstva“ (1784) razvija napredovanje ljudske vrste prema krajnjoj prirodnoj svrsi svetsko-istorijskog toka, uočavajući stalni civilizacijsko-istorijski napredak u slobodi. „Ta sloboda, međutim, postupno raste. Ako se građaninu ne omogući da traži blagostanje na način koji njemu osobno najviše odgovara, a koji može postojati samo zajedno sa slobodom ostalih, sputat će se živost općeg prometa, a time opet i snaga cjeline. Zato se sve više ukida ograničenje ličnosti u njezinu djelovanju i dopušta opća sloboda vjeroispovjesti; i tako se postupno, uza sve posto-

672 Isto, str. 75.

673 Isto, str. 77.

674 Isto, str. 79.

jeće zablude i čudi, rađa prosvijećenost, kao veliko blago koje ljudski rod mora izvlačiti čak i iz samoživih težnji svojih gospodara za povećavanjem, ako oni samo shvate gdje im je korist.⁶⁷⁵ Kao što vidimo, Kant slobodu veroispovesti suštinski vezuje za prosvetiteljstvo i razvoj političke kulture u svom vremenu, čime ističe filozofsko-istorijsku utemeljenost ideje verske tolerancije. Ona je usidrena u modernoj pravno-političkoj kulturi, kao delu ljudske slobode. Ovo, inače za svoje vreme napredno shvatanje verske tolerancije Imanuela Kanta, podložno je kritici s obzirom na njegovu filozofsko-istorijsku zasnovanost koja za svoje ishodište ima skriveni plan prirode, jednu teleološku usmerenost ka potpunom građanskom ujedinjenju ljudske vrste.

3.4.3. Princip običajnosti i kritika laičke države Georga Vilhelma Fridriha Hegela

Sa Georgom Vilhelmom Fridrihom Hegelom (1770–1831) filozofsko mišljenje stupa, kada je o praktičkoj filozofiji reč, u mišljenje povesnog sveta kao bitnog načina opstanka modernog čoveka: stupa se u povesno mišljenje. Ograđujući se od opštih predstava i stanovišta svoga vremena Hegel u Predgovoru svojim „Osnovnim crta-ma filozofije prava“ duhovito kaže: „Štaviše, trebalo bi da je duhovni univerzum prepušten slučaju i proizvoljnosti, od boga napušten, tako da se po tom ateizmu običajnosnog svijeta ono istinito nalazi izvan njega, a istovremeno, budući da ipak i um treba da bude u njemu, da je ono istinito samo problem.“⁶⁷⁶ Za razliku od toga, ovo mišljenje sa svoje strane istražuje dijalektiku raznolikosti i protivrečja i otkriva nove povesne mogućnosti pribirajući u sebi epohalni potencijal prezentnog sveta.⁶⁷⁷ Ono takođe ispunjava vlastiti zahtev da se sama istorija shvata iz nje same, a istorijski fenomeni kao samo-

675 Isto, str. 29.

676 G. V. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 10–11.

677 Vidi: M. Kulić, *Kultura i filozofija istorije*, str. 43.

ostvarivanje uma.⁶⁷⁸ Dakle, ono nužnim načinom ide iza leđa postojećeg tragajući za unutrašnjim odnosom prakse, vremena i sveta. Upravo su to, prema Kangrginom sudu, „oni samoosvešteni kameni međaši na čovjekovu putu u istinsku ljudsku zajednicu.“⁶⁷⁹ Tako na vrhuncu nemačke klasične filozofije zatičemo na delu povesnu samoosvešćenost moderne epohe.

U svojim filozofskim analizama pojma moderne države u „Osnovnim crtama filozofije prava“ Hegel razmatra kao prvi odnos unutrašnjeg uređenja države odnos politike i religije, odnosno države i crkve. Ova rasprava polazi od principa države koji se provodi u svojoj vlastitoj sferi po svojoj ideji, te se o religiji pre svega govori s obzirom na primenu prava države na nju. „Time nastaje odnos države i crkvene zajednice“⁶⁸⁰ – kaže Hegel, budući da se religijski život odvija u religijskoj praksi i učenju, koje zbog toga podrazumevaju imovinu i vlasništvo, kao i pojedince posvećene verskoj službi. To dovodi do prelaska religijskog života iz onog unutrašnjeg koje se tiče savesti u svetovno i područje države i njenih zakona. „U prirodi je stvari da država ispunjava dužnost da ukazuje svaku potporu zajednici za njenu religioznu svrhu i osigura zaštitu, štaviše, budući da je religija moment koji nju integrira kao ono najdublje uvjerenje, ona treba da zahtijeva od svih svojih pripadnika da se drže jedne crkvene zajednice – uostalom, bilo koje, jer se država ne može upuštati u sadržaj, ukoliko se on odnosi na ono unutarnje predstave.“⁶⁸¹ To je sfera unutrašnjosti koja ne pripada području države, već području savesti. Promišljajući tako sekularizacione tekovine novovekovlja posredovane principom neutralnosti države,⁶⁸² Hegel ide i dalje zalažući se za razvijeni oblik verskog pluralizma, predlažući da se snažna i organizaciono izgrađena država vlada liberalnije, te potpuno previdi „pojedinosti koje bi u

678 Vidi: P. Vranicki, *Filozofija historije I*, str. 298.

679 M. Kangrga, *Praksa, vrijeme, svijet*, str. 15.

680 G. V. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 388.

681 Isto, str. 388–389.

682 Vidi: M. Perović, *Praktička filozofija*, str 93.

nju dirale pa i u sebi izdržavati zajednice (pri čemu to dakako zavisi od broja) koje religiozno čak i ne priznaju direktne dužnosti spram nje...“⁶⁸³ U ovom stavu možemo naslutiti obrise jednog multikulturalnog koncepta koji na netradicionalni način shvata princip neutralnosti države.

Država bi trebala, smatra Hegel, biti zadovoljna s pasivnim ispunjavanjem direktne dužnosti prema sebi „koje je posredovano možda preobražajem i razmjenom“ opisujući detaljno slučaj kvekera i anabaptista. „Spram takvih sekta država u pravom smislu pokazuje toleranciju, jer kako ne priznaju dužnosti spram nje, one ne mogu zahtijevati pravo da budu njeni članovi.“⁶⁸⁴ Otuda je njihovo političko priznanje čin tolerancije, kao i u slučaju Jevreja, gde Hegel hvali priznanje njihovih građanskih prava. Ono što je tu ključno jeste stanovište jedinstva: „tolika je vika koja se podigla s ovog i drugih gledišta previdjela da su oni prvenstveno ljudi i da to nije samo neki površni, apstraktни kvalitet...“⁶⁸⁵ Hegel se ovim stavovima snažno suprotstavio antisemitskim tendencijama svog vremena, boreći se protiv izolacije verskih zajednica.

Iako svojom filozofskom delatnošću dovršava nastojanja moderne praktičke filozofije da iskaže suštinu modernog praktičkog života, u pitanjima odnosa države prema religijskom identitetu, polazeći od vlastitog principa običajnosti, Hegel odlučno kritikuje modernu laičku državu u njenom razumskom određenju, smatrujući da je ludost graditi državno uređenje potpuno nezavisno od religije. To je stanovište tipično za liberalnu razumsku državu koja se shvata kao „ustanova nužde“⁶⁸⁶ i kao laik po sebi i za sebe samo respektuje religiju i nauku, dok ono običajnosno ostaje izvan nje. Prema njegovom shvatanju u samoj konstituciji praktičkog života postoji unutrašnji odnos religije i države, tako da država ima svoj koren u re-

683 G. V. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 389.

684 Isto, str. 389.

685 Isto, str. 389.

686 Isto, str. 391

ligiji, a ne kako se često smatra da se ona naknadno unosi u državu. „Religija ima poput spoznaje i znanosti za svoj princip vlastiti oblik, različit od oblika države. Oni stoga ulaze u državu, djelomice u odnosu sredstva obrazovanja i uvjerenja, djelomice ukoliko su bitno samosvrhe, s te strane da imaju spoljašnji opstanak.“⁶⁸⁷ U tom smislu se principi države na njih primjenjuju, međutim „Kakve je, dakle, kakvoće religija, takva je država i njeno uređenje; ona je zaista proizašla iz religije, i to tako da je i atenska, i rimska država bila moguća samo u specifičnom poganstvu tih naroda, kao što upravo katolička država ima drugi duh i drugo uređenje nego protestantska.“⁶⁸⁸ Izvesne misaone podsticaje za ovo Hegelovo stanovište možemo pronaći u Spinozinom tematizovanju odnosa religije i države u devetnaestoj glavi „Teološko-političkog traktata“, gde Spinoza delimično sledeći dotadašnji istorijski smer, delimično služeći mogućnosti i probleme nadolazećeg doba, govori i u prilog samostalnosti religijske i političke sfere života i u prilog njihovog dubokog unutrašnjeg odnosa.⁶⁸⁹

Tragajući za dubljom osnovom Hegelove pozicije, trebalo bi se, prema našem mišljenju, zaustaviti kod njegovog pojma svetske istorije kao postepenog dolaska duha do svesti. „Svjetska je povijest naime prikaz božanskog, absolutnog procesa duha u njegovim najvišim oblicima, prikaz te postupnosti kojom on postiže svoju istinu, samosvijest o sebi. Oblici tih stupnjeva su svjetsko-historijski narodni duhovi, određenost njihova čudorednog života, njihova uređenja, njihove umjetnosti, religije i znanosti.“⁶⁹⁰ Stoga su religija, umetnost i filozofija u nerazdruživom jedinstvu s duhom države: oni za osnovu imaju jedinstveni duh vremena. Duh jednog naroda opстојi u svim njegovim delima – u njegovoj religiji, kao i u njegovom državnom ustrojstvu. Na drugom mestu Hegel jasno ka-

687 Isto, str. 386.

688 G V. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 56–57.

689 Vidi: B. Spinoza, *Teološko politički traktat*, str. 232–243.

690 G. V. F. Hegel, G. V. F., *Filozofija povijesti*, str. 58.

že: „Filozofski je uvid ono što spoznaje da crkva i država ne stoje u suprotnosti sadržaja istine i umnosti, nego u razlici oblika.“⁶⁹¹

Ovakvo Hegelovo stanovište moglo je biti shvaćeno kao reakcionarno, jer je oživljavalo stare spone religije i države. Gledano iz savremenog konteksta, opet, ono se može posmatrati kao vensnik multikulturalnih stremljenja za političkim priznanjem marginalizovanih i ugroženih religijskih identiteta. S druge strane, Hegel daje povoda i savremeno iskazanim optužbama protiv laičke države da su ona i verska tolerancija u krajnjoj liniji plod hrišćanske religije i kulture. Na primer, kada završavajući odsek posvećen rimskom svetu u *Filozofiji povijesti* kaže: „Um uopće jest samo bit duha, božanskoga kao i čovječjega. Razlika je religije i svijeta samo ta da je religija kao takva um u duši i srcu, da je ona hram predočene istine i slobode u Bogu; dok je, naprotiv, država prema istom umu hram ljudske slobode u znanju i htijenju zbilje čiji se sam sadržaj može nazvati božanskim. Tako je sloboda u državi obistinjena i potvrđena religijom, jer je čudoredno pravo u državi samo izvedba onoga što sačinjava osnovni princip religije. Posao je povijesti samo taj da se religija pojavi kao ljudski um, da se religiozni princip koji je u srcu ljudi, proizvede i kao svjetovna sloboda. Tako se ukida razdor između unutrašnjosti srca i egzistencije.“⁶⁹² Prema tome, Hegel smatra da hrišćanstvo nije moglo naći u Rimu svoje stvarno tlo, moralo je izgraditi vlastiti hrišćanski svet.

3.4.4. Načelna kritika odnosa države i religije Ludviga Fojerbaha

U „Predavanjima o suštini religije“ Ludvig Fojerbah (1804–1872), sa jedne potpuno drugačije, u osnovi antropološko-kritičke pozicije prema samoj religiji, ukazuje na opasnosti modernog poimanja verske tolerancije shvaćene kao bezuslovne slobode da

691 G. V. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 392.

692 G. V. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 350.

se veruje u šta se hoće. Naime, religija, iako se tako ne smatra, jeste značajna za javni, politički život, čime Fojerbah i pored temeljnih razlika u poimanju religijskog fenomena⁶⁹³ ostaje na liniji Hegelove kritike smisla moderne razdvojenosti države i religije. Istin-ski humana i slobodna država, pri slobodnim političkim institucijama, mora negovati i religijsku slobodu, ali i ostati zainteresovana za religijski identitet svojih građana. „Međutim, što se tiče druge tačke, to jest slobode veroispovesti i savesti, prvi uslov slobodne države je svakako da svako može biti 'blažen na svoj sopstveni način', da svako može da veruje šta hoće. Ali ta sloboda je vrlo sekundarna i besadržajna; jer ne znači ništa drugo do slobodu ili pravo svakog da bude lud na svoju ruku. Država u našem dosadašnjem smislu svakako ne može tu ništa više da učini nego da se uzdrži od svakog mešanja u oblast religije, da u tom pogledu dade bezuslovnu slobodu. Ali zadatak čoveka u državi jeste ne samo da veruje šta hoće, već i da veruje ono što je pametno. Uopšte, njegov zadatak je ne samo da veruje, već i da zna šta može i mora da zna, ako hoće da je slobodan i obrazovan čovek.“⁶⁹⁴ Ovde je značajno naglasiti da sasvim specifično Fojerbahovo polazište, sadržano u ideji otuđenja svesti čoveka kao generatoru religijske sfere života, daje za svoj rezultat kritiku modernog poimanja verske tolerancije. Osim toga, ovom idejom religijskog otuđenja, gde je ono božansko shvaćeno kao otuđena ličnost čoveka, Fojerbah je izuzetno uticao na mladog Marks-a.⁶⁹⁵ U odnosu na prosvjetiteljsku težnju da se religija diskredituje i tako pomeri iz središta društvenog i političkog života uz obezbeđenje verske tolerancije, Fojerbah traži jedan očovečen, humani svet koji sve odnose u društvu projektuje iz aktivnog i uzvišenog središta ljudske slobode.⁶⁹⁶ Tu se, dakle, jasno pokazuje ograničen domet modernog principa ličnosti u organizaciji praktič-

693 Vidi: P. Vranicki, *Filozofija historije I*, str. 379–380.

694 L. Fojerbah, *Predavanja o suštini religije*, Kultura, Beograd, 1955, str. 253.

695 Vidi: P. Vranicki, *Filozofija historije I*, str. 379–380.

696 V. Enciklopedijski rečnik političke filozofije, str. 268.

kog života. U svojoj apstraktnoj zainteresovanosti za građanina, on ne može ići dalje od priznanja religijske slobode koji samu religiju gura u sferu privatnosti.

Foyerbah je, takođe, otvorio jedno značajno pitanje koje se tiče odnosa filozofije religije i političke filozofije. To pitanje, koje proistiće iz Foyerbahove „Suštine hrišćanstva“, glasi: „Kakva je funkcija jedne fundamentalne teorije religije u razvoju političke filozofije?“⁶⁹⁷ Ono nas upućuje na zadobijenu svest o sazrevanju pravno-političke kulture Evrope kroz njenu sekularizaciju i promišljanje prirode religijskog fenomena. Konkretnije, kod Foyerbaha to se odrazilo na prevazilaženje klasične političke filozofije, što je uticalo na pojavu savremenih mislilaca poput Marks-a. Taj Foyerbahov put, moramo istaći, još uvek nije zaboravljen. I mi u ovom radu nastojimo da uočimo i pratimo epohalne transformacije religijskog fenomena i njihov uticaj na pravno-političke tokove i institucije koje razvijaju versku toleranciju.

Značajno ograničenje Foyerbahove pozicije, čime on još uvek ostaje u krugu modernih mislilaca, jasno je iskazao, i pored toga što je njegovu humanističku i naturalističku kritiku izuzetno cenio, Marks u svojim „Tezama o Foyerbahu“. Naime, Marks već u prvoj tezi zamera Foyerbahu što ljudsku delatnost ne shvata kao predmetnu delatnost. „Zato on“ – veli Marks – „u 'Suštini hrišćanstva' samo teorijsku delatnost smatra za istinsku ljudsku delatnost, dok praksi shvata i fiksira samo u njenom prljavo-judejskom obliku povajljivanja. Prema tome, Foyerbah shvata čoveka kao čulno biće, ali u osnovi teorijskog karaktera. Zato on ne razume značaj 'revolucionarne', praktično-kritičke delatnosti.“⁶⁹⁸ Sam Foyerbah, prema Marks-u, ostaje u obzoru tumačenja sveta. Na taj način ostaje nemoguće misliti svet kao sferu realizacije čoveka, kao samo povešno događanje.

697 *Enciklopedijski rečnik političke filozofije*, str. 267.

698 K. Marks, Teze o Foyerbahu, *Rani radovi* Naprijed, Zagreb, 1989, str. 67.

3.4.5. Argumenti štete i napretka znanja Džona Stjuarta Mila

U okviru ovog odeljka razmotrićemo i humanističke napore Džona Stjuarta Mila (1806–1873) u pravcu obezbeđivanja slobode misli i reči, te podizanja opšte svesti o značaju trpežljivosti. Oni su imali veliki značaj kako za filozofsku kulturu tako i za već zrelijije prilike modernog praktičkog života 19. veka. Njegovo delo „*O slobodi*“ smatra se klasičnim delom literature o trpežljivosti, mada u njemu već zatičemo i neke obrise savremenog poimanja verske tolerancije. Milove refleksije devetnaestovkovnih političkih prilička u prvi plan su postavile liberalna stremljenja ka demokratizaciji evropske političke kulture. Na taj način se politička teorija liberalizma približila interesima svih pripadnika političke zajednice da učestvuju u političkom životu. Tako Mil kaže: „Što se pak sad tražilo, beše to da vladaoci budu sa narodom jedno, da njihovi interesi, njihova volja postanu interesom i voljom naroda.“⁶⁹⁹ Delujući intelektualno u takvoj političkoj i teorijskoj klimi Mil je, potpuno oprečno Hegelu i njegovoj ideji običajnosti,⁷⁰⁰ u prvi plan svojih razmatranja o slobodi stavio potragu za granicom građanske i političke slobode pojedinca. Postavljajući pitanja o tiraniji većine, o zaštiti od narodne zloupotrebe vlasti, o društvenom nasilju i štetnim posledicama svakog vida jednostranosti ovaj filozof gradi jednu kritičku liberalno-demokratsku poziciju i nagoveštava budući pravac savremenih multikulturalnih rasprava. Uzmimo za primere sledeći Milov stav: „Treba da postoji odbrana protiv smera društva, da svaku ličnost koja mu nije po volji, u svom razvitku skuči, da je sa svim uguši, i da svaki karakter natera da se po njemu obrazuje.“⁷⁰¹ Na taj način pitanje lične nezavisnosti pojedinca u modernom društvu i državi postaje središnje za liberalno shvatanje slobode.

699 Dž. S. Mil, *O slobodi*, str. 8.

700 Vidi Milov osrvt na preovlađujuće mišljenje epohe o odnosu pojedinca i društva: Dž. S. Mil, *O slobodi*, str. 18.

701 Dž. S. Mil, *O slobodi*, str. 10.

Rukovodeći princip Milovih razmatranja slobode pojedinca u društvu, prema našem mišljenju, određuje u osnovi i njegovo poimanje verske tolerancije. „To je sledeće načelo: da samoodbrana bude jedini cilj, za koju čovečanstvo, pojedini ljudi ili celina ima prava, da se meša u slobodu radnje jednog od svojih članova; da predupredavanje da se drugi ne oštete, bude jedini zakoniti razlog, po kome se sme upotrebiti sila, prema nekom članu obrazovane zajednice.“⁷⁰² Sasvim određeno Mil kaže da dovoljan razlog za to ne može biti samo telesno ili moralno blagostanje, već predupređenje štete. Odatle se shvata i delokrug slobode čoveka, koji u prvi plan stavlja unutrašnju svest: „zahteva dakle slobodu savesti u najširem smislu, slobodu misli i čuvstva, bezuslovnu slobodu mnjenja i osećaje o svim stvarima, praktičnim i špekulativnim, naučnim, moralnim ili bogoslovskim.“⁷⁰³ No, on ne ostaje samo kod nje, već podrazumeva i slobodu javnog ispoljavanja mišljenja, slobodu udruživanja i uopšte slobodu života po svojoj sopstvenoj volji. Naposletku, osnova ljudskog blagostanja jeste ličnost, koja se ne da drugaćije svestrano razviti i usavršavati.

Za Mila se neposredno vezuju dva poznata argumenta protiv netolerancije – argument štete i argument napretka znanja. U svojim razmatranjima Kiš ubraja argument štete u načelne argumente. On se temelji na ideji da treba tolerisati sve ono što ne šteti interesima drugih ljudi. Jedino legitimno opravdanje spoljašnjeg mešanja jeste štetnost, odnosno naneta šteta. U tome je važno da Mil povlači jasnú razliku ovog principa od apsolutnih pretenzija na istinu: „Ako se zabranjuje ono, što se drži da je škodljivo, time se ne traži da se prizna, da onaj ko to zabranjuje, ne može nikad pogrešiti, već se ispunjava ona nama grešnim ljudima pripadajuća dužnost, da radimo po svom uverenju.“⁷⁰⁴ Prave teškoće sa ovim argumentom, prema Kišu, nastaju kod identifikovanja same štete, moguće ga je pri-

702 Isto, str. 14.

703 Isto, str. 17.

704 Isto, str. 22.

meniti samo u teškim slučajevima (ubistvo, fizičko nasilje, materijalna šteta, pljačka) i uglavnom u odnosu na privatnu štetu pojedinca. Da bi se ovaj argument posmatrao kao princip verske tolerancije trebao bi pre svega imati veći doseg primene i morao bi uspostaviti i fine nijanse u stepenima tolerancije. „Ukratko, pojam štete i kriterijumi njegove identifikacije nisu nezavisni od svih onih verskih, moralnih, svetonazorskih rasprava koje dele društvo.“⁷⁰⁵ – zaključuje Kiš.

Argument napretka znanja ima svoju širu osnovu u Milovom poimanju čoveka kao modifikabilnog bića i istorije kao istorije intelektualnog i moralnog poboljšanja čoveka. Puna sloboda pojedinca, prema Milovom uverenju, predstavlja preduslov za napredak civilizacije.⁷⁰⁶ Bliže, ovaj argument zasniva se na ideji o slobodnom tržištu ideja, na kojem se one slobodno reprezentuju, kritikuju i nadmeću u cilju otkrivanja istine. Mil se otvoreno suprotstavlja gledištu koje ne obazirući se na ljudska stradanja pravda gonjenje neistine „tako da to nikako ne može naškoditi istini“. Ovim neprijateljima slobode veroispovesti, Mil odgovara: „Ko govori, da ovako treba postupati sa svojim dobrotvorima, taj ne može ceniti ni samo dobročinstvo“⁷⁰⁷. Osnovu ovog argumenta čini pojam racionalnosti, misao da uverenja treba da budu podložna kritici i da ih istinitim u pravom smislu reči čine razlozi, a ne slepo sleđenje.⁷⁰⁸ Iako na sličan način polazi od shvatanja racionalnosti, Kiš uočava problematičnost argumenta napretka znanja kada se suočimo sa situacijama u kojima je ograničavanje kritike korisnije od njenog toleriranja. Međutim, predmet tolerancije nije samo tvrdnja koja je istinita ili lažna, nego i verska praksa, što se ovde uopšte ne uzima u obzir. Naime, i ovaj argument polazi od nekog društvenog cilja, poput argumenta o miru, ili argumenta prisile, umesto da versku toleranciju

705 J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 147.

706 Vidi: M. Perović, *Praktička filozofija*, str. 100.

707 Dž. S. Mil, *O slobodi*, str. 30.

708 Vidi: I. Primorac, Predgovor, *O toleranciji*, str. 21.

reflektuje polazeći od njenih principa. „Pouka je zapravo u tome da pragmatični argumenti nisu dovoljni; ako želimo da raščistimo suštinu tolerancije, i ako hoćemo da obrazložimo zašto je ona vrlina – a ne nedostatak, mana, znak moralne slabosti – onda su nam neophodni temeljniji argumenti načelne prirode.“⁷⁰⁹ Na sličan način Milov argument napretka znanja kritikuje i Džošua Halberstem, smatrajući da je ovaj koncept neodrživ zbog toga što će tolerancija postati suvišna kada se istina jednom dosegne.⁷¹⁰ Ono što je ovoj britkoj kritici na žalost promaklo, prema našem sudu, jeste to da argument napretka znanja otvara jedno novo poglavlje u poimanju verske tolerancije uopšte.

U središtu razmatranog argumenta nalazi se ideja saradnje, dijaloga, odnosa, konkretnije međuverskog odnosa, što se potpuno suprotstavlja tradicionalnom viđenju verske tolerancije u vizuri razdvajanja i izolacije. To je na širem planu u skladu sa Milovom idejom slobode u sučeljavanju razlika, koja naglašava pozitivnu ulogu antagonizma.⁷¹¹ Karakter religijskog života prema Milu osimomašuje i formalno i sadržinski gubitkom odnosa prema religijski drugačijem. „Nauke i ispovesti važne su i silne po one, koji su ih ustanovili i njihove prve učenike; njihova važnost oseća se podjednako, a često još izvesnije sve dotle, dokle se ta nauka ili vera bori sa drugim ispovestima.“⁷¹² Tromo, lenjo pristajanje uz veru, bez žive predstave i snažnih osećanja vodi potpunoj površnosti religijskog života. „I tako se množe slučajevi, koji su u našem dobu sa svim obični, da vera skameni našu dušu spolja, i učini je tako okornom, da se ne može probuditi u njoj nikakvo plemenito čuvstvo, a takva vera biće po dušu i duh naš stražar, koja stražari, da duša i duh ostanu prazni.“⁷¹³ Štaviše, Mil se obraća tekvinama antičke dija-

709 J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 143.

710 Vidi: Dž. Halberstem, Paradoks tolerancije, *O toleranciji*, str. 369.

711 V. *Enciklopedijski rečnik političke filozofije*, str 674.

712 Dž. S. Mil, *O slobodi*, str. 40.

713 Isto, str. 41.

lektike, ceneći slobodu mišljenja i blagodeti nastalih iz njegovog suprotstavljanja i žive prepirke sa protivnicima.⁷¹⁴

Govoreći o vladavini slobodne države nad kolonijom, u sklopu svojih „Razmatranja o predstavnicičkoj vladavini“, Mil se dotiče tada aktuelnog zahteva, inače već prihvaćenog u Engleskoj, „da se u državnim školama podučava Biblija, prema izboru đaka i njihovih roditelja.“ s obzirom na njegovu primenu u slučaju Indije. Interesantno je da Mil uočava veliku razliku u poimanju verskih sloboda u Evropi i Aziji, smatrajući da bi Indijci takav zahtev shvatili kao pokušaj verskog preobraćanja. Tako Mil kaže: „S evropske točke gledišta ništa ne može biti poštenije ili biti manje podložno kritici u ime religijske slobode. U očima Azijata to je posve drugačija stvar. Nijedan narod u Aziji neće nikada vjerovati da neka vlada angažira svoje plaćene službenike i službeni aparat ako na umu nema neki cilj, a ako ga ima, onda nijedan Azijat ne vjeruje da ga ona želi provesti samo napola, osim ako nije slaba i vrijedna prezira. Kada bi se u državnim školama podučavalo kršćanstvo koliko se god zaklinjali da će ono biti predmet samo onima koji to samoinicijativno traže, nikakvi dokazi neće nikada moći uvjeriti roditelje da nisu upotrebljena i nedopuštena sredstva, kako bi njihova djeca postali kršćani, ili barem otpadnici hinduizma. Kada bi ih se na kraju moglo uvjeriti u suprotno, to bi se moglo postići samo time da takve škole ne uspiju nikoga religijski preobratiti. Da podučavanje ima najmanji učinak u ostvarivanju svog cilja, to bi kompromitiralo ne samo korisnost, pa čak i egzistenciju, državnog obrazovanja, nego bi ugrozilo i sigurnost same vladavine.“⁷¹⁵ Ovim mislima Mil je pokrenuo značajnu temu međusobnog odnosa različitih kulturnih i religijskih tradicija po pitanju verskih sloboda i tolerancije.

714 Tu dijalektičku strukturu tolerantnih odnosa modernog praktičkog života nikako ne shvata Halberstem nazivajući toleranciju grubo manipulacijom. Vidi: Dž. Halberstem, Paradoks tolerancije, *O toleranciji*, str. 370.

715 Dž. S. Mil, Izabrani politički spisi, sv. 1–2, Informator: Fakultet političkih nauka, Zagreb, 1988, str. 182.

TREĆE POGLAVLJE

FILOZOFSKO ISTRAŽIVANJE PROBLEMA SAVREMENE VERSKE TOLERANCIJE

1. Filozofsko-istorijsko i filozofsko-pravno ocrtavanje granice i značaja moderne verske tolerancije

„Budi osoba i poštuj druge kao osobe.“⁷¹⁶

Hegel

U težnji da se filozofski reflektuje savremenost i pitanje savremenog religijskog pluralizma, te da se celovito filozofski istraži problem savremene verske tolerancije, od posebnog značaja je da se na ovom mestu ispitaju civilizacijsko-istorijski dometi moderne verske tolerancije. Kako se naš dosadašnji filozofsko-pravni interes za temu verske tolerancije kretao na terenu modernog praktičkog sveta, u sklopu ovog odseka potrebno je izvesti i pažljivo promišljanje principa modernog doba i kategorijalne konstitucije modernog praktičkog života i mišljenja. Štaviše, upravo je ta prvo bitna distanca od naše osnovne teme ključ za njeno dublje filozofsko-pravno priređivanje. Stvar i jeste u tome da se u filozofsko-pravnoj raspravi o jednom fenomenu praktičkog života očuva ta osnovna filozofsko-istorijska ravan kao mesto stalnih povratnih refleksija. To je prema našem uverenju, suština filozofskog pristu-

716 G. V. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, par. 37, str. 84.

pa onom praktičkom, tajna potpuno skrivena svakom ostrašćenom pogledu u preobilje praktičkog života. Naposletku, sama kategorijalna struktura modernog praktičkog života i mišljenja trebalo bi da se pokaže kao osnovni misaoni horizont našeg fenomena. Treba uvideti kako to ona filozofsко-istorijski omogućuje principe verske tolerancije da bismo potom dalje odmakli u raspravi o njihovim sa-mim pojavnim oblicima i ograničenjima.

U ovom odseku smo takođe upućeni na složene odnose kontinuiteta i diskontinuiteta moderne i savremene epohe. Isto tako, dužni smo priznati da o modernoj verskoj toleranciji sudimo sa već uspostavljene pozicije savremene verske tolerancije i savremenog doba kome pripadamo. U sklopu ovih razmatranja otvorice nam se i pitanje o istoričnosti religijske svesti, pitanje kome je Tejlor pristupio sa stanovišta promene doživljenog religijskog iskustva. Reč je o tome „Kako smo prešli od stanja u kome su, u hrišćanskom svetu, ljudi naivno živeli unutar teističkog sveta, u stanje u kome svi manevrišemo između dva stava, u stanje u kome se svačije tumačenje pokazuje samo kao tumačenje“.⁷¹⁷ Ova promena od „naivne“ ka „refleksivnoj“ religijskoj svesti događa se upravo tokom moderne i savremene epohe. Tu ćemo se, takođe, susresti sa promišljanjem uspostavljanja novog opšteg epohalnog principa, te sa prevazilažeњem epohalnih ograničenja moderne verske tolerancije.

1.1. Otuđenje modernog sveta i problem verske tolerancije

Filozofska zaokupljenost evropskom budućnošću, na temelju njenog grčkog otpočinjanja, može uspešno otvoriti diskusiju o graniči i značaju principa moderne verske tolerancije. Đurićeva, u velikoj meri hajdegerovski inspirisana, kritika naučno-tehnokratske subbine evropskog čoveka i negativnih učinaka procesa europeizacije sveta s pravom je, smatramo, uperena ka poslednjim rezultatima realizacije modernog principa ličnosti. „U stvari, današnje stanje opšte nesigurnosti i neizvesnosti, koje se širi svetom kao prava kuga, označava je-

717 Č. Tejlor, *Doba sekularizacije*, str 23.

dino kraj megalomanskog poduhvata modernog evropskog čoveka, zapravo kraj njegovog najluđeg sna da sve može uzeti u svoje ruke i potpuno zagospodariti svojom sudbinom, pa se stoga ono što je nekad bilo hvaljeno i slavljenko kao poslanstvo evropskog čoveka danas sve više pojavljuje i sve češće doživljava samo još kao njegovo prokletstvo.⁷¹⁸ Kod Berđajeva, slično, zatičemo kritiku „mehaničnosti savremenog civilizovanog čoveka“⁷¹⁹. To nam govori da se već jasno razvila savremena svest o neophodnosti jednog tankog reza, duhovnog reza koji savremenu evropsku kulturu treba s jedne strane da održi u kontinuitetu, a s druge strane i da proizvede prekid i izvestan diskontinuitet sa njenom modernom tradicijom.

Moderni praktički svet jeste, prema vodećim filozofsko-istorijskim uvidima, mesto realizovane subjektivne slobode, mesto epohalnog zaborava samoniklog prirodnog običajnosnog života antičkog čoveka. Sama moderna epoha uspostavlja se kao, Hegelovim rečima rečeno, „period duha koji za sebe zna da je slobodan.“⁷²⁰ I dok se praktički život starih držao u svom supstancijalnom jedinstvu, što je još uvek bila i karakteristika srednjovekovnog praktičkog sveta, moderni evropski život odvija se u osamostaljenim, čak antagoniziranim sferama onog praktičkog – sferama prava, morala, ekonomije, politike, naposletku i same religije. Ne samo da je izgubljeno živo i spontano jedinstvo praktičkog života, nego je on do krajnosti napregnut delovanjem antagoniziranih protivrečnosti. Tako je glavno obeležje modernog evropskog života njegova rasparčanost, štaviše, rastrzanost novovekovnog čoveka često protivrečnim merilima različitih sfera praktičkog života. To predstavlja metafizički udes života i mišljenja moderne Evrope – Evrope u epohi subjektivnosti.

No, ono što je izvor nevolje, izgleda čini i najveću sreću evropskog čoveka, konačno civilizacijsko-istorijski oslobođenog robo-

718 M. Đurić, *Poreklo i budućnost Evrope*, str. 105.

719 N. Berđajev, *O savršenosti hrišćanstva i nesavršenstvu hrišćanina*, str. 7.

720 G V. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 426.

vanja vlastitoj prirodnosti. To je tlo sreće, stoga što je čovek ovlađao svojim praktičko-pojetičkim moćima i postao svestan da vlastiti svet i životnu sudbinu kroji sam. Tako je subjektivna sloboda učinila modernu Evropu artificijelnom i modifikabilnom u neverovatnim srazmerama. To ubedljivo ilustruje sledeći nešto poduži citat istoričara Šulcea: „Dotad se jedva razlikovala sadašnjost od prošlosti i budućnosti; društveni razvoj, sklupčan u čvrstom rodičnom, seoskom ili malovaroškom miljeu i u neprekidnom gođišnjem kružnom toku agrarne proizvodnje jedva se osećao, očekivana budućnost bila je ponavljanje prošlosti, budući poredak, prema tome, bio je neizbežni 'dobri stari poredak'. O novom dobu je Hajnrih Hajne (Heinrich Heine) primetio: 'Kakva bi promena sada morala da nastupi u našem načinu posmatranja i u našim predstavama! Čak su uzdrmani i elementarni pojmovi o vremenu i prostoru. Železnicom je ubijen prostor, ostalo nam je još samo vreme' – što je on svakako doživeo kao napadno i ubrzano, vrtoglavu i nesigurno. Vreme, pisao je Ernst Moric Arnt (Ernst Moritz Arndt) tako brzo sahranjuje svoje plodove da se danas zaboravlja ono što je juče bilo. Ljudi su bili oglueli od navale novog i nečuvenog, što je bilo u oštroy suprotnosti sa ranijim mirom u stešnjrenom i zatvorenom domenu starih navika. Velike seobe i masovne promene mesta doživljavane su katastrofično i euforično, ali sa istim socijalno-psihološkim posledicama, u očekivanju nečega sasvim novog. 'Dok preci nisu prepatili ništa više sem rata', sažeо je bazelski istoričar Jakob Burkhart (Jacob Burckhardt) 1871. g. novu savremenu svest, 'tri poslednje generacije su doživele beskrajno mnogo raznih stvari, naime, uspostavljanje bivstvovanja, masovno formiranje novih država, brze promene svih običaja, kulture i literature. Poremećaj života je, na primer, u doba reformacije i kolonija sitnica u poređenju s našim vremenom.'⁷²¹ Dubina i brzina naučno-tehnoloških, privrednih, političkih i šire društvenih promena prilikom uspostavljanja modernog praktičkog sveta, što je inače i karakteristika samog

721 H. Šulce, *Država i nacija u evropskoj istoriji*, str. 110–111.

njegovog bića, za sva vremena su preokrenula uspavan odnos čoveka prema stvarnosti.

U nastupu ovih krupnih epohalnih promena morala se suštinski promeniti i priroda same religioznosti. Jedinstven srednjovekovni poredak delanja, u osnovi religijski utemeljen, doživeo je svoju temeljnu destrukciju, te se i sam religijski pogled na svet, okosnica pređašnjeg celokupnog životnog stava čoveka, odvezao od ostalih sfera praktičkog života i povukao u osamostaljenu, ali time i delimično izolovanu sferu religioznosti. „Pritom vredi napomenuti da je kriza evropskih vrednosti počela davno pre eksplozije stanovništva i industrijalizacije, staleški društveni poredak se rastakao, prema Hegelovim rečima: 'Ako država revolucionše predstave, stvarnost to neće izdržati.' Dechristianizacija velikog dela kontinenta, pad hrišćanstva od svakodnevne na nedeljnu religiju bio je već u toku krajem 17. veka i mogao se ustanoviti ne samo u elitističkoj filozofiji prosvjetiteljstva, nego i preko rasprostranjenih kolektivnih stavova i načina ponašanja običnog naroda; to se ispoljavalo, na primer, i u promeni diskursa o smrti, ali i u sve većem poznavanju i praktikovanju metoda kontrole rađanja, što je crkva zbranjivala.“⁷²² Religijska svest, gubeći svoj neosporni srednjovekovni autoritet, priznala je da se život modernog čoveka istovremeno odvija i u drugim sferama praktičkog života, te da više ne može polagati pravo na celinu njegovog života. Religija, kako to kaže Tejlor, postaje samo jedna od opcija modernog i savremenog čoveka.⁷²³

Ovo novouspostavljanje religijskog fenomena kroz destrukciju tradicionalnog obeležilo je sudbinu modernih religijskih i međureligijskih odnosa. Princip subjektivnosti, prvobitno položen u hrišćanstvo⁷²⁴, daljim civilizacijsko-istorijskim razvojem, potisnuo je tradicionalne vidove religioznosti, uključujući i hrišćanske. Hobsbaum piše o devetnaestovkovnim prilikama religijskog života

722 Isto, str. 110.

723 Č Tejlor, *Doba sekularizacije*, str 13.

724 Vidi: L. Vrktić, *Filozofska objava boga*, str. 177.

kako se nameće slika „sve izrazitije sekularizacije i (u Evropi) religiozne ravnodušnosti, popraćene vjerskim obnovama koje su po primale najbeskompromisnije, najiracionalnije i emocionalno najintenzivnije oblike.“⁷²⁵ To vreme posebno je obeležila masovna pojava protestantskih sekt i raspadanje službenih crkvenih organizacija u Evropi i Americi. Za prirodu modernog religijskog života, razume se, to je bilo od velikog značaja, obzirom da je većina evropskog stanovništva moderne epohe pripadala upravo hrišćanskim konfesijama.

Naposletku, dolazi i do moderne pojave verskog redukcionizma, „prosvećeni modernistički teolozi ne veruju u učenja svoje vere koja su tako mnogo značila njihovim prethodnicima, pa čak i nisu mnogo zainteresovani za njih. Oni ih tretiraju sa nekom vrstom komičnog autofunkcionalizma, prosto kao da su valjana samo kao pojmovna i ritualna oruđa kojima društvena tradicija potvrđuje svoje vrednosti, kontinuitet i solidarnost. Oni sistematski zamračuju i umanjuju značaj razlike između jedne takve, prečutno redukcionističke 'vere' i prave stvari koja joj je prethodila i igrala ključnu ulogu u ranijoj evropskoj istoriji, ulogu koju nikada ne bi mogla da igra do neprepoznatljivosti rastvorena, sadašnja isprana verzija.“⁷²⁶ Ova pojava blisko povezana sa prirodom moderne religijske svesti, jasno izražena u vremenu novovekovne sekularizacije, predstavljala je istorijsku bazu izgradnje modernog principa verske tolerancije.

Granici moderne verske tolerancije treba tražiti na onom istom mestu gde smo uočili i njen najviši značaj. Da se prisjetimo, to je bio onaj epohalni prevrat kojim se puka samoniklost prirodnog života čoveka premetnula u samosvesno proizvođenje vlastitih prepostavki života – vlastitog sveta. Apstraktan karakter modernog principa ličnosti, njegova ispražnjenost od svakog konkretnog sadržaja, odredio je sudbinu moderne Evrope. Analizirajući čuveni Hegelov

725 E. Hobsbaum, *Doba revolucije*, str. 196.

726 E. Gelner, *Nacije i nacionalizam*, str. 85.

stav: „Budi osoba (Person) i poštuj druge kao osobe.“⁷²⁷ kao osnovu personalnosti, Lazar Vrkatić ističe da to: „ne znači da samo pojedinac treba da bude ličnost. To je problem liberalističkog shvatanja slobode, koje je vezano isključivo za vlasništvo i u kom se ličnost pojavljuje isključivo i jedino kao pojedinac. U demokratskom shvatanju slobode se i socijalni, politički i javni entiteti takođe pojavljuju kao ličnosti... ličnost je sve kroz šta slobodna volja može da uđe u svoje supstancialno određenje.“⁷²⁸ Ličnost je u osnovi praktički odnos mišljen na univerzalan način, apstrakcija od svega čulnog i pojedinačnog, te može biti i država, kompanija, crkva... On je mišljen kao slobodna volja, te predstavlja filozofsко-istorijsku osnovu, sam temelj modernog praktičkog života i mišljenja.

U ovakovom svetu, okrenutom sada razobručenim praktičko-pojetičkim moćima modernog čoveka, u potpunosti je potisnut svaki pasivitet života. On, dakako, na jedan krajnje riskantan način vodi rastakanju metafizike i otvaranju novog horizonta savremenog sveta.⁷²⁹ Religijska zagledanost u onostranost kao individualna vodilja života pojavljuje se modernom čoveku kao epohalno prevaziđen životni izbor. „Svakodnevni život velikog broja ljudi se tako radikalno menjao, a stare veze, mitovi i lojalnosti su bledeli. Nekada čvrsto staleško-agrarno društvo, koje je bilo duboko uraslo i u duhovno i u religiozno socijalno tkivo, raspalo se i otpisalo na desetine hiljada pojedinaca koji su tražili novi smisao, ukoliko im je to uopšte dopušтало vreme neophodno za obezbeđivanje gole egzistencije.“⁷³⁰ Ovde je, dakle, čovek svestan da čini najdublju osnovu i svrhu ljudskog sveta, svestan je svojih epohalnih praktičko-pojetičkih moći. Takođe je svestan da svi odnosi u koje stupa moraju biti dobrovoljni, te se dobrovoljnost pojavljuje i kao princip modernog religijskog života. „I u religijsku zajednicu se dobrovoljno uključu-

727 Isto, par. 36, str. 84.

728 L. Vrkatić, *Predavanja iz praktičke filozofije*, str. 30.

729 Vidi: Đ. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, str. 40–44.

730 H. Šulce, nav. delo, str. 111.

je. Vernik se postaje svojom voljom, a ne rođenjem. Beba nema никаква religijska obeležja. Tek kasnije, vremenom, pojedinac postaje vernik ili nevernik. Ni tu niko nikoga ne primorava da bude pripadnik određene religijske zajednice. Pojedinac dobrovoljno pripada određenoj zajednici koja se o njemu brine.^{“731} Sve je postavljeno na slobodi volje, i to takođe vrši destrukciju tradicionalnog poimanja religijskog fenomena.

Epohalno izborena samodelatnost čoveka, međutim, pojavila se i kao mogućnost otuđenja, osamostaljivanja čovekovog sveta i odnosa koji mu se onda mogu suprotstaviti u svoj snazi do užasa povampirene subjektivnosti. Ovu misao je filozofski razvio Karl Marks u području svoje analize rada i proizvodne delatnosti. Pre njega je Monteskje još uvek polagao nade u to da će čovečanstvo umeti da obuzda vlastite praktičko-pojetičke moći. „Bojiš se, veliš, da se ne pronađe neko još strašnije sredstvo od onoga koje se upotrebljava. Ne: ako bi se i pronašlo tako kobno sredstvo, ono bi ubrzo bilo zabranjeno po ljudskom pravu, a svi narodi bi jednoglasno pristali da se ukopa taj pronalazak.“⁷³² Za razliku od njega, Herder se već pribjavao mogućih strahota otuđenog sveta kada je pisao. „Dakle, vesnici sudbine, vi, geniji i izumitelji – na kojoj se to opasnoj visini bavite svojim božanskim pozivom! Izumeli ste, ali ne za sebe; u vašoj moći nije bilo ni to kako će svet i potomstvo primenjivati vaše izume, šta će, po analogiji sa takvima, izumeti suprotno ili novo.“⁷³³ Ovde treba i sasvim ozbiljno shvatiti Herderovu već jasno iskazanu kritiku evropocentrizma: „Dakle, tašta je slava poneke evropske rulje koja, u tome što se naziva prosvećenje, umetnost i nauka, sebe uzdiže iznad sva tri dela sveta, i kao onaj sumanuti čovek s brodovima u luci smatra da su svi izumi Evrope njegovi samo zato što je rođen tamo gde su se stekli svi ovi izumi i tradicije.“⁷³⁴

731 L. Vrkatić, *Predavanja iz praktičke filozofije*, str. 72

732 Š. L. Monteskje, *Persijska pisma*, str. 189.

733 J. G. Herder, *Ideje za filozofiju povedi čovečanstva*, str. 130.

734 Isto, str. 130.

Ovi procesi otuđenja, posebno tehnološkog „progres“ doveli su i do savremenog redefinisanja stava prema modernoj ideji napretka. „Ne samo da se progres nauke više ne podudara sa progresom čovečanstva (šta god da to znači), već, čak može da proizvede kraj čovečanstva... Drugim rečima, progres više ne može da služi kao standard za vrednovanje katastrofalno brzih promena kojima smo pustili na volju.“⁷³⁵ – upozorava Hana Arent. Strahovite posledice razobručenih praktičko-pojetičkih moći modernog čoveka u najsurovijem obličju predstavljaju atomska razaranja, eksperimentisanja sa čovekom, na kraju krajeva i holokaust u sferi međureligijskog odnošenja, kao vid planiranog, organizovanog masovnog uništenja jedne religijske zajednice. Lefebre ide toliko daleko u svojoj oceni savremenog otuđenja da tvrdi da smo već odavno ušli u otuđenje drugog stupnja, otuđenje otuđenja, kada svest o sebi postaje otuđujuća. Možemo reći da „iz toga proizlazi gubitak svesti o otuđenju, jer se onaj koji bi se promišljanjem trebao oslobođiti otuđenosti sve više u nju zatvara.“⁷³⁶ Taj gubitak izvornog smisla i punoće modernog samouspostavljanja sveta kao realizacije principa ličnosti stoji, prema našem mišljenju, u najблиžoj vezi sa njegovim u osnovi apstraktnim karakterom. Stoga ovo rastvaranje apstraktne individualnosti posmatramo kao emancipaciju od njegovog nehumanističkog bremena.

Kada je reč o samoj ideji tolerancije ona, kako to kritički ističe Markuze, „u mnogim svojim najdjelotvornijim manifestacijama služi – represiji“⁷³⁷. Celokupna moderna pravna i politička praksa stvorile su takav iskustveni svet modernog života koji se potpuno okrenuo od izvornog humanističkog sadržaja vlastitih principa. U tom smislu možemo govoriti o nasilju i represiji koje i dan danas sprovode i zagovaraju i demokratske i autoritarne vlade širom sve-

735 H. Arent, *O nasilju*, Aleksandria Press i Nova srpska politička misao, Beograd, 2002, str. 42.

736 H. Lefebvre, *Metamorfoze filozofije, Čemu još filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1978, str. 96.

737 H. Markuze, *Represivna tolerancija, O toleranciji*, str. 389.

ta, a da i ne spominjemo zahuktalu vojnu industriju, koju Markuze posmatra kao „vrhunac zločinstva cijele civilizacije“. „Tolerancija se proširuje na političke mjere, uslove i obrasce ponašanja koji se ne bi smjeli tolerisati zato što smanjuju, ako ne i uništavaju, izglede za stvaranje života bez straha i bijede.“⁷³⁸ Prema tome, možemo uistinu govoriti samo o apstraktnoj toleranciji modernog sveta, udaljenoj od otuđenog realiteta modernog života i nastanku jedne lažne svesti koja uljuljkava svaki nemirni huk kritički nastrojenog mišljenja prema postojećem svetu.⁷³⁹ Na delu je represivno upravljanje društvom, smatra Markuze, koje „postaje sve racionalnije, produktivnije, tehničkije i totalnije“.⁷⁴⁰ Isto tako, ova samosvest koja upozorava na temeljna ograničenja modernog sveta pojavljuje se delatna i u svojoj dužnosti da sačuva i podseti na istorijske mogućnosti koje otvaraju duhovni prostor za priređivanje jedne konkretne oslobađajuće tolerancije, čak i kada se te mogućnosti još uvek čine samo utopijskim. Ovaj odsek, dakle, prema našoj nameri, ima isto tako za cilj da kritički otvori put ka uspostavljanju principa savremene verske tolerancije.

Apstraktan moderni princip ličnosti, čista misao o odnosu lišenom svakog konkretnog sadržaja, nije uspeo da razvije ljudski svet u kojem je čovek odomaćen. Zašto bi inače moderan čovek toliko čeznuo za davnašnjim grčkim zavičajem? Sviše hladan, formalan moderni praktički život čoveka nije u sebi zadržao autentičnost ljudskih sudbina, onu lepotu koja je na tako prirodan način krasila Helene. Ta moderna otuđenost od sadržaja, proizvela je i istorijsku otuđenost čoveka od stvarnog sveta, zatvaranje horizonta slobode

738 Isto, str. 390.

739 Ova lažna svest se, prema Markuzeu indukuje u jednom sistemu koncentrisane ekonomske i političke moći, u društvu koje upotrebljava tehnologiju kao sredstvo dominacije, pod vlašću monopolističkih medija, i to u području mišljenja i govora, gotovo na nivou semantike. Ona onemogućava svako stvarno neslaganje sa postojećim društvenim poretkom, isključujući racionalni dijalog i uverenost u nešto suprotno. „Ti uslovi poništavaju logiku tolerancije koja uključuje racionalno razvijanje značenja i onemogućuje zatvaranje značenja.“ – H. Markuze, Represivna tolerancija, *O toleranciji*, str. 401.

740 H. Markuze, Čovjek jedne dimenzije, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1968, str. 26.

granicom povesnih mogućnosti moderne epohe. Na svojevrstan način to reflektuje i Nikolaj Berđajev sa egzistencijalističke pozicije govoreći o neophodnosti duhovnog preobražaja samih vernika: „Država može spolja, i nasiljem, određivati granicu manifestacije (i ona je pozvana da to učini), ali se na takav način ne može pobediti unutrašnje zlo i greh.“⁷⁴¹ Samo formalno praktikovana verska tolerancija u jednom postvarenom svetu tako ostaje potpuno nezainteresovana za verski pluralizam, te ostaje u suštini samo emancipovani (prosvećeni) verski monizam.

1.2. Politička suština modernog života i problem verske tolerancije

Ozbiljnu prepreku uspostavljanju sveta verske tolerancije u modernoj epohi predstavljala je sama njena politička suština – to je bilo doba izgrađenih nacionalnih država sa izrazitom težnjom ka nacionalnom konsenzusu i nacionalnoj homogenizaciji, što je trebalo da reši narasle socijalne konflikte. Nacionalna država se tokom novovekovlja razvila u dominantan oblik političke organizacije, utičući svojim ustanovama snažno u pravcu učvršćivanja kategorijalne strukture modernog praktičkog života i mišljenja. To je dodatno podupirao nastanak i učvršćivanje međunarodnog poretku nacionalnih država prvo u Evropi, a onda i u svetu. Štaviše, kao centralna institucija modernog praktičkog sveta nacionalna država je odigrala ključnu istorijsku ulogu u oblikovanju svih drugih odnosa, uključujući i religijsku praksu modernog čoveka. Specifičnosti njene organizacije u odnosu na druge političke predmoderne oblike čine njena utemeljenost u ustavu i pravni karakter. Razvoj nacionalne države, njenih svrshishodno organizovanih političkih institucija, išao je u pravcu razvoja principa građanstva, napredujući ka opštem pravu glasa i demokratizaciji moderne pravno-političke kulture. Ona u načelu počiva na suverenitetu, teritorijalnosti, legalnosti, autonomiji i dominantnoj ulozi u političkoj socijalizaciji. Pa ipak,

741 N. Berđajev, *O savršenosti hrišćanstva i nesavršenstvu hrišćanina*, str. 4.

delovanjem moćnih ideooloških aparata, školskih i vaspitnih ustanova, sredstava komunikacije i specijalizovanih organizacija svi aspekti društvenog života, i realni i idealni, bili su upućeni na snažnu nacionalnu integraciju.

Ovde se dotičemo jednog od najdubljih filozofsko-istorijskih pitanja o modernom praktičkom životu, pitanja o unutrašnjem jedinstvu rasparčanog modernog sveta. Šta to drži na okupu moderni praktički život? Pulsirajuća sinteza razvijenih anitetičkih odnosa osamostaljenih sfera prava, morala, ekonomije, politike i religije, mora počivati na običajnosnoj supstanciji modernog praktičkog sveta. U modernom praktičkom životu na to mesto stupa nacija. Ali, ona nastaje i taj civilizacijsko-istorijski smisao zadobija relativno kasno, te predstavlja fenomen pozne realizacije subjektivne slobode. „Bilo bi kratkovidno, međutim, misliti da su zamišljene zajednice – nacije jednostavno izrasle iz vjerskih zajednica i dinastičkih kraljevstava i zatim ih zamjenile. Ispod odumiranja svetih zajednica, jezika i vladarskih loza, iz temelja su se menjali načini shvaćanja svijeta, i te su promjene više nego bilo što drugo, omogućile da se ’pomisli’ nacija.“⁷⁴² Prethodno povlačenje religije i religijske zajednice sa mesta supstancije feudalne običajnosti odvijalo se pod snažnim prodorom subjektivne slobode. Moderne nacije nastaju kulminacijom slobodarskih težnji građanskog sveta u nastajanju i pojавom suverenih nacionalnih država kao pravnih država na evropskoj istorijskoj pozornici.

Nacija se kao specifična globalna etno-socijalna zajednica, prema našem mišljenju, može posmatrati kao politički emancipovana ljudska zajednica, ili najkraće rečeno: politički narod. Njena moderna snaga potekla je od centralne uloge koju ima u modernom praktičkom svetu. Ona je kategorija koja uređuje jedinstvo praktičkog života, počivajući na istorijski uspostavljenoj unutrašnjoj vezi nacije i države. O tome govori i Habermas na sledećem mestu: „Izvesno, u istorijskom osvrtu su, za nastanak visoko apstraktne

742 B. Anderson, *Nacija: zamišljena zajednica*, str. 31

građanske solidarnosti u državi, bili od pomoći zajedničko religijsko zaledje i zajednički jezik, pre svega, međutim, novoprobuđena nacionalna svest.⁷⁴³ Naime, nacija predstavlja osnovu moderne političke suverenosti, moderni sistem država nastaje kao sistem nacionalnih država, te se i sam nacionalizam čijim dejstvom nastaje nacija pojavljuje kao sila kolektivne političke emancipacije. Ne-retko se među istoričarima čak čitav devetnaesti vek naziva vekom nacionalnosti, upravo zato što u drugom talasu stvaranja nacionalnih država tokom devetnaestog veka nastaju brojne evropske i latinoameričke države.

Moderno, u osnovi sekularno, ustrojstvo praktičkog sveta, ute-meljeno u modernom fenomenu i pojmu nacije, uticalo je na razvoj specifičnog oblika religijskog života i međureligijskih odnosa. Globalna društvena integracija pod okriljem nacije ne samo da je dove-la do nesagledivih promena u konstituciji političkog, ekonomskog, kulturnog ili religijskog života, već i do pojave potpuno novous-postavljenih odnosa. Prema mišljenju Andersona „...18. stoljeće u Zapadnoj Evropi ne obilježava samo početak doba nacionalizma, već i smiraj religioznog načina mišljenja. Stoljeće prosvjetiteljstva, racionalističkog sekularizma, donijelo je sa sobom vlastito mrač-njaštvo. Sa slabljenjem religioznog vjerovanja, nije nestala patnja koju je to vjerovanje djelomično ublažavalо. Raj je uništen: sudbi-na se čini tim proizvolnjjom. Spas je besmislen: tim je potrebni-ja neka druga vrsta kontinuiteta. Potrebno je, dakle, naći svjetovni način da se sudbina pretvorи u kontinuitet, da se slučaju da smisao. Kao što ćemo vidjeti, malo je stvari bilo (i još jest) pogodnije u tu svrhu od ideje nacije.“⁷⁴⁴ Osim toga, tipično za modernu epohu je-ste obrazovanje nacionalnih verskih zajednica, čime je univerzalni karakter svetskih religija u praksi bio značajno oslabljen.

Put realizacije modernog principa ličnosti kao emancipovane duhovne unutrašnjosti u konkretumu istorijskog sveta evropskog

743 J. Habermas, J. Rninger, *Dijalektika sekularizacije*, str. 22.

744 B. Anderson, nav. delo, str. 22.

novovekovlja predstavljao je tok uspostavljanja moderne kategorijalne strukture praktičkog sveta: nacija – nacionalna država – nacionalna ekonomija – „nacionalno“ pravo – patriotizam/nacionalizam – nacionalna kultura – nacionalni jezik.⁷⁴⁵ Kao ključna kategorija, nacija je oblikovala osnovne kategorije različitih područja modernog života, održavajući stabilnost modernog praktičkog sveta. O ovim pojmovima nacionalne konstelacije mislimo i kao o najvišim rodnim pojmovima mišljenja modernog praktičkog sveta i kao o najvišim rodovima njegovog samog bića.

Obrazovanjem nacionalnog tržišta u ekonomskoj sferi modernog praktičkog života savladana su ograničenja srednjovekovnog privređivanja, te su se u nacionalnim okvirima razvile nacionalne ekonomije. Nacionalna država je stvarala okvir ovakvog ekonomskog života monopolom novca i javnim finansijama, fiskalnom politikom, te garancijom bezbednosti svojine i ugovora. Tako je ekonomski život od 18. veka do kraja drugog svetskog rata bio okrenut oštro definisanim nacionalnim ekonomijama. U sferi prava je srednjevekovna različitost pravnih statusa i sistema prevaziđena procesom nastanka jedinstvenih nacionalnih pravnih sistema baziranih na principima koherentnosti, potpunosti i određenosti, koji su važili na celokupnoj teritoriji nacionalnih država. Pod snažnim uticajem nacionalne integracije obrazuje se i patriotska moralnost, stavljajući akcenat na moralnu zajednicu koja učvršćuje i održava moral kako zajednice tako i pojedinaca koji joj pripadaju. Delovanjem čitavog aparata nacionalnih institucija, kao što su akademija nauka, istorijski instituti, kulturno-umetnička društva, raznovrsna naučna i stručna udruženja, u pravcu kulturne homogenizacije⁷⁴⁶ i rasprostiranjem, učvršćivanjem i standardizovanjem nacionalnih jezika⁷⁴⁷, konačno se razvija i nacionalna kultura koja pribira nacio-

⁷⁴⁵ Vidi: D. Grujić, *Nacionalna država i moderni kosmopolitizam*, magistarska teza, Novi Sad: Pravni fakultet, 2009, str. 75–174.

⁷⁴⁶ Vidi: E. Gelner, *Nacije i nacionalizam*, str. 61–62.

⁷⁴⁷ Vidi: Dž. Hobsbaum, *Nacije i nacionalizam od 1780*, str. 69

nalnu kulturnu baštinu. Ovi međusobno povezani tokovi kategorijalnog učvršćivanja nacionalne konstelacije odrazili su se i na religijski život u pravcu nastanka nacionalnih crkava, prvenstveno zahvaljujući impulsima koji su došli iz redova reformacije.⁷⁴⁸

Metodološki posmatrano, ova unutrašnja kategorijalna struktura modernog praktičkog sveta predstavlja dublji misaoni okvir našeg tematizovanja problema verske tolerancije, polaznu i povratnu filozofsko-istorijsku tačku svih naših refleksija. No, i njoj moramo stupati s određenom uzdržanošću. Naime, proces njenog uspostavljanja bio je veoma dug, trajao je od 15. do 18. veka, te su se i pojmovi o naciji, državi, ekonomiji, pravu i religiji menjali. Ilustracije radi, navodimo jedan živopisan opis: „Tako je, dakle, izgledao model uspešne države, kakav je oko 1700. g. bio predočen Evropljanim. Naravno, ni francuski model nije bio bez mana. Upadljiva je bila razlika između državnog ambijenta jednog Bodena i Hobsa i Francuske Luje XIV. Svet 17. i 18. veka bio je još uvek svet traganja, statičan i tradicionalan. Evropska civilizacija je počivala na jednom duboko ukorenjenom kontinuitetu. Prenošenje jedne vesti, brzina putovanja, transport trgovinskih dobara, sve se obavljalo gotovo istom brzinom kao u rimskom starom veku. Predstave o vremenu i prostoru u kojim je sticano ljudsko iskustvo nisu uticale na promenu ljudskog mišljenja. Ma koliko da su se menjali stil i način mišljenja od epohe do epohe, ipak su počivali na onom temeljnem uzoru izgrađenom u Antici, koji se stalno vraćao sa novim varijacijama.“⁷⁴⁹ Međutim, doba građanskih revolucija donelo je znatnije promene evropskog života, uključujući i promenjen odnos prema religijskom životu. „Religija, i koja je prije bila poput nebeskog svoda ispod kojega nijedan čovjek ne može pobjeći, koji obuhvaća sve što je na Zemlji, pretvorila se u nešto poput sloja oblaka, velikog, ali ograničenog i promjenljivog obličja, na ljudskom horizontu. Od svih ideoloških promjena ta je bila najdublja, iako su njezine

748 Vidi: S. Šarkić, *Opšta istorija države i prava*, str.194.

749 H. Šulce, nav. delo, str. 51.

praktične posljedice dvosmislenije i neodređenije nego što se mislio. U svakom slučaju, ona je bez presedana.“⁷⁵⁰ – piše Hobsbaum, imajući na umu postepenu sekularizaciju evropske kulture.

Uporedo sa učvršćivanjem međunarodnog poretku nacionalnih država otvarali su se brojni manjinski problemi, a u gotovo svim evropskim zemljama potezalo se čuveno „jevrejsko pitanje“. U Nemačkoj je tako postojao „pokušaj da se ovaj problem reši Bizmarkovom tehnikom vladanja, tako što bi se, ali ne u smislu monarhističke državne vlasti, jako integrisane grupe izlovalo i proglašile za 'neprijatelja Carstva'. Najpre su tu bili centrumaški katolici, koji su od polovine veka pružali žilav otpor centralističkim političkim i kulturnim tendencijama pruske protestantske države; 'kulturna borba' (Kulturkampf) u kojoj se, spolja gledano, radilo o pitanju državnog nadzora u školama i naseljavanju parohija, a u stvari bio je to pokušaj prusko-nemačke državne vlasti da političke tendencije nemačkog katolicizma isposreduje uz pomoć svojih transnacionalnih aspekata – uostalom to nije bio samo nemački problem; borba crkava je istovremeno besnela u Francuskoj, Španiji i Italiji, mada sa različitim prepostavkama i u različitoj formi.“⁷⁵¹ Dakle, svi unutrašnji neprijatelji nacionalnog konsenzusa, socijalisti, katolici, jevreji i nacionalne manjine bili su diskriminisani, uskraćivan im je kulturni razvoj i potpuno su društveno marginalizovani. To je, prema našem shvatanju, bila realna istorijska podloga modernih verskih sukoba, što je pokazalo krajnje domete i granicu modernog principa verske tolerancije.

Najveći deo ili suštinski deo problema savremene verske netolerancije upravo potiče od uspostavljanja veze između religije i nacionalizma, ovaj put u Trećem svetu. „Nijedan od ovih slučajeva ne zahteva iscrpljno teorijsko razmatranja, mada su primeri narodnih pokreta u islamskim zemljama, pa čak i Gandijev apel indijskim masama, ukazali na veću mobilišuću snagu religije od one ko-

750 E. Hobsbaum, *Doba revolucije*, str. 187.

751 H. Šulce, *Država i nacija u evropskoj istoriji*, str. 172.

ju je obično imala u savremenoj Evropi.⁷⁵² Agresivni nacionalni pokreti podgrejani verskim fundamentalizmom izazivaju prave požare verske netolerancije širom sveta. „U Trećem svetu uspon religioznog integralizma, posebno u raznovrsnim islamskim oblicima, ali takođe i u drugim religioznim varijantama (npr. budizam među sinegalskim ultrašima u Šri Lanki), pružio je osnovu za revolucionarni nacionalizam i nacionalnu represiju.“⁷⁵³ Uopšte, Hobsbaum ističe razoran i negativan karakter nacionalističkih pokreta pozognog dvadesetog veka. Pređašnji karakter borbe protiv istorijski zastarelih oblika političke organizacije, oni su zamenili reakcionarnim političkim programima često povezanim sa religijom.⁷⁵⁴ Obično su to pokušaji da se na odstojanju drže savremene tendencije, karakteristične za doba urbanizacije i modernizacije, posebno tekovine demokratije i borbe za ljudska prava.

Savremena bliskost religije i nacionalne svesti u vreme i dalje eksplozivnih nacionalizama i postojanja nacionalnih država sve više podstiče pitanja o značaju i smislu savremene verske tolerancije. Tako, na primer, „Nacionalizam arapskih zemalja danas je do te mere poistovećen sa islamom da je i prijateljima i neprijateljima teško da se uklope u različite hrišćanske manjine, Kopte, Maronite i grčke katolike, koje su bile njegovi glavni pioniri u Egiptu i u turškoj Siriji. Uistinu, ova rastuća identifikacija nacionalizma sa religijom karakteristična je i za irski pokret.“⁷⁵⁵ Gidens ide čak toliko daleko da tvrdi kako fundamentalizam predstavlja antitezu tolerancije, jer širom otvara vrata nasilju.⁷⁵⁶

Stvar je u tome da nacija, kao ključna kategorija modernog praktičkog sveta, tendenciozno favorizuje vlastite pripadnike u svim društveno relevantnim pitanjima, te građanski status formalno zagarantovan svim građanima, ipak nije i stvarno zaštićen. Kri-

752 E. Hobsbaum, *Nacije i nacionalizam od 1780*, str. 171.

753 Isto, str. 170.

754 Vidi: E. Hobsbaum, *Nacije i nacionalizam od 1780*, str. 187.

755 Isto, str. 78.

756 Vidi: E. Gidens, *Odbegli svet*, Stubovi kulture, Beograd, 2005, str. 8, 32.

tikujući „zastrašujuće učenje nacionalizma“, kako to kaže Popper, „Ovom nesprovodivom zahtevu treba suprotstaviti važan moralni zahtev za zaštitu manjina: zahtev da se jezičke, verske, kulturne manjine svake države zaštite od gušenja od strane većine“⁷⁵⁷. Snažnu potporu nacionalizmu pružila je moderna pravna kultura svojom dominantno pozitivističkom tradicijom. „Pozitivizam tvrdi da ne postoje druge norme osim zakona koji su aktuelno uspostavljeni (ili ’određeni’) i koji zato imaju pozitivnu egzistenciju.“⁷⁵⁸ Ovo okretanje leđa humanističkim potencijalima prirodo-pravnog mišljenja proizvelo je u osnovi jedno prazno formalno stanovište udaljeno od svakog vrednosnog sadržaja. „To shvatanje pravnog pozitivizma, međutim, ruši se pred zloupotrebama hiterizma“⁷⁵⁹ – istakao je Perelman. Štaviše, razaranje moralnog okvira, što je činio nacizam, „na kraju mora dovesti do ciničnog nihilizma – do nepoštovanja i raspadanja svih ljudskih vrednosti“⁷⁶⁰ – upozorava Popper. Kako je to uticalo na razmah verske netolerancije tokom drugog svetskog rata najbolje je pokazao Gustav Radbruh, ukazujući na to da je pravni pozitivizam dao pravno pokriće nacističkom režimu i zločinačkim delima holokausta. „Takvo shvatanje zakona i njegovih važenja (mi ga nazivamo pozitivističko učenje) obezoružalo je pravnike kao i narod pred još toliko samovolnjim, još toliko surovim, još toliko zločinačkim zakonima. Ono u krajnjoj liniji izjednačuje pravo i silu, samo tamo gde je sila tu je i pravo.“⁷⁶¹ To da zakon bezpogovorno važi zato što je zakon imalo je, smatramo, fatalne posledice upravo u sferi religijskog života i međuverskih odnosa.

757 K. Popper, *U traganju za boljim svetom*, str. 117.

758 K. Popper, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* I, str. 108.

759 H. Perelman, *Pravo, moral i filozofija*, str. 68.

760 K. Popper, *U traganju za boljim svetom*, str. 150.

761 G. Radbruh, Pet minuta filozofije prava, *Filozofija prava*, str. 265.

1.3. Apstraktnost moderne koncepcije verske tolerancije i holokaust

Kao što je epohalnu prekretnicu u unutrašnjoj konstituciji praktičkog sveta na političkom planu predstavljao drugi svetski rat, prema našem mišljenju, u sferi religijskog života i međuverskih odnosa kraj moderne i početak savremene epohe obeležio je holokaust. I to ne samo na spoljašnji način, antisemitizam pozognog 19. i ranog 20. veka sa svojom biološkom teorijom rase i rasnom hijerarhijom koja na temelju društvenog darvinizma osporava jednakost ljudi i princip ravnopravnosti i demokratije,⁷⁶² dokinuo je suštinski modernu versku toleranciju, pokazavši da ona za svoju osnovu ima još uvek apstraktan moderni princip ličnosti. „Međutim, Jevreji su pre svih drugih služili kao već oproban kontraprojekat nacionalnom jedinstvu. ’Integralna’ nacionalna država je na prelasku iz 19. u 20. vek imala jake antisemitske tendencije, koje su se, naravno, različito ispoljavale od jedne do druge zemlje.“⁷⁶³ Jevreji srednje i zapadne Evrope bili su u to vreme kulturno integrисани i imali su dobre ekonomске i pravne pozicije u društvu, često upravo time izazivajući zavist pripadnika državotvornih nacija. Izrazita nacionalna homogenizacija evropskog stanovništva, najčešće je u njima pronalažila državnog neprijatelja broj jedan, sa kojim se bez pogovora imalo obračunati. Sve više je raslo popularno neprijateljstvo prema Jevrejima, podržavano literaturom i javnim istupima nacionalno orijentisanih političara. I dok je nemački istoričar Hajnrich fon Trajčke pisao: „Sasvim prosto, mi od svojih izrailjskih sugrađana tražimo da postanu Nemci, da se prilagode i da se osećaju kao pravi Nemci, bez posledica po njihovu veru i svetinje koje mi svi poštujemo“⁷⁶⁴, već je francuski pisac Eduar Drimon oko 1886. godine zapisao: „Jedini koji je dobio od revolucije bio je Jevrejin; sve je došlo od

⁷⁶² Vidi: D. Petrović, Izazov nacionalnoj državi, Habitus br 9/10, Novi Sad, 2003–2004, str. 212.

⁷⁶³ H. Šulce, *Država i nacija u evropskoj istoriji*, str. 181.

⁷⁶⁴ H. Treitschke: *Unsere Aussichten* (1879), citirano prema H. Šulce, *Država i nacija u evropskoj istoriji*, str. 181.

Jevreja, sve se njima vraća. Ovde imamo posla sa osvajanjem jedne cele nacije, sa potčinjavanjem iste kao ropske jednoj maloj, ali žilavo povezanoj manjini... To je isisavanje jedne slugeranske rase od strane onih koji su zavladali.“⁷⁶⁵ Antijevrejski izgredi bili su sve brojniji širom Evrope, u Francuskoj, Nemačkoj, Austriji, pa čak i u liberalnoj Engleskoj gde je u siromašnoj četvrti Londona Ist Endu bilo nereda protiv istočnoevropskih jevrejskih doseljenika.

Nemačka Socijalreformistička partija pruskog dvorskog povednika Adolfa Štekera (1835–1909) dobila je 16 poslanika u Rajhstagu 1893. godine na osnovu svog antisemitskog programa, a austrijska Socijalhrišćanska partija pod popularnim gradonačelnikom Karlom Ligerom (1844–1910) osvojila je bečku gradsku skupštinu Rathaus „čiji je surovi antisemitizam duboko impresionirao mladog Adolfa Hitlera (1889–1945). Svuda je istican lik neprijatelja i u svako doba prozivan ’Jevrejin’, bilo da je reč o liberalnoj ili socijalističkoj politici difamiranja ili proglašavanju društvene nejednakosti, ili o iznenadnim napadima nacionalnog jedinstva.“⁷⁶⁶ Ali, to je bio samo prolog koji je neposredno prethodio užasu. U središtu nacističke ideologije, u njenom čvrstom jezgru, nalazila se, kako pokazuje Her, fanatična odanost jednom rasistički fundiranom nečovečnom idealu koji se sledio bezobzirno spram tuđih idea i interesa, pa čak i vlastitih moralnih interesa.⁷⁶⁷ Da je demokratska tolerancija kao ideal da se „poštiju ideali drugih ljudi“⁷⁶⁸ bila preispitana dok su se ove antisemitske reči širile, „čovječanstvo bi možda bilo izbjeglo Aušvic i svjetski rat“⁷⁶⁹ istakao je Markuze.

765 E. Drumont: *La France Juive*, citirano prema H. Šulce, *Država i nacija u evropskoj istoriji*, str. 181.

766 H. Šulce, *Država i nacija u evropskoj istoriji*, str. 182.

767 Vidi: R. M. Her, Tolerantnost i fanatizam, *Savremena politička filozofija*, Kiš Janoš (pr), Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1998, str. 152–158.

768 R. M. Her, Tolerantnost i fanatizam, *Savremena politička filozofija*, str. 155.

769 H. Markuze, Represivna tolerancija, *O toleranciji*, str. 410.

Tako su, smatramo, potresna antisemitska iskustva II svetskog rata pokazala svu apstraktnost modernog koncepta verske tolerancije, otvarajući vrata savremenoj verskoj toleranciji. „Antisemitski nastrojeni Nemci Jevreje doživljavaju isključivo uzevši u obzir njihove sekundarne što će uvek reći – kolektivne identitete. Dakle, никако kao pojedince, kao osobe sa imenom i prezimenom, kao ljudi koji obavljaju ovo ili ono zanimanje, kao na svoje susede, kao na obrazovane ili neobrazovane ljude – isključivo kao na pripadnike grupe! A kako je ta grupa, upornim i viševekovnim „radom“ antisemitskih ideologa prokažena u svakom životnom segmentu, logično je iz toga izvesti zaključak kako svaki njen pripadnik zaslužuje smrt.“⁷⁷⁰ Naime, moderna verska tolerancija se od samog početka bazirala na projektu „getoizacije“ verski različitih zajednica, na njihovom zatvaranju i odvojenom autonomnom životu, izolaciji od spoljnog sveta. O tome svedoče brojna geta za Jevreje u prošlosti, kao recimo u Italiji u XVI veku, koja se tokom 19. veka mahom zatvaraju u evropskim zemljama. U osnovi tu leži unutrašnja subjektivna sloboda, „povlačenje u unutrašnju tvrđavu“ kako to efektno kaže Isaija Berlin, što se „po prilici javlja onda kada se spoljni svet pokazuje izuzetno štirim, okrutnim ili nepravednim“⁷⁷¹. Po sredi je jedno ravnjanje prema minimumu koje još uvek ne uključuje političku slobodu. U tom pravcu išli su i Milovi detaljni opisi i refleksije u spisu „O slobodi“. Uzmimo u obzir recimo sledeće mesto: „Ljudi koji ne smatraju čutanje jeretika, za neko zlo, valja da pomisle da se time nikad ne može doći do poštenog i temeljnog pretresa jeretičkih mnjenja jer se ona mnjenja koja ne bi podnела takve potrese, ne gube sa ovoga sveta, stoga što im se staje na put da se ne rasprostru.“⁷⁷² Krhkost postignutog duhovnog mira u sferi međuverskih odnosa branila se u modernoj epohi izolacijom. Upravo to je na krajnje izopačen i surov način potencirao nacistički

770 D. Petrović, *Izazov nacionalnoj državi*, str. 210.

771 I. Berlin, *Dva koncepta slobode, Savremena politička filozofija*, str. 68.

772 Dž. S. Mil. *O slobodi*, str. 34.

režim širom Evrope stvarajući geta sa najbednijim uslovima života za Jevreje suočene sa okrutnom borbom za goli opstanak, izolovane stražom i bodljikavom žicom.

Uputno je, takođe, spomenuti Berđajeve misli o fanatizmu njegovog doba i aktuelnosti ove teme. On ga je, u spisu prvi put objavljenom 1937. godine, video kao „privrženost ortodoksnim učenjima“,⁷⁷³ pronicljivo uviđajući stvaranje masovne psihologije netrpeljivosti i fanatizma. Takođe, Berdajev ove tokove shvata kao reakciju protiv slobodoljublja i čovečnosti 19. veka. Detaljno je opisao psihičke karakteristike čoveka obuzetog fanatizmom, posebno akcentujući strah kao osnovni izvor fanatizma. „Danas se fanatizam, patos opšteobavezne ortodoksne istine, ispoljava u fašizmu, komunizmu, u ekstremnim oblicima religijskog dogmatizma i tradicionalizma.“⁷⁷⁴ U opisu fanatizma ističe se podela na neprijateljske tabora i sužavanje svesti, koji ne dopuštaju koegzistenciju različitih ideja i pogleda na svet. Interesantno je da Berđajev smatra: „Savremenim patos netolerancije se veoma razlikuje od srednjevekovnog kada je doista postojala duboka vera.“⁷⁷⁵ To znači da je srednjovekovlje, kako smo i sami primetili, indukovalo versku netoleranciju iz same konstelacije epohe i prirode tadašnje religijske svesti.

Filozofska refleksija na ovom mestu upućuje se do samog opštег principa moderne epohe, pronalazeći u njemu osnovu kako za uspostavljanje, sada vidimo, još uvek samo apstraktne ideje verske tolerancije, tako i za njenu potpunu dekonstrukciju. Naime, delovanjem subjektivne slobode u istorijskom svetu modernog čoveka realizuje se opšti epohalni princip emancipovane duhovne unutrašnjosti. Kako je poslednji vrhunac unutrašnjosti mišljenje, a ono sve razmatra u formi opštosti, možemo ovaj princip zvati jednostavnije principom ličnosti. On je opšti princip doba, koji ujedno predstav-

⁷⁷³ N. Berđajev, O fanatizmu, ortodoksiji i istini, *Философские науки*, br. 8, Moskva 1991, str. 121.

⁷⁷⁴ Isto, str.122.

⁷⁷⁵ Isto, str. 123.

Ija i dublji filozofsko-istorijski princip verske tolerancije. U odnosu na srednjovekovlje, kada je princip neemancipovane duhovne unutrašnjosti bio opšti princip epohe, moderan čovek sebe konačno drži za slobodnog pojedinca, „koji po svojoj slobodi postavlja svet svoje individualnosti i po svojoj slobodi stupa u mnogobrojne i različite odnose sa drugim ljudima.“⁷⁷⁶

Moderno svet nastao je razbijanjem srednjovekovnog jedinsvenog običajnosnog sistema regulacije života u niz osamostaljenih i antagoniziranih sfera praktičkog života sa samostalnim oblicima regulacije. Čovek je ovde shvaćen kao subjekat svog praktičkog sveta, tako je subjekat pravnog delanja pravna osoba, subjekat moralnog delanja moralna ličnost, subjekat ekonomskog delanja građanin i subjekat političkog delanja građanin/državljanin – to su principi modernog praktičkog života u njegovim pojedinim sferama, te predstavljaju konkretizaciju principa ličnosti. Hegelovim rečima rečeno: „Unutrašnjost principa... razvija svoj sadržaj da ga uzdigne do zbiljnosti i samosvjesne umnosti, do svjetovnog carstva koje polazi od éudi, vjernosti i zajednice slobodnih“⁷⁷⁷.

Mislilo se ranije da se u modernoj epohi nalazimo na tlu svesti i realizacije opštih zakona slobode. Međutim, „Jednostranost moderne evropske istorije nije nikakva slučajna epizoda koja se mogla izbeći, nikakvo nesrećno iskliznuće koje se može naprsto zbrisati i zaboraviti. Čudovišni zločini protiv čoveka i prirode, koje su moderni Evropljani počinili tokom poslednjih nekoliko vekova, i pogotovo tokom poslednjeg, daleko prevazilaze sve što je u tom pogledu učinjeno u čitavoj prethodnoj nimalo blistavoj istoriji čovečanstva.“⁷⁷⁸ – kaže Mihajlo Đurić. Tako je koncentracioni logor, kao poslednji geto, demistifikovani geto u svojoj potpunoj brutalnosti, kao konačno rešenje jevrejskog pitanja kome su nacisti posvetili veliku pažnju, morao

⁷⁷⁶ M. Perović, *Uvod u etiku*, Savez pedagoških društava Vojvodine, Novi Sad, 2003, str.12.

⁷⁷⁷ G. V. F. Hegel. *Osnovne crte filozofije prava*, par. 359, str. 467.

⁷⁷⁸ M. Đurić, *Poreklo i budućnost Evrope*, str. 109.

biti poslednji lik sasvim pobesnele subjektivnosti. Nakon njega ostalo je snažno osećanje sramote, kako kaže Hana Arent: „sramote što sam ljudsko biće“⁷⁷⁹, i probuđeno osećanje metafizičke krivice o kojoj piše Jaspers – „krivice ljudskosti“⁷⁸⁰ na temelju solidarnosti i saodgovornosti svih ljudi za događaje u ljudskom svetu.

Kako se samo moderni svet otuđio od svoje humanističke suštine možemo uočiti u usponu fašizma koji je koristio slobodu mišljenja i toleranciju za svoj proboj, a dostignutu pravno-političku kulturu za društvenu afirmaciju. I ne samo to, jedinstvenost fenomena holokausta u svetskoj istoriji u poređenju sa drugim potresnim prethodnim i kasnijim pogromima i masovnim zločinima protiv čovečnosti, sastoji se u monstruoznom planu za uništenje celokupnog jevrejskog naroda podržanom od legitimne vlasti koji se precizno i organizovano u formi profesionalnog lova na ljude izvršavao širom okupirane Evrope.⁷⁸¹ Te neverovatne srazmere zločina ističe i Hana Arent tvrdnjom da „užas zapravo izaziva ona ogromna administrativna mašinerija ubijanja“⁷⁸² u čijem opsluživanju je učestvovao ceo jedan narod. „Kada je Evropa konačno prošla kroz čistilište i sve užase fašističkog nasilja i svetskog rata, došlo je vreme da se, na temelju tog neočekivanog i pogubnog iskustva ljudskog roda, još jednom misaono pronikne u ono što se zbilo, da bi se otkrili uzroci koji su do toga doveli i izvukao nauk za sadašnjost i budućnost.“⁷⁸³ – piše Čavoški. Pokazalo se zapravo da se lako mogu izigrati apstraktna moderna načela pravno-političkog života, kao što su sloboda i tolerancija, od strane njenih neprijatelja. Naposletku, to u svojoj brutalnosti pokazuje i epilog suđenja u Nirlbergu – u završnom govoru Robert H Džekson, američki javni tužilac octrao je groteksnu sliku Hitlerove vlade rečima: „Ovi ljudi, glavni optuže-

⁷⁷⁹ H. Arent, Organizovana krivica i univerzalna odgovornost, *Časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja*, Beograd, str. 35.

⁷⁸⁰ K. Japsers, *Pitanje krivice*, K: V:S:, Beograd, 1999, str. 24.

⁷⁸¹ V. J. Gutman, H. Šacker, *Holokaust i njegovo značenje*, str 269–282.

⁷⁸² H. Arent, Organizovana krivica i univerzalna odgovornost, str. 31.

⁷⁸³ K. Čavoški, *Popetrov paradoks trpeljivosti*, O toleranciji, str. 358.

nici, nisu videli zločin, ništa zlo nisu rekli, niti je u njihovom prisustvu izgovoreno“⁷⁸⁴. Neophodno bi bilo, stoga, razviti živu vezu sa tradicijom, pre svega sa moralnom tradicijom koju je svesno težio da razori nacizam, smatra Popер⁷⁸⁵. Već je Nirnberški proces morao učiniti taj zaokret, smatra Perelman: „Ubedenje da je nemoguće ostaviti nekažnjenim te strašne zločine, koji su, međutim, izmicali nekom sistemu pozitivnog prava, prevagnulo je nad pozitivističkim shvatanjem osnova prava.“⁷⁸⁶ Put savremenog čoveka odatle morao je poći, a konačno i jeste, ka humanoj budućnosti,⁷⁸⁷ ka svetu realizovane autentične duhovne unutrašnjosti.

1.4. Problematičnost neutralnosti koncepta moderne verske tolerancije

Prvi nagoveštaj kritike evropocentrizma i univerzalnih ali po poteklu evropskih vrednosti u krilu evropskih mislilaca možemo zateći još kod Herdera: „I kad bi tokom stoleća cilj jedne udružene Evrope i bio da bude takav tiranin svih nacija na Zemlji koji bi im nametnuo sreću, boginja sreće bila bi još daleko od svog cilja. Sla-ba i detinjasta bila bi ona stvaralačka majka koja bi pravo i jedino određenje svoje dece – da budu srećna – gradila na veštačkim po-kretačima nekih poznih izdanaka, i od njihovih ruku očekivala os-tvarenje cilja zemaljskog stvaranja.“⁷⁸⁸ U ovom odeljku pokušaće-mo da versku toleranciju pogledamo kritički kako našim tako i oči-

784 J. Gutman, H. Šacker, Holokaust i njegovo značenje, Zavod za udžbenike, Be-ograds, 2010, str 272.

785 Vidi: K. Popер, *U traganju za boljim svetom*, str. 150–151.

786 H. Perelman, *Pravo, moral i filozofija*, str. 68.

787 Mihajlo Đurić taj program imenuje filozofskom Evropom: „...Evropa čvrsto ukorenjena u svom grčkom poreklu, verna svom izvornom grčkom zavičaju, zaokupljena brigom da očuva klasični grčki ideal čoveka kao samosvesnog i samoodgovornog bića. Grčko ime Evrope nije samo njen zaštitni znak nego i njeno suštinsko obeležje. Naravno, ništa se ne može povratiti u nepromjenjenom obliku, niti bi to bilo mogućno, čak i kada bi bilo potrebno, već se svemu mora udahnuti novi život i dati nov snažan podsticaj. Naša evropska budućnost može biti samo stvaralački preoblikovana i iznova prisvojena prošlost.“ (M. Đurić, nav. delo, str. 114)

788 J. G. Herder, *Ideje za filozofiju povedi čovečanstva*, str. 119.

ma drugih vanevropskih kulturnih projekata. To bi ujedno moglo ocrtati i put ka „globalnoj toleranciji“ kako je naziva Otfrid Hofe, jednoj toleranciji sa internacionalnim i globalnim potencijalom, utemeljenoj u zajedničkoj baštini čovečanstva, koja „iz poštovanja prema različitim kulturama i tradicijama odbija da evropsku kulturu ili 'american style of life' vrednuje kao obrazac razvoja celokupne civilizacije“⁷⁸⁹.

Moderna verska tolerancija, o kojoj smo do sada govorili, izgrađena na civilizacijsko-istorijskim iskustvima zapadne civilizacije, nastoji da pruži neutralan obrazac verske tolerancije pristupačan svim kulturama. U njegovoј osnovi, što takođe ukazuje Stiven Rokefeler⁷⁹⁰, nalazi se misao da liberalizam nudi jedan obrazac univerzalne kulture, jer se smatra da je neutralan u odnosu na danas raznovrsne koncepcije različitog shvatanja dobrog života. Čarls Tejlor problematizuje ovu mogućnost sa stanovišta savremenog multikulturalizma i komunitarizma. „Za veliku većinu islamskih zemalja pitanje o odvajajući politike i religije na način koji zapadna liberalna društva postavljaju uopšte ne dolazi u obzir. Liberalizam nije moguće mesto susreta za sve kulture, nego je politički izraz jedne vrste kultura koje su u velikoj meri inkompatibilne sa drugim vrstama kultura. Štaviše, kao što je mnogim muslimanima vrlo dobro poznato, zapadni liberalizam nije toliko izraz sekularne postreligijske perspektive, popularne među liberalnim intelektualcima, koliko je organski izdanak hrišćanstva – ili, u najmanju ruku, tako izgleda iz alternativne perspektive islama. Razdvajanje crkve i države potiče iz najranijeg perioda hrišćanske civilizacije. Rane forme ovog odvajanja bile su veoma različite od naših, ali je baza za moderan razvoj već bila postavljena. I sam pojam *sekularan* je bio izvorni deo hrišćanskog vokabulara.“⁷⁹¹ To nas upućuje na unutrašnju granicu principa ličnosti, opšteg epo-

⁷⁸⁹ O. Hofe, Ka političkoj legitimaciji moderne, str. 22.

⁷⁹⁰ S. C. Rokefeler, Komentar, u zborniku: *Multikulturalizam, ispitivanje politike priznanja*, Gatman Ejmi (pr), Centar za multikulturalnost, Novi Sad, 2003, str. 79.

⁷⁹¹ Č. Tejlor, Politika priznanja, str. 60.

halnog principa koji se nalazi u osnovi moderne verske tolerancije. On je svojom univerzalnošću u praktičkom svetu homogenizujući, ne uzima u obzir savremenu potrebu međusobnog odnošenja različitih kulturnih projekata. Isto tako, princip ličnosti se odnosi prema samoj religijskoj svesti prosto formalno, ona nije zahvaćena talasom unutrašnje transformacije neophodne za jedan istinski međureligijski susret. „Tolerancija pripada pre svega legitimacijskom jezgru političkog projekta moderne: legitimacijskom individualizmu i transcedentalnoj razmeni“ – kaže Hofe, zaključujući: „Pošto ovde nemaju prava, država i pravo se smatraju primoranim na uzdržavanje, da-kle na podnošenje različitosti: na toleranciju.“⁷⁹²

U savremenoj epohi bilo je pokušaja da se nacionalna i etnička manjinska prava zaštite po principu moderne zaštite verskih prava. „Mnogi posleratni liberali smatrali su da verska tolerancija zasnovana na odvajajanju crkve od države pruža model za pristup etnokulturalnim razlikama. Prema ovom stanovištu, etnički identitet je, poput verskog, nešto što ljudi treba slobodno da izražavaju u privatnom životu, ali što nije briga države. Država se ne protivi slobodi ljudi da izražavaju svoje posebne kulturne sklonosti, ali ni ne podstiče takvo izražavanje – ona, da se prilagodimo rečima Najtana Glejzera, radije odgovara „namernim zanemarivanjem“ (Glazer 1975: 25; 1983: 124). Pripadnici etničkih i nacionalnih grupa zaštićeni su od diskriminacije i predrasuda, i prepuštena im je sloboda da pokušaju da očuvaju bilo koji deo svog etničkog nasleđa ili identiteta po sopstvenoj želji, ali u saglasnosti sa pravima drugih. Ali njihova nastojanja su potpuno privatna, i nije u redu da državne agencije dodeljuju zakonske identitete ili zakonske smetnje kulturnoj pripadnosti ili etničkom identitetu. Odvajanje države i etničnosti isključuje svako zakonsko ili vladino priznavanje etničkih grupa, odnosno bilo kakvu upotrebu etničkog kriterijuma prilikom raspodele prava, resursa i dužnosti.“⁷⁹³ Ovo proširivanje opsega prvo-

792 O. Hofe, *Ka političkoj legitimaciji moderne*, str. 21.

793 V. Kimlika, *Multikulturalno građanstvo*, str. 21–22.

bitno religijskog koncepta neutralnosti, njegovo uopštavanje, upućuje nas na njegovu unutrašnju vezu sa samim epohalnim principom ličnosti.

Klasičnom konceptu verske tolerancije danas se najviše opiru pitanja o opstanku i razvoju manjinskih verskih zajednica. To je na neki način osetio već sam Volter pišući u Filozofskim pismima: „Ne bih mogao da nagađam kakva bi sudbina mogla da zadesi religiju kvekera u Americi, ali vidim, bez sumnje, da ona iščezava u Londonu. Jer u svakoj zemlji ako vladajuća religija i ne vrši progone, proguta vremenom sve ostale. Kvekeri ne mogu biti članovi parlamenta, niti smeju da imaju svoje biroje, jer bi i u jednom i u drugom slučaju valjalo da polože zakletvu, a oni izbegavaju svako zaklinjanje.“⁷⁹⁴ Na sličan način će i Kimlika objašnjavati pritisak koji većinska religija čini indirektno kroz temeljne društvene kulturne obrasce. Murdock piše: „Što se tiče manjinskih vera, verska tolerancija je već vekovima političko načelo u nekim evropskim zemljama. U drugim verska tolerancija je novijeg datuma. Međutim, u svakom društvu pripadnici manjinskih zajednica još uvek se mogu osećati marginalizovanim zbog svoje veroispovesti.“⁷⁹⁵ To nam govori da je tradicionalno organizovanje verski tolerantnog života na temelju pravno-političkih aranžmana u duhu univerzalnih ljudskih prava ograničeno u svojim savremenim dometima.

Izvestan putokaz, koji su otkrili i predstavnici multikulturalizma, možemo uočiti u Herderovoj nadahnutoj analizi međusobnih odnosa kultura koje zajedno tvore čovečanstvo: „Cela tvorevina humanosti u njemu je duhovnom genezom, vaspitanjem, povezana sa njegovim roditeljima, učiteljima, prijateljima, sa svim okolnostima u toku njegovog života, dakle, s njegovim narodom i precima tog naroda, čak najzad s celim lancem roda, koji je u bilo kojoj karici dotakao jednu od njegovih duševnih snaga... koliko god bilo izvesno da postoji vaspitanje ljudskog roda i filozofija njegove po-

⁷⁹⁴ Volter, Filozofska pisma, Grafos, Beograd, 1990, str. 23.

⁷⁹⁵ R. Murdock, *Sloboda misli, savesti i veroispovesti*, str. 106.

vesti, toliko je istina da postoji jedno čovečanstvo, tj. sadejstvo individua koje nas jedino čini ljudima.“⁷⁹⁶ Međutim, ono što je u Herderovoj misli zaista veliko jeste istančan smisao za ono autentično koji se jednakom uspeo očuvati pored stava jedinstva, baš kao i sam stav jedinstva pored tako brižljive pažnje posvećene onom posebnom. „Dakle, to što svaki čovek jeste i može da bude, to mora biti svrha ljudskog roda. A šta je ona? Humanost i blaženstvo na ovom mestu, u ovom stepenu, kao ova i nijedna druga karika lanca obravaranja koji se proteže kroz celi rod. Gde jesi i taj koji jesi rođen, čoveče, tu jesi taj koji je trebalo da budeš: ne napuštaj lanac, niti ga prevazilazi, nego se zakači na njega! Samo u njegovoj povezanosti osećaš i daješ, pa u oba slučaja postaješ delatan, samo tu ima za tebe života i spokoja.“⁷⁹⁷ – pisao je Herder.

Razmatrajući sudsку praksu u Strazburu, Murdok navodi da se član 9. Evropske konvencije o ljudskim pravima, i pored svog velikog doprinosa razvoju verskih sloboda, ne odnosi na svest o pripadanju nekoj manjinskoj grupi i odatle proistekloj težnji da se zaštiti kulturni identitet te grupe.⁷⁹⁸ Upravo to predstavlja pravno-politički horizont modernog poimanja verske tolerancije, njegovu vrednost, ali i njegovo ograničenje. Markuze je među prvima filozofski istakao tu granicu i značaj borbe malih i bespomoćnih manjina protiv dominantne lažne svesti: „njihovo održanje je važnije nego očuvanje zloupotrebljavanih prava i sloboda što daju ustavnu moć onima koji te manjine ugnjetavaju.“⁷⁹⁹ Štaviše, one imaju 'prirodno pravo' na otpor, tvrdi Markuze – „pravo da posegnu i za nezakonitim sredstvima – ako se pokaže da su zakonita sredstva nedovoljna.“⁸⁰⁰

U svojim analizama savremenog religijskog života i njegove filozofske refleksije Ričard Rorti uočava: „Samo ukoliko neko misli

796 J. G. Herder, *Ideje za filozofiju povedi čovečanstva*, str. 121.

797 Isto, str. 122.

798 R. Murdok, *Sloboda misli, savesti i veroispovesti*, str. 20.

799 H Markuze, *Represivna tolerancija, O toleranciji*, str. 410.

800 Isto, str. 415.

da je religijska žudnja nešto predkulturno i 'osnovno za ljudsku prirodu' biće mu teško da stvar tako ostavi – biće mu teško da religiju u potpunosti prepusti ličnoj sferi, oslobađajući je zahteva za univerzalnošću.^{“801} U području filozofije to mišljenje je zastupao u nešto drugačijoj formi Hegel, a kasnije Nikolaj Berdajev, smatrajući da je religija temelj kulture.

Kao jedno od temeljnih ograničenja principa moderne verske tolerancije, u savremenoj vizuri multikulturalizma Habermas ističe evropocentrizam i hegemoniju zapadne kulture, što je čest misaoni motiv i kod savremenih intelektualaca iz islamskog kulturnog kruga. „To nas je naučio Zalivski rat. Senka kolonijalne istorije je još živa u glavama ljudi, pa su kako religijski motivisane mase, tako i sekularizovani intelektualci smatrali da je intervencija posledica izostanka poštovanja identiteta i autonomije arapsko-islamskog sveta. Istoriski odnos Zapada i Istoka, i naročito odnos prvog i nekadašnjeg trećeg sveta, ne prestaje da nosi ožiljke odbijanja priznaja.“⁸⁰² Ovo stanovište detaljno analizira i Ernest Gelner, imajući u vidu aktuelni fundamentalizam muslimana. Posebno je vredna pažnje njegova analiza istorijskih uslova, kojom Gelner pokazuje potpuno različite sudbine Islama i hrišćanstva, odakle se izvodi muslimanska neprijemčivost za moderne tekovine sekularizovanog Zapada. Naime, muslimanska društva nisu zakoračila u tok vlastite sekularizacije, štaviše, kaže Gelner: „Ne nazire se ma ni najmanji znak da će islam u budućnosti popustiti pred sekularizacijom“⁸⁰³. Predmoderni oblik Islama – evropskim rečnikom rečeno – bez hrišćanskog iskustva razdvojenosti od države, ali zato reformisan primerno savremenom industrijskom svetu, svojim fundamentalizmom otvoreno se konfrontira naporima da se tuđi (nemuslimanski) kulturni projekti internalizuju.

801 R. Rorti, D. Vatimo, *Budućnost religije*, Albatros plus, Beograd, 2011, str. 41.

802 J. Habermas, Borbe za priznanje u demokratskoj pravnoj državi, Multikulturalizam, ispitivanje politike priznanja, Ejmi Gatman (pr), Centar za multikulturalnost, Novi Sad, 2003, str. 101.

803 E. Gelner, *Postmodernizam, razum i religija*, str. 28.

Problematičnost neutralnog obrasca koji bi omogućio slobodan susret različitih kultura i njihovu koegzistenciju uočio je i Čarls Tejlor. „Za veliku većinu islamskih zemalja pitanje o odvajajući politike i religije na način koji zapadna liberalna društva postavljaju uopšte ne dolazi u obzir. Liberalizam nije moguće mesto susreta za sve kulture, nego je politički izraz jedne vrste kultura koje su u velikoj meri inkompatibilne sa drugim vrstama kultura.“⁸⁰⁴ Zapadni liberalizam je, prema Tejlorovom mišljenju, izdanak hrišćanskog sveta, a ne sekularne postreligijske kulture, kako se često na Zapadu misli. Čak i kada govorimo o multikulturalizmu, smatra Zilka Šiljak: „norme koje uređuju odnose među različitim kulturnim zajednicama ne mogu se izvoditi samo iz jednog kulturnog kruga, i nametati određene obrasce koje živi većina, već kroz otvoren dijalog jednakopravnih sagovornika, međusobno respektiranje, učenje i prihvatanje različitosti u pozitivnom smjeru.“⁸⁰⁵

Entoni Gidens problematizuje savremenu promenu uloge tradicije koja vodi napetostima između fundamentalizma i kosmopolitizma, što iziskuje i nove napore u pristupu verskoj toleranciji. „Ovo važi čak i za religijske tradicije. Religija se obično povezuje s idejom vere, s nekakvim emocionalnim skokom u verovanje. No, u kosmopolitskom svetu, ljudi koji su u stalnom kontaktu sa drugima koji misle drugačije od njih samih mnogobrojniji su nego ikada ranije. Od njih se očekuje da kako pred samim sobom, tako i pred drugima opravdaju svoja verovanja, makar na implicitan način. U društvu koje se detradicionalizuje nužno se javlja velika doza racionalnosti u naporima da se održe religijski rituali i običaji. A upravo tako i treba da bude.“⁸⁰⁶ Prema tome, slobodniji svet u „društvu koje živi s one strane prirode i tradicije“ ostavlja mogućnost rasprave i dijaloga, te potpuno drugačije konstitucije verski tolerantnog sveta.

804 Č. Tejlor, Politika priznanja, str. 60.

805 Z. Šiljak, Islam i multikulturalnost, Habitus, avgust 2002, Novi Sad, str. 29.

806 E. Gidens, Odbegli svet, str. 71.

Kada je o samom fundamentalizmu reč, on je savremeni fenomen, o tome svedoči i upotreba termina koja potiče iz 20. veka. Početkom ovog veka označavao je verovanja nekih američkih protestantskih sekti koje su odbacivale Darvina, da bi se aktivno počeo koristiti tek 60-tih godina. Prema Gidensovom mišljenju „Fundamentalizam je tradicija na udaru kritike. To je tradicija definisana na tradicionalan način – pozivanjem na ritualnu istinu – u sve globalnijem svetu koji traži razloge. Fundamentalizam stoga nema nikakve veze s kontekstom verovanja, religijskih ili nekih drugih. Važno je kako se istina tih verovanja brani ili utvrđuje.“⁸⁰⁷ Upravo je taj fanatizam bio tipičan u ispoljavanju verske netolerancije još od srednjovekovlja. Vera u apsolutnu istinitost vlastitih ubedjenja, postojanost udružena sa odsustvom svake kritičnosti i spremnost da se na najsurrojiji način uguše drukčija ubedjenja vodili su u najkravljive prizore ljudske istorije.⁸⁰⁸ Kada govorimo o savremenom trenutku, izrazito nasilan karakter fundamentalizma usmeren je protiv kosmopolitskih vrednosti u svetu zahvaćenom globalizacijom. „On nema vremena za dvosmislenosti, višestruka tumačenja ili višestruke identitete – on odbija dijalog u svetu u kojem mir i kontinuitet od njega zavise.“⁸⁰⁹

Fundamentalizam se javlja kao pojava „reakтивне reakcije“ na pojačanu opštu životnu dezorjentisanost velikih društvenih grupa zahvaćenih izuzetno brzim društvenim i ekonomskim promenama, te velikim migracijama stanovništva u drugoj polovini 20. veka. Osnovni mehanizam njegovog dejstva sastoji se u pronalaženju neprijateljske strane okriviljene za ugrožavanje dotadašnjeg uobičajenog načina života čoveka, naglašava se čistota ranijeg svetog istorijskog stanja i ona se koristi za postavljanje granica između društvenih grupa. „Fundamentalizam ma koje religije pruža detaljan i konkretan program i za pojedinca i za društvo, čak i ukoliko je izdvojen

807 Isto, str. 74.

808 O fanatizmu vidi: Dž. Halberstem, Paradoks trpeljivosti, *O toleranciji*, str. 372–375.

809 E. Gidens, *Odbegli svet*, str. 75.

iz tekstova ili tradicije koja ne odgovara u potpunosti poznom dvadesetom veku. Koja god da je alternativa sadašnjem degenerativnom i zlom društvu, ne predstavlja nikakav neposredni problem: žene su opet zatvorene, udatim je kosa prekrivena; lopovi su opet kažnjavani odsecanjem ruku ili nogu; alkohol, ili ma šta što je ritualom zabranjeno, nije dozvoljen; Koran ili Biblija, ili bilo koji drugi autoritativni kompendijum večne mudrosti, pružaju potpuno praktično i moralno vodstvo u svim domenima, onako kako su ga protumačili oni čiji je zadatak da to učine.⁸¹⁰ On se zasniva na univerzalnoj istini, nastojeći da bude primenljiv na sve. Takođe, poziva se na ostatke starih običaja i tradicije sadržane u religijskoj praksi. Kada je o islamskom fundamentalizmu reč, Zilka Spahić-Šiljak, naglašava njegov ideološki karakter: „religija treba da služi samo kao pokriće ovovsvjetskim, precizno određenim interesima i grupama“.⁸¹¹

Promišljajući pitanje savremenog terorizma koji u pozadini nosi religijski fundamentalizam, Jozef Rninger pogleda suštinu moderne religijske svesti. Ona je i dalje kruta po pitanju pretenzija na apsolutnu istinu. Naime, „...ako se terorizam hrani i religioznim fanatizmom, a hrani se, je li onda religija moć isceljujuća i spasonosna ili pre arhaična i opasna, moć koja sazdaje pogrešne univerzalizme i time navodi na netolerantnost i teror? Ne mora li religija da se stavi pod starateljstvo uma i da bude brižljivo ograničena? Pri tome se onda, naravno, postavlja pitanje: ko to može da učini? Ali generalno pitanje ostaje: treba li postepeno ukidanje religije, njen prevladavanje, posmatrati kao potrebnii napredak čovečanstva, kako bi ono stiglo na put slobode i univerzalne tolerancije, ili ne?“⁸¹² Interesantno je da ove reči dolaze upravo iz pera do nedavno aktuelnog poglavara Rimokatoličke crkve.

810 E. Hobsbaum, *Nacije i nacionalizam od 1780*, str. 191.

811 Z. Spahić-Šiljak, *Islam i interreligijski dijalog u BIH, Vera – znanje – mir*, Beogradska otvorena škola, Beograd, 2005, str. 32.

812 J. Habermas, J. Rninger, *Dijalektika sekularizacije*, str. 38.

Završićemo ovo poglavlje duhovitom i podsticajnom kritičkom opaskom Ničea prema modernoj religijskoj svesti. Na meti uđara nalazi se pravovernost, težnja za prisvajanjem istine. „Pogledaj vernike svih vera! Koga oni najviše mrze? Onoga ko lomi njihove tablice vrednosti, kršioca, prekršioca: a to je onaj koji stvara.“⁸¹³ Spoznaja o granici moderne verske tolerancije dobrim delom leži, prema našem sudu, u samoj prirodi moderne religijske svesti. Ono što ovde treba shvatiti jeste to da ne pridolazi verska tolerancija spolja kao regulator ponašanja nasilnički raspoloženoj religijskoj svesti, religijska svest mora prethodno biti civilizacijsko-istorijski zrela za izgradnju jednog verski tolerantnog sveta. Prema Berđajevu, što se hrišćanstva tiče, taj dan sviće. „Hrišćanstvo je stupilo u apsolutno novu epohu kada se ne može odnositi na spoljni način prema svojoj veri ili ograničavati obrednom pobožnošću, kada su hrišćani dužni da se veoma ozbiljno odnose prema ostvarenju svojeg hrišćanstva u svoj punoći života...“⁸¹⁴

2. Filozofsko-pravna recepcija principa savremene verske tolerancije

„A što ste nazivali svetom, to tek treba da stvorite: neka to postane sam vaš um, vaša slika, vaša volja, vaša ljubav! I, uistinu, vama na blaženstvo, vi saznavaoci!“⁸¹⁵

F. Niče

Subjektivizacija pojma vremena⁸¹⁶ u savremenoj filozofskoj refleksiji – koja prve impulse dobija u Kantovoj transcendentalnoj estetici, a posebne domašaje ima u Bergsonovom pojmu trajanja i Hajdegerovom mišljenju vremena i bitka – predstavlja ono područ-

813 F. Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 54.

814 N. Berđajev, O savršenstvu hrišćanstva i nesavršenosti hrišćanina, str. 11.

815 F. Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 126

816 M. Kangrga takođe u uvodu svog dela *Praksa, vrijeme, svijet* kaže da je problem vremena „krucijalni problem naše epohe“, str. 9.

je filozofskog diskursa u kome se otvara savremeni prostor oblikovanja ljudskih odnosa vremenovanih autentičnim ljudskim postojanjem. Ovo stvaranje sveta kao otvorenog horizonta budućnosti savremenog čoveka zahteva od njega da se u tom svetu permanentno samosvesno potvrđuje. Time smo stupili na za nas najvišu istorijsku stepenicu razvoja momenata slobode, na mesto sa koga Markuze može reći „Slobodu tek treba stvoriti.“⁸¹⁷ Oblikovanje savremenog praktičkog života delovanjem savremenog principa autentične ličnosti učinio je verski identitet pojedinca sferom njegove privatnosti, ali i autentičnih odnosa slobodno formiranih tokom života, uključujući tu i institucionalne i kulturne promene koje to osiguravaju.

Sledeći korak u obrazovanju savremene verske tolerancije predstavlja obogaćivanje sadržaja pojma tolerancije, koji se proširuje od puke trpeljivosti, ka prihvatanju sa poštovanjem, upoznavanju i priznaju baziranom na hermeneutičkoj ideji „stapanja horizonta“⁸¹⁸ čijim posredovanjem različite kulturne, a prema tome, i verske grupe ne samo da žive mirno jedne pored drugih nego i svojim delovanjem zaista čine jednu jedinstvenu zajednicu. Razrešenje antagoniziranih protivrečja religijske sfere savremenog života nalazi se, stoga, u njihovom približavanju i ublažavanju do podnošljivih, a onda i otvorenih i saradljivih verskih različitosti u duhu interkulturnalnosti. Gadamer je to sažeto izrazio mišlju da „tolerancija mora počivati na unutrašnjoj snazi“⁸¹⁹. Pri tome se konkretno povezano oblikovanje savremene verske tolerancije odvija često u okolnostima zaoštrenog sukoba ateizma i teizma, sa snažnim ispoljavanjem netrpeljivosti bezverja prema veri. Drugo zamršeno čvorište savremenog religijskog života predstavlja ekspanzija fundamentalizma, koji svojim netrpeljivim karakterom reaktualizuje u savremenoj epohi pitanje verske tolerancije.⁸²⁰

817 H. Markuze, Represivna tolerancija, *O toleranciji*, str. 393.

818 Vidi: H. G. Gadamer, *Istina i metoda*, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1978, str. 335–340.

819 H. G. Gadamer, Evropsko nasleđe, Plato, Beograd, 1999, str. 38.

820 Vidi: I. Primorac, Predgovor, *O toleranciji*, str. 19.

U ovom odseku obratićemo posebnu pažnju na procese unutrašnje transformacije religijske svesti savremenog čoveka koje su je uputile na staze verske tolerancije i razvoja koncepta religijskog pluralizma. One se najviše tiču promene tradicionalnog stava prema istini, predstavljajući izraz savremene istorijske egzistencije u „doba kraja metafizike“⁸²¹. Tu se događa pomeranje težnje za utvrđivanjem objektivnog istinitog stanja stvari shvaćenog u području religije kao absolutne istine ka tumačenju unutrašnjeg religijskog događaja kao osnove religijskog iskustva u njegovom pojetičkom karakteru, što se konkretnije da izraziti razlikom ontološkog Boga i slabog Boga.⁸²² „Hrišćanstvo je u svet uvelo princip interiornosti“ – tvrdi Vatimo – „na osnovu kojeg ’objektivna’ stvarnost postepeno gubi svoju odlučujuću težinu.“⁸²³ Ovo svojevrsno nemetafizičko poimanje bivstvovanja upućuje nas, kako smatra Vatimo, na staze etike nenasilja koje izvorno stoje u hrišćanskom nasleđu.⁸²⁴ To je i osnova najnovijeg buđenja interesa za religiju u postsekularnom pluralističkom svetu. Stoga savremeno postmetafizičko religijsko iskustvo možemo posmatrati kao dovršenje unutrašnjeg razvoja hrišćanske u osnovi pojetičke religijske svesti.

2.1. Odnos modernog i savremenog praktičkog života

Sva nevolja i nesreća našeg doba leži u tome što se u njemu mešaju poslednji domašaji moderno izgrađenog principa ličnosti i savremenih tokova ozbiljenja autentične duhovne unutrašnjosti. Možda i nije pravi način imenovati ovu istorijsku situaciju nesrećom, ona je jednostavno takva u svojoj dijalektičkoj prirodi. Nesreća se, prema našem mišljenju, samo sastoji u našoj prekratkoj perspektivi, koja teško povezuje njene protivrečne tokove. „U shvaćanju i poimanju povijesti jest najvažnije imati i poznavati misao tog

821 R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 45.

822 Vidi: isto, str. 64.

823 Isto, str. 46.

824 Vidi: Đ. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, str. 33.

prijelaza... to je odlika u filozofiskom shvaćanju povijesti.“⁸²⁵ – poučavao je Hegel. No, to je jadan od najtežih misaonih zadataka u području promišljanja praktičkog sveta. To možemo videti i po sledećim Poperovim rečima: „Činjenica da istovremeno napredujemo i nazadujemo pokazuje da su neodržive i, po svom načinu postavljanja pitanja, sasvim promašene ne samo teorije o napretku istorije, nego isto tako i ciklične teorije i teorije o nazadovanju, kao i proročanstvo o propasti.“⁸²⁶ S jedne strane i dalje imamo napredujuću homogenizaciju i globalizaciju, gubljenje davnašnjih zavičaja gotovo svih ljudi na planeti, a s druge strane, nenadmašne napore da se oni očuvaju i dalje razvijaju u svojoj autentičnosti. Odатle potiču i poteškoće u savremenom tematizovanju verske tolerancije. Primera radi, Džej Njuman piše: „Mnogo toga stoji na putu religijskoj toleranciji – praznoverje, pogrešno razumevanje, indolencija, etnocentrizam, prave razlike u religijskim uverenjima, ali se često previđa ono najosnovnije – to da retko ko ima jasnú predstavu o tome šta je religijska tolerancija.“⁸²⁷ Svitanje novog principa, civilizacijsko-istorijski proboj principa autentične ličnosti u savremenoj epohi, praćen snažnim antitetičkim tokovima, stvorio je potpuno nov životni milje za poimanje i praksu i same verske tolerancije.

Emancipovana duhovna unutrašnjost kao princip prethodne epohe razvija se, prema našem mišljenju, u viši filozofsko-istorijski princip autentičnosti, s jedne strane održavajući kontinuitet sa prethodnim modernim dobom i njegovom pravno-političkom kulturom, ali isto tako organizujući savremeni praktički život u izvensnom diskontinuitetu sa modernim svetom. To znači da izrastanje novog epohalnog principa iz prethodnog ne izlazi potpuno izvan njega, na delu je i održavanje i preobražavanje modernog principa ličnosti – dobijanje jednog novog konkretnijeg određenja. Tipičan primer u političkoj sferi predstavlja socijalna država: kao poje-

825 G. V. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 84.

826 K. Popov, *U traganju za boljim svetom*, str. 136.

827 Dž. Njuman, *Ideja religijske tolerancije, O toleranciji*, str. 119.

dinačna pravna država ona održava kontinuitet sa modernom političkom kulturom, dok kao prekoračenje nacionalne države stoji sa njom u diskontinuitetu. Redefinisanje političkog položaja socijalno ugroženih kategorija stanovništva socijalne države bilo je od epohalnog značaja, jer je vodilo političkom priznanju svih kolektivnih identiteta, uključujući i religijskih. Konkretnost samog opšteg principa savremenog doba, nasuprot modernom apstraktnom principu ličnosti, uticao je na potpuno „prevrednovanje“ verske tolerancije. Upravo upućenost na konkretne odnose, a ne samo na načelna stanovišta, vodi jednom krupnom pomaku u preosmišljavanju i reorganizaciji međureligijskog odnošenja.

Ono što je tipično za savremenu epohu, kada je reč o religijskom fenomenu, jeste dalje potiskivanje religijskih pretenzija na apsolutnu istinu i omekšavanje ili čak izbegavanje verskog dogmatizma, što širom otvara vrata pluralistički organizovanom religijskom životu savremenog čoveka, te redefinisanju i same verske tolerancije koja se ranije razvijala u okrilju u osnovi religijskog monizma. Otuda i Popov tvrdi: „idejama prosvjetiteljstva koje je Kant izrazio u mnogo čemu smo bliži nego bilo koja generacija pre nas; a naročito ideji samooslobađanja pomoću znanja, ideji pluralističkog ili otvorenog društvenog poretku i ideji objave večnog mira kao cilja političke istorije ratovanja.“⁸²⁸ U današnjem svetu ove ideje nalaze se na teškom ispit u odnosima prema muslimanima. Treba ozbiljno uzeti u obzir tvrdnju Zjaudina Sardara: „Aktiviranje dijaloga koji konstruktivno opunomoćuje razlike, međutim, zahteva veliki napor od strane Evropljana.“⁸²⁹ Taj napor je utoliko veći što zahteva odricanje od „dinamike moći i dominacije“ i napuštanje pretpostavke „da smo već otkrili poslednju reč univerzalnosti“⁸³⁰. Ovi stavovi mogu biti potresni za zapadni

828 K. Popov, *U traganju za boljim svetom*, str. 134.

829 Z. Sardar, *Evropski muslimani i evropski identitet, Savest Evrope*, Kolmen, Džon (pr), VEGA media, Novi Sad, 2003, str. 189.

830 Isto, str. 196.

svet, jer nas kako kaže Kolman, prisiljavaju „da vidimo da postoje i ostali koji stvari vide drugačije.“⁸³¹

Jasno se odvajajući od moderne verske tolerancije, uz revidiran odnos prema poimanju istine, savremena religijska svest postavlja sebe kao osnovu savremene verske tolerancije. Berđajev ističe: „Tolerantnost može da bude rezultat indiferentnosti, ravnodušnosti prema istini, nerazlikovanje dobra i zla. To je toplo-hladna, liberalna tolerantnost i nju ne treba protivstavljati fanatizmu. Moguća je strasna ljubav prema slobodi i istini, vatrena privrženost ideji ali uz ogromno interesovanje za čoveka, čovekov put, čovekovo traženje istine. Sloboda se može shvatiti kao neodvojivi deo same istine.“⁸³² To je praćeno sve većim prilagođavanjem religijske svesti savremenom sekularizovanom praktičkom svetu, što reflektuje i Habermas: „Od te pretenzije na interpretativni monopol i sveobuhvatno oblikovanje života morala je religija da odustane u uslovima sekularizovanja znanja, neutralizovanja državne vlasti i verske slobode koja je postala opšta.“⁸³³ Religijska svest je tako sebe svela na jedan odnos čoveka prema stvarnosti pored drugih koji se takođe razvijaju u praktičkom životu, što nikada u prošlosti nije bio slučaj. Jaspers ovu savremenu situaciju opisuje rečima: „Danas je, međutim, i religija samo jedno područje života, nedjelja, pokraj ostalog života i izvan njega.“⁸³⁴

Savremeno društvo se često promišlja u svom karakteru postsekularnosti. Njega, prema tome, odlikuju paralelni procesi dalje sekularizacije i desekularizacije. To je na početku epohe osetio Berđajev: „Samo hrišćanstvo se za nekoliko stoljeća sekularizovalo, i mora doći do njegovog očišćenja. Neophodno je unutar hrišćanstva rešiti probleme koji muče svet; hrišćanstvo ne može biti rav-

831 Dž. Kolmen, Pogovor, Savest Evrope, Kolmen, Džon (pr), VEGA media, Novi Sad, 2003, str. 205.

832 N. Berđajev, O fanatizmu, ortodoksiji i istini, str. 127–128.

833 J. Habermas, J. Rachinger, *Dijalektika sekularizacije*, str. 30.

834 K. Jaspers, Filozofija u budućnosti, T. Adorno (pr), Čemu još filozofija, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, str. 259.

nodušno prema onome što se dešava u svetu.“⁸³⁵ Prema Habermasovom mišljenju: „Izraz 'postsekularno' ne odaje religioznim zajednicama samo javno priznanje za funkcionalni doprinos koji one daju reprodukciji poželjnih motiva i stavova. U javnoj svesti post-sekularnog društva još pre se ogleda normativni uvid koji ima konsekvensije za političko ophođenje građana-vernika i onih koji ne veruju. U postsekularnom društvu probija se saznanje da 'modernizacija javne svesti' po fazama obuzima i refleksivno menja religiozne kao i svetovne mentalitete. Ako zajednički shvate sekularizaciju društva kao komplementaran proces učenja, obe strane mogu onda i iz kognitivnih razloga da međusobno uvažavaju sopstvene priloge kontroverznim temama u javnosti.“⁸³⁶ Na ovaj način Habermas misaono održava životom dijalektičku strukturu savremenog praktičkog života.

Karakterišući postsekularnu situaciju Evrope, Ulrich Bek i Edgar Grande, opominju na postojeću konfliktnu dinamiku „u kojoj kontinentalni sekularizam u istodobno-neistodobnom suprotstavljanju, supostojanju i zajedništvu svjetskih religija tek mora pronaći svoj glas i svoju ulogu vjerskog sustava među drugim sustavima.“⁸³⁷ Prema njihovom mišljenju evropska sekularna svest tek treba da svoje uverenje izoštri i potvrdi u sučeljavanju sa drugim versko-kulturalnim stanovištima, pre svega „u suprotstavljanju vjersko-političkim razmišljanjima SAD-a ili konceptima muslimanskog moderniteta“. Interesantno mišljenje povodom ove teme ima i Rorti koji smatra da „ideja dijaloga sa islamom nema svrhe“, ali da će uz nešto sreće obrazovana srednja klasa islamskih zemalja pokrenuti prosvjetiteljski sekularizacioni talas u muslimanskom svetu.⁸³⁸ Drugačijeg mišljenja je nadahnuti Zjaudin Sardar koji smatra da je dijalog sa evropskom muslimanskom zajednicom ključan za

⁸³⁵ N. Berđajev, *Vaseljenskost i konfesionalizam, Ponovno hrišćansko ujedinjenje*, YMCA – Press, Pariz, 1933, str. 72.

⁸³⁶ J. Habermas, J. Rninger, *Dijalektika sekularizacije*, str. 28–29.

⁸³⁷ Beck, Grande, *Kozmopolitska Europa*, Školska knjiga, Zagreb, 2006, str. 8.

⁸³⁸ Vidi: R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 71.

budućnost Evrope i njen pluralistički koncept. Podsticajno je i njegovo mišljenje da neki problemi ne mogu da se adekvatno prevedu sekularnim terminima. „Postoji mnogo etičkih i moralnih tema u nauci i društvu gde samo jezik i koncept religijskih pogleda obezbeduje način za raspravu o ljudskim strahovima i definisanje onoga što je prihvativljivo i podesno.“⁸³⁹

U postsekularnom savremenom svetu događa se ponovno povezivanje sa religijskom tradicijom, što je značajan uvid i Santjaga Zabale, „onda je sekularizacija prigodan način pružanja dokaza za povezivanje savremene evropske civilizacije sa vlastitom religijskom prošlošću, odnosa koji se ne sastoji samo od prevazilaženja i emancipacije, već i od čuvanja.“⁸⁴⁰ Vatimo, opet, ističe da savremeni povratak religiji nosi autentično obeležje spomena na zaborav religije i distancu koju je evropski čovek prema njoj izgradio.⁸⁴¹ Prema postmodernim stanovištima mi živimo u posthrisćanskom dobu, što se temeljno odražava na prirodu savremene religijske svesti oslobođenu višemilenijumskog ontoteološkog tereta i etike nasilja, „nasilja koje je implicitno svakoj krajnosti, svakom prvom principu koji bi učutkao svako daljnje ispitivanje“⁸⁴², kao što se odražava i na samu organizaciju religijskog života u otvorenom pluralističkom duhu.

U Gadamerovoj hermeneutičkoj perspektivi tolerancija predstavlja izraz svesnosti sopstvenog neotuđivog bića i težnje da imamo udela jedni u drugima. Reč je o upotrebi samog sebe da bi se upoznao i priznao drugi. U daljem razvoju ovog stanovišta, što pokazuju i analize pojma priznanja Isaije Berlina⁸⁴³, to znači da smo spremni da promenimo svoje stavove o drugom. Ovu misao razvija i Alpar Lošonc: „Dijalog je samopreispitivanje u bivstvu s drugim, odnosno spremnost na dijalog je jednostavno pripravnost na

839 Z. Sardar, Evropski muslimani i evropski identitet, *Savest Evrope*, str. 187.

840 R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 8.

841 Vidi: Đ. Vatimo, *Vjerujovati da vjeruješ*, str. 9.

842 Đ. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, str. 56.

843 Vidi: I. Berlin, Dva koncepta slobode, *Savremena politička filozofija*, str. 85.

rizik samopromene.⁸⁴⁴ Tu je, prema našem shvatanju, na delu promišljanje religijske sfere života, i uopšte praktičkog života, sa pozicije već realizovanog principa autentične ličnosti. Do ovog stanovišta razvija se i mišljenje Otfrida Hofea koji savremenu toleranciju naziva upravo „autentičnom tolerancijom“⁸⁴⁵, dakle, tolerancijom sa vlastitom kreativnošću, baziranoj u osećanju samopoštovanja, koja daleko prevazilazi pravno obavezujuću humanost. Otuda Hofe predlaže da se kod onih grupa kojima nedostaje tolerancija pokuša uticati na uzroke manjkavosti snage jastva i osećaja samopoštovanja. „Samo tu gde je snaga, tu je i tolerancija“ – tvrdi Gadamer i nastavlja – „Štaviše, sopstvena snaga, a pre svega snaga sopstvene egzistencijalne izvesnosti, jeste ono što osposobljava za toleranciju.“⁸⁴⁶ To je prema njegovom mišljenju postigla Evropa, ali to ostaje glavno polje zadataka ljudske koegzistencije na našoj planeti, te prema tome zadatak savremenosti i naše opštečovečanske budućnosti. Stoga je od presudnog značaja da okosnicu ideja o koegzistenciji različitog čini upravo savremeni pojam tolerancije.

2.2. Odnos političke i religijske sfere u savremenosti

Problem religijskog pluralizma savremenog sveta u središte pažnje stavlja revidiran odnos političke i religijske sfere savremenog praktičkog života. Njegova analiza se, prema tome, odvija na tlu savremene kategorijalne konstelacije praktičkog sveta i epohalnih promena koje su odredile i suštinu savremene verske tolerancije. Savremeno pojmovno pomeranje smisla osnovnih kategorija modernog praktičkog života usmereno je na povlačenje nacije, kao dotada noseće kategorije praktičkog sveta, delimično u sferu privatnosti. Za razliku od ranije dominantne uloge u određivanju političkog identiteta pojedinca, „nacija danas daje specifičnu autentičnost savremenom praktičkom svetu na terenu međusobnog po-

844 A. Lošonc, Uvod, *Habitus*, avgust 202, Novi Sad.

845 Vidi: O. Hofe, Ka političkoj legitimaciji moderne, str. 23.

846 H. G. Gadamer, *Evropsko nasleđe*, str. 38.

sredovanja u okviru globalnih procesa integracije.⁸⁴⁷ Ona postepeno gubi politički smisao, kao svoje temeljno moderno obeležje, i kida epohalne moderne veze sa državom. Savremeni globalizacijski trendovi doveli su do stvaranja niza nadnacionalnih vladinih i nevladinih organizacija (OUN, Međunarodni monetarni fond, Svetska banka, Svetska trgovinska organizacija, Svetska zdravstvena organizacija, Međunarodna atomska komisija, EU, Sveti fond za prirodu, Grinpis, Amnesti Internešnel...) sužavajući kompetencije nacionalne države. Ta, jednom rečju, dekonstrukcija unutrašnje kategorijalne strukture modernog praktičkog života i mišljenja opisuje se erozijom nacionalne države, gubitkom autonomije nacionalne ekonomije i svestranim razvojem multikulturalne svesti.

Filozofsко-pravna refleksija savremenog praktičkog života, smatramo, mora u obzir uzeti ove krupne epohalne promene i uvažiti formiranje nove kategorijalne strukture praktičkog sveta koja ozbiljuje princip autentične ličnosti. Tek sa te pozicije postnacionalne kategorijalne konstelacije savremenog praktičkog života, na koju među prvima ukazuje Habermas, može se otključati i brava savremenog religijskog života i medureligijskog odnošenja. Naime, običajnosna supstancija savremenog praktičkog sveta nije kao ranije nacija, na to mesto stupa politička zajednica autentičnih građana. Kao ključna kategorija ona zasniva relaciju: transnacionalno pravo – savremeni kosmopolitizam – transnacionalna demokratska kultura – transnacionalni privredni sistem i globalizovana ekonomija – svetska unutrašnja politika bez svetske vlade – svetska kultura. Ovu kategorijalnu strukturu savremenog praktičkog sveta oštrot kritikuje Ričard Rorti tvrdnjom da su „odsustvu svetske vlade – u odsustvu globalne vlasti koja bi mogla da stavi globalni kapitalizam u službu demokratije – sve najgore osobine kapitalizma ponovo javljaju.“⁸⁴⁸ S obzirom na ove savremene tokove, možemo re-

847 D. Grujić, *Nacionalna država i moderni kosmopolitizam*, str.22.

848 R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 74.

ći da spoljašnje istorijsko uspostavljanje savremene epohe počinje nakon Drugog svetskog rata, kada se završava nacionalno orijentisana spoljna politika i postupno urušava međunarodni poredak nacionalnih država. Ono je, kako to primećuje Miligan, bilo praćeno strahovima „od gubitka suvereniteta u crkvi i naciji“, koji su „odje-kivali sa zadivljujućom preciznošću.“⁸⁴⁹ To novonastupajuće doba nazvano je dobom globalizacije i regionalizacije.

Kada je o religijskom fenomenu reč, osnovna promena tiče se buđenja zainteresovanog odnosa države za sferu uverenja svojih građana, čime se gubi nasilno moderno prilagođavanje „religioznog etosa nametnutim zakonima sekularnog društva. Naprotiv, univerzalistički pravni poredak i egalitarni društveni moral moraju se iznutra tako priključiti etosu zajednice da jedno iz drugogog konzistentno proizlazi.“⁸⁵⁰ Reč je, naravno, o reviziji klasičnog liberalno-demokratskog principa neutralnosti države. Tako je nastala krajnje raznovrsna slika odnosa političke i religijske sfere života u dvadesetom veku—rame uz rame stoje države u kojima je uticaj religije na politiku slab i zemlje sa najvećim mogućim uticajem religije⁸⁵¹. Isto tako, neravnomerni procesi razvoja i još uvek prisutno preplitanje dveju kategorijalnih konstelacija praktičkog života, moderne i savremene, učinili su da savremeni religijski život prolazi kroz krajnje turbulentno razdoblje. Ovo stanovište dobro ilustruju reči kanterberijskog nadbiskupa Džordža Kerija: „Tragedija balkanskog konflikta i obnova antisemitizma u Evropi, dve su prave opomene da Evropa još uvek nije ispravno povezana opštim vrednostima čiji su koreni u ljudskom identitetu.“⁸⁵² U tom duhu je i Markuze isticao: „Tek treba stvoriti uslove pod kojima tolerancija

⁸⁴⁹ B. Miligan, Evropa u doba sloma komunizma, *Savest Evrope*, Kolmen, Džon (pr), VEGA media, Novi Sad, 2003, str. 88.

⁸⁵⁰ J. Habermas, J. Rninger, *Dijalektika sekularizacije*, str. 30.

⁸⁵¹ Vidi: B. Miligan, Evropa u doba sloma komunizma, *Savest Evrope*, str. 61.

⁸⁵² Dž. Keri, Hrišćanstvo i nova Evropa, *Savest Evrope*, Kolmen, Džon (pr), VEGA media, Novi Sad, 2003, str. 121.

može ponovo postati oslobađajuća i humanizujuća snaga.⁸⁵³ Ona to nije ukoliko služi zaštiti i očuvanju represivnog društva, a prva linija borbe protiv dehumanizacije je borba protiv lažne svesti razvojem duhovne autonomije pojedinca.

Moderno uspostavljena samostalnost onog političkog težila je sekularnoj u potpunosti neutralnoj pravnoj državi. No, supstancija moderne običajnosti bila je nacija, te je u realnom medijumu ona i dalje održavala naklonost prema tradicionalnim religijskim uverenjima, bilo načelno u smislu podržavanja kalendara, nacionalnih simbola i praznika, bilo u otvorenom podsticanju verske netrpeljivosti. Možda još značajnije od toga, marginalizovana pozicija manjinskih verskih zajednica u nacionalno organizovanom društvu umanjivala je njihove šanse za opstanak i razvoj. Nasuprot tome, centralna kategorija savremenog praktičkog života, politička zajednica autonomnih građana, može zaista organizovati odnos političke i religijske sfere na načelu neutralnosti. Ono sada može čak biti shvaćeno kao ravnopravno zainteresovani odnos države za svetozarska uverenja svojih građana. Takođe je značajno da se uzme u obzir da su mesta uključivanja religijskih zajednica u demokratski organizovan savremeni politički život i na nacionalnom i na međunarodnom planu nevladine organizacije (NVO). Tako u formi NVO danas deluju razne religijske zajednice i organizacije sa konsultativnim statusom u Savetu Evrope.⁸⁵⁴

Na meti otvorenog suprotstavljanja ovom istorijskom toku i najžešćih osporavanja nalazi se pitanje zasnivanja liberalno-demokratske ustavne države. Naime, pita se: koje su njene prepolitičke osnove, ukoliko to nisu religija ili nacija? Kantovski inspirisano savremeno proceduralističko shvatanje ustavne države polazi od autonomnog za sve građane racionalno prihvatljivog zasnivanja ustavnih načela. Reč je, držeći se Habermasovog određenja⁸⁵⁵, o

853 H. Markuze, Represivna tolerancija, *O toleranciji*, str. 411.

854 Vidi: B. Miligan, Evropa u doba sloma komunizma, *Savest Evrope*, str. 76–77.

855 J. Habermas, J. Rütinger, *Dijalektika sekularizacije*, str. 17.

kantovskom republikanizmu, zasnovanom u praktičkom umu. Prema klasičnim teorijama „pretenzija na važenje pozitivnog prava zahtevala bi fundiranje u pretpolitičko-moralnim ubeđenjima religioznih ili nacionalnih zajednica, jer se ne uzima u obzir da se, što se njih samih tiče, pravni poreci sami mogu legitimisati demokratski sprovedenim pravnim procedurama.“⁸⁵⁶ Nasuprot tome, savremeni demokratski proces predstavlja postupak legitimnog propisivanja prava, tokom koga udruženi građani vlastitom političkom delatnošću obrazuju mišljenje i volju, na osnovu čega racionalno prihvataju i rezultate. To je „metod stvaranja legitimnosti iz legalnosti“⁸⁵⁷ svojstven građanima kao autorima, a ne samo adresatima prava.

Česta su, takođe, osporavanja savremene građanske solidarnosti bazirane na političkim vrlinama. „One su stvar socijalizacije i navikavanja na prakse i načine mišljenja slobodarske političke kulture. Status građanina države je, da se tako kaže, položen u civilno društvo, koje dobija život iz spontanih, ako hoćete „pretpolitičkih“ izvora.“⁸⁵⁸ – veli Habermas. Ovako mišljen pojам građanina, kao aktivnog nosioca savremenog političkog života, učesnika javne diskusije o svim aktuelnim temama od zajedničkog interesa, otvara za nas najmanje dve izuzetno značajne teme. Prvo, treba razmotriti izuzetne domete javne rasprave o verskoj toleranciji, kao i onih diskusija koje za svoj ishod imaju stvaranje verski tolerantne klime u jednom demokratskom društvu. Drugo, treba videti kako ova aktivna uloga građanina sa razvijenom „komunikativnom praksom“ utiče na promenu u odnosima političke i religijske sfere savremenog praktičkog života. Na taj način u praktičkom svetu savremenog čoveka postaje delatna nova kultura dijaloga koja svoje rane začetke ima u Nićeovoj i Hajdegerovoj filozofiji.⁸⁵⁹ Filozofska usmerenost na dekonstrukciju metafizike – epohalno udaljavanje od nečega što

856 Isto, str. 19.

857 Isto.

858 Isto, str. 20–21.

859 Vidi: R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 11.

postoji nezavisno od nas – kreirala je misao o formiranju nas samih, dakle, o autentičnom istorijskom samoobrazovanju savremenog života koje uvek ostaje u svojoj nedovršenosti i vezanosti za intersubjektivnu delatnost interpretacije.

Ozbiljni, za našu temu temeljni, napori učinjeni su u savremenoj epohi u pogledu vođenja i širenja međureligijskog dijaloga širom sveta, što predstavlja osnovu savremenog poimanja verske tolerancije i izgradnje savremenog verski tolerantnog sveta. Upravo to ističe kao obeležje savremenog života Jaspers: „Danas, kad više ne možemo skupa moliti, tek je danas došlo do pune svijesti da je čovjeko-bitak (Menschsein) vezan za nesuzdržanost komunikacije među ljudima“⁸⁶⁰ Jedan od osnovnih zahteva komunikacije prema Jaspersu jeste: „započeti neizbjježnu borbu s povjesno drukčijim, ali borbu u ljubavi, ne u izolaciji, ne u sebeisključivanju, ne u punktualnosti upojedinačenog.“⁸⁶¹ Konkretnije, tu imamo u vidu mnogobrojne aktivnosti na planu međukonfesionalne saradnje, upoznavanja i razmene mišljenja koje postaju tipične za savremeno doba. Neke od njih, poput ekumenskog pokreta, Svetskog koncila crkava i Konferencije evropskih crkava, predstavljaju dugotrajne sveobuhvatne vidove kreiranja otvorenosti savremenog religijskog fenomena u pluralističkom duhu. Ova ekumenska diskusija je, kako ističe kardinal Franc Kenig⁸⁶², takođe povezana sa otvorenim susretom hrišćanstva sa nehrišćanskim religijama i ateizmom. „Upravo su i crkvene akademije u Nemačkoj posle 1945. osnivane zbog užasavanja nad terorom i ratom, i sa sveštu o odgovornosti za društvo dostoјno čoveka; crkve su se obavezale da daju svoj doprinos tome da takvo društvo uspe.“⁸⁶³ Izuzetan značaj dijaloga u sferi međureligijskih odnosa ističe i Kiš govoreći da je to „jedina garancija da, uprkos oprečnim verskim, svetonazorskim i, uopšte, život-

860 K. Jaspers, Filozofija u budućnosti, str. 270.

861 Isto.

862 V. F. Kenig, Duhovne smernice Evrope, *Savest Evrope*, Kolmen, Džon (pr), VEGA media, Novi Sad, 2003, str. 212–213.

863 F. Šuler, Predgovor, *Dijalektika sekularizacije*, Dosije, Beograd, 2006, str. 9.

nim shvatanjima, stvorimo političku zajednicu.^{“⁸⁶⁴}

Ove fenomene savremenog religijskog života možemo dovesti u najbližu vezu sa formiranjem nove kategorijalne konstelacije praktičkog života. Naime, ona je snažno pogurala i same vernike i verske organizacije, ranije usmerene na nacionalne okvire, ka međunarodnim kontaktima i religijskim organizacijama. O tome uverljivo svedoči tekst kanonika Engleske crkve Barnia Miligana, koji je bio neposredni učesnik ekumenskih napora i dogadaja u Strazburu 80-tih i 90-tih godina⁸⁶⁵. Miligan živopisno prikazuje sve okolnosti, dileme, teškoće, nepripremljenost u osnovi nacionalno ustrojenih crkvi za novonastali trenutak, kao i lepotu međureligijskog otvaranja i saradnje, ujedno i saradnje sa međunarodnim telima kao što je Savet Evrope, u novim uslovima sveta koji se globalizuje.

Razvoj komunikativnih sloboda građana nužno vodi zainteresovanom odnosu države prema sferi svetonazorskih uverenja, koja uključuju i religijska uverenja. Tome značajno doprinosi savremeni razvoj medija, kako primećuje Vatimo⁸⁶⁶, posebno u pogledu mogućnosti pojedinaca da učestvuju u definisanju pravila društvenog života. Primera radi navećemo sledeći Habermasov stav: „Tako se, recimo, u aktuelnim raspravama o reformi države blagostanja, o politici useljavanja, o ratu u Iraku ili o ukidanju vojne obaveze ne radi samo o pojedinačnim *policies* nego uvek i o spornim interpretacijama ustavnih principa – a implicitno o tome kako želimo sebe da shvatimo, kao građane Savezne Republike i kao Evropljane, u svetlosti mnoštva naših kulturnih navika, naših pogleda na svet i naših religijskih uverenja.“⁸⁶⁷ Sada nije više reč o tome da država može biti hladno nezainteresovano neutralna, ona mora obezbediti ravnopravnu javnu diskusiju svojih građana sa različitim svetonazorskim polazišta. Tek iz takvog povesnog konteksta, koji po

⁸⁶⁴ J. Kiš, *Neutralnost države*, str. 160.

⁸⁶⁵ Vidi: B. Miligan, Evropa u doba sloma komunizma, *Savest Evrope*, str. 61–90.

⁸⁶⁶ Vidi: R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 66.

⁸⁶⁷ J. Habermas, J. Racinger, *Dijalektika sekularizacije*, str. 21–22.

strani ne ostavlja sferu uverenja svojih građana, „patriotizam prema ustavu“ može biti osnova građanske solidarnosti u jednom demokratsko-liberalnom društvu.

To u praksi znači realizaciju principa autentične ličnosti stvaranjem pravno-političkih uslova za opstanak i razvoj autentičnih političkih odnosa u koje pojedinci i grupe stupaju svojom slobodnom voljom, što nas prevodi u sledeći odsek. To znači prihvatanje odgovornosti za nastanak svih odnosa koje gradimo „i da ne može biti prenijeta ni na koga drugog; niti na Boga, niti na prirodu, niti na društvo, ili na historiju.“⁸⁶⁸ Isto tako, to nas vodi potpuno novom poimanju odnosa filozofije i religije: filozofija se odriče svojih predašnjih pretenzija da odredi šta je od religijskih tradicija istinito. Habermas to iskazuje sledećim mislima: „Respekt, koji ide ruku pod ruku sa ovim kognitivnim uzdržavanjem od suđenja, zasniva se na poštovanju ličnosti i načinu života koji svoj integritet i svoju autentičnost vidljivo crpe iz religioznih uverenja. Ali respekt nije sve: filozofija ima razloga da pokaže spremnost da uči od religijskih tradicija.“⁸⁶⁹

2.3. Verski pluralizam u svetu odnosa globalne i pojedinačne kulture

Na ovom mestu dotičemo se pitanja odnosa globalne i pojedinačne kulture, kao osnovne dinamike savremene svetske kulture. Nastanak svetskog društva i transnacionalnih političkih organizacija pomerio je težište interesa i realnih i idealnih tokova savremenog praktičkog života ka globalnom planu.⁸⁷⁰ Susretanje i prožimanje kultura, planetarna mobilnost kapitala, ljudi i ideja, u sve-

868 K. Popov, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, str. 110.

869 J. Habermas, J. Racinger, *Dijalektika sekularizacije*, str. 26.

870 Ovo savremeno pomeranje ističe i Milan Kangrga: „Čovjek je biće koje živi i može da živi jedino u svijetu, tj. kao svjetovno (a danas bismo mogli da kažemo: kao svjetsko, jer je Zemlja po svojoj povezanosti života i upućenosti svih njenih dijelova na sve druge postala već bitno jedan i jedinstveni svijet) biće.“ – M. Kangrga, *Praksa, vrijeme, svijet*, str. 485–486.

tu razobručenih praktičko-pojetičkih moći savremenog čoveka nosi sa sobom niz izazova koji se direktno tiču pitanja međureligijskog odnošenja i verske tolerancije. Mogli bismo reći da je među klasičnim predstavnicima filozofske misli bilo vizionara, poput Fihtea na primer, koji su dalekovido pisali o ovoj savremenoj situaciji tvrdeći da su Evropljani u suštini jedan narod koji bi trebao imati i jednu državu osnovanu na slobodi, pravu, zakonu i religioznoj slobodi.⁸⁷¹ Veliki značaj ovome pridao je i Jozef Raciniger u glasovitoj raspravi sa Habermasom povodom predpolitičkih osnova demokratske pravne države: „Otud, hitan odgovor iziskuje i pitanje kako kulture koje se susreću mogu naći etičke osnove koje će njihovo zajedničko postojanje moći da odvedu na pravi put i da izgrade zajednički zakonski, na odgovornosti zasnovan oblik ovladavanja moći i njenog uređivanja.“⁸⁷² Nastanak svetskog etos-a praćen je s jedne strane oduševljenjem, a s druge strane kritikom da on tendenciozno nastaje pod izrazitim uticajem sekularizovane hrišćanske kulture.

Prvo ćemo razmotriti opšti uticaj globalizacije na praktički život, a potom i na organizaciju religijskog života i međureligijske odnose. U svom dominantno ekonomskom nastupu globalizacija podiže na svetski nivo obeležja razvijenog industrijskog društva, uključujući i sasvim razobručene mehanizme represivnog upravljanja društvom smeštene u sferi lažnih i indukovanih potreba i preovlađujućih težnji za postizanjem životnog standarda. Tako se odrešuje, prema Markuzeu, „destruktivna moć i represivna funkcija društva izobilja“⁸⁷³ okrenuta očuvanju postojećeg stanja, a briga za liberalno-demokratski proklamovane slobode poput slobode vere, savesti i mišljenja ostaje samo načelna. Na taj način se održava privid slobode, kao „slobodna konkurenčija pri upravljanim cijenama, slobodna štampa koja samu sebe cenzurira, slobodan izbor roba u koje

⁸⁷¹ Vidi: P. Vranicki, *Filozofija historije I*, str. 282.

⁸⁷² J. Habermas, J. Raciniger, *Dijalektika sekularizacije*, str. 33.

⁸⁷³ H. Markuze, *Čovjek jedne dimenzije*, str. 26.

su utisnuti znakovi različitih tvornica i patenata^{“874}. To udaljavanje od demokratskih načela slobode u svim sferama praktičkog života ima negativne posledice. Sledeći Markuzeove misli, može se na opšti način izraziti „racionalnim karakterom iracionaliteta“^{“875}. Efikasanost sistema čini svako protivreće savremenog praktičkog života iracionalnim, a svaki otpor i akciju suprotstavljanja nemogućim. Štaviše, sam pojam otuđenja postaje upitan, jer se čovek poistovjećuje sa nametnutom egzistencijom do te mere da je sama alienacija postala objektivna: „alienirani subjekt je progutan putem svoje alienirane egzistencije.“^{“876} Stoga je globalizaciji, po svojoj suštini, inherentna jednodimenzionalna svest koja sprečava dublju humanizaciju ljudskih odnosa.

Globalizacijske tendencije sve snažnije, dublje i svestranije zadiru u savremeni praktički život, prevazilazeći prvo bitno ispoljen interes samo za ekonomiju i politiku. Tako se nalazimo na terenu religijske globalizacije kao težnje za univerzalizacijom verskih pogleda i organizacije verskog života. Ona je često praćena i sumnjom, strahom od gubitka samosvojnosti, kao što ističe Cvitković: „Dakle, religijski pluralizam je, možemo reći, konstitutivni dio globalnih procesa. Takva globalizacija bi odagnala nepovjerenje onih koji smatraju da je ona opasna po njihov religijski identitet.“^{“877} U savremenom religijskom životu, stoga, značajno mesto pripada ekumenizmu, koji u najširem smislu predstavlja „ukupnost onoga što se odnosi na aktivnosti koje su u funkciji uspostave dijalog-a i saradnje svih svjetskih religijskih zajednica poradi ostvarenja nekakvoga, ali bitno ravnopravnog jedinstva.“^{“878} – kaže Žigmanov.

Religijski pokret, osnovan 23. avgusta 1948. godine u Amsterdamu kao Ekumenski sabor crkava, okupio je brojne protestantske

874 Isto.

875 Isto, str. 27.

876 Isto, str. 29.

877 I. Cvitković, Religijski pluralizam u Evropi, str 26.

878 T. Žigmanov, O ekumenskoj povelji ovdje i sada, *Religija i tolerancija*, br. 1, 2004. fuznota 5, str 32.

sekte i veliki deo Pravoslavlja, održavajući žive odnose sa Rimokatoličkom crkvom. Ovi tokovi kulminiraju u naše vreme potpisivanjem Ekumenske povelje (*Charta oecumenica*)⁸⁷⁹, okvirnog dokumenta koji iznosi program međusobne saradnje crkava utemeljen na zajedničkim hrišćanskim principima, u Strazburu 2001. godine od strane Veća evropskih biskupskih konferencija i Konferencije evropskih Crkava. No, o tome je pisao još Berđajev tridesetih godina prošlog veka u Parizu, navešćujući dolazak nove epohe u konfesionalnom i međukonfesionalnom životu: „Živimo u univerzalističkoj epohi, epohi svetskih religioznih, kulturnih, intelektualnih, ekonomskih i političkih ujedinjenja. Svetske organizacije, kongresi, sastanci, različiti međunarodni skupovi predstavljaju simptome te svuda prisutne volje za zbliženjem i ujedinjenjem. To je počelo nakon krvavog razdora izazvanog svetskim ratom... Ekumenско pitanje je postalo pitanje dana za hrišćane.“⁸⁸⁰ Ono stasa kao pitanje savremene religijske svesti, te se stoga ne javlja samo kao pitanje odnosa među crkvama već i kao pitanje „narodskog“ ekumenizma u kome na zajedničkim molitvama i verskim skupovima neposredno učestvuju vernici različitih konfesija.

Za ovakve trendove u savremenoj sferi religijskog života tipičan je i doktrinarni redukcionizam, redukovana baza osnovnih zahteva – u slučaju ekumenizma na prihvatanje Isusa Hrista kao Spasitelja i Boga – za ljubav svetskog objedinjavanja i jedinstvenog nastupa religijskih zajednica. Berđajev je ovu interkonfesionalnu poziciju svojevremeno kritikovao, smatrajući je osiromašenjem i apstrahuванjem od realnog religijskog života. Pisao je: „To je ravnanje po minimumu.“⁸⁸¹ Nasuprot tome, istinsko suprotstavljanje partikularizmu i odvojenosti Berđajev vidi kao novouspostavljeno hrišćansko jedinstvo i punoću, kao vaseljenskost. Razvijajući ideju ograničenosti svake konfesije, Berđajev zatim upravo tu utvrđuje nuž-

879 V. *Charta oecumenica, Religija i tolerancija* br. 1, 2004, str. 37–45.

880 N. Berđajev, *Vaseljenskost i konfesionalizam*, str. 63.

881 Isto, str. 68.

nost vaseljenskosti. „Vaseljenskost je punoća, i ona se ne dostiže apstrahovanjem, sabiranjem i oduzimanjem. Volja za vaseljenskošću jeste volja za većom punoćom i bogatstvom, i samo u toj punoći i bogatstvu moguće je zamišljati ponovno ujedinjenje hrišćana.“⁸⁸² Spram razjedinjenosti na površini, predlaže Berđajev, treba težiti nadkonfesionalnoj punoći iz dubine vlastite konfesije. Za razliku od njega, Vatimo vidi verski redukcionizam kao tipičan fenomen postmetafizičkog sveta upućen na prevladavanje metafizike, radi se o tome da se više ne može „govoriti o bivstvovanju kao večitoj strukturi“⁸⁸³.

Berđajev je u ovom duhu „polireligioznosti“ video i međusobni susret različitih religija: „Dubina hrišćanske mistike susreće se sa dubinom mistike nehrišćanskih religija. Na površini nas dele doktrine i forme mišljenja, rasne psihologije i forme crkvene organizacije... To jeste kretanje u punoći.“⁸⁸⁴ Hvaleći pozitivne efekte eku menizma i Bari Miligan je, slično Berđajevu, uočio da to ne znači „gubitak onog što znamo i volimo, već njeno sagledavanje u novom i jasnjem svetlu.“⁸⁸⁵ Još dalje ide, prema našem mišljenju, Otfried Hofe kada ističe značaj spoznaje kulturne i teološke raznovrsnosti povesnog priznanja reči Božje govoreći da „današnjoj, još uvek u velikoj meri monocentričnoj crkvi, predstoji preobražaj u jednu društveno i kulturno policentričnu crkvu“⁸⁸⁶. Međutim, da bi se stvarno odmaklo od simboličkih nagoveštaja ka stvarnim duhovnim susretima različitih religija, verskih ustanova i njihovih predstavnika, ali i samih vernika i nevernika, „mi se moramo učiti dijalogu i toleranciji“⁸⁸⁷ kaže Đuro Šušnjić, ističući značaj humanističkog obrazovanja u duhu pluralizma.

882 Isto, str. 69.

883 Đ. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, str. 71.

884 N. Berđajev, *Vaseljenskost i konfesionalizam*, str. 69.

885 B. Miligan, *Evropa u doba sloma komunizma, Savest Evrope*, str. 90.

886 O. Hofe, *Ka političkoj legitimaciji moderne*, str. 17

887 Đ. Šušnjić, *Verski dijalog i tolerancija – drama razumevanja, Religije Balkana: susreti i prožimanja*, ur. Vukomanović Milan, Vučinić Marinko, Beogradska otvorena

Ono što ekumenizam zapravo ostvaruje u savremenoj epohi jeste sve izraženiji pojetički karakter epohe, koji i samoj religijskoj svesti donosi oslobođenje od njenih apsolutističkih pretenzija na istinu. „Postoji problem ekumenizma – ne samo među hrišćanskim konfesijama, već i među religijama uopšte. Sve dok crkva ostaje zarobljena u mreži svoje ‘prirodne metafizike’ i svoje doslovnosti (Bog je ‘otac’, a nije majka, na primer?), ona neće moći da bude u stanju da vodi slobodan i bratski dijalog, ne samo s drugim hrišćanskim konfesijama, već pre svega s drugim velikim svetskim religijama.“⁸⁸⁸ – tvrdi Đani Vatimo. Doba interpretacije, kako ga naziva Vatimo, zaista ide putem redukcije koja rastače sve pretenzije na objektivnost. Nasuprot fundamentalističkim aspiracijama ona razvija univerzalnu vokaciju religijske svesti, što predstavlja suštunu savremenog obrta u religijskom iskustvu.

Drugo veoma važno pitanje, koje smo ranije već otvorili, tiče se problematizovanja porekla univerzalnih opštečovečanskih vrednosti. Ono se delimično javlja kao kritika hrišćanskog karaktera sekularizovane evropske kulture, delimično kao postmodernistička kritika velikih naracija i umskih potencijala moderne. Takođe, postoji velika opasnost da široko razvijen pluralistički koncept u duhu individualizma razori temeljne vrednosti na kojima i sam počiva.⁸⁸⁹ Govori se o sekularizujućem oslobađanju religiozno začaurenih hrišćanskih značenja, poput prevodenja bogooobraznosti čoveka u jednako dostojanstvo svih ljudi. U tom svetlu, tvrdi Habermas, ideja „da smrvljenoj moderni još samo religiozno usmerenje ka nekoj transcendentnoj ciljnoj tački može pomoći da izade iz slepe ulice, i danas ponovo nailazi na odjek. U Teheranu me je jedan kolega pitao nije li, kada se uporedi s drugim kulturama i iz ugla sociologije religije, evropska sekularizacija zapravo neki poseban put,

na škola, Beograd, 2001, str. 35.

888 R. Rorti, Đ. Vatimo, Budućnost religije, str. 48–49.

889 Vidi: Dž. Keri, Hrišćanstvo i nova Evropa, *Savest Evrope*, str. 119 i 130.

kome je potrebna korektura.“⁸⁹⁰ Treba primetiti, kako to ističe Popper⁸⁹¹, da ovom stanovištu promiče spoznaja da se i sama evropska kultura razvijala kroz mnogobrojne susrete sa drugim kulturama, još od svog grčkog početka, te da je uistinu teško govoriti i o autohtonim kulturama u prošlosti, a kamoli danas u jednom globalizovanom svetu.

Kritika koja se danas sa ove pozicije često upućuje savremenoj ideji verske tolerancije⁸⁹² iz nehrisćanskog kulturnog kruga pogađa ustvari njenu modernu prethodnicu. „U stvari, niko drugi sem Evropljana nije ni imao ozbiljnog razloga i preke potrebe da se dublje zamisli nad svetsko-istorijskom situacijom stvorenom nadmoćnim zahvatom evropskog sveta života u samosvojnosti vanevropskih zavičajnih svetova koji su mu se našli na putu. Niti je iko drugi imao vremena da se dugo dvoumi oko toga šta mu valja činiti onda kada je već došao u bliži dodir sa Evropom. Svim ne-Evropljanim bilo je i te kako jasno da je usvajanje evropske nauke i tehnike nužan uslov njihovog vlastitog opstanka, pa su tako i postupili, pri čemu im je dobro išao naruku formalno nenasilni karakter uključenja u evropsko zbivanje.“⁸⁹³ Prvobitni pristanak na zajedničku evropeizovanu svetsku budućnost u duhu modernizacije po evropskom uzoru kasnije je proizveo strah da se pod velom opštečovečanskih ideja, poput ideje verske tolerancije, ne krije možda tuđ kulturni projekat i potpuni gubitak već napuštenog zaviča-

890 J. Habermas, J. Racinger, *Dijalektika sekularizacije*, str. 24.

891 Vidi: K. Popper, *U traganju za boljim svetom*, str. 114–121.

892 Odjek te kritike zatičemo u sledećim Racingerovim mislima: „Postoje, dakle, vrednosti koje stoje same u sebi i proizlaze iz suštine ljudskog bivstovanja, pa su otud neprikosnovene za sve one koji poseduju tu suštinu. Kasnije ćemo se morati još jednom vratiti na pitanje dokle sežu te predstave, pogotovo što se ova evidentnost danas ni u kom slučaju ne priznaje u svim kulturama. Islam je definisao svoj sopstveni katalog ljudskih prava, koji odstupa od zapadnog. Kinu, doduše, danas određuje jedan oblik kulture koji je nastao na Zapadu, marksizam, ali, koliko sam informisan, tamo se ipak postavlja pitanje nije li, kad je reč o ljudskim pravima, posredi jedan tipično zapadni izum, koji se mora preispitati.“ – J. Habermas, J. Racinger, *Dijalektika sekularizacije*, str. 36.

893 M. Đurić, *Poreklo i budućnost Evrope*, str. 96.

ja. I taj strah bi bio potpuno opravdan ako bi na tragu moderno uspostavljene verske tolerancije ovi kulturni projekti bili smešteni na apstraktno omeđene prašnjave police savremenog sveta. Strah od nezaustavlјivog propadanja delimično opravdan predašnjom sudbinom modernih međukonfesionalnih odnosa, međutim, nije utemeljen u konstelaciji savremenih međuverskih odnosa.

Ako uzmemu u obzir ovde izrečene kritičke stavove, dolazimo do značajne korekcije verske tolerancije kao univerzalne vrednosti, shvatajući da verski tolerantan svet mora biti plod zajedničkog podohvata različitih kultura. To je, takođe, put da se sa univerzalizma skine opterećujući plašt imperijalizma, koji neizbežno izaziva protivljenje.⁸⁹⁴ Ova naša misao suprotstavlja se danas veoma popularnim idejama o neminovnom „sukobu civilizacija“,⁸⁹⁵ ali ih u vidu upozorenja i uzima u obzir. Prema Semjuelu Hantingtonu „U svetu koji se pojavljuje, odnosi između grupa iz različitih civilizacija neće biti bliski i često će biti antagonistički.“⁸⁹⁶ Ovde se kulturni identitet posmatra na najopštijem nivou kao civilizacijski identitet, a on se, smatra Hantington, izvan Zapada opire zapadnim univerzalističkim pretenzijama, odakle dolaze ozbiljni sukobi sa islamom i Kinom. „Opasni sukobi u budućnosti verovatno će nastati iz interakcije zapadne arogancije, islamske netolerancije i siničkog potvrđivanja.“⁸⁹⁷ – zaključuje Hantington. Za razliku od toga u našem radu se traga za putevima prevazilaženja toliko složene istorije sukoba i duha konfrontacije posebno hrišćanskog i muslimanskog sveta. Naposletku, ova humanistička odluka odrediće, kada je o evropskom okuženju reč, „da li je Evropa spremna da živi u pluralističkom svetu u sledećem milenijumu“⁸⁹⁸. U plodnom susretu različitih hrišćanskih i muslimanskih baština može se proizvesti kritičko-ra-

⁸⁹⁴ Vidi: S. Hantington, *Sukob civilizacija*, CID Podgorica, Romanov, Banja Luka, 2000, str. 204.

⁸⁹⁵ V. kritiku kod Z. Spahić – Šiljak, Islam i interreligijski dijalog u BIH, str. 32–33.

⁸⁹⁶ S. Hantington, *Sukob civilizacija*, str. 203.

⁸⁹⁷ Isto.

⁸⁹⁸ Z. Sardar, Evropski muslimani i evropski identitet, *Savest Evrope*, str. 186.

cionalan stav prema zajedničkoj opštečovečanskoj budućnosti. Prema Zjaudinu Sardaru „ostalo je još mnogo toga da se uradi da bi se postigla prava tolerancija“⁸⁹⁹, pre svega proširivanje svesti o toleranciji na evropsku muslimansku zajednicu i njihovo uključivanje u sve društvene tokove evropskog života.

Značaj ovog pitanja još je veći ako uzmemo u obzir poštovanje i otvorenost muslimanske zajednice u Evropi prema evropskoj pravno-političkoj kulturi, što je sažeto iskazano u „Povelji muslimana u Evropi“.⁹⁰⁰ Na kraju krajeva, to upućuje i na napuštanje tradicionalne evropske interpretacije Islama i puštanje da muslimani sami sebe odrede i predstave drugima. Ono uključuje i slobodoumno otvoreno pristupanje muslimanskim nesekularizovanim stanovištima o verskoj toleranciji kakvo recimo možemo zateći kod Jusuf al Karadavija sa strpljenjem da se čuje i istorijski zasnovana kritika zapadnog smisla za versku toleranciju.⁹⁰¹ „Čini mi se da interkulturnost danas čini neizostavnu dimenziju u svakoj diskusiji o osnovnim pitanjima ljudskog bivstvovanja, koja se ne može voditi ni isključivo u granicama hrišćanstva niti isključivo u zapadnoj tradiciji uma. Doduše, obe shodno svom samorazumevanju vide sebe kao univerzalne i možda de iure to i jesu. De facto one moraju priznati da su u čovečanstvu prihvачene samo delimično i da su razumljive samo u nekim delovima čovečanstva.“⁹⁰² – upozorava Habermas. To, naime, zahteva globalni karakter projektovanog verski toleratnog sveta. U tom svetu možemo reći da pojам savremene verske tolerancije prevaziđa trpeljivost kao smirenju granicu vlastitog religijskog bića, on se upravo sastoji u dokučivanju religijske različitosti. Sledeći u ovome Gadamera, smatramo da se verska trpeljivost ogleda u jačanju, proširenju, kršenju svoje verske samovolje

899 Isto, str. 187.

900 Vidi: I. Cvitković, Religijski pluralizam u Evropi, str. 24.

901 Vidi: J. Al-Karadavi, *Nemuslimani u islamskom društvu*, prev. Topoljak, Sulejman, ID El-Kalimeh, Novi Pazar, 2003.

902 J. Habermas, J. Racinger, *Dijalektika sekularizacije*, str. 44.

i upotpunjavanju sopstvene vlastitosti.⁹⁰³ Na taj način prihvatajući religijsku različitost prihvatamo u stvari naštu globalnu stvarnost.

2.4. Pravno-politički principi savremene verske tolerancije

Promišljanjem pravno-političkih principa savremene verske tolerancije, baš kao što smo to učinili i u slučaju moderne verske tolerancije, dovršićemo našu raspravu o uspostavljanju principa savremene verske tolerancije. Pri tome ćemo za svoj predmet uzeti aktuelnu pravno-političku kulturu, posmatraćemo je u njenim odnosi ma kontinuiteta i diskontinuiteta sa predašnjom pravno-političkom kulturom moderne epohe, ali i kao jedno stanje koje nije dovršeno, već se dalje dijalektički razvija. Ovde bi se još jednom moglo postaviti pitanje o značaju koji se pravno-političkoj sferi života pridaže u ovom završnom odeljku. Naime, zašto se realno uspostavljanje verske tolerancije okončava u medijumu prava i politike? U odgovoru na ovo pitanje možemo se pozvati na briljantan Markuzeov stav da je to jedina dimenzija u kojoj bi pojedinac mogao „pronaći sebe“: „od njegove političke egzistencije koja tvori jezgro njegove cjelokupne egzistencije.“⁹⁰⁴ To znači da je to jedino područje ljudskog života koje može izvorno da dekonstruiše stvarne represivne mehanizme društva, obezbeđujući tako izgradnju verski tolerantnog sveta. Nasuprot tome стоји pravno-politička vizura, koja – iz svog pozitivističkog duha često netrpeljiva prema filozofiji – pita za ovaj filozofski interes i njen značaj, čemu Tornberi odgovara: „Filozofski interes je uslovjen političkim i pravnim 'događajima', i zauzvrat poseduje mogućnost njihovog oblikovanja.“⁹⁰⁵

Ovaj odeljak, takođe, treba da stoje u najbližoj vezi sa našim prethodnim tematizovanjem opšteg principa savremenosti i kate-

903 Vidi: H. G. Gadamer, Pohvala teoriji, Oktoih, Cetinje, 1996, str. 19.

904 H. Markuze, Represivna tolerancija, *O toleranciji*, str. 413.

905 P. Tornberi, Nedovršena priča o manjinskim pravima, *Različitost na delu*, Centar za multikulturalnost, Novi Sad, 2002, str. 45.

gorijalne konstelacije savremenog praktičkog života.⁹⁰⁶ S obzirom da se princip građanstva nalazi u samom središtu i moderne i savremene pravno-političke kulture, ujedno predstavljajući kristalizovan vid borbe za ljudsku slobodu, držaćemo se stanovišta da „u ostvarivanju demokratskog ambijenta opšte tolerancije, kao što su odnosi etničkih većina i manjina ili pitanje verskog pluralizma, od presudnog je značaja da se suverenitet i građanski subjektivitet dosledno artikulišu do poslednjeg člana političke zajednice, sa mogućnošću sprovođenja mehanizama koji garantuju prava manjina i manjinskih grupa pored uhodanih puteva demokratskog odlučivanja većine.“⁹⁰⁷ I ne samo to, treba shvatiti da princip građanstva u savremenom dobu nosi u sebi ujedno i jedan izvrstan pluralizam mogućnosti i autonomiju kao plodove ozbiljenja principa autentične ličnosti u savremenom političkom životu. Stoga Gatman s pravom tvrdi: „Volja i sposobnost da se promišljaju naše razlike dostoje poštovanja deo su demokratskog političkog idea“⁹⁰⁸ Reč je kako o individualnom izboru građana u sferi ljudskih prava, tako i o izražavanju sopstvenog građanskog statusa. To danas predstavlja pravi izazov, jer su, kako primećuje Tejlor⁹⁰⁹, sve otvorenije multinacionalne migracije i prateći osećaj marginalizovanosti dovele u prvi plan multikulturalno priznanje jednakе vrednosti različitih kultura, a ne samo njihovog prava na opstanak.

Savremeni argument kulturne raznolikosti, kao posebnog životnog kvaliteta koji proširuje individualne mogućnosti izbora savremenog čoveka, predstavlja okosnicu uvođenja polietničkih prava, ali ga treba posmatrati i šire u jednom pravno-političkom kontek-

906 Tornaberi u tom duhu ističe da manjinska prava „podstiču pitanja o vrsti društva koje imamo i želimo, principe koji ih animiraju ili bi trebalo da ih animiraju, i sredstva kojima bi ovo trebalo da postignemo, imajući u vidu da ova sredstva ne mogu uvek da budu odvojena od krajeva.“, P. Tornaberi, nav. delo, str.45.

907 D. Grujić, *Nacionalna država i moderni kosmopolitizam*, str. 271.

908 E. Gatman, Uvod u zborniku: Multikulturalizam, ispitivanje politike priznanja, E. Gatman (pr), str. 31, Centar za multikulturalnost, Novi Sad, 2003.

909 Vidi: Č. Tejlor, Politika priznanja, str. 60–61.

stu. „Za razliku od nacionalne samouprave, ova prava zaista neposredno doprinose raznolikosti unutar većinske kulture. Pored toga, ona ne uključuju istovetnu vrstu ograničenja pokretljivosti ili ekonomskih mogućnosti većine. Zaista, određene polietničke politike mogu se shvatiti kao prirodno proširenje državne politike u oblasti finansiranja umetnosti, muzeja, obrazovnog televizijskog programa, itd. Ipak, ovde se ponovo javlja problem postojanja brojnih načina za promovisanje raznolikosti. Učenje dece da budu bilingvalna promoviše raznolikost, ali ne objasnjava zašto posebno treba da učimo imigrantske jezike. Prema tome, argument raznolikosti dopunjava, ali ne može da zameni argumente pravednosti zasnovane na jednakosti ili istorijskim sporazumima.“⁹¹⁰ Svoju dublju osnovu argument kulturne raznolikosti ima u ideji pluralizma, slobodnog postojanja različitih životnih opredeljenja i stanovišta bez ograničenja čijoj konstituciji izvorno pripada tolerancija „utoliko što raznovrsnost ne važi kao jedan međustepen koji treba da bude prevladan u korist jednog jedinstva; naprotiv raznovrsnost biva potvrđena“⁹¹¹ – primećuje Hofe. Priznavanje pluralizma, dakle, predstavlja ozbiljenje tolerancije.

Ilustracije radi, da bismo istakli potpunu nepojmljivost potonjih multikulturalnih politika čoveku moderne epohe, navodimo Volterov opis verski tolerantnih odnosa njegovog doba. „Poznato nam je da su mnogi domaćini koji su stekli velika bogatstva u stranim zemljama spremni da se vrate u svoju otadžbinu; oni samo traže zaštitu prirodnog zakona, punovažnost njihovih brakova, sigurnost za svoju decu, pravo roditeljskog nasleđa, lično priznanje; ne traže nikakve javne hramove, nikakvo pravo na opštinske poreze, na počasti; tako nešto katolici nemaju ni u Londonu niti u drugim zemljama. Nije reč o davanju značajnih privilegija, sigurnog utočišta jednoj strani, već je reč o tome da ljudi treba pustiti da žive mirno,

910 V. Kimlika, *Multikulturalno građanstvo*, str. 150–151.

911 O. Hofe, *Ka političkoj legitimaciji moderne*, str. 18.

ublažiti možda ranije i neophodne, ali sada izlišne propise.⁹¹² Pa ipak, čak ni toliko malo nije moglo da se održi potpuno onemoćalom modernom verskom tolerancijom.

Ono što je Volteru bilo neverovatno i da pomisli, u savremenog doba postaje snagom razvoja principa građanstva. Način na koji su manjinska prava revolucionisala naše predstave o ljudskim pravima, dopunjajući i preoblikujući tradicionalne principe, svakako je bilo nedokučivo jednom modernom čoveku. Ideal „namernog zanemarivanja“ bio je pravi kamen kušnje dvadesetog veka, toliko uvažavano klasično liberalno-demokratsko načelo potpuno je obeznaženo borbom marginalizovanih društvenih grupa za vlastito političko priznanje. „Čarls Tejlor je sigurno u pravu govoreći da mnogo toga u savremenom društvu i političkom životu zavisi od priznaja. U našoj liberalnoj tradiciji mi priznanje vidimo uglavnom kao pitanje prihvatanja pojedinca i onoga što zovemo njegovim identitetom. Posedujemo takođe pojam koji potiče (kako Tejlor takođe s pravom tvrdi) iz etike autentičnosti, koji ukazuje na to da, pod uslovom da su druge stvari jednake, ljudi imaju pravo da budu jasno priznati kao ono što oni (već) istinski jesu. Ljudima koji su autentično Jevreji ili homoseksualci mi odričemo nešto, upravo zbog toga što su to što jesu, tražeći od njih da ovu činjenicu sakriju, da bi se činilo da jesu nešto što zapravo nisu.“⁹¹³ Prema tome, nedostatak slobode se sada sagledava kao nedostatak političkog priznanja.⁹¹⁴ Ovo savremeno uspostavljanje principa multikulturalnog građanstva realizovanog u višeslojno organizovanom građanskom statusu posmatraćemo kao obezbeđivanje primarnog političkog subjektiviteta (autentičnog) građanina.

912 Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 31.

913 K. E. Apaja, Identitet, autentičnost, opstanak: Multikulturalna društva i društvena reprodukcija, *Multikulturalizam, ispitivanje politike priznanja*, E. Gatman (pr), Centar za multikulturalnost, Novi Sad 2003, str. 123.

914 Vidi analizu pojma priznanja kod I. Berlin, Dva koncepta slobode, *Savremena politička filozofija*, str. 84–85.

Dvorkin je takođe na tragu ovih savremenih tokova kada ističe značajnu posledicu savremenog komunalnog shvatanja demokratije za pravno-političku kulturu: „Komunalno shvatanje uveliko podržava ideju iznetu u američkom ustavu, no koja poslednjih decenija postaje sve popularnija i u Evropi: prava demokratija zahteva da manjine budu zaštićene od volje većine pisanim ustavnim jemstvima koja donosi i sprovodi neka institucija – vrhovni ili ustavni sud – koja je sa svoje strane i sama zaštićena od volje većine.“⁹¹⁵ Dvorkin, pri tome, ističe da je otvoreno pitanje da li posebne norme nacionalnog i međunarodnog prava zaista i unapređuju pravu demokratiju. „Stav da je demokratiju moguće unaprediti ograničenjem volje većine, a da su u tu svrhu potrebna neka ograničenja koja štite slobodu i jednakost brige za građane, jeste glavna karakteristika liberalnog shvatanja istinskog političkog zajedništva.“⁹¹⁶ – tvrdi Dvorkin.

Savremena liberalno-demokratska praksa multikulturalne politike osniva se na snažnoj implementaciji manjinskih prava u multikulturalnim i polietničkim državama. Ova grupno-diferencirana prava kao osnova multikulturalnog građanstva javljaju se, prema našem shvatanju, i kao oblik savremenog razvoja verske tolerancije. Posebno tu imamo u vidu spoljašnje zaštite koje postavljaju različite kulturne grupe na jednaku osnovu štiteći njihovu egzistenciju i autentični identitet ograničavanjem uticaja odluka šireg društva. U području vaspitanja za to se dosta rano zalagao Džon Stuart Mil, smatrajući da se u školama, po želji roditelja, osim uobičajene nastave, mogu deca podučavati i svojoj veronauci.⁹¹⁷ Time se staje na put realnoj marginalizaciji mnogih kulturnih, pa prema tome i verskih, grupa i unapređuje pravedan odnos među grupama u društvu na bazi multikulturalne pravde. Štaviše, to predstavlja zaštitu

⁹¹⁵ R. Dvorkin, *Sloboda, jednakost i zajedništvo*, Savremena politička filozofija, str. 293.

⁹¹⁶ Isto, str. 294.

⁹¹⁷ Vidi: Dž. S. Mil, *O slobodi*, str. 98.

religijskog pluralizma koji se ne svodi više samo na nekoliko tradicionalnih religijskih zajednica.⁹¹⁸ Da je to zaista aktuelni pravac razvoja savremene pravno-političke kulture pokazuju kako trendovi implementacije multikulturalnih politika u međunarodnom pravu, tako i pojava kategorizacije zapadnih demokratija s obzirom na stepen zakonskog regulisanja multikulturalnih politika.⁹¹⁹

Aktuelne prilike u Francuskoj kao prototipu klasične laičke države govore takođe u prilog pomenutog trenda u razvoju savremene pravno-političke kulture. Naime, uočljiva je znatno blaža jurisprudencija Zakona o odvajanju države i crkve iz 1905. godine danas, nego što je to ranije bio slučaj. Primera radi, krajem 20. i početkom 21. veka sudske su odobrene javne subvencije namenjene organizacijama koje doduše vode klerici, ali nemaju jasan religijski motiv, zatim fondacijama od javnog značaja, iako su njihovi osnivači verske zajednice i veoma značajan izuzetak napravljen je prema religijskim aktivnostima od nacionalnog, istorijskog i kulturnog značaja. Tako presuda iz 1996. godine dopušta državne subvencije namenjene „organizaciji proslave godišnjice krštenja prvog karolinškog kralja Klovisa. Istovremeno, sud je istom prilikom uskratio zakonitost onog dela subvencije namenjenog tehničkoj organizaciji mise koju je tim povodom trebao da drži Papa Jovan Pavle II.“⁹²⁰

Prava manjina u međunarodnom pravu dobijaju svoju prvu zaštitu nizom sporazuma i deklaracija za Savet Lige naroda u korist „rasnih, verskih ili jezičkih manjina“.⁹²¹ Nakon raspada Lige i manjinskog režima, rani međunarodni pravni akti UN-a bili su usredstreni na individualna prava. To potiskivanje manjinskih pitanja

918 Vidi opaske Ivana Cvitkovića na aktuelnu politiku prema religijskim zajednicama u bivšim jugoslovenskim državama, I. Cvitković, Religijski pluralizam u Evropi, str. 23 i 25.

919 Vidi: V. Kimlika i K. Benting. *Multikultularizam i država blagostanja*, Habitus br 9/10, Novi Sad, 2003–2004, str. 11–23.

920 M. Božić, Finansijske obaveze države prema verskim zajednicama u Francuskoj kao laičkoj republici, str. 146.

921 Vidi: P. Tornberi, Nedovršena priča o manjinskim pravima, *Različitost na delu*, str. 46.

postepeno je vodilo stapanju kultura. Ovu eru smenio je krajem osamdesetih i devedesetih godina dvadesetog veka povećani interes za prava manjina, praćen razvijenom međunarodno-pravnom zaštitom, a „krajnji efekat novijih propisa predstavlja povećano legalizovanje različitosti nasuprot jednoličnosti; integraciju nasuprot asimilaciji grupa, lakoću, brzinu i višestrukost društvenih zajednica nasuprot težini uzleta izgrađivanja država i nacija, koji sebe ponovno definišu u pluralističkom smislu“⁹²² – tvrdi Tornberi. Prvo treba istaći, za ranu fazu posebno značajan, član 27. Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima UN-a iz 1966. godine, koji i kasnije ima ulogu „miminuma globalnog standarda sporazuma“⁹²³. On glasi:

„U onim državama u kojima postoje etničke, verske ili jezičke manjine, lica koja pripadaju tim manjinama ne smeju biti lišena prava, u zajednici sa ostalim članovima njihove grupe, da uživaju u vlastitoj kulturi, ispovedaju i praktikuju vlastitu veru, ili da koriste vlastiti jezik.“⁹²⁴

U svojoj analizi, Tornberi⁹²⁵ ističe da se manjinska prava ovde javljaju u ansamblu ostalih članova, te da je značajna i analiza celine teksta. Nadalje, problem predstavlja to što član 27 ne sadrži definiciju manjine, a ne nudi je ni Opšti komentar. Takođe, nema pokazatelja kako se određuje pripadništvo manjinama, a sama formulacija člana je i dalje oslonjena na lica koja su pripadnici manjina i stoga ima individualistički smer. Traži se delovanje države u pravcu zaštite manjina, ali se ne preciziraju modaliteti aktivnosti. Ovaj član primenjuje Odbor za ljudska prava, izvršno telo Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima i njegova neposredna delatnost bliže je odredila tumačenje člana koji je izložen u sasvim opštoj formi.

922 Isto, str. 46.

923 Isto, str. 47.

924 Citirano prema: P. Tornberi, Nedovršena priča o manjinskim pravima, *Različitost na delu*, str. 49.

925 Vidi: P. Tornberi, Nedovršena priča o manjinskim pravima, *Različitost na delu*, str. 49–50.

Najvažniji dokument UN-a posvećen manjinskim pravima jeste Deklaracija UN o pravima pripadnika nacionalnih, etničkih, verskih ili jezičkih manjina⁹²⁶ doneta 18. decembra 1992. godine kao Rezolucija Generalne Skupštine 47/135. Za njenu primenu nadležna je Radna grupa za manjine Podkomisije za unapređivanje i zaštitu ljudskih prava UN. Ovaj instrument zaštite prava manjina predstavlja istinski napredak u području pravno-političke kulture. To ističe i Tornberi: „Deklaracija predstavlja novi početak i nije jednostavno 'proširenje'⁹²⁷ Negativna formulacija člana 27. („ne smiju biti lišena prava“) zamenjena je pozitivnom („imaju prava“), eksplicitno su određeni identitet i osnovni atributi grupe, pružena je široka specifikacija prava uključujući i prava na osnivanje i rad udruženja manjina (član 2), omogućena je primena prava pojedinačno i kolektivno (član 3). U središtu pažnje nalaze se ideje zaštite egzistencije identiteta manjina i podsticanje uslova za promociju identiteta manjina (član 1), te principi nediskriminacije i jednakosti (član 2). Deklaracija ne govori ništa o samoopredeljenju, to je u nadležnosti drugih principa međunarodnog prava (član 8).

U Evropi je OEBS zaštitio prava manjina Dokumentom o ljudskim dimenzijama sa sastanka u Kopenhagenu 1990, a kancelarija Visokog komesara za nacionalne manjine ustanovljena je 1992. godine. „Ovo predstavlja ranu modernu 'kodifikaciju' prava manjina u Evropi, postavljajući suštinske standarde prepoznavanja određene grupe, unapređivanje kulture, učešća itd., takođe priznajući pozitivni doprinos autonomiji rezolucije o etničkim sukobima.“⁹²⁸ Potom je 1994. godine Savet država baltičkih zemalja uspostavio funkciju Komesara za demokratske institucije i ljudska prava koja je uključivala i prava lica koja pripadaju nacionalnim manjinama.

926 Vidi: Deklaracija o pravima pripadnika nacionalnih, etničkih, religijskih ili jezičkih manjina, *Različitost na delu*, Centar za multikulturalnost, Novi Sad, 2002, str. 79–81.

927 P. Tornberi, Nedovršena priča o manjinskim pravima, *Različitost na delu*, str. 51.

928 Isto, str. 52.

U domenu delatnosti Saveta Evrope ključnu ulogu ima već analizirana Konvencija o ljudskim pravima iz 1950. godine, koja kako smo istakli ne uočava manjine u svojoj individualističkoj vizuri. Takođe, značajna su dva dokumenta koja imaju karakter sporazuma: Povelja o regionalnim i manjinskim jezicima iz 1992. godine i Okvirna konvencija o zaštiti nacionalnih manjina iz 1995. godine. Značajna je, kako ističe Tornberi, i Preporuka 1201 Parlamentarne skupštine iz 1993. godine, kao deo zahteva za primanje u Savet Evrope nekih država. Evropska unija, umesto posebnog instrumenta za prava manjina, ima sporazum koji se tiče kulture i obrazovanja, kao i principe evropske kulturne i jezičke različitosti prisutne u članu 22. Evropske povelje o osnovim slobodama. Takođe, „Evropski sporazumi“ i „Sporazumi udruženja“ sa budućim članicama štite prava manjina. Danas izuzetno bogato razvijena međunarodno-pravna zaštita prava manjina, ne kao grupnih prava već kao prava pripadnika grupe, osniva se na pomenutim dokumentima i standardima manjinskih prava prisutnim u savremenim međunarodnim sporazumima. Tornberi navodi veliki broj takvih sporazuma uključujući i Dejtonski sporazum.⁹²⁹

Na meti kritičkog udara liberalne misli, kao i same savremene političke prakse, nalaze se unutrašnja ograničenja, vid grupno-diferenciranih prava, koja se sporadično ističu kao samostalni ili prateći zahtevi verskih zajednica. „Očigledno, grupe imaju slobodu da zahtevaju takva delovanja kao uslove pripadnosti u privatnim, dobrovoljnim udruženjima. Katolička organizacija može da insistira na tome da njeni pripadnici pohađaju crkvu. Problem iskrسava kada grupa pokušava da upotrebi državnu vlast da bi ograničila slobodu svojih pripadnika. Liberali insistiraju na tome da bez obzira ko pokazuje političku moć unutar određene zajednice mora da poštuje građanska i politička prava svojih pripadnika, a svaki pokušaj nametanja unutrašnjih ograničenja koja narušavaju ovo stanje je neligitiman.“⁹³⁰

929 Isto, str. 47–48.

930 V. Kimlika, *Multikulturalno građanstvo*, fusnota 36, str. 57.

Osnovni problem sastoji se, prema tome, u nametanju ograničenja slobode pripadnicima grupe u ime očuvanja verske tradicije i prakse, što stoji u protivrečnom odnosu sa individualnim pravima poštovanim od strane šireg društva i države. Zapravo, ovde se suočavamo sa dvostrukom praksom oslanjanja na multikulturalne politike, jednom koja je u osnovi liberalna i bori se za otvorenost i pluralizam protiv uskog i konformističkog koncepta nacionalne kulture, i drugom konzervativnom koja strahujući od slobode i promena brani usku i konformističku koncepciju manjinske kulture.⁹³¹

Postoji, dakle, realna pretnja individualnim pravima od strane ovakvih unutrašnjih ograničenja, koja u svojoj težnji da omoguće izražavanje sopstvenog identiteta grupe i obezbede smanjenje pritiska na asimilaciju vode ustvari otvorenom ugnjetavanju i sukobu sa osnovnim ljudskim pravima i ustavnim načelima. „Imigrantske grupe i verske manjine mogu, u načelu, tražiti zakonsko ovlašćenje da svojim pripadnicima nametnu tradicionalne kulturne prakse. Etničke grupe mogu zahtevati pravo da svoju decu ispišu iz škole pre zakonom propisanog uzrasta, kako bi umanjile mogućnost da dete napusti zajednicu; ili pravo da zadrže tradicionalne običaje kao što su klitoridektomija ili prinudno organizovanje venčanja, koja krše postojeće zakone koji se odnose na dobrovoljni pristanak. Postoje slučajevi u kojima muževi tuku svoje žene jer se zapošljavaju izvan kuće, i potom, kao pravnu odbranu, koriste činjenicu da je zatvaranje žene prihvatljiva praksa u njihovoј prvobitnoј domovini.“⁹³² Praksa pokazuje da ti zahtevi ipak ne idu toliko daleko kao u domaćoj sredini. „Npr, iako se prakse samospaljivanja udovica na pogreboj lomači i ubistva ženske dece još uvek brane u nekim delovima Indije, nijedna imigrantska hinduistička organizacija u zapadnim demokratijama ne traži slobodu da nastavi sa takvim praksama. Ovo su ekstremni slučajevi, ali oni odražavaju opšti trend.“⁹³³

931 Vidi: V. Kimlika, *Savremena politička filozofija*, str. 408–409.

932 V. Kimlika, *Multikulturalno građanstvo*, str. 62.

933 Isto, fusnota 43, str. 62.

Ovo pitanje Halberstem oštro suprotstavlja savremenoj afirmaciji religijske slobode.⁹³⁴

Među verskim grupama koje zahtevaju unutrašnja ograničenja poznati su Amiši, stara hrišćanska sekta, u Sjedinjenim Državama, sa svojim zahtevima na izuzimanje od zakona o obaveznom obrazovanju dece. „Kanada omogućava slična izuzeća za brojne druge drevne hrišćanske sekte (Menonite, Dukobore, Huterite). Pripadnici ovih sekti mogu da povuku svoju decu iz škole pre zakonom predviđene šesnaeste godine, a takođe se od njih ne zahteva da uče po uobičajenom školskom programu. Roditelji su zabrinuti da će njihova deca, primivši takvo šire obrazovanje, biti u iskušenju da napuste sektu i priključe se širem društvu. Te grupe takođe mogu u izvesnoj meri da ograniče mogućnosti pripadnika da napuste grupu.“⁹³⁵ Pri tome su ova zakonska izuzeća priznata hrišćanskim sektama odavno, a novije imigrantske grupe ipak ne dobijaju takve zakonske povlastice.

Istoriski sporazumi su u retkim slučajevima bili osnova polietničkih prava, dok su gotovo uobičajeni u slučaju etničkih grupa. „Na primer, Huteritima (hrišćanska sekta) je otvoreno obećano od strane kanadskih imigracionih činovnika da će biti oslobođeni određenih zakona koji se odnose na obrazovanje, posedovanje zemlje i vojnu službu ukoliko se nasele u zapadnoj Kanadi. (Kanadska vlast je tada imala želju da naseli novootvorenu zapadnu pograničnu oblast.)“⁹³⁶ Uglavnom, preovlađuje stav da polietničke grupe ne bi trebalo da očekuju bilo kakva specijalna prava pre nego što stignu u novu zemlju. „Na primer, zapadne demokratije su snažno odbacile ideju da imigranti iz arapskih ili azijskih država treba da nastave sa tradicionalnim praksama koje uključuju ograničavanje osnovnih prava sopstvenih pripadnika, kao što su prinudno sklapanje brakova ili diskriminaciju polova u obrazovanju ili porodičnom pra-

⁹³⁴ Dž. Halberstem, *Paradoks tolerancije, O toleranciji*, str. 382.

⁹³⁵ V. Kimlika, *Multikulturalno građanstvo*, str. 63.

⁹³⁶ Isto, str.147.

vu. Ideja da bi muslimanski zakon koji se odnosi na status porodice trebalo zakonski priznati povremeno biva puštena u opticaj, naročito od strane muslimanskih vođa u Britaniji. Ali nije prisutno никакво kretanje prema zakonskom priznavanju razvoda *talaq*, ili u pravcu isključenja muslimana iz građanskih zakona koji se odnose na pravičnu podelu vlasništva stečenog u bračnoj zajednici.^{“⁹³⁷} Kada je reč o spomenutom muslimanskom tradicionalnom razvodu *talaq*, prema njegovim odredbama muž se jednostrano odriče žene tri puta ponovljenom verbalnom objavom „Razvodom se od tebe!“ Muslimanki se, pri tome, ne priznaje istovetno pravo na jednostrani razvod.

U skorije vreme posebno je interesantan zahtev muslimanskih grupa u Britaniji – u vezi sa slučajem Salmana Rušdija – da se uvedu zakoni protiv klevetanja grupa, analogno ranije ustanovljenim zakonima protiv javnog ispoljavanja mržnje koji pružaju zaštitu verskim grupama. Kimlika o tome kaže: „U slučaju zakona protiv javnog ispoljavanja mržnje, motiv je bio da se pruži oblik spoljašnje zaštite – to jest, da se crnci i Jevreji zaštite od rasističkih elemenata u širem društvu. Zakoni protiv klevetanja grupe često se brane na sličan način, kao sredstvo za zaštitu muslimana od zarazne „islamofobije“ u zapadnim zemljama. Ali zakoni protiv klevetanja grupe isto tako mogu da ograniče širenje kleveta i raskola unutar verske zajednice. U stvari, kao što sugerira Rušdijev primer, postoji razlog da smatramo da neki muslimanski lideri traže takve zakone prevashodno u cilju kontrole raskola unutar muslimanske zajednice, a ne u cilju kontrole izražavanja nemuslimana.“^{“⁹³⁸} – smatra Kimlika. Tako vidimo da zakoni na osnovu spoljašnje zaštite mogu takođe proizvesti unutrašnja ograničenja.

Primera narušavanja slobode veroispovesti u savremenom svetu još uvek ima na pretek. Kimlika navodi slučaj Pueblo indijanaca, američkog indijanskog plemena: „Pošto nisu podvrgnute američ-

937 Isto, str. 63.

938 Isto, str. 64.

kom Ustavu, plemenske vlasti nisu obavezne da se povinuju strogom razdvajaju crkve i države. Pueblo indijanci su, u stvari, ustavili teokratsku vlast koja diskriminiše one pripadnike koji ne prihvataju zajedničku plemensku religiju. Na primer, mogućnost boravka odriče se pripadnicima zajednice koji su prešli u protestantizam. U ovom slučaju gotovo da nema sumnje da su samoupravna ovlašćenja upotrebljena u cilju ograničavanja slobode pripadnika zajednice da osporavaju i revidiraju tradicionalne prakse.^{“939”} Takođe, često se navodi da je u najvećem delu Evrope postignut zavidan nivo poštovanja verske različitosti, te da je otuda sudska praksa Suda u Strazburu i nekadašnje Komisije prilično oskudna.⁹⁴⁰ Od ranijeg pretežnog suočavanja sa pitanjima slobode veroispovesti u zatvorima ili konfliktima nastalih po pitanju poštovanja verskih uverenja u radnim odnosima, novija praksa, međutim, govori o slučajevima prozelitizma (verskog preobraćenja), odbijanja da se izda dozvola za gradnju bogomolje ili odbijanja registrovanja verskih organa, kao i zabrane nošenja verskih simbola na javnim mestima.

Govoreći o aktuelnom stanju poštovanja slobode veroispovesti i religijskog pluralizma u svetu, Bogomilova⁹⁴¹ ističe da je ono veoma nepovoljno, navodeći izveštaj Fenganga Janga podnetog na svetskoj konferenciji Međunarodnog društva za sociologiju religije u Španiji 2009. godine. U istraživanju koje je obuhvatilo 190 zemalja sveta utvrđeno je da one razvijaju četiri različita tipa odnosa religije i države. Svega 40 država razvilo je religijski pluralizam, u 16 zemalja uočen je kulturno i istorijski zasnovan privilegovan položaj određenih konfesija mada se načelno podržava religijska različitost, u 50 zemalja postoje privilegovane konfesije, u 41 zemlji jedna religija je privilegovana, u 43 zemlje samo jedna religija ima potpuni monopol u području odnosa prema državi i u dve zemlje,

939 Isto, str. 61.

940 Vidi: Dž. Murdok, *Sloboda misli, savesti i veroispovesti*, str. 16.

941 Vidi: N. Bogomilova, Freedom of religion and religion of freedom: a philosophical view, *Religija i tolerancija*, br. 19, januar-jun 2013, CEIR, Novi Sad, str.52–53.

Kini i Albaniji, postoje periodi potpune zabrane religije. U postkomunističkim zemljama uglavnom su garantovana građanska prava uključujući i slobodu mišljenja, savesti, religije i udruživanja, kao i jednakost religijskih zajednica, ali je stanje odnosa između države i religije drugačije od zemlje do zemlje. Prema ovom istraživanju, tu mahom preovlađuje odnos monopola dominantne konfesije koja ima političku podršku prema drugim manjinskim religijama. To je u saglasnosti sa nešto ranijim uvidima Sergeja Flerea o tranzicionim evropskim društвima: „Mere koje države sprovode raznovrsne su, a svima je zajedničko privilegovanje domaćih, autohtonih religija i diskriminisanje ’tudih’ i ’novih’.“⁹⁴² Štaviše, Bogomilova⁹⁴³ smatra da je ključni razlog nedostatka religijskog pluralizma i verske tolerancije u svetu upravo podrška koju države pružaju tradicionalnim konfesijama, a posebno stvaranje simbioze između etničkog i religijskog određenja, kao i nacije i religije.

Osvrnimo se još, naposletku, na mogućnost kolizije grupnih prava i ideje tolerancije, na ovo pitanje pažnju je skrenuo Dvorkin. Kritički je promišljaо praksu obrnute ili tzv. pozitivne diskriminacije analizirajući konkretnе situacije iz američkog života i sudske prakse. Uočio je da ona iako donosi kratkoročno korist manjinama, dugoročno gledano učvršćuje nepravedne razlike u društvu uključujući i predrasude i stereotipe. „Sada se dakle, može reći da je diskriminacija crnaca, čak i ako služi nekoj uverljivoj politici, ipak neopravdana jer je uvredljiva i odražava netrpeljivost.“⁹⁴⁴ Razlog tome jeste činjenica da su crnci bili žrtve ropstva i legalne segregacije, te da će svaku diskriminaciju shvatiti kao uvredu. Ovu opasnost od primene politike priznanja kritički uočava i Apaja: „Poznato je da su birokratske kategorije identiteta prekratke da obuhvate nepredvidivosti stvarnog života ljudi. Isto je tako važno, međutim,

⁹⁴² S. Flere, Princip odvojenosti crkve od države i verska tolerancija, *Religija i tolerancija*, br. 4, jul-decembar, 2005, CEIR, Novi Sad, str. 9.

⁹⁴³ N. Bogomilova, Freedom of religion and religion of freedom: a philosophical view, str.53.

⁹⁴⁴ R. Dvorkin, *Suština individualnih prava*, str. 286.

imati na umu da politika identiteta može da promeni identitet onih u prilog kojih se toliko očigledno zalaže. Između politike priznanja i politike prisile ne postoje jasne granice.⁹⁴⁵ Na taj način se ranije diskriminisane grupe okivaju u već formirane životne scenarije. No, kada je reč o opravdanosti pozitivne diskriminacije u odnosu na individualna prava pripadnika većinske grupe koja ona mogu oštetiti Dvorkin tvrdi: „da je u određenim okolnostima politika koja mnoge pojedince stavlja u nepovoljan položaj ipak opravdana zato što poboljšava stanje zajednice kao celine.“⁹⁴⁶

3. Razvoj filozofskih pretpostavki savremene verske tolerancije

„Nikad se još istina nije okačila o ruku nekog bezuslovnog čoveka.“

F. Niče⁹⁴⁷

Pitanje verske tolerancije predstavlja jedno od središnjih pitanja kako moderne, tako i savremene filozofije prava i političke filozofije. Ponovno okretanje ka ovoj naizgled zaključenoj temi moderne epohe posebno je okarakterisalo dvadeseti vek, vek koji će ostati upamćen upravo po pogubnim provalama netrpeljivosti.⁹⁴⁸ Videли smo da je filozofija još u Renesansi uspostavila osnovni smisalni horizont verske tolerancije, te da je aktivno uticala na izgradnju moderne pravno-političke kulture u duhu tolerancije. Sada ћemo razmotriti ulogu filozofije u promišljanju i uspostavljanju verski tolerantnog savremenog sveta. Ona se, naravno, oslanjala na predašnja misaona iskustva moderne epohe, posebno u njenim najvišim dometima, ali i na već dosegnut stepen razvoja pravno-političke filozofije.

945 A. K. Entoni, Identitet, autentičnost, opstanak: Multikulturalna društva i društvena reprodukcija, *Multikulturalizam, ispitivanje politike priznanja*, 2003.

946 R. Dvorkin, *Suština individualnih prava*, str. 287.

947 F. Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 88.

948 Vidi: K. Čavoški, Popetrov paradoks trpeljivosti, *O toleranciji*, Rasprave o demokratskoj kulturi, Primorac, Igor (pr), „Filip Višnjić“, Beograd, 1989, str. 343.

tičke kulture. Tu pre svega imamo u vidu Kantove zasluge u uspostavljanju principa dostojanstva, što i pored svih odstupanja obezbeđuje kontinuitet moderne i savremene verske tolerancije.

Filozofsko istraživanje problema savremene tolerancije u završnom odeljku prati razvojni put savremene filozofske misli o religiji, religijskom pluralizmu i verskoj toleranciji u pravcu pojave filozofskih pretpostavki savremene verske tolerancije, utvrđujući na taj način filozofiju kao idealni medijum savremenog praktičkog života. Ovde ćemo pokloniti posebnu pažnju vodećoj ideji našeg doba u području filozofije religije, koja je po našem mišljenju odlučujuća za uspostavljanje smisla savremene verske tolerancije. Reč je o samosvećivanju savremenog hrišćanskog religijskog iskustva o njegovom dominantno poetičkom karakteru, što se manifestuje u promjenjenom odnosu religijske svesti prema absolutnoj istini. Hermeneutički obrt ka interpretaciji, čije najdublje korene možemo potražiti u Ničeovoj filozofiji, u postmodernističkoj recepciji „slabe misli“ doneo je stav da „što više pokušavamo da dokučimo interpretaciju u njenoj autentičnosti (Eigentlichkeit), to se ona sve više manifestuje u svojoj događajnosti, istorijskom karakteru (ereignishaft).“⁹⁴⁹

3.1. Kritička stanovišta Marks-a i Ničea o religijskom fenomenu

Traganje za početnim autentičnim filozofskim izvorima savremenog poimanja verske tolerancije zadatak je koji zahteva odgovornost i posebno obrazloženje situiranja u konkretne filozofske oblike mišljenja. Svakako da su neslaganja u pogledu toga očekivano prisutna, ona mogu biti plod različitog nijansiranja ali i ozbiljnijih koncepcijskih razmimoilaženja filozofskih stanovišta. Prema našem shvatanju, dosledno pozicioniranje filozofskih ishodišta savremene verske tolerancije u načelu zavisi od shvatanja dubljeg odnosa moderne i savremene verske tolerancije, onog koji smo do sada nastojali da osvetlimo, a koji se u krajnjoj liniji može shvatiti

949 R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 45.

ti na temelju kategorijalne razlike modernog i savremenog praktičkog života i mišljenja. To nas je opredelilo da prvu etapu u razvoju filozofskih pretpostavki savremene verske tolerancije potražimo u velikim filozofskim kritikama modernog građanskog sveta Marks-a i Ničea.

3.1.1. Koncept opštečovečanske emancipacije i problem otuđenja kod Karla Marksa

Marksovo (1818–1883) filozofsko-kritičko i revolucionarno angažovanje na izmeni postojećeg sveta, humanistička usmerenost na konkretnе forme praktičkog života, predstavlja samu mogućnost savremene verske tolerancije. Tek ukoliko se čovekov odnos prema svetu shvati u Marksovim kategorijama otuđenja i postvarenja – vešto zaobilazeći podvodne mine pozitivističkog predstavljanja sveta u njegovoj spoljašnjosti – stojimo na stanovištu mogućnosti radikalne reorganizacije, dekonstrukcije sada već starih modernih međureligijskih odnosa i stvaranja novih autentičnih odnosa verske tolerancije. U tom duhu možemo shvatiti i Marksov XI tezu o Fojerbahu: „Filozofi su svijet samo različito interpretirali, radi se o tome da ga se izmjeni.“⁹⁵⁰ Zadatak koji Marks postavlja jeste: shvatiti i živeti, svakodnevno praktikovati i produkovati svet kao povesno događanje. To je na umu imao i Kangrga kada je rekao da je revolucionarna egzistencija najdublje primerena samoj biti sveta. Ona, naime, računa sa povesno osvešćenom čovekovom stvaralačkom samodelatnošću.⁹⁵¹

Ovaj Marksov izlazak iz horizonta filozofije u njeno ozbiljenje kao povesno događanje odvaja njegovo mišljenje od modernih filozofskih koncepcija, čineći ga savremenim misliocem revolucije. „U praksi čovjek mora dokazati istinu, tj. zbiljnost i moć, ovostranost svoga mišljenja.“⁹⁵² – kaže Marks u drugoj tezi o Fojerba-

950 K. Marks, Teze o Fojerbahu, *Rani radovi*, str. 339.

951 Vidi: M. Kangrga, *Praksa, vrijeme, svijet*, str. 492.

952 K. Marks, Teze o Fojerbahu, *Rani radovi*, str. 337.

hu. Ovde je već na delu puna snaga savremenog mišljenja, mišljenja koje nije izolovano od prakse. Naprotiv, ono revolucioniše postojeću stvarnost, uklanjanjem njegovih bolnih protivrečja, kloneći se i ograničenja apstraktnog humanizma građanskog sveta i od stvarnosti otuđenih filozofskih dogmatskih koncepcija. Zbog toga Marks piše Rugeu: „Mi svijetu razvijamo nove principe iz principa svijeta. Mi mu ne kažemo: prestani sa svojim borbama, to su gluosti; mi ti želimo doviknuti istinsku parolu borbe.“⁹⁵³ Na taj način se Marks zalaže i za filozofsku refleksiju praktičkog života koja je utemeljena u poznavanju konkretnog istorijskog realiteta i njegove skrivenе umnosti. To je za svoju osnovu imalo dublju filozofsko-istorijsku svest o čoveku kao biću prakse, o čovekovom stvaranju istorijsko-prirodnog sveta, te o čovekovom rođenju i nastajanju kroz istoriju.⁹⁵⁴

Marksizam je izgradio shvatanje istorijskih odnosa, pa prema tome i duhovnih odnosa kao duboko zavisnih od materijalnih odnosa proizvodnje.⁹⁵⁵ U tom smislu se u „Komunističkom manifestu“ govori o promenama koje izmenjeni društveni odnosi unose u svest epohe. „Kada je stari svijet propadao, pobijedila je kršćanska religija stare religije. Kad su u 18. stoljeću kršćanske ideje podlegle idejama prosvijećenosti, vodilo je feudalno društvo svoju smrtnu borbu protiv tada revolucionarne buržoazije. Ideje slobode svijesti i religije bile su samo izraz vladavine slobodne konkurencije na polju znanja.“⁹⁵⁶ Religijska svest ili „religijsko osećanje“ je prema Marksu društveni proizvod, sveukupnost društvenih odnosa u određenom istorijskom trenutku, kako to on tvrdi u šestoj i sedmoj

953 K Marks, Pisma Rugeu u K Marks, F. Engels, Rani radovi, Naprijed, Zagreb, 1989, str. 53.

954 V. P. Vranicki, *Filozofija historije I*, str 389–394.

955 Vidi kritičke napomene protiv nedijalektičkog razumevanja odnosa baze i nadgradnje i o Engelsovom istupanju protiv njih kod P. Vranickog, *Filozofija historije I*, str 401–403..

956 K. Marks, F. Engels, Komunistički manifest, „August Cesarec“, Zagreb, 1975, str. 60.

tezi o Fojerbahu.⁹⁵⁷ Osnova Marksove ireligiozne pozicije, prema njemu je stav: „čovjek stvara religiju, religija ne stvara čovjeka“.⁹⁵⁸ Pojavni oblici religije, poput judaizma i hrišćanstva, su „samo različiti stupnjevi razvitka ljudskog duha, kao različite zmijske kože koje je ostavila historija“⁹⁵⁹ Te religijske odnose opterećene antagonizmima, Marks smatra, treba prevazići da bi se ljudi našli u razvijenom ljudskom odnosu.

Marksizmu je, dakle, svojstven kritički odnos prema religiji generalno, kao izdanku klasnog društva. O tome svedoče i sledeći stavovi iz „Komunističkog manifesta“: „No, reći će netko, religiozne, moralne, filozofske, političke, pravne ideje itd. zaista su se modificirale u toku historijskog razvitka, ali su se religija, moral, filozofija, politika i pravo uvijek održali u tom mijenjanju. Uz to ima vječnih istina, kao sloboda, pravednost itd. koje su zajedničke svim društvenim prilikama. A komunizam ukida vječne istine, ukida religiju, ukida moral umjesto da im dade nov oblik, on proturječi cje-lokupnom dosadašnjem historijskom razvitku. Na što se svodi optužba? Historija cijelog dosadašnjeg društva kretala se u klasnim suprotnostima koje su u različitim epohama imale različite oblike... Komunistička je revolucija najradikalnije kidanje s tradicionalnim odnosima svojine, pa nije čudo što se u toku njezinog razvitka najradikalnije kida s tradicionalnim idejama.“⁹⁶⁰ Ovo mesto će se bolje shvatiti ako podsetimo na smisao revolucije za mladog Marks-a, koji nastaje u promišljanju odnosa političke države i građanskog društva. Samo permanentna revolucija može ukinuti protivrečja građanskog društva: ekonomsku suprotnost ukidanjem privatnog vlasništva, a religijsku suprotnost ukidanjem religije.

Marks je svoju kritiku ljudskih prava izložio u „Prilogu jevrejskom pitanju“, nastojeći da pokaže kako građanska država osigura-

957 K. Marks, Teze o Fojerbahu, *Rani radovi*, str. 338–339.

958 K. Marks, Prilog kritici Hegelove filozofije prava, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1989, str 90.

959 K. Marks, Prilog jevrejskom pitanju, *Rani radovi*, str 56.

960 K. Marks, F. Engels, *Komunistički manifest*, str. 60–61.

va samo „političku“ a ne i „ljudsku“ emancipaciju čoveka. Povod ovom spisu bila je aktuelna situacija evropskih Jevreja, koji su tražili, a u nekim naprednim evropskim zemljama i ostvarili, političku emancipaciju. „Prilog“ se pojavio kao kritički odgovor na Bauerovo tematizovanje problema jevrejske emancipacije, pokazujući da je potrebna njegova dublja filozofska-istorijska i filozofska-pravna tematizacija. Marksovo polazište ovde čini odnos političke države i religije, koji se u povesnim okolnostima njegovog vremena oblikovalo na različite načine u Nemačkoj, Francuskoj i Severnoj Americi. Prema Marksu, politička država je u svojoj potpunoj izgrađenosti tada postojala samo u novom svetu. To je razlog zašto je jevrejsko pitanje u Evropi još uvek imalo teološki oblik, naime, sama država se još nije emancipovala od religije na temelju principa neutralnosti. Odатle je proisteklo Marksovo pitanje: „Kako se dovršena politička emancipacija odnosi prema religiji?“⁹⁶¹

Postojanje religije ne protivreči, prema Marksovom mišljenju, potpunoj oformljenosti građanske političke države, što potvrđuje upravo primer života u Severnoj Americi. „Politička emancipacija od religije nije provedena, neprotivrječna emancipacija od religije, jer politička emancipacija nije provedeni, neprotivrječni način ljudske emancipacije“⁹⁶² – kaže Marks. Ove misli Marks vode kritici političke države i političke emancipacije u njenoj ograničenosti. Političko ukidanje protivrečja građanskog društva je sasvim apstraktno i idealno, ono samo proglašava građane ravnopravnim bez obzira na rođenje, stalež, obrazovanje, zanimanje, religiju... Nasuprot tome ove razlike ostaju stvarne i prava su pretpostavka građanske države, kroz dijalektički odnos partikularnosti i opštosti građanskog sveta. Konflikt između postojećeg religijskog pluralizma ljudi i zajedničkog učešća u političkoj zajednici svodi se tako na „svjetovni rasjeci između političke države i građanskog društva.“⁹⁶³ To znači da

961 K. Marks, Prilog jevrejskom pitanju, *Rani radovi*, str 60.

962 K. Marks, Prilog jevrejskom pitanju, *Rani radovi*, str 61.

963 Isto, str 64.

građanski svet trajno živi antagonizam individualnog i rodnog, život države se pojedinačnom čoveku javlja kao onostran. Prevođenjem iz javne u privatnu sferu, religija postaje duh građanskog društva.

Prema njegovom shvatanju, subjektivna javna prava promovišu samo političku slobodu i formalno-pravnu jednakost. „U svojstvu utilitarne teleologije, jurisprudencija služi kao podesno tehničko oruđe za normalno funkcionisanje opisanog ustrojstva građanskog društva. Kapitalističko postvarenje osnov je njenog totalnog formalizma.“⁹⁶⁴ – objašnjava Ljubomir Tadić Marksovo stanovište. Međutim, politička emancipacija koja predstavlja veliki napredak, nije poslednji oblik ljudske emancipacije prema Marksу. „Prije svega, konstatirajmo činjenicu da tzv. prava čovjeka, droits de l’homme za razliku od droits du citoyen nisu ništa drugo do prava člana građanskog društva, tj egoističnog čovjeka, čovjeka koji je odijeljen od čovjeka i zajednice.“⁹⁶⁵ Uporište za ovu trvrdnjу Marks gradi u analizi nosećih pojmova Deklaracije o pravima čovjeka i građanina: jednakosti, slobode, sigurnosti i vlasništva. Čovek u njima nije shvaćen kao rodno biće, već kao izolovani pojedinac vođen svojim privatnim interesom. Ova misao navela je Marksa na stav da je politička država, ulogom sredstva očuvanja političkih i građanskih prava, što je prethodno istakao i Hegel u svojoj kritici liberalizma, degradirana ispod svoga smisla sfere čovekove društvenosti. Time se demaskira da „Taj čovjek, član građanskog društva, sada je baza, prepostavka političke države. Ona ga je priznala takvom prepostavkom u čovjekovim pravima.“⁹⁶⁶

Marksova, sa današnjeg stanovišta, univerzalna borba protiv dehumanizujućih odnosa koji od čovjeka čine prezreno i poniženo biće predstavlja verovatno njegov najveći doprinos u području problematizovanja verske tolerancije. Prema njegovom mišljenju „Politička revolucija rastvara građanski život na njegove sastavne dije-

964 Lj. Tadić, *Predmet pravnih nauka*, str. 80.

965 K. Marks, Prilog jevrejskom pitanju, *Rani radovi*, str 74.

966 Isto, str 80.

love, a da ne revoluconira same te sastavne dijelove i da ih ne podvrgava kritici.⁹⁶⁷ Ona tretira građansko društvo kao prirodnu bazu političke države, što je glavni razlog njenog sluha za prirodno-pravno učenje. Politička emancipacija učinila je dvostruku redukciju čovjeka, na egoističnog člana građanskog društva i državljanina kao moralnu osobu. Nasuprot tome, kaže Marks: „Tek kada zbiljski, individualni čovjek vrati u sebe apstraktnog državljanina i kao individualan čovjek postane rodno biće u svom empirijskom životu, u svome individualnom radu, u svojim individualnim odnosima, tek kada čovjek spozna i organizira svoje „forces propres“ kao društvene snage i stoga više ne bude od sebe dijelio društvenu snagu u obliku političke snage, tek tada će čovjekova emancipacija biti dovršena.“⁹⁶⁸ Sve do tada religija ima svoje realno uporište. „Ona je fantastično ostvarenje čovjekovog bića, jer čovjekovo biće ne posjeduje istinsku zbiljnost.“⁹⁶⁹ Kritika religije se kod Marks-a pojavljuje kao kritika u svojoj osnovi dehumanizovanog sveta. Odatle potiče njegov čuveni stav o religiji kao opijumu naroda. „Kritika neba pretvara se time u kritiku zemlje, kritika religije u kritiku prava, kritika teologije u kritiku politike“.⁹⁷⁰

Marksovo istupanje protiv političke emancipacije, kao ograničene emancipacije koju istorijski izvodi samo deo građanskog društva, jeste vođeno mišlu o opštečovečanskoj emancipaciji. Nju, smatra Marks, može postići samo radikalna revolucija, što Marks-a humanistički i kritički odvaja od građanskih pozicija. No, ostavljajući po strani sada analizu Marksovih motiva te revolucije, obratimo pažnju na ideju emancipacije kao zadobijanja čovjeka u njegovom rodnom karakteru. Ona predstavlja antropološko jezgro savremenog prinциpa autentičnosti. Problem istinske, dovršene i svestrane emancipacije čovjeka Marks razvija kao rešenje odnosa partikularnog i opštег u

967 Isto.

968 Isto, str 81.

969 K. Marks, Prilog kritici Hegelove filozofije prava, *Rani radovi*, str 91.

970 Isto.

empirijskom životu pojedinca. Ono, smatra Marks, leži u zadobijanju odnosno održanju vlastitog rodnog života čoveka u svim njegovim individualnim delatnostima i odnosima. Dalja razrada ovog pitanja oslanja se na Marksovou analizu otuđenog rada izloženu u Ekonomsko-filozofskim rukopisima iz 1844. godine.

U središtu Marksovog primišljanja emancipacije nalazi se problem otuđenog rada i od čoveka otuđene delatnosti, koje ga čine „duhovno i telesno onečovječenim bićem“⁹⁷¹. Svodeći svoj život na borbu za puko preživljavanje, otuđujući od sebe vlastitu proizvodnu delatnost i proizvod svog rada, čovek u takvom proizvodnom odnosu sebe u širem smislu moralno i intelektualno degradiра. Ovakav otuđeni, spoljašnji rad „ne pripada njegovoј suštini, da se on stoga u svom radu ne potvrđuje, nego poriče, da se ne osjeća sretnim, nego nesretnim, da ne razvija slobodnu fizičku i duhovnu energiju, nego mrcvari svoju prirodu i upropaštava svoj duh“⁹⁷² Naime, ovo osećanje samodelatnosti čoveka, do kojeg je Marksu stalo, rodni život čoveka kao „slobodna svesna delatnost“⁹⁷³ shvaćeno na univerzalnoj bazi, jeste temelj savremenog principa autentičnosti. Uopšte, fenomen otuđenja je, kao ističe i Vranicki, „eminentno filozofsko-historijski problem“⁹⁷⁴. Samootuđenje u sferi praktičkog života za svoj rezultat ima suparničke odnose ljudi u društvu.⁹⁷⁵ Međutim, prema Marksu, za emancipaciju čoveka ključna je njegova ekomska emancipacija kao „pozitivno ukidanje svakog otuđenja“⁹⁷⁶, potvrđivanje rodnog bića „baš u obradi predmetnog sveta“⁹⁷⁷, koja u svoje klupko uvlači i pravnu, političku, religijsku

⁹⁷¹ K. Marks, Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1989, str 260.

⁹⁷² Isto, str 248.

⁹⁷³ Isto, str 251.

⁹⁷⁴ P. Vranicki, *Filozofija historije* I, str. 413.

⁹⁷⁵ Vidi: K. Marks, Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine, *Rani radovi*, str 254.

⁹⁷⁶ Isto, str 276.

⁹⁷⁷ Isto, str 252.

i svaku drugu emancipaciju.⁹⁷⁸ Stvar je prema tome – i pored svih načelno iskazanih ograda u prilog jednom dubljem „totalnom“ odnosu materijalnih i duhovnih sfera života – postavljena u sferi materijalne proizvodnje kao osnovi empirijskog života čoveka, dok se sama svest koja se ima emancipovati u području vlastitih odnosa postavlja kao nešto što tome spolja pridolazi. Stoga se i sam religijski fenomen posmatra određen religijskim otuđenjem čoveka od njegove rodne suštine.⁹⁷⁹ Ovo obrtanje, koje jasnije ističe ekonomsku nepravdu, sa sobom nosi i jednu redukciju bogatstva ljudskih odnosa koju svest stvara, mada se programatski smera ka „totalitetu čovekova ispoljavanja života“⁹⁸⁰. Tako rešenje protivrečja religijskog života i medureligijskih odnosa koja dehumanizuju društveni život marksizam nalazi u ukidanju religijske svesti kao oblika od sebe otuđene svesti, umesto u prevazilaženju religijskog otuđenja u krilu samog religijskog života na putu izgradnje autentičnog sves-ta u kojem se svest odomaćuje u lepoti i bogatstvu vlastitih odnosa.

3.1.2. Kritika nihilističkog kretanja modernog građanskog sveta i religije u delu Fridriha Ničeа

Ničeova (1844–1900) filozofska pozicija, sa jasnim kritičkim stavom spram celokupne filozofske tradicije i moderne kulture, ima izrazito negativan odnos prema religijskoj svesti. „Zlim to nazivam i čovekomrzačkim: celo to učenje o onom jednom, punom, nepokretnom, dovoljnem i neprolaznom!“⁹⁸¹ – tvrdi Niče. Dobro su poznati i njegovi stavovi: „Bog je mrtav“⁹⁸² i „Stoga nema bogova“⁹⁸³, koji će biti probni kamen interpretacije kasnijih filozofskih stanovišta. Prema Vatimu, primera radi, ovi Ničeovi stavovi označavaju kraj meta-

978 Vidi: isto, str 276.

979 Vidi: isto, str 276.

980 Isto, str 284

981 F. Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 127.

982 Isto, str. 43.

983 Isto, str. 127.

fizičkog boga i rastvaranje metafizike.⁹⁸⁴ Ovaj sud Vatimo je utemeljio u Hajdegerovoj interpretaciji koja drži do toga da „Obratom što ga je izvršio Niče metafizika ostaje još samo izvrtanje u svoju nebitnost.“⁹⁸⁵ Ničeovo raskrivanje nihilističkog kretanja Zapada kao temeljnog smisla njegove istorije duge dve hiljade godina koja se dovršava u njegovom vremenu, prema Hajdegeru⁹⁸⁶, sažeto je upravo u ovim stavovima o smrti boga. Ova misao smera na metafizičku sudbinu zapadnog sveta „da nadosjetni svijet, ideje, bog, čudoredni zakon, autoritet uma, napredak, sreća većine, kultura, civilizacija gube svoju gradilačku snagu i postaju ništavni.“⁹⁸⁷ Ova sasvim osobena Ničeova refleksija, razvijena u kolebljivim i nesigurnim prilikama postrevolucionarne građanske Evrope, nosi upitnost o sudbini istine natčulnog sveta i suštini čoveka odvezanoj od nje.

Govoreći o lažnoj toleranciji i neslobodi unutar same crkve Niče kaže: „Oh, kakva lažna svetlost, kakav zagušljiv vazduh! Ovde, gde duša ka svojoj visini – ne sme da uzleti! Nego ovako zapoveda njihova vera: 'Na kolenima uz stepenice, grešnici!'“⁹⁸⁸ Naravno da Niče osuđuje tu agoniju kroz koju je Evropa prošla tokom duge istorije verskih sukoba i ratova, o tome svedoče sledeće njegove reči: „Kravave znakove su zapisivali po putu kojim su išli, a njihova ludost je učila da se istina dokazuje krvlju.“⁹⁸⁹ No, ni sama crkva nije poštovana njegove kritike: „Crkva? – odgovorih – to je vrsta države, i to najlažljivija.“⁹⁹⁰ I zaista, možemo se već sada složiti sa Predragom Vranickim u njegovoј tvrdnji da nema filozofa koji je toliko kritičke žuči iskazao prema hrišćanstvu i Crkvi kao Fridrih Niče.⁹⁹¹

984 Vidi: Đ. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, str. 28.

985 M. Hajdeger, Nietzscheova riječ: „Bog je mrtav“, Doba slike svijeta, Studentski centar sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1969, str. 49.

986 Vidi: isto, str. 52.

987 Isto, str. 61.

988 F. Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 133.

989 Isto, str. 134.

990 Isto, str. 182.

991 P. Vranicki, *Filozofija historije* II, str.648.

Ovo stanovište, koje naizgled stoji na marginama naše teme, predstavlja, prema našem sudu, ishodište savremenog promišljanja verske tolerancije. Njegov značaj ističe i Jaspers „Analogon prorocima postojao je i u prošlom stoljeću, Kierkegaard i Nietzsche, koji su nekoć uzalud htjeli probuditi uspavani svijet, obuzeti vidovitošću i grozotom hoda čovječanstva, još su i danas prijeko potrebiti za naša osnovna iskustva, Još ni danas oni nisu postigli svoj cilj, da ljudi doista probude.“⁹⁹² Ono je u osnovi sekularno, skeptično prema sadržaju verskih dogmi, vođeno mišlju da čovek stvara religiju⁹⁹³, da je religija forma dekadencije čoveka, ali i rešeno da se obračuna sa licemernim obličjem moderne verske tolerancije. „Evo sveštenika: pa makar da su moji neprijatelji, prodite mimo njih mirno i usnula mača!“⁹⁹⁴ – kaže Niče, ali isto tako traži da se napuste vrednosti pobožnjaka, sa teškom optužbom: „Raspršite mi izreke klevetnika sveta!“⁹⁹⁵ Na meti udara nalaze se sledeće maksime prispane hrišćanskoj tradiciji: „Ta pusti neka svet bude kakav jeste! Nemoj ni prst dizati protiv toga! Neka ko god hoće davi i kolje i seče i guli ljudi: nemoj protiv toga dizati prst! Zbog toga će još naučiti da se odriču sveta. A tvoj sopstveni um – njega sam prigušuj i davi; jer to je um od ovoga sveta – zbog toga ćeš sam naučiti da se odrekneš sveta!“⁹⁹⁶ Štaviše, Niče bez imalo oklevanja optužuje hrišćanstvo za netoleranciju, dok nasuprot njemu u budizmu pronalazi svako odsustvo težnje za nasiljem. „Hrišćanstvo je izvestan smisao za surovost prema sebi i drugome; mržnja prema sebi i drugome; mržnja prema onima koji drukčije misle; volja za proganjanjem.“⁹⁹⁷

U spisu „Antihrist“ Niče otvoreno kritikuje versku toleranciju kao čedo modernog čoveka: „Od te modernosti smo se razboleli

⁹⁹² K. Jaspers, Filozofija u budućnosti, str. 264.

⁹⁹³ Vidi kako P. Vranicki povezuje u ovoj misli Fojerbeta, Marksa i Ničea, *Filozofija historijell*, str. 646–647.

⁹⁹⁴ Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 132.

⁹⁹⁵ Isto, str. 262.

⁹⁹⁶ Isto, str. 262.

⁹⁹⁷ F. Niče, *Antihrist*, Moderna, Beograd, 1991, 22, str. 22.

– od gnjilog, mira, od kukavičkog kompromisa, od sve vrle nečistote modernog Da i Ne. Ova tolerancija i largeur⁹⁹⁸ srca, koja sve ’oprašta’, jer sve ’shvata’, jeste široko za nas.^{“999} Poput drugih modernih vrednosti usaglašenih sa idealom čovečnosti i tolerancija je shvaćena kao izraz slabosti u osnovi hrišćanskog sveta, kao do savršenstva dovedena sposobnost trpljenja – jedna u osnovi nihilistička vrednost kojoj nedostaje volja za moć te neizbežno vodi propaganju. Osim toga, osnovu moderno shvaćene tolerancije kao trpežljivosti čini samilost, ta temeljna hrišćanska vrednost što se našla na meti najžešćih kritičkih opservacija ovog u svakom smislu prveg savremenog mislioca. Drugu značajnu karakteristiku moderne tolerancije Niče otkriva kao suprotstavljanje realnosti: „Instinkтивна mržnja prema realnosti: posledica ekstremne sposobnosti za trpljenje i draž koja uopšte više ne želi da ’dotiče’ ...“¹⁰⁰⁰ To nas upućuje na ideju zatvaranja, getoizacije verske različitosti u modernom verski tolerantnom svetu.

Nićeova borba protiv osrednjosti i opadajućeg istorijskog toka predstavlja suočavanje sa zlom kobi Evrope. „Danas ne vidimo ništa što hoće da poraste i slutimo da će sve ići niže i niže, bivati tanje, blagodušnije, mudrije, udobnije, umerenije, ravnodušnije, kineskije, hrišćanskije – čovek nema sumnje postaje sve ’bolji’ ...“ U nastavku ovog teksta otkriva se nezainteresovanost za ljudsku sudbinu, što je od velikog značaja za savremeno uobličavanje pojma verske tolerancije. Niče kaže: „zajedno sa strahom od čoveka mi smo takođe izgubili ljubav i strahopoštovanje prema njemu, nadu u njega, čak i volju za njega. Čovekov izgled sada nas zamara – a šta je danas nihilizam, ako nije to... Umorni smo od čoveka...“¹⁰⁰¹ U svojoj interpretaciji Nićeove filozofije, Vatimo ističe Nićeov pozitivan zahvat u nihilističke tokove moderne – Nićeov dovršeni nihili-

998 Na francuskom znači širina – prema prevodiocu.

999 Niče, Antihrist, 11, str. 10.

1000 Isto, 30, str. 35.

1001 Niče, Genealogija morala, Grafos, Beograd, 1990, str. 39.

lizam nije „gubitak i žalost zbog kraja metafizike nego kao šanse za neki novi čovjekov položaj u odnosu na bivstvovanje.“¹⁰⁰² I upravo je buđenje interesa za autentičnost svake ličnosti suština gradnje jednog savremenog verski tolerantnog sveta. Niče bi to obično izrazio borbom protiv ravnodušnog pogleda na stvarnost, kao zainteresovanost za raznolikost života i rođenje natčoveka. To je u potpunosti u skladu sa kritikom Kanta – Niče nema nimalo razumevanja ni za idealizam ni za apstraktne pojmove poput pojma ličnosti, univerzalnih vrednosti, kategoričkog imperativa. „Vrlina, ‘dužnost’, ‘dobro po sebi’, dobro sa karakterom bezličnosti a opštevažnosti – priviđenja u kojima se izražava propadanje, krajnja iznurenost života, kenigzberško crnčenje.“¹⁰⁰³ Tome je, sasvim u savremenoj filozofskoj vizuri, suprotstavljena autentičnost moralnog života pojedinca i naroda „da svako sebi stvara svoju vrlinu, svoj kategorički imperativ. Narod odumire ako svoju dužnost zameni sa pojmom dužnosti uopšte.“¹⁰⁰⁴ To vodi obezličenju ličnosti.

Niče zapravo savetuje jedan stav koji nadilazi odnos tolerancije i netolerancije. „Na to čekam ovde, lukav i podrugljiv na visokim brdima, niti nestrpljiv niti strpljiv, bolje reći onaj koji se odučio i od strpljenja – zato što više ne ‘trpi’.“¹⁰⁰⁵ Isto tako, on govori protiv svake jednostranosti: „da se raskrečim gnevno zapenušan od čekanja, sveta oluja što zavija sa brda, nestrpljivac koji dovikuje u doline: ‘Slušajte, ili će vas išibati božjom kamdžijom!’“¹⁰⁰⁶ Time se on značajno približava ranim antičkim stanovištima, ustvari reč je o pokušaju da se prevlada ili možda bolje reći zaobiđe subjektivnost modernog evropskog sveta.

Jedno od ključnih mesta, koje se u više navrata ponavlja u Zaratustri, jeste sledeće: „Ne vrti se svet oko pronalazača nove buke:

1002 D. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, str. 54.

1003 F. Niče, *Antihrist*, 1, str. 2.

1004 Isto.

1005 F. Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 299.

1006 Isto, str. 299.

nego oko pronalazača novih vrednosti; nečujno se vrti.“¹⁰⁰⁷ Postavljaj se pitanje: Zašto je ono od posebnog značaja? Pre svega zbog toga, smatramo, što nam pokazuje osnovni smer savremenog mišljenja, zato što akcentuje njegovu osvećenu stvaralačku snagu. To je i osnovni razlog zašto smo Nićeа shvatili kao samu mogućnost savremenog poimanja verske tolerancije. U pitanju je zrenje novog epohalnog principa autentične ličnosti, ono se otkriva u Nićeovim stavovima o čoveku kao stvaralačkom biću. Takođe, oni nose senzibilitet savremenog čoveka iskazujući svu radost snažne stvaralačke egzistencije. Tako samu suštinu autentičnosti možemo posmatrati kao najprisniju stvaralačku vezu čoveka i njegovog sveta.

Razlog zbog kojeg se Niće obično odbacuje iz ozbiljnijih rasprava o ustrojstvu savremenog praktičkog života jeste činjenica da se protivio idejama jednakosti i demokratije. Sasvim otvoreno u Zaratustri Niće kaže: „S ovim propovednicima jednakosti ne želim da me pomešaju i zamene. Jer ovako meni govori pravičnost: 'Ljudi nisu jednakici.'“¹⁰⁰⁸ Kritikuje skromnu vrlinu i smatra licemernom glumom kada oni koji zapovedaju glume vrline onih koji služe: „a jao ako je prvi gospodar samo prvi sluga!“¹⁰⁰⁹ Svoje vreme nazvao je „pučkim bućkurišem“,¹⁰¹⁰ carstvom puka i ološa u kojem je sve „lažno, iskrivljeno i čudovišno“. U skladu sa tim je i Nićeova kritika ugovornih teorija države: „Ljudsko društvo: ono je pokušaj, tako ja učim – dugo traganje: ali ono traži onoga ko zapoveda! – pokušaj, oh, braćo moja! A nikakav „ugovor“! Slomite, slomite mi tu reč mekušaca i polutana.“¹⁰¹¹ Hajdegerov put interpretacije ovih stavova polazi od metafizičkog preobražaja ranije teološki posmatranih onostranih ciljeva u zemaljsku sreću većine i ideju napretka, naponsetku u socijalizam.¹⁰¹² Naime, prema Nićeу, obe baštine me-

¹⁰⁰⁷ Isto, str. 182.

¹⁰⁰⁸ Isto, str. 144.

¹⁰⁰⁹ isto, str. 221.

¹⁰¹⁰ Vidi: isto, str. 305–307.

¹⁰¹¹ Isto, str. 270.

¹⁰¹² Vidi: M. Hajdeger, Nietzscheova riječ: „Bog je mrtav“, *Doba slike svijeta*, str. 61.

tafizičku tradiciju te su deo jedinstvenog nihilističkog toka. Umesto toga, Niče, posebno u Genealogiji morala, suprotstavlja aristokratske vrednosti preobilja života oličenom u Rimu opadajućem ropskom karakteru Judeje koji je i u njegovom vremenu na snazi.¹⁰¹³ Izražavajući križu moderne kulture, Niče kao da je tragao „za putevima nad-kulturnog postojanja života.“¹⁰¹⁴ primetio je Berđajev. S ovim stavom se u načelu slaže i Hajdeger kada za Ničeov zahtev da se prevrednuju vrednosti kaže: „Prevrednovanje postaje preokretanjem vrste i načina vrednovanja“¹⁰¹⁵. Tako se nihilizam razvijan iz sfere onostranosti slama okretanjem preobilju života na misaonoj osnovi volje za moć.

Nićeovo razmatranje porekla krivice jeste takođe od velikog značaja za našu temu stoga što je krivica pred bogom za bezbožništvo, jeres i nepravovernost bila najčešći uzrok netolerancije u evropskoj istoriji. U „Genealogiji morala“ stiže se samo do rezultata – i to sa vrlo dalekosežnim konsekvcencama – da evropski talas sekularizacije nosi sa sobom oslobađanje čoveka od osećanja krivice. „Ateizam i neka vrsta druge nevinosti pripadaju jedno drugom.“¹⁰¹⁶ Time se gotovo otvoreno priznaje da je sekularizacija osnovna prepostavka razvoja ideje verske tolerancije i verski tolerantnog sveta. Na kraju krajeva, upravo je Nićeovo iščekivanje čoveka budućnosti, čoveka-spasioca, čoveka velike ljubavi i prezira okrenuto borbi protiv onog istorijskog toka evropske subjektivnosti koji je proizveo nečistu savest i snažno potisnuto osećanje krivice. „Taj čovek budućnosti koji će nas spasti ne samo od dosadašnjeg idealja, već i od onog što je iz njega moralo izrasti, od golemog gađenja, volje za ništavilom, nihilizma; taj udarac u zvono koji najavljuje podne i veliku odluku koji ponovo oslobađa volju, koji zemlji vraća njen cilj, a čoveku – nadu njegovu; taj Antihrist i antinihilist;

1013 Vidi: P. Vranicki, *Filozofija historije II*, str. 643–644.

1014 N. Berđajev, *Filozofija nejednakosti*, str. 194.

1015 M. Hajdeger, Nietzscheova riječ: „Bog je mrtav“, *Doba slike svijeta*, str. 66.

1016 Niče, *Genealogija morala*, str. 88.

taj pobednik nad Bogom i ništavilom – on jednom mora doći...“¹⁰¹⁷
O tome će govoriti Zaratustra bezbožnik, veli Niče.

Uticaj koji je Niče izvršio na kasnije tokove savremene filozofije i savremeno priređivanje pojma verske tolerancije bio je izuzetno velik. Na opštem planu Niče upućuje na pojetičku dimenziju ljudskog života kao središte slobodnog i svestranog ispoljavanja i potvrđivanja života, a zatim i na ovostranost života, čime se njegova misao približava Marksovoj.¹⁰¹⁸ Ovde treba posebno skrenuti pažnju na Nićeove hermeneutičke podsticaje koji su išli u pravcu promene savremenog odnosa prema istini. Vatimo se u više navrata poziva na ničeanske korene savremenog „doba interpretacije“ veličajući njegov stav da „ne postoje činjenice, već samo interpretacije“. ¹⁰¹⁹ Prema ovom shvatanju hermeneutika je epohalno promenila stvarnost stvari i preobrazila filozofiju. Ovaj stav proishodi iz jedne dublje veze hermeneutike i istorije hrišćanstva koju Vatimo vidi kao „razvoj i sazrevanje hrišćanske poruke“¹⁰²⁰

3.2. Savremena liberalna stanovišta o verskoj toleranciji

Savremena liberalna stanovišta saglasna su u visokom vrednovanju tolerancije kao vrhunskog načela zapadne pravno-političke kulture. Ovaj stav izrazio je u prvoj polovini dvadesetog veka Karl Popper (1902–1994) u „Otvorenom društvu i njegovim neprijateljima“ navodeći toleranciju kao prvo načelo humane i egalitarne etike.¹⁰²¹ Ovoj poziciji se, doduše iz jednog kritičkog ugla, pridružuje i Herbert Markuze govoreći: „Tolerancija je sama sebi svrha. Ukindanje nasilja i svođenje represije na onu mjeru koja je potrebna da bi se čovjek i životinje zaštitili od okrutnosti i napada – uslovi su za stvaranje humanijeg društva.“¹⁰²² Uopšte, tolerancija se u krugu li-

1017 Isto, str. 94.

1018 V. P. Vranicki, *Filozofija historije* II, str. 641.

1019 Vidi: R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 43.

1020 Isto, str. 47.

1021 K. Popper, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* I, str. 308.

1022 H. Markuze, *Represivna tolerancija*, str. 390.

beralno orijentisanih mislilaca danas smatra konstitutivnom idejom zapadnog pravno-političkog života.¹⁰²³

3.2.1. Ideja o društvenom inženjeringu i paradoks tolerancije Karla Popera

Među Popерovim stanovišтima posebnu pažnju zavređuje ideja o društvenom inženjeringu, koja u prvi plan stavlja korak-po-korak transformaciju pojedinih društvenih institucija umesto utopij-ske rekonstrukcije društva kao celine. Ona počiva na samosvesnom odnosu prema praktičko-pojetičkim moćima savremenog čoveka, odnoseći se, pritom, kritički prema njenim dometima. „Sociološko znanje neophodno za ekstenzivan inženjering za sada, jednostavno, ne postoji.“¹⁰²⁴ – kaže u tom duhu Pop. Umesto revolucionisanja celokupnog društva tipičnog za prosvetiteljske ambicije, korak-po-korak društveni eksperimenti ostaju u kontinuitetu sa pravno-političkom kulturom i razvijaju se na dosadašnjim iskustvima, što ih i čini realnim. Za njega je kristalno jasna opasnost koja dolazi od težnje da se svet u potpunosti rekonstruiše: „...ovaj estetski entuzijazam postaje vrijedan samo ako je obuzdan razumom, osjećanjem odgovornosti, i humanom težnjom da se pomogne.“¹⁰²⁵ Ustvari, Pop er sa podsticajnim optimizmom govori o blagovremenoj promeni društvenih institucija, jednom racionalnom preuređivanju postojećih odnosa mimo nasilja koje se odvija u demokratskoj kulturi.

Ova filozofska pozicija, prema Pop еrovom dubokom ubeđenju, stoji s druge strane i holizma i istoricizma. Istorici i filozofi koji su težili da otkriju skriveni smisao istorije i njenu razvojnu tendenciju žrtve su teškog samozavaravanja, smatra Pop. ¹⁰²⁶ Prema tome, on odbija svaku pomisao o zakonomernosti istorijskog proce-

1023 V. O Hofe, Ka političkoj legitimaciji moderne, str. 13.

1024 K. Pop, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* I, str. 214.

1025 Isto, str. 217.

1026 O Pop еrovom indeterminizmu u istoriji vidi: P Vranicki, *Filozofija historije* III, str. 67–69.

sa. „Pred političku istoriju – a time i pred same sebe – moramo da postavimo neki zadatak. Umesto da pitamo o nekom unutrašnjem, skrivenom smislu ili cilju političke istorije sveta, moramo se zapisati koji su ciljevi političke istorije sveta dostojni čoveka i ujedno politički mogući.“¹⁰²⁷ Dugotrajan i mučan proces malih usklajivanja metodom pokušaja i pogreški stoji s one strane vere u politička čuda, jednom radikalizmu za koji važi: „Čak i s najboljim namjerama da stvori raj na zemlji, on uspijeva da stvori samo pakao koji sam čovjek priprema za svoju sabraću.“¹⁰²⁸ Među osnovnim tekovinama otvorenog društva za koje se zalaže Popper vidi upravo toleranciju, iz razloga što ona stoji u bliskoj vezi sa slobodnom racionalnošću i kritikom, slobodom rasprave i konkurencijom ideja, uvažavanjem prava pojedinca i društvenim pluralizmom.

U klasičnom humanističkom maniru i Popper je isticao opasnosti fanatičnog sleđenja ideja. „Tek je Robespjеров (Robespierre) teror podučio Kanta, koji je pozdravio Francusku revoluciju, da se u ime slobode, jednakosti i bratstva mogu učiniti najgori zločini; zločini isto toliko užasni kao što su nekada, u doba krstaških ratova, progona veštica ili Tridesetogodišnjeg rata, počinjeni u ime hrišćanstva.“¹⁰²⁹ Stoga, on osuđuje fanatičnu veru kao zlo nespojivo s ciljevima pluralističkog društvenog uređenja i tvrdi „da je naša dužnost da se odupremo svim oblicima fanatizma – pa i onda kada su njegovi ciljevi besprekorni, a u prvom redu kada su njegovi ciljevi naši ciljevi.“¹⁰³⁰ Popper se na toj osnovi zalaže za samokritiku i duhovo samoslobodenje u otvorenom pluralističkom društву.

U savremenoj političkoj filozofiji Popper je veoma uticajan svojom formulacijom paradoksa tolerancije. Istini za volju, pitanje o granicama tolerancije postavljalo se u filozofskoj tradiciji još od samih Lokovskih početaka, ali su zasluge za njegovu savremenu arti-

1027 K. Popper, *U traganju za boljim svetom*, str. 134.

1028 K. Popper, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji I*, str. 221.

1029 K. Popper, *U traganju za boljim svetom*, str. 140.

1030 Isto.

kulaciju pale u deo upravo Popera. Govoreći prethodno o paradoksu slobode kao tipično liberalnom argumentu „da sloboda, u smislu odsustva bilo kakve kontrole, mora da vodi ka veoma velikom ograničenju slobode“¹⁰³¹ Poper kaže da je od njega mnogo manje poznat paradoks tolerancije. U istom duhu „neograničena tolerancija mora dovesti do nestanka tolerancije“. Toleranciji preti uništenje od njene neograničenosti, ona se mora braniti od žestokih napada onih koji su netolerantni. „Zato bi trebalo, u ime tolerancije, zahtijevati pravo da se ne toleriraju oni koji nisu tolerantni. Trebalo bi da imamo pravo zahtijevati da se svaki pokret koji propovijeda netoleranciju stavi izvan zakona i da huškanje na netoleranciju i proganjanje smatrano kriminalom...“¹⁰³² Svugde gde postoji opasnost da se racionalni argumenti zamene pesnicama i pištoljima, prema Popera, imamo pravo ograničiti toleranciju. U krajnjoj liniji, analizira Primorac, „kad tim pravom treba da se koristimo zavisće od toga u kojoj meri njihove aktivnosti predstavljaju opasnost za slobodu, pluralizam, trpeljivost.“¹⁰³³ Da bi postigao „spremnost na uzajamne odnose“, Poper na ovaj način zahteva korekciju moderno shvaćene verske tolerancije u skladu sa liberalno-demokratiskim političkim zahtevima.

Ovde je, prema našem mišljenju, radi potpunijeg pristupa paradoksu trpeljivosti, potrebno prethodno razmotriti liberalnu konцепциju slobode. Ona se pokazuje kao osnova paradoksa slobode, što ima značajne implikacije i na samo poimanje tolerancije. Naime, u liberalnoj vizuri sloboda je shvaćena u dominantno partikularnom kontekstu.¹⁰³⁴ „Drugim rečima, sloboda se na kraju mora ograničiti zakonom, dakle poretkom. Poredak je nužna – gotovo logički nužna – protivrečnost slobodi.“¹⁰³⁵ – kaže Poper. To je omogućilo da se sloboda

1031 K. Popov, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* I, str. 349.

1032 Isto.

1033 I. Primorac, *O toleranciji*, Predgovor, str. 37.

1034 Za ovaj uobičajen prigovor vidi recimo K. Čavoški, Popov paradoks trpeljivosti, *O toleranciji*, str. 359–360.

1035 K. Popov, *U traganju za boljim svetom*, str. 116.

posmatra i kao potpuno apsolutizovana pojedinačna sloboda koja se može sukobiti sa bićem same slobode što je jezgrovito iskazano formulacijom: „neograničena sloboda uništava samu sebe“. Odатле se zatim postavlja pitanje ograničenja slobode, što predstavlja svojevrstan paradoks. Sva paradoksalnost sastoji se upravo u tome što se sloboda ne posmatra u svojim immanentnim momentima, njenoj dijalektičkoj strukturi koja se gradi na odnosu opšte i pojedinačne slobodne volje. Kada se to u filozofskoj analizi prenebregne, tada nam se pojavljuje samovolja kao problematično mesto i paradoksalno čvoriste problema slobode. Ako ove misaone rezultate primenimo na paradoks tolerancije, uvidećemo da se i ovde jedna partikularna trpeljivost apsolutizuje, čime se beznadežno okreće protiv bića same trpeljivosti. Hoću da kažem da nema nikakve paradoksalnosti u pojmu tolerancije, ako se ona posmatra u odnosu posredovanja društvenosti i individualnosti života. Ono što se na individualnom planu kosi sa zahtevima opšte društvene tolerancije ne predstavlja opasan vid neograničene tolerancije, već samovolju, nekultivisanost i političku nainost nedovoljno obrazovanih učesnika političkog života.

3.2.2. Koncept razložnog pluralizma i ideja političke tolerancije Džona Rolsa

Kod Džona Rolsa (1921–2002), predstavnika klasičnog liberalno-demokratskog stanovišta primećujemo već jasniji razvoj pretpostavki savremene verske tolerancije. Etos zajednice, prema Rolsu, nikako ne može biti odvojen od univerzalističkog pravnog poretku i egalitarnog društvenog morala, kako se tradicionalno mislilo. Njegova ideja političke pravde iz *Pravu naroda* usmerena je na eliminisanje najtežih oblika političke nepravde. Tako Rols tvrdi; „...da velika zla u istoriji čovečanstva – nepravedni ratovi i ugnjetavanje, verski progon i uskraćivanje slobode savesti, glad i siromaštvo, da ne pominjemo genocid i masovno ubistvo – proističu iz političke nepravde sa njoj svojstvenim surovostima i bezosećajnošću.“¹⁰³⁶

1036 Dž. Rols, *Pravo naroda*, str. 16.

Mogućnost da se netolerantne sekte ne tolerišu u liberalno-demokratskom društvu Rols pronalazi u ideji da se na taj način ne smanjuje količina sloboda u društvu. Na sličan način su ranije i Ruso i Lok branili javni poredak i spone građanskog društva.¹⁰³⁷

Kao posebno svojstvo savremenog sveta Rols razmatra razložni pluralizam unutar naroda i među narodima, smatrajući da on omogućava društvo veće političke pravde i slobode. „U društvu naroda, paralelu razložnom pluralizmu predstavlja raznolikost razložnih naroda s različitim kulturama i tradicijom misli, kako religijske tako i nereligiozne. Čak i kada dva ili više naroda imaju liberalne ustavne režime, njihove koncepcije konstitucionalizma mogu se razlikovati i izražavati različite varijacije liberalizma. A (razložno) pravo naroda mora biti prihvatljivo razložnim narodima koji se na ovaj način razlikuju; i mora biti nepristrasno u odnosu na njih i efikasno u oblikovanju širih shema njihove saradnje.“¹⁰³⁸ Priroda i kultura slobodnih ustanova, veli Rols, isključuju pitanje o mogućnosti jednog (srećnjeg?) sveta u kojem bi svaki ili svi narodi imali istu veru.

Razmatrajući uslove ostvarenja razložno pravednog ustavnog demokratskog društva Rols kao poslednji sedmi uslov navodi toleranciju, jednakoj i u domaćem slučaju i u društvu naroda.¹⁰³⁹ „Politička koncepcija bi trebalo da ima razložnu ideju tolerancije izvedenu isključivo iz ideja koje proizilaze iz kategorije političkog. Ovaj uslov ne mora uvek biti nužan, jer možemo da zamislimo i slučajevе kada sve sveobuhvatne doktrine koje postoje u društvu obezbeđuju takvo gledište. Ipak, politička koncepcija će biti jača ako u se-

1037 Vidi: Dž. Halberstem, *Paradoks trpeljivosti, O toleranciji*, str. 376., Rols, *Teorija pravde*, JP Službeni list SRJ i DID, Beograd i Podgorica, 1998, str. 216.

1038 Dž. Rols, *Pravo naroda*, str. 24.

1039 Na širem planu Rols kaže: „Argument tolerancije izведен iz ideje razložnog podjednakovo važi i u širem društvu naroda; isto rasuđivanje primenjuje se i u jednom i u drugom slučaju. Kao posledica proširenja liberalne koncepcije pravde na društvo naroda, koje obuhvata mnogo više verskih i drugih sveobuhvatnih doktrina od bilo kog pojedinačnog naroda, ako narodi-članovi u svojim međusobnim odnosima koriste javni um, tolerancija neizostavno mora postojati.“ – Isto, str. 32–33

bi sadrži razložnu ideju tolerancije, jer će to pokazati razložnost tolerancije uz pomoć javnog uma.^{“1040} Ovde se, dakle, postulira ideja tolerancije kao immanentno politička ideja. Ona svoje postojanje ne duguje moralnoj ili nekoj drugoj sferi savremenog života. Za Rolsa je ideja tolerancije bitna zbog toga što ona reguliše pitanje toleriranja nerazložnih doktrina, o čemu se prosuđuje samo na osnovu principa pravde i vrste akcija koje ona dopušta.

Rolsova liberalna ideja političke tolerancije ima implikacija prema verskoj toleranciji, posebno kada se u obzir uzme toleriranje onih verskih zajednica u savremenim liberalno-demokratskim društвима koje unutar sebe ne vrednuju autonomiju pojedinca, što predstavlja vodeći princip liberalizma. Naime, prema Rolsu: na međunarodnom planu treba da tolerišemo dobro uređena hjerarhijska društva i njihove temeljne doktrine na sličan način na koji tolerišemo postojanje razumnih neliberalnih sveobuhvatnih učenja koja postoje unutar liberalnog društva. To je u skladu sa Rolsovim shvatanjem političkog liberalizma, „ukoliko je neko sveobuhvatno moralno, religijsko ili filozofsko učenje razumno (tj. ukoliko je tolerantno prema drugim sličnim učenjima i ukoliko ne dovodi u pitanje javna politička prava svojih privrženika), onda ono može da bude tolerisano od strane liberalne države. Rolsovi primeri zajednica koje su iznutra neliberalne ali koje su ipak razumne jesu crkva, tradicionalna porodica u kojoj žene imaju podređenu ulogu, razni klubovi i udrženja, itd. Rols dopušta postojanje ovakvih neliberalnih zajednica i doktrina na kojima one počivaju unutar ustavnog aranžmana jednog liberalnog društva jer uočava da *de facto* postoji mnogo zajednica koje ne vrednuju autonomiju pojedinaca (što je vrhovni ideal liberalizma) kao vrlinu.“^{“1041}

Analizirajući Rolsov spis „Politički liberalizam“ Habermas kritički primećuje. „Džon Rols izabrao je sliku jednog modula: taj modul svetovne pravednosti treba da odgovara svakom od ortodoksnih

¹⁰⁴⁰ Isto, str. 29–30.

¹⁰⁴¹ M. Stupar, Jedan pokušaj liberalne globalizacije pravednog društva.

konteksta obrazlaganja, premda je konstituisan uz pomoć razloga neutralnih u odnosu na pogled na svet.¹⁰⁴² Ovde nećemo detaljnije razmatrati konzervativne prigovore na liberalni koncept – posebno očigledan kod Rolsa koji odbija da se opredeli za bilo koju konkretnu viziju dobrog života – jer bi nas to odvelo daleko izvan predviđenih okvira naše rasprave o problemu verske tolerancije. No i posred toga, ne treba smetnuti s uma da liberalni politički moral i u savremenoj epohi ostaje u osnovi apstraktan, što daje širi okvir i za liberalno poimanje verske tolerancije.

3.2.3. Humano društvo i kritika represivne tolerancije Herbertha Markuzea

Videli smo da razmatrana savremena liberalna stanovišta utvrđuju toleranciju kao fundamentalnu liberalnu vrednost. Njenu najradikalniju kritiku kao „čiste“, odnosno liberalne, trpeljivosti pružio je Herbert Markuze (1898–1979) u svom spisu „Represivna tolerancija“. Polaznu tačku ove kritike čini misao da se ideja tolerancije otudila od svog modernog liberalnog smisla, te da se pretvorila u tiraniju većine, reprezentujući prisilno ponašanje u korist već ustanovljenog stanja. „Tako se tolerancija prema onome što je u suštini loše – pojavljuje kao nešto dobro zato što služi koheziji cjeline na putu do obilja i još većeg obilja.“¹⁰⁴³ Tolerancija se na taj način u okviru u osnovi represivnog društva pretvara u moćno sredstvo očuvanja borbe za egzistenciju i potiskivanje alternativa, smatra Markuze. U savremenom industrijskom društvu koje dobro funkcioniše većina ima čvrst temelj u sve većem zadovoljavanju potreba.

Osvrćući se na Rolsov pokušaj da pronađe uporište u nepristrasnosti, Markuze kaže da je ona krajnje varljiva i da sa sobom nosi lažnu objektivnost. „Ljudi koji su izvrgnuti toj nepristrasnosti nisu *tabulae rasae*, već su određeni uslovima u kojima žive i misle i čije okvire ne nadilaze. Da bi mogli postati autonomni, da bi sami

1042 J. Habermas, J. Rninger, *Dijalektika prosvetiteljstva*, str. 30.

1043 H. Markuze, *Represivna tolerancija, O toleranciji*, str. 390.

utvrdili šta je istinito, a šta lažno za čovjeka u postojećem društvu, morali bi se oslobođiti vladajuće indoktrinacije...“¹⁰⁴⁴ Problem je u tome što savremeno razvijeno tehnološko društvo, smatra Markuze, parališe kritiku, obuzdava i sputava temeljne društvene promene. Tome u osnovi leži tehnički progres koji „proširen na cio sistem dominacije i koordinacije, stvara takve oblike života (i moći) koji pomiruju snage koje se suprotstavljaju sistemu“¹⁰⁴⁵. Za razliku od devetnaestog veka, antagonističke snage kapitalističkog sveta nisu više okosnica povesne transformacije društva, što i samu kritiku čini apstraktnom. Ne samo to, tu se krije iracionalnost savremenog praktičkog života – „iracionalna je sama njegova zamašna racionalnost, koja pokreće efikasnost i rast“¹⁰⁴⁶. U isti mah, ističe Markuze, rastu i produktivnost i destrukcija, i beda i bogatstvo, a autonomija pojedinaca narušena je dominantnim delovanjem represivnih „krivih“ potreba poput potreba za relaksacijom, razveseljavanjem, konzumacijom podstaknutom reklamom u čijoj osnovi стоји nametanje vladajućih društvenih interesa kao vrhovnih zakona misli i ponašanja. To naposletku dovodi do pitanja: „kako mogu ljudi koji su objekt efikasne i produktivne dominacije sami kreirati uslove slobode?“¹⁰⁴⁷

Univerzalnost tolerancije Markuze priznaje samo u društvu koje uspeva da je dovede u vezu sa jednakošću, sa pravdom. „Dругим riječima, tolerancija je sama sebi svrha samo onda ako je stvarno univerzalna, ako je primjenjuju oni koji vladaju isto kao i podanici, feudalni gospodari isto kao seljaci, progonitelji isto kao njihove žrtve.“¹⁰⁴⁸ Na ovom mestu vidimo istančan osećaj za nadolazeći multikulturalni poziv da se pitanje pravde ponovo stavi u središte pravne i političke kulture. Ograničenja tolerancije otuda dolaze od pozadinskih, odnosno temeljnih pravno-političkih i

¹⁰⁴⁴ Isto, str. 402.

¹⁰⁴⁵ H. Markuze, *Čovjek jedne dimenzije*, str. 12.

¹⁰⁴⁶ Isto, str. 13.

¹⁰⁴⁷ Isto, str. 25.

¹⁰⁴⁸ Markuze, Represivna tolerancija, *O toleranciji*, str. 391.

naposletku epohalnih principa. Njena određenost institucionalizovanom nejednakošću čini je „represivnom“, dok je „apstraktna“ i „čista“ utoliko što se drži nepristrasno, štiteći ustvari već ustanovljeni mehanizam diskriminacije. U već sledećem koraku Markuze pokazuje kako se sama apstraktna tolerancija tako premetnula u svoju negaciju: „Tolerancija koja je proširivala obim i sadržaj slobode uvek je bila pristrasna – netolerantna prema protagonistima represivnog postojećeg stanja.“¹⁰⁴⁹ Ona je, prema tome, bila diferencirana.

Ovako koncipirana kritika moderne liberalne ideje tolerancije, koja dolazi upravo iz srca savremenog života, predstavlja ključno mesto filozofskog priređivanja savremene verske tolerancije. Markuze održava stalno prisutnu svest o epohalnom karakteru modernog praktičkog života, njegovoj suštini i još neispoljenim istorijskim mogućnostima savremenog sveta. Takođe, on ukazuje na put prevladavanja apstraktne moderne tolerancije kroz „institucionalne i kulturne promjene“ u korist manjina, koje su „pojmljive – što znači da se mogu utvrditi i formulisati pomoću ljudskog razuma, a na temelju iskustva.“¹⁰⁵⁰ Nadalje, postavlja se pitanje: „Može li nediferencirano davanje političkih prava i sloboda biti represivno?“¹⁰⁵¹, što daje jasne obrise jednog rudimentarnog multikulturalnog stanovišta osetljivog na sprečavanje kvalitativnih društvenih promena. Markuze time otvara jedno novo poglavlje u promišljanju tolerancije prebacujući težište sa tolerancije u odnosu na radikalne ekstreme, manjine i subverzivne elemente na toleranciju u odnosu na većinu, službeno i javno mišljenje, u odnosu na etablirane čuvare slobode. Sve to može voditi nastanku jednog humanog društva

1049 Isto, str. 392.

1050 Isto, str. 393.

1051 Isto, str. 397.

Isto, str. 393.

Isto, str. 393.

„u kojem čovek više ne bi bio rob institucija koje od samog početka onemogućuju samoodređenje.“¹⁰⁵²

3.2.4. Ideja o jednakosti resursa i komunalno shvatanje demokratije u delu Ronalda Dvorkina

Polazeći od etičkog individualizma i savremene liberalno-demokratske ideje o jednakosti resursa, Ronald Dworkin (1931–2013), proteže granice tolerancije daleko izvan njenih modernih okvira, koji su često zahtevali cenzuru i kriminalizaciju, čak i u slučajevima tako grubog vredanja tuđih religijskih ili moralnih osećanja kao što su širenje sklonosti za pornografiju ili rasističkih mišljenja. Tradicionalno, jednakost bi zahtevala cenzuru takvih mišljenja, umesto njihovu toleranciju. Pa iako i sam smatra da su takvi stavovi i sklonosti žalosni i uvredljivi, Dworkin ističe da „u ovom shvatanju jednakosti, svakom ograničenju slobode koje nije nužno radi zaštite sigurnosti treba posebno opravdanje. Opšta pretpostavka o slobodi izbora leži u osnovi jednakosti resursa.“¹⁰⁵³ Ovaj Dworkinov argument u korist verske tolerancije mogli bismo nazvati argumentom iz jednakosti resursa. On, poput Milovog argumenta o napretku znanja vodi široko shvaćenoj toleranciji, te stanovištem o slobodi izbora i početnoj jednakosti u gradnji identiteta razbijajući oblicje moderne tolerancije usmerene na izolaciju i razdvajanje.

Ovo savremeno stanovište izražava stav da „impersonalni resursi i prilike koje su ljudima dostupni i pomoću kojih će oni nastojati da ostvare svoje planove, projekte ili načine života, budu određeni ekonomskim tržištem počev od pravične polazne tačke, a ne nekim kolektivnim sudom o prihvatljivosti posebnih sklonosti ili suđova koje pojedinci iznose na ekonomsko tržište.“¹⁰⁵⁴ Na taj način se zahtevi jednakosti, smatra Dworkin, proširuju i na društveno

1052 Isto, str. 393.

1053 R. Dworkin, Sloboda, jednakost i zajedništvo, *Savremena politička filozofija*, str. 286.

1054 Isto.

i na moralno okruženje. „Ono tvrdi da okruženje treba biti formirano slobodnim izražavanjem sklonosti i mišljenja bez obzira koliko neki od njih mogu biti neugodni ili nepoželjni za većinu ljudi ili za neku manju grupu.“¹⁰⁵⁵ Ta slobodna konkurenca, što je tipično za shvatanje slobodnog tržišta i smisla trgovine, vodi dijalogu, saradnji i blažim običajima što su primećivali još klasični autori put Monteskja.

Svestan moguće kritike Dvorkin razmatra očekivanu optužbu konzervativaca i radikala na račun liberalne tolerantnosti koja ne uvažava dovoljno značaj kolektivnih vrednosti zajedništva. Smatrajući da se ovi kritičari ne slažu niti oko toga koje vrednosti treba čuvati, niti oko konkretnih mera koje treba preduzeti, događa se ipak da se slože oko pojedinih strategija, navodeći primer cenzure pornografije. U svom odgovoru na ovu kritiku, Dvorkin ističe da je liberalizam okrenut političkom zajedništvu zasnovanom na načelu, a ne na vrlini. Suprotna stanovišta, naprotiv, teže da se uspostave na osnovu kolektivnog određenja vrednog života. Prema njima se politička zajednica određuje kolektivnim izborom oblika dobrog ili vrednog života. Za razliku od toga, prema liberalnom gledištu „ljudi su se udružili u političku zajednicu iz osećaja da jedni prema drugima treba da postupaju pravedno. Poštovanje prema slobodi i jednakosti, u najboljem značenju ovih vrlina, i samo je, dakle, deo poštovanja prema zajednici i odraz integrisanosti u nju.“ – tvrdi Dvorkin.¹⁰⁵⁶

Vredna pažnje je i Dvorkinova analiza ideje demokratije, koja razvija stav o dva različita shvatanja demokratije – statističkom i komunalnom. Prema prvom stanovištu demokratiju odlikuje većinski način upravljanja, a političke odluke se donose u skladu sa glasovima i željama načelno svih građana. Drugo stanovište ističe da političke odluke donosi jedan određeni entitet a ne neki skup pojedinaca. Sam Dvorkin priklanja se komunalnom shvatanju, ističući

1055 Isto.

1056 Isto, str. 287.

da je tom viđenju demokratije bio bliži i Ruso svojim pojmom opšte volje. Ono što je za nas ovde važno jeste to da se konkretnе konsekvenе ovog stanovišta tiču upravo izgradnje jednog tolerantnog sveta. Naime, Dvorkin ističe da postoje tri zahteva istinskog zajedništva: sudelovanje, udeo u dobitku i nezavisnost. Paricipacija je od izuzetnog značaja za komunalnu demokratiju, te je ona najbliže vezana za opšte pravo glasa i očuvanje slobode govora, udruživanja i veroispovesti. Međutim, „Za neka druga odstupanja od pravila ‘jedan čovek jedan glas’ moguće je u načelu reći da ne krše načelo sudelovanja. Tu spadaju i aranžmani koji grupama sa posebnim potrebama daju posebnu glasačku moć.“¹⁰⁵⁷ Ovim stavom Dvorkin se nalazi u predvorju multikulturalnog stanovišta. Drugi zahtev komunalnog shvatanja demokratije tiče se načina kako zajednica postupa prema svojim članovima. To znači da članstvo u kolektivu koji ima odgovornost podrazumeva recipročnost. „Postupanje prema njemu kao prema članu znači prihvatanje da je uticaj kolektivne akcije na njegov život i interes isto tako važan za opšti uspeh akcije kao i uticaj na život i interes svih ostalih članova.“¹⁰⁵⁸ Prema Dvorkinovom sudu, ovaj zahtev objašnjava sudbinu Jevreja u holokaustu – po sredi je bila nepoštena i nedemokratska raspodela resursa u društvu.

Trećim zahtevom komunalna demokratija je direktno usmjerena na ideju tolerancije, govoreći o poštovanju moralne nezavisnosti članova kolektiva. „Dakle, prema načelu nezavisnosti, građani ma se u demokratskom sistemu ne sme određivati šta će oni misliti o političkim, moralnim ili etičkim pitanjima, već se, naprotiv moraju stvarati uslovi koji građane ohrabruju da promišljanjem dođu do vlastitih uverenja o tim pitanjima.“¹⁰⁵⁹ Ovde je važno shvatiti da Dvorkin poseže za savremenim shvatanjem tolerancije kada ističe: „Svi mi, naravno, možemo, a možda i treba, da budemo lično zain-

¹⁰⁵⁷ Isto, str. 291.

¹⁰⁵⁸ Isto.

¹⁰⁵⁹ Isto, str. 292.

teresovani za život naših sugrađana kao i za to da se prema njima postupa pravedno. O moralnosti i dobrom životu moramo naravno promišljati zajedno, kroz razgovor, a ne u manastirskoj osamljenosti.^{“1060} Takođe, prema ovom zahtevu demokratija propada kada „zajednica za formiranja uverenja svojih građana pribegne priznatim, skrivenim ili posrednim sredstvima.“^{“1061} To se tiče i teokratskog despotizma, kada je kolektivna ambicija diktiranja uverenja opšta, ali i kada je ona selektivna i diskriminatorska, težeći da ukloni izvesna verovanja za koja se smatra da su pogrešna ili degradirajuća. Ponovo se osvrćući na iskustvo holokausta Dvorkin piše: „Kao što je za nemačkog Jevreja besmisleno da prihvati kolektivnu odgovornost za nacistička zverstva, besmisleno je da neko mora smatrati da deli kolektivnu odgovornost unutar grupe koja poriče njegovu sposobnosti samostalnog rasuđivanja.“^{“1062} Naposletku, govorеći i o etičkim stavovima i verskim uverenjima, Dvorkin ističe: „Moj stav u ovom pitanju je ograničen, ali suštinski: liberalna tolerantnost, kakvi god da se argumenti njoj u prilog ili protiv nje iznose, predstavlja suštinski uslov demokratije komunalnog tipa.“^{“1063}

Dvorkinova kritika savremenog liberalizma u formi združenog pozitivizma i utilitarizma posebno je bila izražajna u pogledu problematizovanja individualnih prava. Njegovo zalaganje da se individualna prava shvate ozbiljno postavljeno je na poštovanju dve ideje: ideji ljudskog dostojanstva i ideji političke jednakosti. Za njega su ove ideje aksiomatske i moraju se tretirati izvan utilitarističkog opravdanja. Prvu ideju, ideju ljudskog dostojanstva Dvorkin direktno oslanja na Kanta, ona „prepostavlja da ima postupanja prema drugome koja nisu u skladu sa njegovim priznanjem kao punopravnog člana ljudske zajednice, tako da je takvo postupanje dušboko nepravedno.“^{“1064} Kod ideje političke jednakosti „polazi se od

1060 Isto.

1061 Isto.

1062 Isto.

1063 Isto, str. 293.

1064 R. Dvorkin, *Suština individualnih prava*, str. 247.

toga da slabiji članovi političke zajednice imaju pravo na onu istu brigu i uvažavanje svoje vlade koju već imaju moćniji članovi zajednice¹⁰⁶⁵. Prema tome, institucija individualnih prava, posebno osnovnih prava koje čovek ima u odnosu na vlast kao što su sloboda govora ili sloboda savesti, počiva na uverenju da je njihovo kršeњe teška nepravda. „To bi značilo nipoštovanje čoveka ili shvatanje da je on manje vredan brige nego drugi ljudi.“¹⁰⁶⁶ U demokratskom društvu ustanova individualnih prava je ključna, prema Dvorkinu, „jer predstavlja obećanje većine manjinama da će njihovo doстоjanstvo i jednakost biti poštovani“¹⁰⁶⁷, te ih stoga treba shvatiti krajnje ozbiljno. Ove Dvorkinove analize od velikog su značaja u savremenoj pravno-političkoj kulturi koja je pretežno pozitivistički orijentisana.

Iako dominantno političko-filozofsko stanovište, savremeni liberalizam je izložen i levim i desnim kritičkim opservacijama. Mi-mo toga, spomenućemo jednu interesantnu kritiku savremenog liberalizma koju reflektuje Čarls Tejlor sa stanovišta politike različitosti. Naime, prema Tejloru, najradikalniji prigovor govori da je liberalizam samo odraz posebne kulture – neosvešćeno zaognut partikularizam u plašt univerzalizma. „Ispada, dakle, da su jedino manjinske ili potiskivane kulture prisiljene da prihvate njima stranu formu. Konsekventno, prividno pravedna (fair) i za-diferenciju-slepa zajednica nije samo nehumana (jer potiskuje identitete), nego je takođe na suptilan i nesvestan način po sebi izuzetno diskriminatorna.“¹⁰⁶⁸ Prema tome, negiranje identiteta, prisiljavanjem na neutralni homogenizujući liberalno-demokratski kalup, smatra se odrazom jedne hegemonističke kulture.

1065 Isto.

1066 Isto, str. 248.

1067 Isto, str. 255.

1068 Č. Tejlor, Politika priznanja, str. 46.

3.3. Uspostavljanje i razvoj postmetafizičkog mišljenja

Hemeneutičko, pragmatičko i postmoderno filozofska mišljenje učestvuju u oblikovanju postmetafizičke kulture koja, prema našem sudu, na sasvim osoben način pristupa pitanjima religijskog života i uspostavljanja verski tolerantnog pluralističkog društva. Vatimo ide toliko daleko da tvrdi da hermeneutika i pragmatizam ne bi ni mogli „da postoje bez neke vrste religijske implikacije“¹⁰⁶⁹. Ovo mišljenje u prvi plan ističe osobenosti savremene religijske svesti viđene u prizmi savremenog odricanja od metafizičkog Logosa. Nastanak „slabe misli“, kako je naziva Santjago Zabala, u krilu hermeneutike i pragmatizma promovisao je podsticaj „na razgovor na Zapadu umesto da postavlja pitanja o tome šta je stvarno a šta nije“¹⁰⁷⁰. Na taj način nastala je sasvim nova duhovna klima u našem „dobu interpretacije“ okrenuta više sferama praktičko-pojetičkog života. Ona je u savremenoj duhovnosti pružila legitimitet pluralizmu stavova, pomerajući cilj intelektualnog delovanja od saznavanja istine ka onome što se događa u razgovoru.¹⁰⁷¹

3.3.1. Interpretacija i dijaloški karakter tolerancije kod Hansa Georga Gadamera

Ovaj misaoni i istorijski razvoj otvorila je savremena hermeneutička tradicija svojim preusmeravanjem osnovnog filozofskog interesa sa činjenica i pitanja o objektivnoj stvarnosti ka opisivanju procesa razumevanja činjenica. Prve podsticaje ona dobija od Fridriha Ničea i njegovog stava „Bog je mrtav“¹⁰⁷² koji nas usmerava ka antimetafizičkom „rastakanju bivstvovanja“ nasuprot metafizičkog mišljenja o strukturi stvarnosti. Mogli bismo istorijski još dublje potražiti korene ovog izmenjenog odnosa prema istini koji bi nas odveli do ranije već spomenutih romantičarskih motiva iskaza-

1069 R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 63.

1070 Isto, str. 55.

1071 Isto, str. 21.

1072 F. Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 43.

nih protiv krutih racionalističkih apstrakcija Novog veka. Veoma je važno naglasiti da je upravo duboka fundiranost savremene filozofije u hermeneutičkoj tradiciji bila presudna za uspostavljanje sавremenог poimanja verske tolerancije, ali i redefinisane uloge religije u savremenom svetu pored nauke, filozofije i politike.¹⁰⁷³

Nastanak kulture dijaloga koja u svom središtu održava misao o riskantnom ali i podsticajnom duhovnom susretu bez nadređenih i podređenih¹⁰⁷⁴ i proboj gadamerovske svesti o „stapanju horizonta“ ne samo da su otvorili nove staze poimanja verske tolerancije, već su i istakli potrebu savremene duhovnosti da ne traži naučno objašnjenje svega. Pored znanja legitimitet zadobija i „Bildung“ (formiranje sebe ili ‚edifikacija‘)¹⁰⁷⁵. Oslobođanje od apsolutizovane obaveze stremljenja ka istini jeste put ka potpunijoj i pre svega humanijoj stvarnosti. I sâm Hans Georg Gadamer (1900–2002) bio je svestan savremene potrebe drugačijeg tematizovanja problema tolerancije: „Moramo se čuvati da u takve ideje koegzistencije različitog ne uvedemo pogrešan zahtev za tolerancijom ili, tačnije pogrešan pojam tolerancije. Jako je raširena zabluda da se tolerancija smatra vrlinom koja ne znači da se istrajava na svome i kojom se obuhvata isto važenje drugog.“¹⁰⁷⁶ Prema Gadamerovom sudu, pred duhovnim naukama nalazi se jedinstven zadatak ljudske koegzistencije u svetu koji se globalizuje. On stalno iznova otvara nove probleme u različitim istraživačkim oblastima: istoriji jezika, istoriji književnosti, istoriji umetnosti, pravnoj istoriji, ekonomskoj istoriji, istoriji religije... Temeljni Gadamerov stav jeste da je za toleranciju potrebna snaga, snaga koja je već razvijena kroz evropsku istoriju.

¹⁰⁷³ Santjago Zabala čak ide toliko daleko da tvrdi da je hermeneutika „najprijateljskija filozofija u odnosu na religiju zbog njene kritike pojma istine kao saglasnosti između propozicije i objekta“ – R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 24.

¹⁰⁷⁴ Vidi: N. Dugandžija, *Granice dijaloga, Vera – znanje – mir*, Beogradska otvorena škola, Beograd, 2005, str. 18–26.

¹⁰⁷⁵ Vidi: R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 13–14.

¹⁰⁷⁶ H. G. Gadamer, *Evropsko nasleđe*, str. 38.

Hermeneutičke motive baštini i Đuro Šušnjić kada kaže: „Tolerancija ne zahteva da se čovek odrekne svoga načela, nego da ga proširi, produbi i nadiće. Samo jaki mogu biti tolerantni.“¹⁰⁷⁷ Umetno tradicionalnog poimanja tolerancije, Šušnjić se zalaže za njen dublji dijaloški karakter i predlaže: „priznati, upoznati, uvažavati i živeti u razlikama, nositi drugog u sebi, poštovati drugog i drukčijeg od nas“¹⁰⁷⁸. Štaviše, Šušnjić ističe i izvorno dijaloški karakter samog hrišćanstva „jer hrišćanski bog ne prestaje da vodi razgovore sa svojim učenicima, sledbenicima i protivnicima. Drugi se, zapravo i ne vidi kao protivnik ili neprijatelj, nego kao dopuna i suprotnost.“¹⁰⁷⁹ Stoga, kako to ističe Gadamer, ulogu Evrope u današnjem potpuno izmenjenom svetu treba potražiti u njenoj svesti o vlastitoj kulturnoj raznolikosti – to je evropsko zaveštanje čovječanstvu.¹⁰⁸⁰

3.3.2. Fluidnost religijskog fenomena i religijski pluralizam kod Vilijama Džejmsa

Pragmatizam je prema Vatimu izazvao jedan duboki preobražaj savremenog mišljenja čija se radikalnost nije ni slutila na samom početku, kao ni prilikom prvog susreta Evrope sa njim. Njegove ontološke implikacije razvio je dalje Hajdeger shvatajući bivstovanje kao „Logos interpretiran kao dijalog“¹⁰⁸¹. To je bio dublji način da se izrazi pragmatička misao da su stvari ne ono što su po sebi, već ono što se dešava u svakodnevnom dijalogu među ljudima. To specifično čuvanje od dogmatizma, možemo uočiti i kod Vilijama Džejmsa (1842–1910) kada izbegava medicinski materijalizam u proučavanju religijskog fenomena, ali i kada posustaje u strogom definisanju pojma religije. „Međutim sama činjenica da ih je toliko i da se međusobno toliko razlikuju, dovoljan je dokaz da 'riječ'

1077 Đ. Šušnjić, Granice tolerancije, *Religija i tolerancija* br 1, 2004, str. 7.

1078 Isto, str. 9.

1079 Đ. Šušnjić, Verski dijalog i tolerancija – drama razumevanja, str. 26.

1080 Vidi: H. G. Gadamer, *Evropsko nasleđe*, str. 39–40.

1081 R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 57.

religija ne može označavati samo jedno jedino načelo ili svojstvo, nego da bi se prije moglo reći da je to kolektivno ime. Um koji teoreтиzira uvijek je sklon prevelikom pojednostavljenju. U tome leži korijen svakog apsolutizma i jednostranog dogmatizma kojim su zaražene i filozofija i religija.“¹⁰⁸² – piše Džeјms. Sam religijski fenomen je tako fluidan da „Kao što se čini da ne postoji jedan jedini elementarni religiozni osjećaj, nego samo zajedničko spremište osjećaja iz kojeg religijski objekti mogu crpsti, tako je moguće da će se dokazati da nema jedne jedine određene i suštinske vrste religijskog objekta niti jedne jedine određene i suštinske vrste religioznog čina.“¹⁰⁸³ To znači da se u području promišljanja religijskog života suočavamo sa istinom da „se ni jedan jedini pojam ne može oštro omeđiti.“¹⁰⁸⁴ No, i pored svih ovih ograda u određenju religije, Džeјms ističe: „Sve što bi dakle bilo primalno, zaštitničko i duboko istinito moglo bi se prema tome smatrati bogu sličnim, a čovjekova bi se religija mogla poistovjetiti s njegovim stavom, ma kakav on bio, prema onome što on drži primalnom istinom.“¹⁰⁸⁵ Kasnijim preciziranjem Džeјms dolazi do stava da se u religioznom iskustvu na primalnu stvarnost odgovara „svečano i ozbiljno, a ne kletvom ili šalom.“¹⁰⁸⁶

Govoreći o raznovrsnosti religijskog iskustva, o postojanju različitih religioznih tipova, sekti i vera, Džeјms smatra da ono oslikava raznovrsnost položaja i sposobnosti samih ljudi. „Treba, prema tome, dopustiti da 'bog bitaka' bude bog za jednu vrstu ljudi, a bog mira, nebesa i dobra za drugu. Moramo otvoreno priznati činjenicu da živimo u parcijalnim sistemima, te da u spiritualnom životu dijelovi nisu međusobno zamjenjivi... Ali zacijelo je najbolje da svaki čovjek ostane unutar vlastitog iskustva, ma kakvo ono bi-

1082 Vidi: V. Džeјms, *Raznolikosti religioznog iskustva*, Naprijed, Zagreb, 1990, str. 18.

1083 V. Džeјms, *Raznolikosti religioznog iskustva*, str. 19.

1084 Isto, str. 26.

1085 Isto, str. 23–24.

1086 Isto, str. 26.

lo, i da ga ostali takvog prihvaćaju.“ Džeјmsovo zalađanje za ontološki, vrednosni i sazajni pluralizam dobija svoj izraz i u području promišljanja religijskog fenomena kada pored monističkog stava razmatra i pluralistički kao jednako vredan pažnje. „Tako bi nam se vratila neka vrsta politeizma – politeizma što ga u ovoj prilici neću braniti, jer mi je zasad jedini cilj da svjedočanstvo o religioznom iskustvu čvrsto zadržim unutar njegovih propisanih granica.“¹⁰⁸⁷ – kaže Džeјms. Sudem bi se, po njegovom mišljenju, mogao zamisliti i bez ostvarenog apsolutnog jedinstva. „Zapravo mislim da će konačno filozofija religije morati razmotriti pluralističku hipotezu ozbiljnije nego dosada... Za ljudsku prirodu ništa nije karakterističnije od njezina pristanka da živi na temelju šanse.“¹⁰⁸⁸ – ističe Džeјms na kraju svoje knjige „Raznolikosti religioznog iskustva“.

Djui je, prema Zabali, već otvoreno smatrao da „civilizacija u celini može prerasti pretpostavljenu nužnost da se veruje u apsolutnu istinu“¹⁰⁸⁹, stavljajući tako i samu religijsku svest u povesni kontekst. U središtu Djuijeve pažnje nalazi se, prema mišljenju Rokefela, rekonstrukcija svih društvenih institucija, uključujući i religijske, tako da one postanu instrument ljudskog razvoja i oslobođenja. To je razlog zbog čega liberalizam tako otvoreno potencira pitanja svih mogućih oblika diskriminacije. „Za liberale kao što je Djui, dobar život je proces, način života, interakcije sa svetom i rešavanja problema koji vode kontinuiranom individualnom razvoju i socijalnoj transformaciji. Čovek realizuje cilj života, dobar život, svaki dan živeći s liberalnim duhom, odajući jednako poštovanje svim građanima, čuvajući bespredrasudnost, delujući tolerantno, negujući dobromameran interes za potrebe i težnje drugih, zamišljajući nove mogućnosti, zaštićujući osnovna ljudska prava i slobode, inteligentno rešavajući probleme u atmosferi nenasilja prožetoj

1087 Isto, str. 359.

1088 Isto.

1089 R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 14.

duhom saradnje. To su primarne liberalno demokratske vrline.^{“1090} Tek političko delanje mimo metafizičke kulture, prema Djuiu, predstavlja puni izraz zrelosti praktičkog života.

3.3.3. Postavka o istoričnosti religijske svesti Ričarda Rortija

Razvijajući antiesencijalistički i istoricistički smer savremenog filozofskog mišljenja pragmatizam je ispoljio poseban sluh za vremeniti karakter religijske svesti. Upravo to ima na umu Ričard Rorti (1931–2007) kada tvrdi: „Antipozitivistički kurs postkunovske filozofije nauke pomešan sa delovanjem posthajdegerovskih teologa učinio je da su intelektualci imali daleko više simpatija za izjavu Vilijama Džejsma da prirodna nauka i religija ne treba da budu suprotstavljenje jedna drugoj.“^{“1091} Tu se na delu nalazi lomljene tradicionalne suprotstavljenosti naučne i religijske svesti posredovane njihovom vlastitom unutrašnjom transformacijom. Na kraju krajeva, u tom pravcu je išao i Vatimov pokušaj uklanjanja religije „iz epistemološke arene, arene u kojoj izgleda kao predmet izazova prirodne nauke.“^{“1092}

Rorti takođe ukazuje na značajnu promenu savremenog religijskog iskustva povezanu sa promenom prirode religijske svesti, koja se tiče omekšavanja suprotstavljenog odnosa teizma i ateizma. „Ljudi koji se smatraju potpuno nesposobnim da se zainteresuju za pitanje da li Bog postoji ne bi trebalo da imaju pravo da pokažu prezrenje prema onima koji vatreno veruju u njegovo postojanje niti prema onima koji to poriču sa podjednakim žarom. Niti ovi drugi imaju prava da pokažu prezir prema onima kojima se ova rasprava čini bespredmetnom.“^{“1093}

Govoreći o obavezama koje savremeni čovek ima, nakon doba vere i doba razuma, u „doba interpretacije“ Ričard Rorti kaže: „Na-

1090 S. C. Rokefeler, *Komentar, Multikulturalizam, ispitivanje politike priznanja*, str. 78,

1091 R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 32.

1092 Isto, str. 36.

1093 Isto, str. 53.

ša jedina obaveza je prema našim sugrađanima.“¹⁰⁹⁴ Na taj način Rorti ocrtava otvaranje mogućnosti jednog istinski tolerantnog sveda, podsećajući da je Evropa izmislila i demokratiju i građansku odgovornost. Pojavu generalno povećane tolerancije prema različitim savremenim misaonim pozicijama u društvu Rorti opisuje „estetičkim“ pristupom, imajući na umu, kako sam kaže, „standardnu kantovsku saznajno-moralno-estetičku distinkciju. Sama ta distinkcija je glavna meta antiesencijalista, istoričnog filozofiranja.“¹⁰⁹⁵ Tako nastaju obrisi jedne u osnovi postmetafizičke stvarnosti.

Dometi postmoderne u području promišljanja ljudske slobode su takvi da se ona može posmatrati kao pokretački princip izgradnje tolerantnog sveta, i to takvog koji se nalazi s one strane dotada poznate tolerancije. Izvorno okrenuta pluralizmu i spoznajnom relativizmu, ona kritički izrasta iz modernog projekta zahtevajući „dekonstrukciju“ tradicionalnih značenja, posebno onih koji nas zatvaraju u totalitarne i netolerantne sisteme. „Prema tome moderna i tolerancija ne idu zajedno, one se isključuju.“ – kaže Šušnjić i nastavlja – „Za modernu važi: „Ja sam tvoj bog i ne veruj u druge bogove.“ Tolerancija pristaje uz postmoderno stanje društva koje je liberalno demokratsko i sa velikim brojem središta vere. Za postmoderну važi: „Verujem u sve bogove, kako bi bio zaštićen sa svih strana.“ Ona veruje u mnoštvo bogova, mnoštvo istina, mnoštvo pogleda na veru. Ovde se valja podsetiti da je vera u jednog boga nezamisliva za istočnjačku mudrost, jer je za nju neshvatljivo i neprihvatljivo da tako raznovrstan i šarolik svet odgovara jednom božanstvu: zato se mnoštvo bogova bolje slaže sa raznolikošću sveta! Osnovna podela među božanstvima je na muško i žensko, pri čemu je trpežljiv odnos među njima veoma izražen.“¹⁰⁹⁶ U tom smislu, postmodernizam izražava težnja da se prevaziđe evropocentrizam i da se

1094 Isto, str. 70.

1095 Isto, str. 33.

1096 Đ. Šušnjić, Od jednolikosti prema raznolikosti ili od sličnosti prema razlikama, *Religija i tolerancija*, br. 9, januar-jun 2008, CEIR, Novi Sad,

svet posmatra u njegovojo još uvek nepostojećoj simetriji. Ovo primećuje i Gelner tvrdeći: „Čini se da sistem ideja relativizma između ostalog sadrži tvrdnju kako postoji povezanost između sljedeća dva procesa: kolonijalizam je povezan s pozitivizmom, dekolonizacija s hermeneutikom koja svoj vrhunac postiže u postmodernizmu“¹⁰⁹⁷ Oslanjujući se na hermeneutiku, u središtu pažnje nalazi se jednakost i poštovanje tuđe kulture, njene autentičnosti sve do stanovišta da moralnost i spoznaja nisu autonomne, te da stoje u obzoru kulture kojoj pripadaju.

Spoznajni relativizam, ako se poput Gelnera tako odredimo prema postmoderni, u području religijskog života predstavlja jednu moguću epistemološku bazu savremene verske tolerancije, i to stoga što odstupa od apsolutističkih pretenzija religije. To znači da ne-ma jedinstvene univerzalne istine i religijska stanovišta mogu mirno prebivati jedna pored drugih. I dok hrišćanski sekularizovani svet može da prihvati ovu misao, tome se oštro opire muslimanski fundamentalizam. „Zanimljiv je odnos tih dvaju likova u drami. Relativisti-hermeneutičari doista se upinju pokazati svoju univerzalnu, ekumensku toleranciju i razumijevanje stranih kultura. Što je kultura udaljenija, šokantnija, što više uznenimira flistince, to jest one koji su osuđeni biti provincialistima u vlastitome društvu, to bolje.“¹⁰⁹⁸ Za razliku od njih, smatra Gelner, fundamentalisti ispoljavaju prezir prema takvoj toleranciji ili pak nedovoljnoj toleranciji da se prihvati njihova beskompromisna odanost apsolutizmu.

3.3.4. Koncept slabe ontologije i pitanje o prirodi religijske svesti u delu Đani Vatima

Osnovni problem koji se ovde otvara, i koji nas može udaljiti od izvornog tumačenja, tiče se samog pristupa postmoderni kroz modernu epistemološku vizuru. Nasuprot tome stoji postmoderni iskustvo usidreno u hermeneutičkoj ideji interpretacije, koja je

¹⁰⁹⁷ E. Gelner, *Postmodernizam, razum i religija*, str 37.

¹⁰⁹⁸ Isto, str. 91.

uvek istorična i autentična. Ove opšte ontološke aspekte postmoderne skicira Đani Vatimo (1936-) u svom spisu „Doba interpretacije“: „Kada mislimo da je (1) 'bivstvovanje' događaj Logosa, (2) da je Logos 'dijalog' i (3) i da je dijalog zbir intersubjektivnih diskursa, onda je naš ontološki zadatak da budemo u stanju da 'zasnujemo' bivstvovanje, ne da pokušamo da pronađemo nešto što već postoji...“¹⁰⁹⁹ To znači da smo delatno aktivni u stvaranju našeg sveta, umesto samo pasivni posmatrači nužnih zakonitosti.¹¹⁰⁰ Na taj način Vatimo ističe presudan praktičko-pojetički karakter postmodernog mišljenja. Štaviše, Vatimo smatra da samo središte savremene religioznosti predstavlja slobodno istraživanje i autentična interpretacija religijskog fenomena.¹¹⁰¹

Jedna od njegovih teza glasi da „postmoderni nihilizam sadrži aktuelnu istinu hrišćanstva.“¹¹⁰², te da radikalno nihilistička ontologija hermeneutike okrenuta protiv apsolutističkih pretenzija na objektivnu istinu u svojoj osnovi predstavlja dovršenje unutrašnjeg razvoja hrišćanskog sveta. Naime, „hrišćanstvo jedino ima smisla ako stvarnost nije prva i najistaknutija predručnom (vorhanden) svetu stvari, objektivno prisutna; a značenje hrišćanstva kao poruke spasenja sastoji se pre svega u rastakanju bezuslovnih tvrdnji o 'stvarnosti'.“¹¹⁰³ – ističe Vatimo. Hrišćanska istina se posmatra kao rastakanje samog koncepta metafizičke istine, ona u svoje središte stavlja kenosis – otelovljenje boga kao slabljenje i poricanje prirodno-religijskog pristupa božanstvu u njegovom transcedentnom oblicju.¹¹⁰⁴ Paradoksalno, u tom svetlu se i sama sekularizacija može posmatrati kao karakteristika autentičnog hrišćanskog religijskog iskustva. Potpuno svestan toga da slaba ontologija koju gradi postmoderna predstavlja u osnovi jednu riskantnu interpre-

1099 R. Rorti, Š. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 65.

1100 Vidi: Đ. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, str. 71.

1101 Vidi: isto, str. 51.

1102 R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 47.

1103 Isto, str. 49.

1104 Vidi: Đ. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, str. 49–53.

taciju hrišćanske tradicije¹¹⁰⁵, Vatimo smatra da je istina Svetog pisma samo poziv na delanje – istina ljubavi, milosrđa. Odатле sledi „intenzivniji odnos milosrđa između Boga i čovječanstva, pa, posljeđično, i među samim ljudima.“¹¹⁰⁶

Postmoderna i postmetafizička filozofija uopšte, prema tome, gradi jedno iskustvo istine koje zahteva učešće u zajednici i stvaranje, „Kao u slučaju Gadamerove hermeneutike, istina se zbiva kao nastajuća konstrukcija zajednice koja se podudara sa ’stapanjem horizonata’ (Horizontverschmelzung), koji nemaju neprestostivu ’objektivnu’ granicu (kao onu rase, jezika ili ’prirodne’ pripadnosti).“¹¹⁰⁷ Na taj način se pomera težište promišljanja istine iz sfere teorije ka sferama praksisa i poiesisa. Ono što je novo i osobeno kod Vatima jeste istorijska svest o hrišćanskoj fundiranosti savremene filozofije i savremenog praktičkog života sadržana u stavu „posmoderni nihilizam (kraj metanarativa) jeste istina hrišćanstva“¹¹⁰⁸. Iz ove vizure se i proces sekularizacije evropske kulture posmatra kao dosledno i punije ostvarenje hrišćanske istine.¹¹⁰⁹ Ovde treba imati na umu i Vatimovo upozorenje da nije reč o nekoj objektivnoj filozofsко-istorijskoj ideji koja pretenuje da iznese istinu o bivistvovanju, jer bi to bila greška u maniru tradicionalnog mišljenja.¹¹¹⁰ Prema tome, mi živimo u civilizaciji oblikovanoj biblijskom porukom, otuda postoji unutrašnji odnos „između filozofije (slabe misli) i hrišćanskog nasleđa koje mogu misliti samo u okviru sekularizacije, to jest u okviru slabljenja, odnosno otjelovljenja.“¹¹¹¹ No, prema Vatimovom sudu, još uvek nisu u potpunosti izvedene antimetafizičke posledice samog hrišćanstva.

¹¹⁰⁵ Vidi isto, str. 34.

¹¹⁰⁶ Isto, str. 39.

¹¹⁰⁷ R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 51.

¹¹⁰⁸ Isto.

¹¹⁰⁹ Vidi: Đ. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, str. 36–38.

¹¹¹⁰ Vidi: isto, str. 35.

¹¹¹¹ Isto, str. 25.

Ovde treba spomenuti i Vatimovu kritiku aktuelnog tragičkog hrišćanstva razvijenog na egzistencijalističkoj bazi. Ono prema njegovom shvatanju predstavlja „poslednju veliku metafizičku dvosmislenost hrišćanske misli“¹¹¹² usidrenu u neizvesnosti ljudske sudbine i predstavi paradoksalne transcendencije. Za njega je tipično radikalno odbacivanje svetovne istorije i kritika velikih istorijskih promašaja i tragedija XX veka. Vatimo je, pri tom, potpuno svestan snažnog uporišta koje ova pozicija ima u duhu vremena: „i previše se dobro podudara sa izvjesnim Stimmungom koji je raširen na kraju ovog milenija i kojem se, po mom mišljenju, treba suprotstaviti zato što su njegovi plodovi fundamentalizmi, zatvaranje u sve uže horizonte, implicitno nasilje u poimanju Crkve po uzoru vojske spremne na borbu, prikriveno neprijateljstvo spram olakšavanja egzistencije koju obećavaju, djelomično i ostvaruju, znanost i tehnika.“¹¹¹³ Istanje regresivnog karaktera apokaliptičke konцепције hrišćanstva zasnovano je ovde na ideji osnaživanja tradicionalnih metafizičkih struktura, ali i obnovi svojstava ličnog autoriteta tipičnih za prirodne religije. Nasuprot tome, Vatimo kao distinktivnu crtu vlastitog stanovišta ističe „slabost“, ona „ostaje neprestan poziv na prepoznavanje i prevladavanje nasilja“¹¹¹⁴, te nas izvodi na puteve religijskog pluralizma.

Vatimovo zalaganje za prisvajanje hrišćanske istoričnosti prema njegovom mišljenju ne стоји u opoziciji spram kritike nehrišćanskih mislilaca u pogledu univerzalnosti evropskih vrednosti. Osnovno uporište ovom stavu Vatimo¹¹¹⁵ pronalazi u rastakanju prirodne metafizike koje nas otvara u odnosu na druge religije i kulture. Ono što je ranije sprečavalo hrišćanski svet u tome, prema Vatimu, bilo je čvrsto vezivanje strukture moći u antici za metafiziku, sa čim crkva zadugo

1112 Isto, str. 74.

1113 Isto, str. 93–94.

1114 M. Kopić, Vatimova filozofija religije, u: Đ. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, Feden, Beograd, 2009, str. 138.

1115 Vidi: R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 52–54.

nije uspela izaći na kraj.¹¹¹⁶ Razvoj slabe ontologije ima, prema tome, presudan značaj za uzdizanje etike poštovanja i solidarnosti kao osnovne dijaloga različitih kulturnih projekata i ravnopravnih učesnika.¹¹¹⁷

Kada govorimo o konsekvencama takvog ontološkog stanovišta, tipičnog za postmetafizičku filozofiju, Vatimo nas upozorava: „demokratskom režimu je potrebna neobjektivna-metafizička konцепција истине; u suprotnom, on odmah postaje autoritarni režim.“¹¹¹⁸ Naime, „Metafizičkom tradicijom dominiralo je mišljenje da postoje nešto nehumano s čime bi ljudska bića trebalo da žive.“ – istakao je Santjago Zabala u razgovoru sa Vatimom i Rortijem o dometima postmetafizičke kulture. To je mesto probaja savremenog principa slobode, stoga što predstavlja prestanak traženja moći i izraz hteњa da se prepusti riziku. U tom duhu je Ričard Rorti rekao: „Shvatam pad metafizičkog Logosa kao pad intenziteta našeg pokušaja da učestvujemo u moći i veličini.“¹¹¹⁹

Negativni učinci postmodernog stanovišta tiču se takođe spoznajnog relativizma, ali i ideje o nesamerljivosti kultura. Nemogućnost razvoja trans-kulturalnih standarda, univerzalnih vrednosti, tako zatvara vrata već napola odškrinutim vratima poimanja savremene verske tolerancije. Stoga Habermas o postmoderni i njenom nedijalektičkom konceptu pluralizma kaže: „Još uvek jedinstvo uma važi za prinudu, a ne za izvor mnoštva glasova“¹¹²⁰ Šušnjić tu poziciju objašnjava rečima: „Nepoverenje, obezvređivanje i odbacivanje univerzalnih vrednosti i normi od strane postmoderne povezano je sa uverenjem da se na njima grade totalitarni sistemi, koji su po definiciji netolerantni. Zbog toga treba razgraditi („dekonstrukcija“) samu osnovu na kojoj oni počivaju, a to su upravo te vrednosti i norme.“¹¹²¹

1116 Isto, str. 61.

1117 Vidi: Đ. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, str. 33–36.

1118 R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 50.

1119 Isto, str. 56.

1120 J. Habermas, *Postmetafizičko mišljenje*, Beogradski krug, Beograd, 2002, str. 195–196.

1121 Đ. Šušnjić, Od jednolikosti prema raznolikosti ili od sličnosti prema razlikama.

Postmoderna razgradnja monolitnog religijskog života moderne epohe i uskosti monistički orijentisane religijske svesti doveo je stoga više do jednog velikog duhovnog previranja nego do konkretnog uspostavljanja savremene verske tolerancije. Na taj način razume učinke postmoderne i Rorti: „Oni su postepeni reformatori, a ne intelektualni revolucionari. Umesto da kažu kako njihove ideje održavaju nešto veliko i da potiču od nečeg dubokog, oni ih postavljaju kao predloge koji mogu biti od koristi za određene pojedinačne svrhe.“¹¹²² To je u potpunosti u duhu postmoderne težnje da filozofija umesto otkrivanja istine, stvori uslove za konsenzus koji bi se mogao posmatrati kao istina.¹¹²³

Ključno ograničenje ovih filozofskih pozicija ogleda se u nemogućnosti uspostavljanja savremenog filozofsko-pravnog i filozofsko-političkog stanovišta koje počiva na njihovim analizama religijskog fenomena i karaktera savremenog religijskog života. Uzimo za primer Rortijev stav: „Po našem gledištu, religiji se ne može ništa prebaciti sve dok je u sferi ličnog – sve dok crkvene institucije ne pokušavaju da okupe vernike oko političkih zahteva i sve dok se vernici i nevernici slažu da slede devizu živi i pusti drugog da živi.“¹¹²⁴, kojim on ostaje u obzoru u osnovi modernog poimanja verske tolerancije. Problemsko mesto ovde, naime, predstavlja poimanje sfere ličnog mimo njenog dijalektičkog odnosa prema sferi opštег. To znači da se ne uviđa šire polje konstituisanja sfere ličnog u području društvenosti praktičkog života.

3.4. Politika priznanja i multikulturalno shvatanje savremene verske tolerancije

Razvoj filozofskih pretpostavki savremene verske tolerancije i savremene pravno-političke kulture vodili su u pravcu nastanka multikulturalnog shvatanja verske tolerancije u okviru liberalne

1122 R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 60.

1123 Vidi: isto, str. 19.

1124 Isto, str. 35.

misaone struje. Reč je o jednoj sasvim osobenoj filozofskoj poziciji koja neposredno utiče na društvene, političke i pravne tokove razvoja religijskog pluralizma i obezbeđivanja zaštite verskih sloboda, te naposletku autentičnog religijskog identiteta pojedinca i religijske zajednice u savremenom svetu. Emancipatorski potencijal ovog filozofskog stanovišta izrastao na misaonim motivima novovekovne humanističke tradicije i najnovijem savremenom buđenju interesa za poimanje pravde učinio je, prema našem shvatanju, da savremeno zapadno poimanje verske tolerancije postane pristupačno i drugim kulturnim projektima.

3.4.1. Zahtev za priznanjem specifičnosti i kritika proceduralnog liberalizma Čarlsa Tejlora

Filozofsku osnovu politike priznanja, koju baštini i multikulturalizam¹¹²⁵, izložio je Čarls Tejlor (1931 -) u svom spisu „Politika priznanja“. Za svoje istorijsko-filozofsko polazište Tejlor uzima promenu tradicionalnog monološkog karaktera filozofije dijaloškim karakterom, kojoj u području političkog realiteta odgovara zamena idealja jednakog dostojanstva idealom autentičnosti. Tu je, prema našem mišljenju, po sredi suptilnija filozofska refleksija dijaloškog formiranja građanskog identiteta – usmerena na ključni uticaj društvene zajednice i priznanja na formiranje identiteta¹¹²⁶ – sa antropološkim, istorijsko-filozofskim i filozofsko-istorijskim implikacijama. Štaviše, Tejlor je na korak od jednog dubljeg filozofsko-istorijskog promišljanja principa autentičnosti, posebno na sledećem mestu: „Biti veran sebi znači biti veran svojoj vlastitoj originalnosti, nečemu što samo ja mogu otkriti i artikulisati. Artikulišući je, ja sebe definišem. Ja realizujem mogućnost koja je u pravom smislu moja. To je pozadina koja omogućuje razumevanje modernog idealja autentičnosti i ciljeva samoispunjenja i samo-realiza-

1125 Vidi: Č. Tejlor, Politika priznanja, str. 33–34.

1126 Sam Tejlor u tekstu upućuje na hegelijanski koren diskursa o priznanju i identitetu sadržan u dijalektici roba i gospodara, Vidi: Č. Tejlor, Politika priznanja, str. 34, 41.

cije koji su usađeni u ovaj ideal.^{“1127} Posmatrajući genezu ljudskog uma izvan tradicionalne monološke perspektive, Tejlor smatra da to pronalaženje originalnog puta bivstvovanja, o kojem je ovde reč, ima značajno dijaloški karakter.

Problem priznanja se prema Tejloru otvara tek u moderno vreme, kada se razvijaju „uslovi u kojima pokušaj-da-se-bude-priznat može propasti.“^{“1128} Za razliku od socijalno izvedenog identiteta koji u svojoj konstituciji ima ugrađen mehanizam priznanja, unutrašnji originalni identitet čoveka ostaje bez garancije da će u socijalnoj interakciji zadobiti priznanje. Prema tome, značaj priznanja je izuzetan u našem svetu: „Nije ništa čudno da su u kulturi autentičnosti ljudski odnosi shvatani kao ključno mesto samo-otkrivanja i samo-afirmacije.“^{“1129} Međutim, moderno afirmisana politika jednako priznanja na bazi idea jednakog dostojanstva, kao svojevrsna politika univerzalizma ne može da se održi kao osnova sve prisutnijih zahteva za priznanjem i emancipacijom društveno marginalizovanih kolektivnih identiteta. „Možemo raspravljati o tome da li je insistiranje na ovom faktoru preterano ili nije, ali je jasno, međutim, da je razumevanje identiteta i autentičnosti uvelo novu dimenziju unutar politike jednakog priznavanja, koja sada operiše svojim vlastitim pojmom autentičnosti, u najmanju ruku u onoj mjeri koja se tiče denunciranja onih izopačenja koja su indukovana od strane drugih.“^{“1130} Na taj način Tejlor pokazuje kako se iz univerzalnog zahteva za priznanjem dijalektički razvija zahtev za priznanjem specifičnosti, koji štiti manjinski društveno ignorisan i zanemaren identitet od asimilacije.^{“1131} Štaviše, Tejlor izvodi britku ana-

1127 Isto, str. 37.

1128 Isto, str. 40.

1129 Isto, str. 41.

1130 Isto, str. 42.

1131 Sa ovim stanovištem ne slaže se Isaija Berlin, smatrujući da sloboda nije osnova zahteva za priznanjem, te da Tejlorov teorijski okvir sprečava shvatanje unutrašnjih ograničenja marginalizovanih grupa. „Želja za priznanjem želja je za nečim drugim: za jedinstvom, boljim razumevanjem, objedinjavanjem interesa, životom u kojem ljudi za-

lizu odnosa dva principa¹¹³², ukazujući na njihove odnose kontinuiteta i diskontinuiteta.

Tejlorova kritika proceduralnog liberalizma – tipičnog recimo za Rolsa i Dvorkina – klasičnog stanovišta koje ima stav da liberalno društvo ne može zastupati nikakvo supstancialno gledište o dobrom životu, sprovedena na praktičnom primeru Kanade, teži da pokaže objektivnu stranu dijalektičkog odnosa principa jednakog dostojanstva i principa različitosti. „Po ovom gledištu društvo s jakim kolektivnim ciljevima može biti liberalno ukoliko je u stanju da poštuje različitost – osobito kada su u pitanju oni koji se ne slažu sa onim zajedničkim ciljevima – i ukoliko je u stanju da ponudi adekvatnu zaštitu fundamentalnih prava.“¹¹³³ – kaže Tejlor, uz skromnu ogradu da će i tu svakako nastati brojni problemi u sproveđenju, ništa manji u odnosu na usklađivanje na primer slobode i jednakosti. Međutim, liberalizam koji drži do integriteta kultura, prema njegovom shvatanju, prevladava rigidnosti još uvek klasičnog koncepta liberalizma u formi proceduralnog liberalizma.

Treba naposletku spomenuti i Tejlorovo priznanje značaja Gadamerove hermeneutike za uspostavljanje politike priznanja i multikulturalizam, iz čega možemo izvući i posredne zaključke o religijskom pluralizmu i toleranciji. Tejlor kaže: „Jer, kao što smo videli – pravi sudovi vrednosti predstavljaju stapanje horizonata standarda. Oni prepostavljaju da smo transformisani izučavanjem drugih, tako da ne prosuđujemo naprsto primenjujući izvorne, poznate standarde. Prebrzo izrečeni vrednosni sud ne bi bio samo snishodljiv, već i etnocentrički. On bi cenio druge zato što su nalik na nas.“¹¹³⁴ Savremena verska tolerancija iziskuje, prema tome, otvoren susret različitim religijama i njihovo intenzivno upoznavanje.

vise jedni od drugih i žrtvuju se jedni za druge.“ – I. Berlin, Dva koncepta slobode, *Savremena politička filozofija*, str. 87.

¹¹³² Vidi: Č. Tejlor, Politika priznanja, str. 44–45.

¹¹³³ Isto, str. 58.

¹¹³⁴ Isto, str. 67.

3.4.2. Koncept autentičnog identiteta i problem vaspitanja kod Kvejm Entoni Apaje

Politika priznanja težište interesa političkog života pomera sa politike „slepe za razlike“ ka „politici razlike“, tražeći puteve da se politički podrži koncept izgradnje autentičnog građanskog identiteta istinski oslobođenog, svakog oblika omalovažavanja i diskriminacije kroz diferencirani politički tretman. „Ono što, međutim, treba da bude priznato s politikom različitosti jeste jedinstveni identitet ove individue ili grupe, njihova distinktnost (posebnost) u odnosu na svakog drugog. Suština ideje je to da je upravo ova posebnost bila ignorisana, zanemarena, asimilovana u dominanti ili većinski identitet.“¹¹³⁵ U diskusiji povodom politike priznanja Kvejm Entoni Apaja (1954-) analizirao je savremenu političku situaciju severno-američkog društva: „Postoje kaste u Južnoj Aziji, klanovi na svakom kontinentu, i klase, sa zapanjujuće raznolikim stupnjem klasne svesti, posvuda u industrijalizovanom svetu. Ipak, najveći kolektivni identiteti koji traže priznanje u Severnoj Americi sada su religija, pol, etnicitet, 'rasa' i seksualnost.“¹¹³⁶ Osnovni problem društvenih restrikcija ovih grupa tiče se izgrađenih i nasilno nametnutih negativnih životnih scenarija njihovim pripadnicima. „Naša aktuelna situacija na multikulturalnom zapadu je takva, da živimo u društвima u kojima određeni pojedinci nisu tretirani na jednakodostojanstven način zato što su na primer žene, homoseksualci, crnci, katolici. Zato, kako Tejlor ubedljivo tvrdi, što su naši identiteti oblikovani dijaloški, i ljudi koji poseduju ove karakteristike osećaju ih, mada često negativno, kao centralne za vlastiti identitet.“¹¹³⁷ Prema tome, Apaja se pridružuje Tejlorovom nastojanju da se moderna ideja jednakog dostojanstva razvije u pravcu autentičnog shvata-

1135 Isto, str. 43.

1136 E. K. Apaja, Identitet, autentičnost, opstanak: Multikulturalna društva i društvena reprodukcija, str. 124.

1137 Isto, str. 132

nja identiteta¹¹³⁸ koje oslobađa pojedince od negativnog društvenog pritiska. „Budući da etika autentičnosti zahteva od nas da izrazimo ono što zaista jesmo, oni zahtevaju priznanje u društvenom životu kao žene, homoseksualci, crnci, katolici. Budući da nije bilo dobrog razloga da se sa ovim ljudima postupa loše i budući da kultura nastavlja da, uprkos svemu, širi degradirajuću sliku o njima, oni zahtevaju da se mi kroz rad u kulturi odupremo stereotipima, suprotstavimo uvredama i ukinemo restrikcije.“¹¹³⁹ Reč je o potrebi da se negativni životni scenariji zamene pozitivnim.

Tejlorova „Politika priznanja“ iznova je otvorila mnoge značajne teme, kao što je i pitanje obrazovanja i kulturne reprodukcije. Apajina primedba proceduralnom liberalizmu upravo seže u pitanja multikulturalnog obrazovanja kao okosnice reprodukcije društva koje ozbiljuje savremenih princip autentične ličnosti. U fokusu njegovih refleksija jeste održanje autonomnog liberalnog društva i ograničenja koja se nameću etici vaspitanja: „Naposletku, u našoj je moći da do neke mere formiramo našu decu u takvu vrstu ljudi koji će biti voljni da održavaju našu kulturu. Upravo zato što je monološko gledište o identitetu pogrešno, jer, ne postoji individualno jezgro u svakom detetu koje teži da se izrazi, naravno, osim ako mu porodica i društvo dozvoli neometani razvoj. Mi moramo da pomognemo deci da se sama razvijaju, i to treba da učinimo prema našim vrednostima, jer deca ne počinju sa svojim vlastitim vrednostima. Ceniti autonomiju znači poštovati koncepcije drugih, davati težinu njihovim vlastitim planovima u odlučivanju šta je dobro za njih, čak iako znamo da deca ne započinju život planovima i kon-

1138 U kraćoj analizi naučne upotrebe pojma identiteta Milana Tasića kaže se da je on u upotrebi poslednjih dvadesetak godina, da u pogledu sadržaja nije precizno određen, da se često poistovećuje sa bliskim pojmovima: autentičnost, izvornost, (samo)potvrda, samoopredeljenje, istovetnost samom sebi, te da sve značajniju ulogu igra upravo u području političke filozofije. Vidi: M. Tasić, Multikulturalizam vs interkulturalizam, Religija i tolerancija, br. 16, jul-decembar, 2011, CEIR, Novi Sad, str. 234–235.

1139 E. K. Apaja, Identitet, autentičnost, opstanak: Multikulturalna društva i društvena reprodukcija, str. 132.

cepcijama. Sledi, dakle, da u vaspitanju, u širokom smislu te reči, u smislu koji pokriva pojam socijalne reprodukcije, mi naprosto moramo da se ujedno pozivamo na, i da prenosimo vrednosti koje su supstancialnije nego što je to poštovanje liberalnih procedura.^{“1140} Prema Apajinom mišljenju, nije dovoljno kod mladih razvijati samo smisao za indiferentnost prema različitim koncepcijama dobrog života, zato što „rizikujemo da nas iznenadi situacija u kojoj postoji supstancialne koncepcije dobra nespojive sa liberalnim principima, ili takve koncepcije koje su u najmanju ruku uzajamno nespojive. To je upravo poenta na koju Tejlor upozorava ukazujući na probleme otvorene aferom Ruždi.“ U skladu sa principom autentičnosti, Apaja ide toliko daleko da zaključuje: „Nadalje, kako se deca razvijaju i zadobijaju identitete koje treba da poštujemo, liberalna država ima ulogu zaštite autonomije dece od njihovih roditelja, crkava i zajednica.“^{“1141}

S obzirom na dve interpretacije liberalizma, one „slepe za razlike“ odane individualnim pravima i one druge koja u obzir uzima i kulturne specifičnosti, Stiven Rokefeler (1936-) tvrdi: „Liberalna politička kultura jeste neutralna u tom smislu da podstiče toleranciju štiteći slobodu savesti, veroispovesti, govora i okupljanja na način koji nijedna druga kultura to ne čini. Liberalizam u svom najboljem izdanju predstavlja takođe i univerzalnu ljudsku težnju za individualnom slobodom i samoizražavanjem bolje nego bilo koja druga kultura.“^{“1142} Uzimajući u obzir i danas brojna osporavanja prepostavljene liberalne kulturne neutralnosti, Rokefeler upućuje na dijalektički odnos politike identiteta i politike razlike. Ovaj autor otkriva dublji duhovni i revolucionarni značaj liberalne demokratije: „Demokratski put je u sukobu sa svakom rigidnom idejom o, ili apsolutnim pravom na kulturni opstanak. Demokratski

1140 Isto, str. 130.

1141 Isto, str. 131.

1142 S. C. Rokefeler, Komentar, *Multikulturalizam, ispitivanje politike priznanja*, str. 79.

put znači poštovanje i otvorenost prema svim kulturama, ali takođe i izazov svim kulturama da napuste intelektualne i moralne vrednosti koje su inkonsistentne sa idealima slobode, jednakosti i kontinuiranim kooperativnim istraživačkim pothvatom čiji je cilj istina i dobrobit. To je kreativni metod transformacije.^{“¹¹⁴³} Od ključnog značaja je, dakle, uspostavljanje multikulturalnog dijaloga iz liberalnog okružja koji vodi „stapanju horizonta“.

Dalju filozofsko-političku konkretizaciju ideja izloženih i podstaknutih politikom priznanja, pre svega javnog priznanja kolektivnih identiteta, razvio je krug mislilaca okupljenih oko koncepta multikulturalizma. Oni su izgradili konkretne multikulturalne politike bazirane u ideji zaštite grupno-diferenciranih prava¹¹⁴⁴, pomerajući i proširujući poimanje principa građanstva, već donekle redefinisanog na bazi socijalne pravde i redistributivnih politika, iz apstraktnog u pravcu autentičnog obličja. Ovde treba spomenuti još i to da je često istican problem krajem dvadesetog veka bila oskudnost filozofske literature o multikulturalizmu¹¹⁴⁵ i uopšte etnokulturalnim konfliktima. „Valja podsetiti da mnoge zapadne zemlje imaju dugu (i ponekad krvavu) istoriju bavljenja etničkom heterogeno-

¹¹⁴³ Isto, str. 81.

¹¹⁴⁴ Kimlika je uputio na značaj ovakvog menovanja manjinskih prava, koji je oslobođen napetosti antiteze kolektivnih i individualnih prava i sukoba tradicionalne liberalne misli i multikulturalizma. Vidi: V. Kimlika, *Multikulturalno građanstvo*, str 64.

¹¹⁴⁵ O različitim tumačenjima multikulturalne orijentacije Alpar Lošonc piše: „Neki obrasci se rukovode liberalnom filozofijom, druge orientacije naglašavaju demokratsku argumentaciju, treći se usredsreduju na argument jednakosti koji se izgrađuje na osobeni način. Neki govore o „interaktivnom multikulturalizmu“, čime se žele odbraniti od prigovora da multikulturalizam zastaje na naglašavanju stabilizovanja diferenciranosti i da time kopira šančeve između kultura. Veoma često se dodaje i atribut „kritički“ kojim se namerava odbaciti bilo kakav apologetski stav i želi se održati tradicija kritičkog rezonovanja. Napokon, atributom se distancira od mogućnosti koja se često nameće multikulturalizmu, naime, da se u ekstatičnoj zainteresovanosti prema drugostima i očuvanju drugih kultura neminovno prihvataju iliberalna, imperativna pravila u datoru kulturi. Da ne govorimo o različitim atributima koji se dodaju u odnosu na multikulturalizam ali se ne rukovode kriterijumima kritike nego iznose empirijska zapažanja (demografski, pedagoški multikulturalizam itd).“ – A. Lošonc: Paradoksi tolerancije i multikulturalizma, *Habitus*, br. 1, Novi Sade, 1999, str. 234.

šću unutar liberalno-demokratskog konstitucionalnog okvira. Ali, sve donedavno nije bilo pokušaja da se lekcije ove istorije artikulišu u teoriju, pa tako stvarni principi i ideali kojima se rukovode zapadne demokratije ostaju ambivalentni, čak i za one koji su svakodnevno uključeni u praktično upravljanje etničkim odnosima.¹¹⁴⁶ Doduše, tome, prema našem sudu, doprinosi i značajan aspekt ove pojave – krajnje promenljiva priroda razmatranog predmeta.

3.4.3. Pojam multikulturalnog građanstva i verska tolerancija u delu Vila Kimlike

Jednu od uporišnih tačaka multikulturalnog koncepta predstavlja ideja o nemogućnosti razdvajanja države i kulture, odnosno o nedostatnosti politike „zanemarivanja kulture“. Ona, naime, nužno vodi do prečutnog uspostavljanja hijerarhijskog režima kultura. U tom smislu polemiše i vodeći predstavnik multikulturalizma Vil Kimlika (1962 -) : „Neki prigovaraju zakonodavstvu što oslobađa Jevreje i muslimane od zakona o zatvaranju nedeljom, na osnovu toga što se tako narušava razdvojenost države od etničnosti. Ali gotovo svaka odluka o državnim praznicima to čini. U glavnim imigrantskim državama, državni praznici održavaju potrebe hrišćana. Otuda su vladine kancelarije zatvorene nedeljom i glavnim verskim praznicima (Uskrs, Božić). Ta odluka se ne shvata kao namerna odluka u cilju promovisanja hrišćanstva i diskriminisanja drugih vera (iako je to nesumnjivo bio deo prvobitne motivacije). Odluke o državnim praznicima donete su kada je bilo znatno manje verske raznolikosti, a ljudi su naprsto uzeli zdravo za gotovo da bi država trebalo radnu nedelju da prilagodi hrišćanskim verovanjima o danima odmora i danima verskih proslava. Ali takve odluke mogu biti značajna smetnja za pripadnike drugih religija. A pošto je ustanovio radnu nedelju koja odgovara hrišćanima, neko bi teško mogao osporavati izuzimanje od zakona muslimana i Jevreja na osnovu toga što ona narušavaju razdvojenost države i etničnosti. Te grupe samo tra-

1146 V. Kimlika, Etnički odnosi i zapadna politička teorija, str. 19.

že da se njihove verske potrebe uzmu u razmatranje na isti način na koji su se uvek uzimale u obzir potrebe hrišćana. Državni praznici su još jedno značajno osporavanje stanovišta „namernog zanemarivanja“, i zanimljivo je primetiti koliko se retko o njima raspravlja u savremenoj liberalnoj teoriji.^{“1147} Slična je situacija i sa propisima o vladinim uniformama, takođe prilagođenim hrišćanima. Štaviše, primera ima na pretek: državni simboli, zastave, himne i gesla često su religijski ili etnički obojeni.

Kimlika, doduše bojažljivo, razmatra mogućnosti reorganizacije savremenih odnosa saglasno principima verske tolerancije u vidu preuređenja državnih praznika, uniformi i državnih simbola. Tako ovaj autor kaže: „Relativno je lako zameniti verske zakletve sekularnim i to bi trebalo učiniti. Bilo bi teže ali ne i nemoguće zameniti postojeće državne praznike i radnu nedelju „neutralnim“ rasporedima rada škola i vladinih institucija.“^{“1148} i samo u fuznoti predlaže jedan izuzetno plodan multikulturalni koncept, posebno u drugom obliku koji promoviše ideju međusobnog približavanja konfesija. Donosimo njegove predloge u celosti: „Zamislimo da su škole i vladine kancelarije (i možda privatni posao takođe) otvoreni sedam dana u nedelji tokom godine, uključujući Božić i Uskrs, i da je svakom učeniku i radniku dopušteno da izabere dva slobodna dana u nedelji, dve nedelje odmora godišnje plus, recimo, pet dodatnih praznika godišnje. To bi maksimalizovalo mogućnost svakog pojedinca da svoj raspored prilagodi svojim verskim ubeđenjima. Ali ja ne znam da li je to realno ili čak poželjno, s obzirom na obim u kojem je društveni život izgrađen na temelju zajedničkih vikenda i praznika. Očuvanje prijateljstva i drugih dobrovoljnih udruživanja bilo bi mnogo teže ukoliko društvo (uključujući škole i druge vladine institucije) ne bi bilo tako organizovano. Verovatno bi bolje rešenje bilo da imamo jedan veliki praznik svake velike verske grupe u zemlji. Možemo imati jedan hrišćan-

¹¹⁴⁷ V. Kimlika, *Multikulturalno građanstvo*, str. 141–142.

¹¹⁴⁸ Isto, str. 142.

ski praznik (recimo Božić), ali zameniti Uskrs i Dan zahvalnosti sa muslimanskim i jevrejskim praznicima. Tako bi se očuvala korisnost zajedničkih praznika, ali bi se i podstakli ljudi svih veroispovesti da nauče nešto o verovanjima drugih.¹¹⁴⁹ Na ovom mestu treba odati dužno poštovanje Džonu Stjuartu Milu koji je predoseđio izuzetan značaj ovih pitanja i problematizovao ih još sredinom 19. veka, naravno s obzirom na civilizacijsko-istorijsko iskustvo i domete svog doba.¹¹⁵⁰

O smislu multikulturalizma u odnosu na druga stanovišta Kimlika kaže: „Nesumnjivo je da postoje situacije u kojima fiksiranost na jedan oblik nepravde, čini ljude slepim za druge oblike. Istorijски, paradigmatičan je slučaj marksizma koji je ideološki branio stanovište da je klasna nejednakost jedina „istinska“ nejednakost, te da su seksizam i rasizam samo njeni epifenomeni koji će nestati sa ukidanjem klase. Svakako, potrebno je izbeći ovakve vrste dogmatičnih prepostavki. Bitno je da ljudi razmotre zahteve raznih grupa bez predrasuda i da ih prihvate onako kako se predstavljaju. Da li multikulturalizam sputava ovakav otvoreni pristup važnosti različitih oblika nejednakosti? Neko bi mogao tvrditi da on ima upravo suprotan efekat: da dopuni i poboljša naša konceptualna oruđa za razumevanje punog obima nejednakosti sa kojima se suočavaju različite grupe u našem društvu.“¹¹⁵¹ To govori u prilog tezi da multikulturalizam izrasta iz filozofsko-političke koncepcije politike priznanja, te da predstavlja jednu savremenu poziciju u diskursu o toleranciji. Ona u svom središtu ima ideju javnog priznanja kolektivnih identiteta, ali i – umesto potiskivanja u privatnost i na marge držvenog života – njihovog zajedničkog učešća u životu političke zajednice. Na toj osnovi nastao je, danas već široko prihvачen u liberalno-demokratskoj kulturi, koncept multikulturalne demokratske države.

1149 Isto, fusnota 123, str. 142–143.

1150 Vidi: Dž. S. Mil. *O slobodi*, str. 82–83.

1151 V. Kimlika, K. Benting, Multikulturalizam i država blagostanja, str. 15–16.

Često se, u duhu prethodne kritike, postavlja i pitanje važnosti određenih elemenata grupnog priznanja, te se na toj osnovi razvija i jedna osuda multikulturalizma koji navodno onemogućava da se sagledaju i nekulturološki faktori. „Po Beriju i Gitlinu paradigmatičan slučaj pogrešne dijagnoze jeste situacija Afro-Amerikanaca za koje je pitanje rase i klase mnogo bitnije nego kulturno priznanje, što je samo ilustracija opštije tendencije. Ipak, kritičari priznaju da se relativna važnost ovih faktora razlikuje u zavisnosti od manjinskih grupa. Nekim grupama, klasno pitanje je manje bitno od kulturnog priznanja. Na primer, Jevreji u Severnoj Americi ili imigranti u Hong Kongu imaju natprosečan nivo obrazovanja i prihoda, ali su izloženi osudama, preziru, stereotipnom predstavljanju u medijima i nasilju zbog njihovih religioznih i kulturnih praksi.“¹¹⁵² Kimlika smatra da je ovo „argument pogrešne dijagnoze“ i da multikulturalizam ne nastoji da preuveliča važnost kulturne nejednakosti na uštrb drugih. „U stvari, postoje različite dimenzije na osnovu kojih manjine mogu iskusiti nepravdu – uključujući rasu, klasu i kulturu – poneke grupe se mogu bolje nositi sa nekim dimenzijama nepravde nego sa drugima.“¹¹⁵³

3.4.4. Postnacionalna konstelacija i kritičko propitivanje multikulturalizma Jirgena Habermasa

Filozofsku artikulaciju epohalne promene konteksta savremenog praktičkog života i pomeranja smisla ključnih pojmoveva praktičkog sveta u doba globalizacije uverljivo je, prema našem mišljenju, pružio Jirgen Habermas (1929-). Refleksija postnacionalne konstelacije praktičkog života usmerila ga je ka razvoju specifične transnacionalne demokratske kulture. Prema njegovom mišljenju jedan od vodećih principa moderne verske tolerancije, princip neutralnosti države, doživeo je u savremenosti takođe značajnu transformaciju: „Neutralnost državne vlasti, kad je reč o pogledima na

¹¹⁵² Isto, str. 15.

¹¹⁵³ Isto.

svet, koja garantuje jednake etičke slobode svakom građaninu, nespojiva je sa političkim uopštavanjem sekularističkog viđenja sveta. Sekularizovani građani, dok nastupaju u svojoj ulozi građana države, ne smeju principijelno osporavati religijskim slikama sveta potencijal istinitosti, niti smeju sporiti religioznim sugrađanima pravo da jezikom religije daju doprinose javnoj diskusiji. Liberalna politička kultura može, štaviše, da očekuje od sekularizovanih građana da uzmu učešća u naporima da se relevantni prilozi prevedu sa jezika religije na javno pristupačan jezik.^{“1154} Osobenost Habermasovog stanovišta upravo se da sagledati iz naglašenog interesa za komunikaciju, za ravnopravno učešće verskih zajednica i samih vernika u javnoj diskusiji. Pravno-politička kultura savremenog liberalno-demokratskog društva treba, prema tome, da otvara mogućnost i podstiče verske zajednice „da preko političke javnosti vrše sopstveni uticaj na društvo u celini.“¹¹⁵⁵

Habermas pruža jedno dijalektičko određenje multikulturalizma: „U multikulturalnim društvima koegzistencija jednakopravnih formi života znači osiguranje mogućnosti svakog građanina da odrasta unutar sveta kulturne baštine, kao i mogućnosti da će njegovи potomci odrasti u njoj, a da ne trpe diskriminaciju zbog toga. To znači mogućnost suočavanja kultura jednih s drugima, mogućnost da se one perpetuiraju u konvencionalnoj formi ili da se transformišu; ali isto tako i mogućnost da se na zapovesti neke kulture čovek indiferentno ogluši, samokritički raskine s njom, i nakon toga živi podstaknut ovim svesnim raskidom s tradicijom, ili čak da živi s podeljenim identitetom. Ubrzani korak promena u modernim društvima razbija svaku statičnu formu života. Kulture opstaju samo ako uspevaju da se transformišu, crpeći snagu iz kritike i secesije. Pravne garantije mogu da se baziraju samo na činjenici da je svakoj osobi unutar svog kulturnog miljea ostavljena mogućnost da obnovi ovu snagu. Ono se pak, sa svoje strane razvija ne samo

1154 J. Habermas, J. Rachinger, *Dijalektika sekularizacije*, str. 32.

1155 Isto, str. 31.

kroz izolaciju, nego bar u podjednakoj meri, kroz razmenu sa strancima i stranim uticajima.“¹¹⁵⁶ Ovo stanovište podrazumeva slobodu pojedinca da kaže kulturi da ili ne. Politika priznanja, prema tome, ne znači nužno obezbeđivanje produžetka vrsta, već obezbeđivanje jednakog prava na koegzistenciju.

Iz ovog ugla posmatrano, Habermas pruža uverljivu i multikulturalno zasnovanu kritiku savremenog fundamentalizma. „U modernoj eri rigidne forme života podležu entropiji. Fundamentalistički pokreti mogu se razumeti kao ironični pokušaj da se restauracijskim sredstvima vlastitom svetu života osigura ultra-stabilnost. Ironija je u načinu na koji tradicionalizam sam sebe pogrešno razumeva. Nacionalizam u stvari izrasta iz vrtloga moderne civilizacije i bezuspešno imitira supstanciju koja je već dezintegrisana. Kao reakcija na strahovit udar modernizacije on je samo jedan u potpunosti moderan pokret obnove. Nacionalizam se takođe može preokrenuti u fundamentalizam, ali se sa ovim ne može pomešati. Nacionalizam francuske revolucije je stao na stranu univerzalističkih principa demokratske pravne države, a nacionalizam i republikanizam su u to vreme bili srodne duše. S druge strane, fundamentalizam pogarda ne samo društva koja propadaju, nego i čvrste demokratije Zapada. Sve svetske religije su proizvele svoje forme fundamentalizma, iako svi sektaški pokreti nipošto ne pokazuju te osobine.“¹¹⁵⁷ Ova Habermasova razmatranja skreću pažnju na fundamentalizam kao najopasniji problem međureligijskih odnosa danas.

Postavlja se i pitanje odnosa fundamentalizma prema multikulturalnom svetu, te opravdanosti njegovih zahteva u okviru politike priznanja. „Kao što nas slučaj Ruždi podseća, fundamentalizam koji vodi praksi netolerancije i nespojiv je sa demokratskom pravnom državom. Praksa fundamentalizma se bazira na religijskim i istorijsko-filozofskim interpretacijama sveta koje zahtevaju ekskluzivnost za jedan privilegovan način života. Ovakvim konцепцијама ne-

1156 J. Habermas, Borbe za priznanje u demokratskoj pravnoj državi, str. 110.

1157 Isto, str. 110–111.

dostaje svest o pogrešivosti (falibilnosti) njihovih zahteva i isto tako obzir prema „teretu razloga“ (burdens of reason) (Rols). Naravno, religijska uverenja i globalna interpretacija sveta nisu obavezne da usvoje ovu vrstu falibilizma koji je sada sastavni deo hipotetičkog znanja eksperimentalnih nauka.¹¹⁵⁸ U svojoj osnovi, objašnjava Habermas, fundamentalistički pogledi na svet su ne samo kruti i rigidni, već i krajnje dogmatski, neskloni diskursu sa konkurentskim pogledima na svet na osnovu razloga.

Sa iste osnove, promišljajući savremenu politiku priznanja, Ejmi Gatman kaže o granicama tolerancije: „Nije, međutim, svaki aspekt kulturne različitosti vredan poštovanja. Ne treba da se poštuju sve različitosti – rasizam i antisemitizam su očigledni primeri – čak i ako se izražavanje rasističkih i antisemitskih pogleda mora tolerisati.“¹¹⁵⁹ Prema tome, svako javno omalovažavanje grupnih interesa drugih kao inferiornih uz upotrebu tipičnog govora mržnje treba suštinski odbiti, jer „ne izražavaju nikakvu autentičnu moralnu poziciju.“¹¹⁶⁰ Tu se, prema Gatmanu, valja držati jedinstvenog principa „poštovanja dostojanstva svih ljudskih bića“. ¹¹⁶¹ Ove analize, utemeljene u Kantovskoj tradiciji, najrečitije govore u prilog kontinuiteta modernog i savremenog poimanja verske tolerancije.

Drugu stranu medalje, na koju ukazuje Alpar Lošonc, otkriva kritika kriptotolerancije. Naime, ona može biti jedan od negativnih učinaka kojih se multikulturalni projekat mora čuvati. „Treba naći put između indiferencije, kvijetističke ravnodušnosti prema učincima druge kulture i etnocentrizma koji sanja o apsolutnoj čistoći etnosa. Kriptotolerancija, koja se pretvara u indiferenciju i ravnodušnost prema drugom najčešće je iskaz radikalne površnosti, navodne otvorenosti prema drugome. Ovaj vid kriptotolerancije odustaje od hermeneutičkih učinaka, od onoga što je gore nazvano kao ’herme-

1158 Isto, str. 111.

1159 E. Gatman, Uvod, Multikulturalizam, ispitivanje politike priznanja, str. 29–30.

1160 Isto, str. 30.

1161 Isto, str. 31

neutika identiteta'. Insistiranje na činjenici da svi kulturni obrazci nose istu vrednost, može lako da se izrodi u mišljenje 'koje sve zahvata, a ništa ne obuhvata'.¹¹⁶² Ove analize nam jasno govore u prilog tezi da je od ključnog značaja uspostavljanje unutrašnjeg odnosa koncepta multikulturalizma i pojma tolerancije.

Posmatrajući ih iz multikulturalne perspektive, Ejmi Gatman razlikuje pojmove tolerancije i poštovanja na sledeći način, koje možemo prevesti u odnos moderne i savremene verske tolerancije: „Mnogo toga se, međutim, može reći ako napravimo razliku između tolerisanja i poštovanja razlika. Tolerancija može da se proširi do najširih granica različitosti gledišta, pod uslovom, naravno, da se ne upućuju pretnje ili da se ne nanose druge direktnе i jasno uočljive povrede pojedincima. Poštovanje traži, međutim, da-leko oštrijе razlučivanje. Mada nemamo potrebe da se slažemo s nekom pozicijom da bismo je poštovali, moramo je ipak, razumeti kao odraz moralne tačke gledišta... Multikulturalno društvo je osuđeno da uključuje širok spektar moralnih neslaganja vrednih poštovanja, budući da nam ona pružaju priliku da branimo svoje mišljenje ispred, u moralnom smislu, ozbiljnih ljudi sa kojima se ne slažemo, i da na taj način naučimo nešto iz uzajamne različitosti. Tako iz nužnosti naših moralnih neslaganja možemo samo dobiti.“¹¹⁶³

Habermas, ipak, priznaje da tolerancija daje izvesnu prednost sekularnom pogledu na svet. To nas može navesti da postavimo pitanje, koje prema našem sudu tek treba iskušati: da li multikulturalna baština zapadnog liberalizma zaista može obezbediti neutralnu osnovu za susret različitih kulturnih projekata čemu teži? „Dodusle, ono što tolerancija nameće kao posledicu, kao što pokazuju propisi koji manje ili više liberalno regulišu pobačaj, nije simetrično raspodeljeno na vernike i one koji ne veruju, no ni sekularna svest ne dobija besplatnu negativnu religioznu slobodu. Od te svesti se

¹¹⁶² A. Lošonc, Zašto je teško teoretički multikulturalnost?, Habitus, br. ?, Novi Sad, ?, str. 109.

¹¹⁶³ E. Gatman Uvod, Multikulturalizam, ispitivanje politike priznanja, str. 30.

očekuje da se uvežba u autorefleksivnom ophođenju sa granicama prosvećenosti. Shvatanje tolerancije liberalno uređenih pluralističkih društava ne zahteva samo od vernika u ophođenju sa onima koji ne veruju ili su inovernici da uvide da razumno moraju računati s tim da i dalje postoje razlike u mišljenju. Na drugoj strani, isto takvo uviđanje u okviru liberalne političke kulture traži se i od onih koji ne veruju u njihovom ophođenju s vernicima.^{“1164} Naime, neosporan je, prema Habermasu, naturalistički karakter savremene političke javnosti. No, naturalistički pogled na svet ne sme zbog toga uživati prednost nad konkurentske religioznim shvatanjima ili drugim pogledima na svet. To je ono što verska tolerancija tek treba da obezbedi u savremenoj pravno-političkoj kulturi.

1164 J. Habermas, J. Rninger, *Dijalektika sekularizacije*, str. 31.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Savremeno uverenje da „verovatno nijedno ranije doba nije tolerisalo toliko mnoštvo različitih mnjenja o religijskim i filozofskim pitanjima“¹¹⁶⁵ može nagovestiti smer naših zaključnih razmatranja. Naime, možemo postaviti pitanje karaktera te tolerancije, posebno kada je o samoj verskoj toleranciji reč. Da li je ova širina verske tolerancije, sve veće otvaranje ka religijskom pluralizmu, dakle jedno kvantitativno određenje, donela i posebnu kvalitativnu odredbu, drugačiju sadržinu pojma verske tolerancije u savremenosti? Ovde ćemo skicirati ključne stavove i zaključke koje je ovaj rad izneo i osnovna pitanja oko kojih je bio uložen poseban trud da se njihova temeljnost istakne.

1. Izdvojićemo na samom početku naših zaključnih razmatranja o problemu verske tolerancije antropološku ravan.¹¹⁶⁶ Tu se susrećemo sa pitanjima: da li smo sposobni za versku toleranciju, i ako jesmo zašto jesmo? Kada smo postali sposobni za nju, i da li smo se promenili od tada, kao i sama ideja verske tolerancije? Da li se stalno menjamo u vremenu, i da li nešto ipak preostaje? Konačno, šta je to čovek? Ili, bolje rečeno: šta to znači biti čovek danas? Sva ova pitanja daju se pročitati u horizontu istorijskog vremena, u svetlu povesnog događanja kao samovremenovanja ljudske suštine kao

1165 H. Arent, Istina i laž u politici, str. 30.

1166 Interesantno je da i Milan Tasić to čini govoreći: „Mi u ovoj prilici nalazimo da bi se najdublje udovoljilo svrsi sadržanoj u naslovu rada, bude li se ostvario suštinski uvid u ono što sam čovek jeste.“ – Multikulturalizam vs interkulturalizam: iz rakursa individualnog (subjektivnog) izbora, str. 231.

slobode. Ona nas takođe upućuju na potrebu da se, ne samo u do-menu naučnog rada, već i u području obrazovanja posveti značajni-ja pažnja razvoju delotvornog uvida pojedinca u suštinu čoveka.¹¹⁶⁷ Biti savremeni mislilac danas, prema tome, nameće jednu odluku da se misaono bude na „nivou istinskog povesnog vremena.“¹¹⁶⁸ Od toga koliko se u tome uspelo uglavnom zavise i dometi ovog rada.

Filozofsko-istorijska ideja praktičke filozofije predstavlja, pre-ma tome, aktuelni osnovni kontekst svakog rada u oblasti filozofi-je prava. Samo ona može da oseti i reflektuje puls praktičkog živo-ta, sve promene kroz koje praktički fenomeni i pojmovi o praktič-kom životu prolaze. Problem verske tolerancije, pokušali smo da pokažemo, to u punom obimu potvrđuje. Samo ta filozofsko-isto-rijska vizura u sferi religijskog života, kao i u celini praktičkog ži-vota, razvija unutrašnji odnos moderne i savremene epohe, pre-obražaj principa koji im стоји u osnovi, zbog čega govorimo o njihovim odnosima kontinuiteta i diskontinuiteta. Tako mišljena katego-rijalna osnova praktičkog života moderne i savremene epohe ute-meljuje u suštini filozofski karakter odnosa prema društvenom ži-votu za koji se danas interesuju i pozitivne nauke. Prema tome, di-menzijsa vremena, ili bolje rečeno istorijsko vreme samo jeste poče-tak i kraj svih naših refleksija o praktičkom životu i njegovim feno-menima i to stoga što je, prema našem shvatanju, istorijsko vreme njihova najdublja osnova.

Religijska sfera modernog i savremenog života povesno se sa-mouspostavlja, a svest o tome jeste, prema našem sudu, mogućnost filozofskog promišljanja principa verske tolerancije. Ona sama kao vrednost verovatno nikada ne bi ni bila uspostavljena i realizova-na u povesnom realitetu, nikada zapravo i ne bi bio izgrađen nije-dan verski tolerantan svet, da te svesti nije bilo. Zbog toga samoni-kli gotovo prirodni običajnosni život čoveka Antike ne stoji, kako

¹¹⁶⁷ Vidi: M. Tasić, Multikulturalizam vs interkulturalizam: iz rakursa individualnog (subjektivnog) izbora, str. 231–233.

¹¹⁶⁸ M. Kangrga, *Praksa, vrijeme, svijet*, str. 494.

smo to nastojali da pokažemo u prvom poglavlju, u antitezi verske tolerancije i verske netolerancije. To tek donosi ideja subjektivnosti i samosvesna delatna gradnja praktičkog sveta, to je rezultat civilizacijsko-istorijski poodmaklog razvoja slobode. Zato kada danas govorimo o verskoj toleranciji kao o vrlini učitavamo u nju nešto od karaktera davno minulog praktičkog sveta, onog koji stoji s druge strane pitanja o verskoj toleranciji.¹¹⁶⁹

Vodeće pitanje prvog poglavlja stoga je glasilo: kako je civilizacijsko-istorijski moguća verska (ne)tolerancija? Naše filozofsko-istorijsko razmatranje bilo je usmereno na one fenomene srednjovekovnog i ranog modernog sveta koji su bili prepostavke od ključnog značaja za shvatanje verske tolerancije i nastanak verski tolerantnog sveta: postojanje religijske različitosti među evropskim stanovništvom i suparništvo velikih svetskih religija, odvajanje crkve i države na evropskom Zapadu, proces sekularizacije evropske kulture, te naposletku duhovni lom koji se dogodio na prelazu iz stare u novu epohu. U osnovi ovog razmatranja nalazila se ideja o razvoju subjektivne slobode, njenom svojevrsnom oblikovanju praktičkog života, te u okviru njega i samog područja religijskog života. Religijski fenomen i religijska svest su pri tome prošli kroz snažne transformacije koje su ih vodile od prvobitne usmerenosti na pravovernost i versku netrpeljivost, ka sve izraženijem praktičko-pojetičkom karakteru religijskih uverenja i stazama verske tolerancije.

Filozofska istraživanje problema verske tolerancije koje smo u ovom radu preduzeli smatramo da nas je dovelo do celovitijeg filozofsko-istorijskog shvatanja procesa nastanka, istorijskog situiranja, konstitucije i promišljanja, te procesa transformacije problema verske tolerancije u vremenu. Filozofska-istorijska analiza srednjovekovne običajnosti utvrdila je naš stav o njenoj živoj stvarnosti religijske netrpeljivosti koja kulminira u potresnim iskustvima verskih ratova. Odatle je naša refleksija išla putem postepenog konsti-

1169 Vidi: Dž. Njuman, Ideja religijske tolerancije, *O toleranciji*, str. 112, 136–137.

tuisanja verski tolerantnog sveta, krivudavim stazama pravno-političkog sazrevanja Evrope, kroz institucionalne pokušaje Nantskog edikta, potom ravnotežu konfesija post-vestfalskog sveta, te kroz nastanak i razvoj pravne, a zatim i moderne građanske države. Jedna od središnjih misli, koja se zahvaljujući ovom filozofsko-istorijskom razmatranju kasnije istakla, jeste misao da je verska tolerancija svoj sadržaj izvorno gradila iz odnosa prema ideji slobode i bliže prema autonomiji ličnosti, da bi se u savremenoj epohi, sve više približavala ideji pravde, prvo socijalne a zatim i multikulturalne, te poimanju otuđenja i individualnog i kolektivnog identiteta. To su iskazale i filozofske koncepcije verske tolerancije i noseći pravno-politički principi implementirani u modernom i savremenom praktičkom životu.

2. Povesni karakter religijske svesti¹¹⁷⁰, mena njenih istorijskih obličja jeste uistinu ključ razumevanja problema verske tolerancije. Ono što smo pokušali u ovom radu da izvedemo i osvestimo, bila je misao da priroda verskog spora oko prava na apsolutnu istinu nije bila utemeljena u nepromenljivoj suštini religije. Kako se religija kreće u sferi uverenja, ona ne može polagati nikakva temeljnija prava na teorijski stav. Time se demaskira toliko sporno pitanje pravovernosti, kao pitanje jedino ispravnog verovanja, što se ispoljilo u formi jednog konačnog lika religijske svesti. Treba dobro razmisliti o stavu netolerancije koji u Volterovoj interpretaciji glasi ovako: „Veruj u ono u što ja verujem i u ono u šta ne možeš da veruješ, ili ćeš nestati!“ ili „Veruj ili ču te uništiti; veruj ili ču ti naneći sve zlo koje mogu; čudovište, nisi moje vere, znači nevernik si – moraš biti izgnan od tvojih bližnjih, iz tvog grada, iz tvog kraja.“¹¹⁷¹ Kompleksnost problema verske tolerancije upravo leži u ovom do sada nerazmrsivom čvorишtu tolerisanja različitog religijskog uve-

¹¹⁷⁰ Čarls Tejlor je učinio vredan napor da shvati smisao sekularizacije upravo kroz „titanske“ promene religijske svesti pristupajući im iz svojevrsne, rekl bismo, egzistencijske perspektive. Vidi: Č. Tejlor: Doba sekularizacije, str. 14–24.

¹¹⁷¹ Volter, *Rasprava o toleranciji*, str. 34.

renja. Prisetimo se još i Aristotelovih reči: „O tim sposobnostima čemo sada ponovo govoriti. Neka tih sposobnosti na osnovu kojih duša afirmacijom ili negacijom dolazi do istine ima pet: umetnost, znanje, praktična mudrost, pravo naučno znanje, spekulativno mišljenje; pretpostavljanje i verovanje isključujem jer mogu da doveđu u zabluđu.“¹¹⁷² U poslednjoj instanci, stvar je u tome da verovanje nije oblik znanja.

Posebno religija ne može održati pravoveran stav u doba nastanka i razvoja praktičko-pojetičke evropske civilizacije, kada je i sam karakter religioznosti potpuno pomeren sa teorijskog na praktičko-pojetičko držanje čoveka prema bogu. To znači da se i sama vrednost istine ne nalazi u središtu čovekovog religijskog interesa. Ono što modernog i savremenog čoveka najviše zanima jeste sloboda – sloboda u oblikovanju vlastitih stanovišta, odnosa i delatnih životnih pozicija. Odatle se razvija i osnovni smer njegovog religijskog nastojanja upravljen na autentično kreiranje vlastitog horizonta beskonačnosti, koji u odnosu na tradicionalno držanje dobija neuverljiv postmodernistički izraz „slaba misao“¹¹⁷³. Verska tolerancija shodno tome gradi jedan novi smisao sadržan u poštovanju prava svakog čoveka na vlastito konstituisanje duhovnog sveta. Takav stav vodi dalje ka blagonaklonosti prema samoj sadržini religijskih uverenja, koji se u očima strogih kritičara starog kova da okarakterisati moralnom slabošću.¹¹⁷⁴ No, posredi je snaga celovitog praktičkog odnosa prema svetu, koja svakako otupljuje moralnu oštricu, prevodeći religijsku svest iz monističkog u pluralističko shvatanje religijskog života.

3. Obzirom da su zaključna razmatranja svakako i mesto kritičkog odnosa prema već zaokruženom radu, postavlja se pitanje same vrednosti jednog rada koji teorijski propituje poreklo, smisao i značaj verske tolerancije. S jedne strane, svojim praktičko-filozof-

¹¹⁷² Aristotel, Nikomahova etika, 1139 b.

¹¹⁷³ Vidi: R. Rorti, Đ. Vatimo, *Budućnost religije*, str. 64.

¹¹⁷⁴ Vidi kritiku Dž. Njumana, nav. delo, str. 137–139.

skim karakterom on svakako teži uspostavljanju humanijih odnosa u sferi međukonfesionalnog odnošenja. Tu se slažemo sa Popervom tezom: „mi sami možemo dati smisao i postaviti cilj političkoj istoriji i to smisao i cilj koji su dostojni čoveka.“¹¹⁷⁵ S druge strane, uzimajući za svoju temu ovako osetljivo pitanje, takoreći još uvek sporno mesto u aktuelnim društvenim zbivanjima, njegove pretenzije prevazilaze usko teorijske granice. Pa iako, filozofska refleksija dolazi često prekasno da bi nas poučila, ona u duhu dobre tradicije praktičke filozofije mora raditi na svom jedinstvenom zadatku unapređivanja znanja delanja. Ovo intelektualno carstvo filozofski rekonstruiše sferu međuverskog odnošenja modernog i savremenog čoveka, kritikuje izvore filozofskog problematizovanja verske tolerancije, čuvajući ono postojano i nastojeći da pribere u sebi još neispunjene mogućnosti prezentnog sveta.

Zadržimo se na kratko na malo pre spomenutom „spornom mestu“. Naime, nije u potpunosti načisto izведен ni sam sadržaj pojma, principi verske tolerancije istorijski se transformišu i nejasno pomaljaju i samoj filozofskoj refleksiji, a da ne govorimo o protivrečnim tokovima izgradnje verski tolerantnog sveta. Kada se sve to uzme u obzir, dolazimo do zaključka da je filozofija i te kako pozvana da se prihvati ovog zadatka, taj zadatak joj, štaviše, leži u samoj stvari mišljenja.¹¹⁷⁶ Sporan karakter verske tolerancije je ono što je čini filozofski relevantnim i aktuelnim problemom. Bez obzira što se verska netolerancija uglavnom više ne ispoljava tako surovo kao tokom prethodnih vekova, bolni su česti slučajevi izopšteta i marginalizacije verski drugačijih. Nadalje, verska tolerancija sama kao stvar filozofskog istraživanja vlastitom istoričnošću otvara filozofsku diskusiju o istorijskom vremenu, o povesnom događanju sveta. Pitajući za versku toleranciju, pitali smo tako u osnovi za subjektivnost svesti, čime smo ostali u kontinuitetu sa modernim i delimično savremenim filozofskim tokovima.

1175 K. Popov, *U traganju za boljim svetom*, str. 138.

1176 Vidi: M. Hajdeger, *O stvari mišljenja*, str. 67–78.

Sledeći dalje ovaj misaoni tok, postavlja se pitanje: da li smo u našem promišljanju principa verske tolerancije ostali verni samoj stvari mišljenja? Razvijajući ovu tematiku istorijsko-dijalektičkim putem nastojali smo upravo da nas sama stvar povede vlastitim putem svog razvoja – pratili smo njeno vremenito samouspostavljanje. Računali smo, pri tom, i pored sve promenljivosti i fluidnosti, na otvorenost onog praktičkog, čistinu njegovog vremenitog obelodanjivanja, njegovu neskrivenost kao mogućnost istine. Time smo u drugom i trećem poglavlju rada hteli zahvatiti celinu bića i pojma verske tolerancije u vremenu, a upravo ta povesna celovitost do sada nije bila mišljena. Ovo filozofska-pravno mišljenje se tako predočava kao nužno, ono ne pridolazi spolja i slučajno praktičkom životu i njegovim fenomenima i nastoji da ih ne posmatra u njihovoj nepovesnoj dovršenosti.

U drugom poglavlju, u filozofska-pravnom i filozofska-političkom problematizovanju utemeljenja verske tolerancije, propitivali smo prvo filozofska-pravni smisao načela slobode vere i slobode savesti, samog temelja moderne pravno-političke kulture. Ova razmatranja, kao i naknadna o pravno-političkim principima verske tolerancije, data su samo u nacrtu. Pokušali smo da pokažemo da su od postvestfalskih dana do danas načela slobode vere i slobode savesti prošla kroz proces vlastite transformacije, od početnog samo formalnog određenja ravnopravnosti konfesija i crkvi što je postepeno umirilo ratne duhove, zatim ideja o povlačenju religije u sferu privacije na temelju kojih je reorganizovan odnos države i crkve, do probroja principa građanstva i pojma ljudskih prava koji su kroz savremenu internacionalizaciju ljudskih prava sistemom univerzalne institucionalne zaštite konačno stabilizovali prilike slobodnog religijskog života i humanih međureligijskih odnosa.

Na drugom mestu, pitali smo za filozofska-pravno postuliranje konkretnih pravno-političkih principa verske tolerancije kroz razmatranje filozofske artikulacije principa jednakog dostojanstva, principa pravne države, principa neutralnosti države i naznačava-

nja savremenog principa multikulturalnog građanstva. Kao svojevrsna rasprava o liberalno-demokratskom političkom moralu, ono se u načelu ticalo do sada dostignutog stepena razvoja zapadnoevropske pravno-političke kulture, objedinjavajući idealne i realne tekovine moderne i savremene epohe. Princip jednakog dostojanstva, za čiji proboj je posebno bio zaslužan Kant, legitimiše, prema našem mišljenju, sve pravno-političke institucije koje u modernom i savremenom praktičkom životu osiguravaju religijski pluralizam. Princip građanske pravne države usmeren na ograničenje moći političke vlasti i njeno mešanje u području odnosa građanskog društva sa svoje strane obezbeđuje pravno-politički realitet ideji verske tolerancije kroz priznanje pravne subjektivnosti svih građana. Kada je o principu neutralnosti reč, on neutralnim držanjem liberalno-demokratske države prema kolektivnim i individualnim identitetima svojih građana, pa prema tome i religijskim različitostima, delatno obezbeđuje versku toleranciju u praktičkom životu moderne i savremene epohe. On donosi političku emancipaciju građanske države u odnosu na čitavo područje svetonazorskih uverenja, ali isto tako obezbeđuje status pojedinca u državi na bazi ravnopravnosti svih građana. Naposletku, došli smo do uvida da se pasivnost i „ravnodušnost“ neutralne države prevazilazi u savremenoj epohi na bazi principa multikulturalnog građanstva kroz aktivan odnos i neutralno političko afirmisanje svih verskih zajednica. To predstavlja odgovor na pitanje: kako podržati i osnažiti razlike? Na taj način je savremena liberalno-demokratska država pozvana da neutralno preuzme odgovornost za svačiji kulturni opstanak.

U trećem poglavlju, u sklopu filozofskog istraživanja problema savremene verske tolerancije, prvo smo preduzeli kritičko filozofsko-istorijsko i filozofsko-pravno ocrtavanje dometa moderne verske tolerancije. Tu smo istakli i razmotrili ona problemska mesta koja su ograničila i naposletku dokinula ideju moderne verske tolerancije. Otuđenje modernog sveta pojavljuje se, prema našem suđu, u procesu rastakanja i destrukcije tradicionalnih obrazaca prak-

tičkog života kao posledica razobručenih praktičko-pojetičkih moći modernog čoveka. Ono je dehumanizovalo sve ljudske odnose, a versku toleranciju svelo na njenu društveno represivnu formu. Politička suština modernog života usidrena u ideji nacije, i pored svog sekularnog karaktera, stvorila je niz prepreka uspostavljanju svezeta verske tolerancije: tendenciozno favorizovanje određenih društvenih, pa prema tome i verskih, grupa, zapostavljanje manjinskih pitanja i povezivanje religije i nacionalizma. Apstraktnost moderne koncepcije verske tolerancije svoj najdublji i najbolniji žig dobila je u holokaustu. To da je u krilu razvijenog modernog sveta bilo moguće razviti biološku teoriju rase, društveni darvinizam koji temeljno protivreči jednakosti ljudi i principima demokratije i ravnopravnosti, nečovečne ideale koji stiču masovnu odanost, strašna geta, gubilišta i koncentracione logore širom Evrope za pripadnike jevrejske zajednice, pokazalo je kako je lako izigrati apstrakte principe moderne pravno-političke kulture. Konačno, razmatrali smo problematičnost neutralnog obrasca moderne verske tolerancije što je istaklo pitanja evropocentrizma i hegemonije zapadne kulture, fundamentalizma, ali i značaj tradicionalno zapostavljenog pitanja manjina.

Središnji odeljak trećeg poglavlja, u formi filozofsко-pravne rečepcije, nastojao je da reflektuje principe savremene verske tolerancije. Razmatranje odnosa modernog i savremenog praktičkog života odvijalo se na liniji promena koje su pratile transformaciju epohalnog principa ličnosti u sferi religijskog života: potiskivanje pretenzija na apsolutnu istinu, omekšavanje verskog dogmatizma, postsekularni karakter savremenog zapadnog sveta, razvoj religijskog pluralizma i ideje verske tolerancije bazirane na dijalogu i priznanju. Dalje tematizovanje odnosa političke i religijske sfere u savremenosti pratilo je promenu kategorijalne konstelacije praktičkog života i njeno odražavanje na pitanje verske tolerancije, pre svega govorili smo o reviziji klasičnog liberalno-demokratskog principa neutralnosti države i o širenju međureligijskog

dijaloga širom sveta. Naredni odsek posvećen verskom pluralizmu u svetu odnosa globalne i pojedinačne kulture omogućio nam je plodnu ravan za preispitivanje značaja i uticaja globalizacije na religijsku sferu života i međuverske odnose. Tu smo se bavili pitanjima ekumenizma, doktrinarnog redukcionizma, porekla univerzalnih opštečovečanskih vrednosti, te smo na temeljnu toga došli do vredne misli o korekciji ideje verske tolerancije kao univerzalne vrednosti u duhu zajedničkog poduhvata različitih kultura. Završno razmatranje pravno-političkih principa savremene verske tolerancije reflektovalo je aktuelnu zapadnu pravno-političku kulturu posmatranu kroz princip građanstva i multikulturalne politike, te međunarodno-pravnu zaštitu, ranije zapostavljenih, prava manjina. Takođe, ono se kritički osvrnulo na pitanje unutrašnjih zaštita i na aktuelno stanje poštovanja religijskog pluralizma u svetu.

4. Poslednje pitanje koje nam nužno nameće savremenost, kada je u pitanju jedan u osnovi filozofski uložen trud, tiče se smisla filozofije u vremenu kojem pripadamo. Naime, nije prošlo puno vremena otkada je Peter Sloterdijk napisao u predgovoru svojoj „Kritici ciničnog uma“: „Filozofija je cijelo stoljeće na samrtnoj postelji i mrijet joj se neće jer nije ispunila svoju zadaću. Tako se njen oproštaj sa životom mučno oteže...“¹¹⁷⁷ Prema ovom shvatanju, pitanje neizvršene zadaće, dakle, peče filozofsku savest. Međutim, ono što se tu ne vidi jeste to da se u toj zadaći filozofija ponovo suočava sa vlastitim samopostavljanjem, koje je ponovo nagoni na iznova-samouspostavljanje. Prisećajući se svojih prvih izvora, ona ustaje iz one postelje, ostajući privržena svemu ljudskom. I upravo to da joj ništa ljudsko nije strano izražava ljubav prema raznovrsnosti – humanističko nastojanje filozofije da se izgradi jedan u svojoj raznovrsnosti bogat i priznat, autentičan svet.

Naše tematizovanje filozofskih koncepata moderne verske tolerancije nastojalo je da omogući plodan i podsticajan dijalog sa novovekovnom filozofskom tradicijom. Bogatstvo određenja verske to-

1177 P. Sloterdijk, Kritika ciničnog uma, CID, Podgorica, 2008, str. 5.

lerancije i načina na koje se ona od doba renesanse do devetnaestog veka utemeljivala u filozofskim učenjima svedoči nam o neiscrpnoj snazi filozofskog mišljenja da istraje u svojim humanističkim nastojanjima. Početna renesansna shvatanja verske tolerancije Erazma Roterdamskog, Žana Bodena i Mišela Montenja, prema našim razmatranjima, kretala su se u pravcu kritike i kultivisanja evropskog praktičkog života u vremenu izrazito ozbiljnih versko-političkih sukoba, te su i argumenti na kojima su oni zasnivali svoje staveve protiv netolerancije bili bazirani na političkom miru i skepticizmu. U području izgradnje moderne pravno-političke kulture izuzetan doprinos dale su Bodenove ideje o konfesionalno neutralnoj državi izražene u okviru njegovog razmatranja suštine države.

Prvi sistematičniji radovi posvećeni verskoj toleranciji, koje su razvili mislioci sedamnaestog veka Bejl, Lok i Spinoza, već počivaju na uvidu u temeljnu strukturu modernog praktičkog sveta, te smo ih nazvali klasičnim teorijama verske tolerancije. U težnji da razviju univerzalni koncept tolerancije i slobode mišljenja oslanjale su se u prvom redu na teorije društvenog ugovora, ali i na analizu svetog pisma. Kao tipičan argument protiv netolerancije, proistekao iz shvatanja suštine same religije, razvijen je u ovom dobu argument prisile. Među ovim autorima ključno mesto, smatramo, pripada Loku koji svestrano pristupa problemu verske tolerancije, traža ga za njenom i religijskom i sekularnom osnovom, imajući pri tome u vidu sve religije i celokupno čovečanstvo. Njegovo razgraničenje zadataka građanske vlade i zadatka verskih zajednica pojavilo se kao baza za filozofsku postavku o široko shvaćenim verskim slobodama, a već Lok i Spinoza, što će kasnije nastaviti mislioci osamnaestog i devetnaestog veka, anticipiraju temeljne pravno-političke principe verske tolerancije: princip jednakog dostojanstva, princip građanske pravne države i princip neutralnosti države. Osim toga, Spinoza je u svom zasnivanju šireg koncepta slobode mišljenja na prirodnom pravu, dao smer kasnijim prosvjetiteljskim tendencijama da i samu versku toleranciju prirodno-pravno zasnuju.

U celini prosvetiteljskog humanističkog angažmana, njegove kritičke distance spram postojećih prilika praktičkog života, posebno odnosa države i crkve, usmerenosti ka uspostavljanju temeljnih građanskih ustanova i principa modernog praktičkog života, te prosvećivanja čovečanstva, posebno mesto zauzimala su pitanja verskog pluralizma i tolerancije. Njima se ovde, sa velikom živopisnošću koja posebno kralji Monteskjea i Voltera, pristupa sa univerzalnog stanovišta obezbedenog prirodno-pravnom vizurom i već razvijenim osećajem za istoričnost fenomena praktičkog života. Po red toga, Monteskjeov istančan sluh za specifičnosti ustrojstva i bogatstvo fenomena praktičkog života različitih naroda uticao je na njegovo dosta rano zalaganje za religijski pluralizam. Volterova usmerenost na prirodu religijskog fenomena i samu sferu religijskog života unutar modernog praktičkog sveta, te neposrednu kultivaciju međuverskih odnosa, napisletku je kod njega dobila specifičan izraz u stavu o toleranciji kao prvom zakonu prirode. Ovi misionari su, osim toga, tragali za institucionalnim rešenjima trajne zaštite verskih sloboda, čemu Holbah dodaje i potrebu za nastankom sekularnog političkog morala kao osnove građanskog vaspitanja u duhu tolerancije.

Sazrevanje modernog praktičkog sveta i mišljenja vodili su, prema našem shvatanju, nastanku filozofskih stanovišta o načelnim argumentima verske tolerancije, ali i prvim impulsima za savremeno poimanje verske tolerancije. Dalji razvoj filozofsko-istorijske svesti u ovom dobu vodio je korekciji prosvetiteljskih stanovišta o univerzalnoj ljudskoj prirodi. Na tom talasu, istakli smo, nastaju i Herderove ideje o kulturnoj raznovrsnosti i autentičnosti, te izgradnji humanog čovečanstva. Najuticajniji stav, prema našem shvatanju, imao je u ovom periodu Kant misaonim usmeravanjem svih ljudskih, pa prema tome i međuverskih odnosa, ka principu ljudskog dostojanstva. Oslobođanjem ljudskog delanja zavisnosti od svih heteronomnih svrha i pokretača, naturalne osnove i empirijskih principa, otvorio se prostor i za shvatanje principa ver-

ske tolerancije iz ljudske slobode. Uspostavljanje povesnog mišljenja kod Hegela, sa razvijenom svešću o vremenitom samouspostavljanju ljudskog sveta, izgradio je kod njega poseban stav o temeljnem smislu običajnosti, odakle je potom proisteklo sasvim specifično shvatanje unutrašnjeg odnosa države i religije, verske tolerancije, te napisetku kritika laičke države moderne epohe. Modernu razdvojenost države i religije kritikovao je potom i Fojerbah sa antropološko-kritičke pozicije, još više ističući ograničenosti modernih pravno-političkih principa u organizaciji praktičkog života. Stavljujući u središte svog promišljanja praktičkog života slobodu, što su u osnovi činili i predstavnici nemačkog klasičnog idealizma, Mil se u liberalističkom duhu okreće slobodi pojedinca u društvu kao osnovnoj ravni u poimanju verske tolerancije. Osim toga, Mil je ostao upamćen i po dva argumenta protiv netolerancije, to su argument šešte i argument napretka znanja, koji se dalje gotovo u savremenom oblicju razvijaju u filozofsko obrazlaganje značaja religijskog pluralizma.

Govoreći opet o smislu filozofije danas, postoji, osim spomenutog, još jedan znatno dublji razlog njenog značaja, koji smo dužni da spomenemo. On se nalazi u duhovnoj konstelaciji same epohe. Ovde se misli na neophodnost filozofske intervencije u zalutale tokove kibernetski postvarenog sveta i njegove operacionalno-misao-ne apologije. Gotovo paradoksalno, u svetu koji realizuje autentičnu duhovnu unutrašnjost, još uvek se lome koppla obezglavljenе subjektivnosti. Upravo tu dolazimo do teze o nužnosti filozofije, pre svega kao praktičke filozofije. Istina je da je svest ove epohe daleko odmakla u pogledu saznanja o vlastitim praktičko-pojetičkim moccima, dajući povoda mišljenju o izlišnosti filozofije danas. No, to je samo površan pogled, pogled s one strane istinske brige za humanu budućnost. Pravi problem sastoji se, prema našem mišljenju, u tome što savremena epoha nije izgradila opšte stanovište samosvesti, što jedino može podržati razvoj autentičnog praktičkog sveta savremenog čoveka – sveta u čijem krilu se verska tolerancija može

pojaviti kao njegov zreo plod. Sasvim je moguće da je to dublji razlog pojave savremenog kulturnog pesimizma. I sve dok se mirimo sa Sloterdijkovom predstavom o filozofiji na samrnoj postelji, cekokupan naš praktički život nalazi se u permanentnoj opasnosti. Filozofija prava je mesto odbrane prava praktičkih oblika na njihovo postojanje – prava ovog sveta i njegovih još uvek neospoljenih mogućnosti kao istinskih ljudskih.

Poslednji odeljak rada otuda je posvećen razvoju filozofskih pretpostavki savremene verske tolerancije, jednom strpljivom osluškivanju misaonih motiva koje je savremena filozofska diskusija o religijskom fenomenu razvila. Polaznu tačku ove refleksije činila su kritička, može se reći i ireligiozna, stanovišta Marks-a i Nićea o religijskom fenomenu, kritička dimenzija njihovog mišljenja sveobuhvatno okrenuta ka građanskom svetu moderne epohe uticala je na nastanak specifičnih šire shvaćenih filozofsko-praktičkih preduslova za poimanje savremene verske tolerancije. Tako smo Marksovu kritiku religije shvatili kao kritiku dehumanizovanog sveta, a težnju ka proširenju političke do opštečovečanske emancipacije na temelju problematizovanja otuđenja i zadatka da se zadobije rodni karakter čoveka kao antropološku bazu savremenog principa autentičnosti. Provokativni Nićeovi stavovi o nihilističkoj sudsibini moderne kulture izrazili su, prema našem mišljenju, dublju upitanost o sudsibini istine natčulnog sveta i suštini čoveka koji se od nje odvezuje. Nićeova kritika moderne verske tolerancije, u njenom nihilističkom karakteru, počiva na misli o njoj kao izrazu slabosti hrišćanskog sveta, trpežljivosti kao nedostatku volje za moć i formi suprotstavljanja realnosti. Nasuprot tome, Niće se zalaže za zainteresovan odnos prema raznolikosti života i ljudskoj sudsibini, što predstavlja plodotvornu ravan za savremeno poimanje verske tolerancije.

Od svih savremenih stanovišta, najviše se, prema našem mišljenju, liberalna nalaze u kontinuitetu sa modernom pravno-političkom kulturom i modernim filozofskim konцепцијама verske tolerancije. Ona ističu versku toleranciju za jednu od najviših vredno-

sti zapadnog političkog morala. Specifičnost Poperovog mišljenja ogleda se, s jedne strane, u skretanju pažnje na paradoks tolerancije koji s liberalne tačke gledište upozorava da toleranciji preti uništenje od njene neograničenosti a, s druge strane, u konceptualizovanju pluralističkog otvorenog društva na temelju odgovornog društvenog inženjeringa shvaćenog u obliku postepene transformacije pojedinih društvenih institucija. Ono predstavlja i kritiku prosvjetiteljskih holističkih ambicija i njihovu savremenu reviziju koja traga za politički mogućim ciljevima dostoјnih čoveka. Među liberalnim stanovištima posebno mesto pripada Džonu Rolsu i njegovoj borbi protiv raznovrsnih oblika političke nepravde. Sam pojam tolerancije Rols je shvatio iz ideje javnog uma, skrećući pažnju na njen prevashodno politički karakter. Osim toga, Rolsova središnja misao o razložnom pluralizmu unutar naroda i među narodima, koja toleranciju stavlja u fokus političkog morala, temelji se na političkoj pravdi i slobodi, čime misaono nastaje jedan širi kontekst shvatanja savremenog praktičkog sveta, koji je od temeljnog značaja za poimanje verske tolerancije. Prema našem shvatanju, Markuzeov sveobuhvatni kritički zahvat u represivne elemente „čiste“ tolerancije i njenu pozadinu – institucionalnu nejednakost doneo je prvo filozofsko priredivanje savremene tolerancije. Ono se uspostavlja na putu ka humanijem društvu, na tragu prevladavanja apstraktne moderne tolerancije, koja u osnovi sedimentira postojeće stanje u društvu i tiraniju većine, kroz traganje za alternativama, te „institucionalne i kulturne promjene“ u korist manjina. Konačno, Dvorkin proširuje granice liberalnog shvatanja tolerancije polazeći od argumenta iz jednakosti resursa, utučući na to da se ona više ne svodi na izolaciju i razdvajanje. Njegovo komunalno shvatanje demokratije sa temeljnim zahtevima za participacijom, udelom u dobitku i nezavisnosti odrazili su se na nastanak dijaloških u svojoj osnovi savremenih prepostavki verske tolerancije.

Nastanak postmetafizičkog mišljenja doneo je bogatstvo sasvim novih motiva u shvatanju religijskog fenomena i verske tolerancije.

Nov misaoni senzibilitet savremenosti, ranije dat više u nagoveštaju, ovde je uspostavio i osoben ontološki horizont napuštanja metafizičkog Loogosa i temeljan interpretativni model u pristupu fenomenima praktičkog sveta. Filozofska pozicija Gadamera je stoga ključna za nastanak i razvoj postmetafizičke kulture i centralnu ulogu koju u njoj zadobija izvorni fenomen razumevanja. Dijaloški karakter tolerancije koji Gadamer hermeneutički promišlja donosi nove pluralističke mogućnosti savremenog medureligijskog susreta. Pragmatistički misaoni impulsi su sa svoje strane takođe gradili nove ontološke implikacije prema shvatanju istine u dijaloškoj formi. Kod Džejmsa se oni odražavaju na dosledno izbegavanje dogmatizma, shvatanje fluidnosti religijskog fenomena i promišljanje raznovrsnosti religijskog iskustva u pluralističkom duhu. Rorti potom razvija postavku o istoričnosti religijske svesti, ukazujući na savremeno omekšavanje, tradicionalno zaoštrenog odnosa naučne i religijske svesti, te teizma i ateizma. Postmoderno okretanje pluralizmu i spoznajnom relativizmu, kroz dekonstrukciju tradicionalnog evropocentrizma, dovodi do konačnog uobičavanja postmetafizičkog mišljenja. Treba spomenuti ideje o jednakosti i poštovanju tuđih kultura u njihovom karakteru autentičnosti, kao i konačno odstupanje od apsolutističkih pretenzija na istinu na temelju hermeneutičke ideje interpretacije. Razvijajući osnovne postavke „slabe ontologije“ Vatimo ističe presudan praktičko-pojetički karakter postmodernog mišljenja i događajni karakter bivstvovanja. Oni vode usponu etike poštovanja i solidarnosti kao osnove dijaloga različitih kulturnih projekata na bazi ravnopravnosti. Štaviše, za njega samo središte religijskog života čini slobodno istraživanje i autentična interpretacija religijskog fenomena. Od značaja je kod Vatima i pojava svesti o hrišćanskoj fundiranosti savremene filozofije i savremenog sekularizovanog praktičkog života.

Prikaz i razradu razvoja filozofskih prepostavki savremene verske tolerancije dovršili smo razmatranjem politike priznanja i multikulturalnog shvatanja savremene verske tolerancije. Putevi formi-

ranja i uticaj ove filozofske pozicije na savremene tokove praktičkog života, u čijem središtu se kada je reč o religijskom životu nalaze religijski pluralizam i obezbedivanje zaštite autentičnog religijskog identiteta pojedica i religijske zajednice, predstavljaju najdublju potvrdu emancipatorskog potencijala filozofije danas. Osnovu ovog stanovišta položio je Tejlor u svom zahtevu za priznanjem specifičnosti baziranom na analizi problema priznanja, dijaloškog karaktera identiteta i pojma autentičnosti. Odatle se dalje razvija specifična kritika i korekcija klasičnog liberalnog stanovišta „slepog-za-razlike“. U ovoj kritici, ali i razradi nosećih motiva politike priznanja istakao se Apaja. Njegovo ocrtavanje koncepta autentičnog građanskog identiteta sa razmatranjem društvenih restrikcija i učinaka negativnih životnih scenarija podržali su Tejlorovu zamisao o dijalektičkom odnosu politike identiteta i politike različitosti. Ove ideje dobine su svoju sistematičniju razradu unutar multikulturalizma, koji daje osnovni ton aktuelnom shvatanju verske toleranciju. Konkretnе multikulturalne politike proistekle iz ovog stanovišta uticale su na dalji razvoj principa građanstva u njegovom multikulturalnom i socijalno-angažovanom obličju. Za proboj ideje multikulturalnog građanstva, posebno je zaslužan Kimlika, koji razmatrajući opasnosti politike „zanemarivanja kulture“ pokazuje da sistem klasičnog sekularnog društva razvija gotovo u svim svojim segmentima fenomene proistekle iz hrišćanskog kulturnog kruga. Habermasove refleksije o multikulturalizmu, religijskom fenomenu danas, i savremenoj pravno-političkoj kulturi za svoje polazište imaju njegovo promišljanje postnacionalne konstelacije praktičkog života. Odatle se izvodi erozija načela neutralnosti države i potreba za ravnopravnim učešćem verskih zajednica i samih vernika u javnoj diskusiji, što karakteriše postsekularni zapadni svet, ali i aktuelne opasnosti od fundamentalizma. Naposletku, Habermas kritički posmatra naturalistički karakter savremene političke javnosti i odatle proistekla ograničenja postsekularnih tendencija, te daje osnovu da se postavi pitanje o dometima verske tolerancije razvijene iz

multikulturalanog koncepta, naime, može li ona zaista da obezbedi neutralnu osnovu za susret različitih religija?

5. U poslednjem osvrtu na pređeni put mišljenja koji smo učinili, nakon završne rekapitulacije ključnih mesta i ocrtavanja temeljnih pitanja koja je rad postavio, vreme je da izložimo sud koji smo u ovoj doktorskoj disertaciji izgradili o odnosu filozofije i problema verske tolerancije, te priberemo na samom kraju osnovne rezultate ovog istraživanja. Dužni smo, pri tom, da pružimo jednu prethodnu napomenu, koja se tiče same sintetičke prirode rada. Naime, treba reći da se s empirijske pozicije posmatrano, u radu nije daleko odmaklo, da su rezultati tako gledani šturi i neznatni, budući da i ne idu za tim da donesu nove činjenice ili postave izazovne naučne hipoteze. Naprotiv, tihi rad filozofije ovde je iznova tkao i oživljavao sintetičke mreže realnog i idealnog područja modernog i sremenog praktičkog života, da bi odmičući se od svog predmeta uočio njegovu istorijsko-dijalektičku prirodu i pogledao ga u celini njegovog filozofsko-pravnog, filozofsko-istorijskog i istorijsko-filozofskog ospoljavanja. To je upravo ono što jednom pozitivno-naучnom radu – koji kako je to još Platon govorio „istražuje iz hipoteza“¹¹⁷⁸ – izmiče iz istraživačkog vidokruga.

Filozofska problematizovanje verske tolerancije, pokazalo je naše razmatranje odnosa filozofije i problema verske tolerancije, imalo je središnju poziciju u razvoju evropske pravno-političke kulture, ali i u mukotrpnom putu kultivisanja religijske svesti Evropljana od srenjovekovne rigidnosti do sasvim prosvećene pluralističke nastrojenosti savremenog čoveka. S jedne strane istakla su se filozofsko-pravna dela koja su utvrđila pravno-političke principi verske tolerancije i ukazala na puteve institucionalne zaštite verskih sloboda, a s druge strane filozofska kultura koja je umirivala verski fanatične duhove i postepeno podsticala duh sekularizacije. U svom odnosu prema problemu verske tolerancije, baveći se religijskom različitošću, filozofija je razvila najvredniju humanističku

1178 Platon, *Država*, 510 b.

crtu, brinući za sudbinu čovečanstva, imajući pred očima samo opšti interes čoveka, najprisnije se vezala za samu suštinu čovečnosti.

Filozofija je, napisletku, promišljajući problem verske tolerancije, stalno bila u području otvorenog horizonta ljudskih mogućnosti, uvek gledajući ispred onoga što jeste. Tako je osluškivala budućnost, oblikovala vrednosti i ciljeve praktičkog života, što nijedna ludska delatnost nije mogla umesto nje činiti. Isto tako, bila je sposobna da uoči križu i razvije svest o katastrofi koja je zadugo potresala područje evropskog religijskog života i gotovo zaraćenih i neuljuđenih međureligijskih odnosa. Svakako to nije mogao i ne može činiti analitički duh pozitivnih nauka u svojoj usmerenosti na datost. Filozofija to, videli smo, i dan danas čini razvijajući dalje pojam verske tolerancije i otvarajući evropski, sada emancipovani, svet života ka drugim vanevropskim područjima sveta.

Kakva bi onda, iz perspektive ovog rada, mogla biti dalja sudbina sveta u pogledu verske tolerancije? Na žalost, ni ovde gotovih rešenja nema. Savremena filozofija otvara nove puteve, postepenim radom podiže samosvest epohe kojoj pripada, ali rad koji ulaze, kao i praktički svet kojem se obraća, moraju se stalno iznova samouspostavljati i samopotvrđivati. To znači da nema sigurnih garancija da će svet razviti viši oblik verski tolerantnog sveta, onog koji bi doveo do jedinstva religijski podeljenog čovečanstva. Sasvim je moguće i da on pode retrogradnim putem, putem koji ocrtava hantingtonovska ideja sukoba civilizacija ili nekog još fanatičnijeg scenarija. Danas je posebno osetljiv odnos postsekularnog, u samom sebi neujednačenog po razvoju, evropskog sveta i nesekularizovanog sveta muslimana. Međutim, ono što je ovaj rad doneo u pogledu osluškivanja povesnih mogućnosti savremenog sveta, težeći da se uzdrži od dogmatičkih pretenzija na konačne i čvrste sudove, jeste pribiranje i filozofsko reflektovanje već delimično ispoljene povesne otvorenosti priблиžavanja i produbljivanja međureligijske saradnje svetskih religija. To znači da puno toga još stoji pred nama i da filozofija ne sme, zarađ čovečanstva, iz svojih misli ispustiti problem verske tolerancije.

LITERATURA

Monografije i udžbenici

Aćimović, Mirko, *Uvod u logiku*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 1999.

Al-Karadavi, Jusuf, *Nemuslimani u islamskom društvu*, prev. Topoljak, Sulejman, ID El-Kelimeh, Novi Pazar, 2003.

Anderson, Benedikt, *Nacija: zamišljena zajednica*, prev. Čenđić, Nata, Pavlović, Nataša, Plato, Beograd, 1998.

Arent, Hana, *Istina i laž u politici*, prev. Čavoški, Kosta, Basta, Danilo, Filip Višnjić, Beograd, 1994.

Arent, Hana, *O nasilju*, prev. Veličković, Dušan, Aleksandria Press i Nova srpska politička misao, Beograd, 2002.

Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. Đurić, Miloš N., Kultura, Beograd, 1970.

Beck Ulrich, Grande, Ulrich, *Kozmopolska Europa*, prev. Marčetić, Tamara, Školska knjiga, Zagreb, 2006.

Bekon, Frencis, *Eseji*, prev. Nedić, Borivoje, Matica Srpska, Novi Sad, 1952.

Berđajev, Nikolaj, *Filozofija nejednakosti*, prev. Đorđević, Mirko, Oktoih, Podgorica, 2001.

Berđajev, Nikolaj, *O savršenstvu hrišćanstva i nesavršenstvu hrišćanina*, prev. Dragić Kijuk, Predrag R., Bogoslovski fakultet, Beograd, 1885.

Burkhart, Jakob, *Doba Konstantina Velikog*, prev. Janić, Dušan, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2006.

Đurić, Mihajlo, *Poreklo i budućnost Evrope*, Plato: Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd, 2001.

Đurić, N. Miloš, *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1997.

Dvorkin, Ronald, *Suština individualnih prava*, prev. Krstić, Đurica, Službeni list SRJ, Beograd, CID, Podgorica, 2001.

Džejms, Vilijam, *Raznolikosti religioznog iskustva*, prev. Horvat, Nada, Naprijed, Zagreb, 1990.

Elijade, Mirča, *Istorija verovanja i religijskih ideja*, prev. Zdravković, Mirjana, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1991.

Foyerbah, Ludvig, *Predavanja o suštini religije*, prev. Milojević, Predrag, Pavićević, Vuko, Kultura, Beograd, 1955.

Gadamer, Hans-Georg, *Evropsko nasleđe*, prev. Zec, Božidar, Plato, Beograd, 1999.

Gadamer, Hans-Georg, *Istina i metoda*, prev. Novakov, Slobodan, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1978.

Gadamer, Hans-Georg, *Pohvala teoriji*, prev. Radojčić, Saša, Oktoih, Cetinje, 1996.

Gelner, Ernest, *Nacije i nacionalizam*, prev. Bogdanovski, Mašan, Matica srpska, Novi Sad, 1997.

Gelner, Ernest, *Postmodernizam, razum i religija*, prev. Mežnarić, Silva, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2000.

Gibon, Edvard, *Opadanje i propast Rimskog carstva*, prev. Vučićević, Gordana, Dosije, Beograd, 2007.

Gidens, Entoni, *Odbegli svet*, prev. Radosavljević, Ivan, Stubovi kulture, Beograd, 2005.

Grujić, Danijela, *Nacionalna država i moderni kosmopolitizam*, magistarska teza, Novi Sad: Pravni fakultet, 2009.

Gutman, Jisrael, Šacker, Haim, *Holokaust i njegovo značenje*, prev. Šlomo, Ana, Krstić, Ela, Zavod za udžbenike, Beograd, 2010.

Habermas, Jirgen, *Postmetafizičko mišljenje*, prev. Kostić, Aleksandra, Beogradski krug, Beograd, 2002.

Habermas, Jirgen, Racinger, Jozef, *Dijalektika sekularizacije*, prev. Stojanović, Dragan, Dosije, Beograd, 2006.

Hajdeger, Martin, *Doba slike svijeta*, prev. Budoletnjak, Boris, Studentski centar sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1969.

Hajdeger, Martin, *O stvari mišljenja*, prev. Zec, Božidar, Plato, Beograd, 1998.

Hantington, Semjuel P., *Sukob civilizacija*, prev. Gligorić, Branimir, CID, Podgorica, Romanov, Banja Luka, 2000.

Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Dijalektika i osnovni zakoni formalne logike*, Beograd: Kultura, 1958.

Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Filozofija povijesti*, prev. Zonenfeld, Viktor D., Naprijed, Zagreb, 1966.

Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Osnovne crte filozofije prava*, prev. Grlić, Danko, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1989.

Hegel, Georg Vilhelm Fridrih, *Predavanja o filozofiji religije*, deo 1, prev. Milenković, Milorad Lj., EIDOS, Vrnjačka Banja, 1995.

Herder, Johan Gotfrid, *Ideje za filozofiju povedi čovečanstva*, prev. Kostrešević, Olga, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2012.

Hjum, Dejvid, *Dijalozi o prirodnoj religiji*, prev. Bečanović-Nikolić, Zorica, Matica srpska, Novi Sad, 1994.

Hobs, Tomas, *Levijatan*, prev. Mikulić, Borislav, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.

Hobsbaum, Erik, *Doba revolucije*, Zagreb, 1987.

Hobsbaum, Erik, *Nacije i nacionalizam od 1780*, prev. Nikolić, Svetlana, Filip Višnjić, Beograd, 1996.

Hojzinga, Johan, *Patriotizam i nacionalizam u evropskoj istoriji do kraja devetnaestog veka*, prev. Ley-Petrović, Olivera van der, Prometej, Novi Sad, 1996.

Holbah, Pol, *Razgoličeno hrišćanstvo*, prev. Smailagić Nerkez, Svjetlost, Sarajevo, 1956.

Huseinov, Abdusalam Abdulkerimović, Irlic, Gerd, *Istorijske etike*, Književna zajednica Novog Sada, 1992.

- Jaspers, Karl, *Duhovna situacija vremena*, prev. Kostrešević, Olga, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1987.
- Jaspers, Karl, *Pitanje krivice*, prev. Savić, Vanja, K V. S., Beograd, 1992.
- Jevsevije, Pamfila, *Crkvena istorija*, Državna štamparija, Beograd, 1871.
- Kangrga, Milan, *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd, 1984.
- Kant, Imanuel, *Metafizika morala*, prev. Guteša Dušica, Izdavačka knjižarnica Z. Stojanovića, Novi Sad, 1993.
- Kant, Imanuel, *Pravno-politički spisi*, prev. Posavec, Zvonko, Politička kultura, Zagreb, 2000.
- Kant, Imanuel, *Religija unutar granica čistog uma*, prev. Buha, Alekса, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1990.
- Kant, Imanuel, *Večni mir*, prev. Šnajder, Marsel, Gutenbergova galaksija, Beograd, 1995.
- Kant, Imanuel, *Zasnivanje metafizike morala*, prev. Popović, Nikola M., Dereta, Beograd, 2008.
- Kimlika, Vil, *Multikulturalno građanstvo*, prev. Gvozden, Vladimir, Centar za multikulturalnost, Novi Sad, 2002.
- Kimlika, Vil, *Savremena politička filozofija*, prev. Zarević, Andrej, IIC Nova srpska politička misao, Beograd, 2009.
- Kiš, Janoš, *Neutralnost države*, prev. Vicko, Arpad, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1996.
- Kulić Mišo, *Kultura i filozofija istorije*, IGTRO „Univerzal“, Tuzla, 1985.
- Lok, Džon, *Dve rasprave o vladu, Pismo o toleranciji*, prev. Čavoški, Kosta, Savčić, Nazifa, Utopija, Beograd, 2002.
- Luter, Martin, *O slobodi kršćanina*, prev. Volf, Miroslav, Izvođi, Novi Sad, 1993.
- Marjanović, Miloš, Markov Slobodanka, *Osnovi sociologije*, Prirodno-matematički fakultet, Novi Sad, 2003.
- Marks, Karl, Engels, Fridrih, *Komunistički manifest*, prev. Pijade, Moša, „August Cesarec“, Zagreb, 1975.

Marks, Karl, Engels, Fridrih, *Rani radovi*, prev. Bošnjak, Stanko, Naprijed, Zagreb, 1989.

Marks, Karl, *Teze o Fojerbahu*, prev. Klajn, Hugo, Kultura, Beograd, 1960.

Markuze, Herbert, *Čovjek jedne dimenzije*, prev Brujić, Branka, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1968.

Maškin, N. A., *Istorija starog Rima*, prev. Marković, Miroslav, Naučna knjiga, Beograd, 1968.

Mičel, Stiven, *Istorija pozognog Rimskog carstva 284–641*, prev. Milivojević, Uroš, Clio, Beograd, 2010.

Mil, Džon Stjuart, *O slobodi*, prev. Karadordjević, Petar A., Plato, Beograd, 1998.

Mil, Džon Stuart, *Izabrani politički spisi*, sv. 1–2, prev. Bašić, Karmen, Čačinović- Puhovski, Nadeža, Čačinović, Julije i Krlić, Adam, Informator: Fakultet političkih nauka, Zagreb, 1988.

Montenj, Mišel de, *Eseji*, knjiga 2, prev. Vinja, Vojmir, Disput, Zagreb, 2007.

Montenj, Mišel de, *Ogledi*, knjiga 1, prev. Konstantinović, Izabela, Srpska književna zadruga, Beograd, 2013.

Monteskje, Šarl de, *O duhu zakona*, prev. Mimica, Aljoša, Zavod za udžbenike, Beograd, 2011.

Monteskje, Šarl de, *Persijska pisma*, prev. Vidovjković, Marko, Utopija, Beograd, 2004.

Monteskje, Šarl-Luj de Zgonda, *Razmatranja o uzrocima veličine ne Rimljana i njihovog opadanja*, prev. Milićević M. Đ., Državna štamparija, Beograd, 1866.

Murdok, Džim, *Sloboda misli, savesti i veroispovesti*, Savet Evrope, Kancelarija u Beogradu, Beograd, 2008.

Niće, Fridrih, *Antihrist*, prev. Aćin, Jovica, Moderna, Beograd, 1991.

Niće, Fridrih, *Genealogija morala*, prev. Zec, Božidar, Grafos, Beograd, 1990.

Niće, Fridrih, *Tako je govorio Zaratustra*, prev. Živojinović, Branimir, Oktoih, Podgorica, 1999.

Obradović, Dositej, *Pismo Haralampiju; Život i priključenija*, Zadužbina Dositeja Obradovića, Beograd, 2007.

Ozimić, Nebojša, *Milanski edikt*, Punta, Niš, 2010.

Perelman, Haim, *Pravo, moral i filozofija*, prev Guteša, Dušica, Mihajlović, Vera, Nolit, Beograd, 1983.

Perović, Milenko A., *Etika*, Grafimedia, Novi Sad, 2001.

Perović, Milenko A., *Istorijska filozofija*, Odsek za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, Novi Sad, 1997.

Perović, Milenko A., *Praktička filozofija*, Odsek za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, Novi Sad, 2004.

Perović, Milenko A., *Uvod u etiku*, Savez pedagoških društava Vojvodine, Novi Sad, 2003.

Pirenne, Henri, *Povijest Evrope*, prev. Brandt, Miroslav, Kultura, Zagreb, 1956.

Platon, *Država*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, prev. Vilhar, Albin, Pavlović, Branko, Beograd, 1993.

Podunavac, Milan, *Princip građanstva i poredak politike*, Fakultet političkih nauka, Čigoja štampa, Beograd, 2001.

Popper, Karl, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji I*, prev. Gligorić, Branimir, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1993.

Popper, Karl, *U traganju za boljim svetom*, prev Lakićević, Dragana Đ, Paideia, Beograd, 1999.

Popović, Jevsevije, *Opšta crkvena istorija*, prev. Stojkov, Mojsije, Srpska manastirska štamparija, Sremski Karlovci, 1912.

Radbruh, Gustav, *Filozofija prava*, prev. Guteša, Dušica, Nolit, Beograd, 1980.

Renan, Ernest, *Šta je nacija?*, Srpska nacionalna omladina, Beograd, 1907.

Rols, Džon, *Pravo naroda*, prev. Nikolić, Ljiljana, Aleksandria Press: Nova srpska politička misao, Beograd, 2003.

Rols, Džon, *Teorija pravde*, prev. Ivović, Milorad, JP Službeni list SRJ i DID, Beograd i Podgorica, 1998.

Rorti, Ričard, Vatimo, Đani, *Budućnost religije*, prev. Kulik, Rade, Albatros plus, Beograd, 2011.

Roterdamski, Erazmo, *Pohvala ludosti*, prev. Grabovac, Darinka Nevenić, Mono & Manana press, Beograd, 2002.

Ruso, Žan Žak, *Društveni ugovor*, prev. Marković, Tihomir, Filip Višnjić, Beograd, 2011.

Sajlović, Mirko, *Milanski edikt*, Visoka škola – Akademija Srpske Pravoslavne Crkve za umetnost i konservaciju, Beograd, 2011.

Šarkić, Srđan, Malenica, Antun, *Pravne teorije i institucije antike*, Pravni fakultet u Novom Sadu, Novi Sad, 2004.

Šarkić, Srđan, *Opšta istorija države i prava*, Izdavačka kuća „Draganić“, Beograd, 1999.

Šarkić, Srđan, Popović, Dragoljub, *Veliki pravni sistemi i kodifikacije*, Izdavačka kuća „Draganić“, Beograd, 2005.

Šarkić, Srđan, Pravne i političke ideje u istočnom Rimskom carstvu od početka Konstantinove do kraja Justinijanove vladavine, Beograd, Naučna knjiga, 1984.

Seling, Fridrik Vilhelm Jozef, *Sistem transcendentalnog idealizma*, prev. Sonenfeld, Viktor, Naprijed, Zagreb, 1986.

Sjedinjene Američke Države, Vuk Karadžić, Beograd, 1967.

Sloterdijk, Peter, *Kritika ciničnog uma*, prev. Hudoletnjak, Boris, CID, Podgorica, 2008.

Službeni list SCG – Međunarodni ugovori, br. 9/2003.

Spinoza, Baruh, *Politički traktat*, prev. Gavela, Branko B., Kultura, Beograd, 1957.

Spinoza, Baruh, *Teološko politički traktat*, prev. Gavela, Branko B., Kultura, Beograd, 1957.

Šulce, Hagen, *Država i nacija u evropskoj istoriji*, prev. Kovačević, Slobodanka, Filip Višnjić, Beograd, 2002.

Svetonije, Gaj Transkvil, *Dvanaest rimskih careva*, prev. Šop, Nikola, Dereta, Beograd, 2012.

Tacit, Kornelije, *Anali*, prev. Crepajac, Ljiljana, Srpska književna zadruga, Beograd, 1970.

Tadić, Ljubomir, *Filozofija prava*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1996.

Tadić, Ljubomir, *Parergon*, „Filip Višnjić“, Beograd, 2002.

Tadić, Ljubomir, *Predmet pravnih nauka*, Institut društvenih nauka, Beograd, 1966.

Tejlor, Čarls, *Doba sekularizacije*, Albatros plus i Službeni glasnik, prev. Damnjanović, Slobodan, Divjak, Slobodan, Beograd, 2011.

Ustav SAD od 1787 sa deklaracijom nezavisnosti i Ustav države Njujork od 1938, prev. Djordjević D., Stojanović M., Institut za uporedno pravo, Beograd, 1960.

Vajler, Džozef, *Ustav Evrope*, prev. Lopandić, Duško, Miščević, Tanja, Filip Višnjić, Beograd, 2002.

Vatimo, Đani, *Vjerovati da vjeruješ*, prev. Kopić, Mario, Fedon, Beograd, 2009.

Volter, *Filozof koji ne zna, Istoriska pohvala uma*, Mikromegas, prev. Nedeljković, Dušan, Kultura, Beograd, 1958.

Volter, *Filozofska pisma*, prev. Tasić, Milan, Grafos, Beograd, 1990.

Volter, *Filozofski rečnik*, prev. Dimitrijević, Đorđe, Edicija, Beograd, 2009.

Volter, *Rasprava o toleranciji*, prev. Srđan Pavlović, Utopija, Beograd, 2005.

Vranicki, Predrag, *Filozofija historije*, I-III, Golden marketing, Zagreb, 2002.

Vrkatić, Lazar, *Filozofska objava boga*, Mediterran Publishing, Novi Sad, 2009.

Vrkatić, Lazar, *Istorija pravnih i ekonomskih odnosa*, Fakultet za uslužni biznis, Novi Sad, 2004.

Vrkatić, Lazar, *Predavanja iz praktičke filozofije*, Mediterran Publishing, Novi Sad, 2009.

Vukadinović, Gordana, *Teorija države i prava I-II*, Futura publicacije, Novi Sad, 2006.

Živojinović, Dragoljub R., *Uspon Evrope: 1450–1789*, Službeni list SRJ, Beograd, 2003.

Zbornici, leksikoni i enciklopedije

Demokratija i religija, Bašić, Goran i Devetak, Silvo (pr), Centar za istraživanje etniciteta, Beograd, 2003.

Enciklopedija političke kulture, Savremena administracija, Beograd, 1993.

Enciklopedija živih religija, ur. Kit Krim, Nolit, Beograd, 1992.

Enciklopedijski rečnik političke filozofije, Šatile, Fransoa; Dijamel, Olivije; Pizije, Evlin (pr), Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1993.

Historisches Wörterbuch der Philosophie, Hg. J. Ritter, K. Gründer, Schwabe & Co., Basel, Stuttgart, 1972.

Images of the Religious Other, Christian, Moe, CEIR, Novi Sad, 2008.

Jedinstvo u različitosti, Dimitrijević, Dimitrije (pr), Zavod za udžbenike, Beograd, 2008.

Konverzija i kontekst, Kuburić Zorica i Sremac, Srđan (pr), CEIR, Novi Sad, 2009.

Learning to live together, Sinclair, Margaret, Unesco, Paris, 2004.

Leksikon temeljnih pojmove politike: abeceda demokratije, Školska knjiga, Zagreb, 1990.

Multikulturalizam, ispitivanje politike priznanja, /pr./ Ejmi Gatman, prev. Tomislav Kargačin, Centar za multikulturalnost, Novi Sad 2003.

National Reconciliation, Inter-Ethnic and Interconfessional Tolerance in the Balkans, Togo, Takehiro & Ostojić, Negoslav P., European Centar for Peace and Development, Beograd, 2009.

O toleranciji, Rasprave o demokratskoj kulturi, Primorac, Igor (pr) „Filip Višnjić“, Beograd,, 1989.

Okruglo sto „Doprinos crkava i verskih zajednica izgradnji trajnog mira na jugoistoku Evrope“, Prelević, Mirjana (pr), Aso-

cijacija nevladinih organizacija Jugoistočne Evrope, Beograd, 2008.

Različiti putevi do Boga, Štitkovac, Ejub (pr), Radio B92, Beograd, 1995.

Religija u multikulturalnom društvu, Tripković, Milan (pr), Filozofski fakultet, Novi Sad, 2005.

Religija, veronauka, tolerancija, Kuburić, Zorica (pr), CEIR, Novi Sad, 2002.

Religije Balkana, Vukomanović, Milan i Vučinić, Marinko (pr), Beogradska otvorena škola, Beograd 2001.

Religijski dijalog: drama razumevanja, Vukomanović, Milan i Vučinić, Marinko (pr), Beogradska otvorena škola, Beograd, 2003.

Savest Evrope, Kolmen, Džon (pr), VEGA media, Novi Sad, 2003.

Savremena poolitička filozofija, Kiš, Janoš (pr), prev Janić, Dušan, Izdačka knjižarnica Zorana Stojanović, Novi Sad, 1998.

The meeting of civilizations, Gračev, Andrej, Unesco, Paris, 1996.

Tolerance, Mayor, Federico, Unesco, Paris, 1996.

Udar na verske slobode, Bjelajac, Branko (pr), Alfa i omega, Beograd, 2001.

Vera, znanje, mit, Satarski, Milan i Vučinić, Marinko (pr), Beogradska otvorena škola, Beograd, 2005.

Worldmark Encyclopedia of Religious Practices, Vol. III, Ed. Thomas Riggs. Thomson Gal. SAD.

Članci i rasprave

Apaja, K. Entitet, autentičnost, opstanak: Multikulturalna društva i društvena reprodukcija, *Multikulturalizam, ispitivanje politike priznanja*, Gatman, Ejmi (pr), prev. Kargačin, Tomislav Centar za multikulturalnost, Novi Sad 2003, str 123–134.

Arent, Hana, Organizovana krivica i univerzalna odgovornost, prev. Mastilović Ranko, *Časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja*, str. 29–35.

Bel, Pjer, Filozofsko tumačenje o rečima Isusa Hrista „Natjeraj ih da dodu“, *O toleranciji*, Rasprave o demokratskoj kulturi, Primorac, Igor (pr) „Filip Višnjić“, Beograd, 1989, str. 51–72.

Berđajev, Nikolaj, O fanatizmu, ortodoksiji i istini, *Философске науки*, br. 8, prev. Aranitović, Dobrilo, Moskva 1991, str. 121–128.

Berđajev, Nikolaj, Vaselineksost i konfesionalizam, Ponovno hrišćansko ujedinjenje, YMCA – Press, Pariz, 1933, str. 63–81.

Berlin, Isaija, Dva koncepta slobode, *Savremena politička filozofija*, prev. Janjić, Dušan, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, str. 49–99.

Bogomilova, Nonka, Freedom of religion and religion of freedom: a philosophical view, *Religija i tolerancija*, br. 19, januar-jun 2013, CEIR, Novi Sad, str. 51–60.

Božić, Marko, Finansijske obaveze države prema verskim zajednicama u Francuskoj kao laičkoj republici, *Religija i tolerancija*, br. 15, januar-jun 2011, CEIR, Novi Sad, str. 139–154.

Bubner, Rudiger, Moderna dilema političke teorije, *Theorija*, Časopis filozofskog društva Srbije, br. 4, prev. Jovanović, Gordana i Petrović, Olivera, Beograd, 1981, str. 13–24

Čavoški, Kosta, Paradoks tolerancije, *O toleranciji*, Rasprave o demokratskoj kulturi, Primorac, Igor (pr) „Filip Višnjić“, Beograd, 1989, 343–362.

Charta oekumenica, *Religija i tolerancija* br. 1, 2004, str. 37–45.

Cvetkovska Ocokoljić, Violeta, Cvetkovski, Tatjana, *Hodočašće ranih hrišćana u svetu zemlju: paralele sa savremenim hodočasnikiom*, Religija i tolerancija, br. 14, jul-decembar 2010, Novi Sad, CEIR, Novi Sad, str. 225–237.

Cvitković, Ivan, Religijski pluralizam u Evropi, *Religija i tolerancija*, br. 10, jul-decembar 2008, CEIR, Novi Sad, str. 21–27.

Deklaracija o pravima pripadnika nacionalnih, etničkih, religijskih ili jezičkih manjina, *Različitost na delu*, prev. Vuletić, Elza i Slobodan, Centar za multikulturalnost, Novi Sad, 2002, str. 79–81.

Dugandžija, Nikola, Granice dijaloga, *Vera – znanje – mir*, Beogradska otvorena škola, Beograd, 2005, str. 18–26.

Dvorkin, Ronald, Sloboda, jednakost i zajedništvo, *Savremena politička filozofija*, Kiš, Janoš (pr), prev. Janić, Dušan, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1998, str. 269–294.

Flere, Sergej, Princip odvojenosti crkve od države i verska tolerancija, *Religija i tolerancija*, br. 4, jul-decembar, 2005, CEIR, Novi Sad, str. 7–12.

Gatman, Ejmi, Uvod, *Multikulturalizam, ispitivanje politike priznanja*, Gatman, Ejmi (pr), Centar za multikulturalnost, Novi Sad, 2003, str. 15–32.

Gatri, Robin, Evropa? – Kakva Evropa? – Buduća, *Savest Evrope*, Kolmen, Džon (pr), VEGA media, Novi Sad, 2003, str. 91–99.

Habermas, Jirgen, Borbe za priznanje u demokratskoj pravnoj državi, *Multikulturalizam, ispitivanje politike priznanja*, Ejmi Gatman (pr), prev. Kargačin, Tomislav, Centar za multikulturalnost, Novi Sad 2003, str. 93–122.

Halberstem, Džošua, Paradoks tolerancije, *O toleranciji, Rasprave o demokratskoj kulturi*, Primorac, Igor (pr), „Filip Višnjić“, Beograd, 1989, str. 363–388.

Her, Ričard Mervin, Tolerantnost i fanatizam, *Savremena politička filozofija*, prev. Janić, Dušan Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, str. 140–161.

Hofe, Otfried, Ka političkoj legitimaciji moderne, prev. Prole, Dragan, *Habitus*, avgust 2002, Novi Sad, str. 13–26.

Jaspers, Karl, Filozofija u budućnosti, Adorno, Teodor (pr), *Čemu još filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, str. 251–273.

Jerotić, Vladeta, Može li se voleti bez žrtvovanja, *Religija i tolerancija*, br. 10, jul-decembar 2008, CEIR, Novi Sad, str. 7–10.

Kant, Immanuel, Odgovor na pitanje: Šta je prosvećenost, *O prosvećenosti*, prev. Beli-Genc, Julijana, Zavod za kulturu Vojvodine i Društvo za proučavanje XVIII veka, Novi Sad, 2004, str. 7–18.

- Kenig, Franc, Duhovne smernice Evrope, *Savest Evrope*, Kolmen, Džon (pr), VEGA media, Novi Sad, 2003, str. 211–215.
- Keri, Džordž, Hrišćanstvo i nova Evropa, *Savest Evrope*, Kolmen, Džon (pr), VEGA media, Novi Sad, 2003, str. 119 – 132.
- Kimlika, Vil, Benting, Kit, *Multikulturalizam i država blagostanja*, prev. Božanić, Dragan, Habitus br 9/10, Novi Sad, 2003–2004.
- Kimlika, Vil, *Etnički odnosi i zapadna politička teorija*, Habitus, Novi Sad, mart 1999.
- Kolman, Džon, Pogовор, *Savest Evrope*, Kolmen, Džon (pr), VEGA media, Novi Sad, 2003, str. 199–209.
- Kopić, Mario, Vatimova filozofija religije, u: Đ. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, Fedon, Beograd, 2009, str. 125–138.
- Lefebvre, Henri, Metamorfoza filozofije, Adorno, Teodor (pr), *Čemu još filozofija*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1978, str. 69–110.
- Lošonc, Alpar, Uvod, *Habitus*, avgust 2002, Novi Sad, str. 9–10.
- Lošonc, Alpar, Zašto je teško teoretizovati multikulturalnost?, *Habitus*, br. 2, Novi Sad, 2000, str. 201–213.
- M. Volzer, Komentar, *Multikulturalizam: ispitivanje politike priznanja*, Gatman, Ejmi (pr), prev. Tomislav Kargačin, Centar za multikulturalnost, Novi Sad 2003, str. 86–89.
- Marković, Mihajlo, Vranicki, Predrag Supek, Rudi, Dijalektika danas, *Polja*, god. 9, br. 71, dec. 1963, str. 20.
- Markuze, Herbert, Represivna tolerancija, *O toleranciji*, Rapsrade o demokratskoj kulturi, Primorac, Igor (pr) „Filip Višnjić“, Beograd, 1989, 389–420.
- Milić, Jasmin i Balta, Ivan, *Pravni položaj verskih zajednica*, Religija i tolerancija, br. 6, jul-decembar 2006, CEIR, Novi Sad, str. 121–136.
- Miligan, Barni, Evropa u padu komunizma, *Savest Evrope*, Kolmen, Džon (pr), VEGA media, Novi Sad, 2003, str. 61 – 90.
- Mišel Fuko, Hrišćanstvo i pastirska moć, prev. Aničić, Dejan, *Filozofski fragmenti*, Karpos, Loznica, 2007 str. 237–260.

Njuman, Džeđ, Ideja religijske tolerancije, *O toleranciji, Rasprave o demokratskoj kulturi*, Primorac, Igor (pr), „Filip Višnjić“, Beograd,, 1989, str 119–140.

Petrović, Dejan, Izazov nacionalnoj državi, *Habitus* br 9/10, Novi Sad, 2003–2004.

Primorac, Igor, Predgovor, *O toleranciji, Rasprave o demokratskoj kulturi*, Primorac, Igor (pr), „Filip Višnjić“, Beograd, 1989, str. 5–43.

Rasel, Kozmo, Prva evropska posleratna institucija, *Savest Evrope*, Kolmen, Džon (pr), VEGA media, Novi Sad, 2003, str. 43–48.

Sardar, Zjaudin, Evropski muslimani i evropski identitet, *Savest Evrope*, Kolmen, Džon (pr), VEGA media, Novi Sad, 2003, str. 185 – 196.

Šiljak, Zilka, Islam i multikulturalnost, *Habitus*, avgust 2002, Novi Sad, str. 29–44.

Spahić-Šiljak, Zilka, Islam i interreligijski dijalog u BIH, *Vera – znanje – mir*, Beogradska otvorena škola, Beograd, 2005, str. 27–34.

Stupar, Milorad, Jedan pokušaj liberalne globalizacije pravednog društva, *Filozofija i društvo* XI/1997, Beograd.

Stupar, Milorad, Ljudska prava i pitanje njihovog opravdanja, *Filozofija i društvo*, Beograd.

Šuler, Florijan, Predgovor, *Dijalektika sekularizacije*, prev. Stojanović, Dragan, Dosije, Beograd, 2006.

Šušnjić, Đuro, Granice tolerancije, *Religija i tolerancija*, br. 1, januar-jun 2004, CEIR, Novi Sad, str. 7–16.

Šušnjić, Đuro, Od jednolikosti prema raznolikosti ili od sličnosti prema razlikama, *Religija i tolerancija*, br. 9, januar-jun 2008, CEIR, Novi Sad, str. 7–22.

Šušnjić, Đuro, Verski dijalog i tolerancija – drama razumevanja, *Religije balkana: susreti i prožimanja*, ur. Vukomanović Milan, Vučinić Marinko, Beogradska otvorena škola, Beograd, 2001, str. 17–35.

Tasić, Milan, Multikulturalizam vs interkulturalizam, *Religija i tolerancija*, br. 16, jul-decembar, 2011, CEIR, Novi Sad, str. 231–243.

Tejlor, Čarls, Politika priznanja, *Multikulturalizam, ispitivanje politike priznanja*, Gatman, Ejmi (pr), prev. Kargačin, Tomislav, Centar za multikulturalnost, Novi Sad 2003, str. 33–68.

Tornberi, Patrik, Nedovršena priča o manjinskim pravima, *Različitost na delu*, prev. Vuletić, Elza i Slobodan, Centar za multikulturalnost, Novi Sad, 2002, str. 45–70.

Volzer, Majkl, Sigurnost i dobrobit, *Savremena politička filozofija*, Kiš, Janoš (pr), prevod Janić, Dušan, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1998, str. 417–451.

Žigmanov, Tomislav, O ekumenskoj povelji ovdje i sada, *Religija i tolerancija*, br. 1, januar-jun 2004, CEIR, Novi Sad, str. 31–46.

O Autoru

Danijela Grujić rođena je 24. jula 1974. godine u Zenici. Doktorsku disertaciju „Filozofija i problem verske tolerancije“ pod mentorstvom prof. Dr Miše Kulića odbranila je decembra 2006. godine na Filozofskom fakultetu u Istočnom Sarajevu. Od septembra 2004. godine do septembra 2009. godine bila je zaposlena u Srednjoj školi u Novom Bečeju kao profesor filozofije, nakon čega je svoj rad nastavila u novosadskoj gimnaziji „Jovan Jovanić Zmaj“. Od 2005. do 2011. godine bila je tehnički urednik naučnog časopisa *Religija i tolerancija*, publikacije Centra za empirijsko istraživanje religije iz Novog Sada, što je uticalo na to da se njen istraživački interes čvršće veže za pitanja međureligijskih odnosa i tolerancije. Učesnik je brojnih međunarodnih naučnih skupova i autor četrnaest objavljenih naučnih radova.

IZVODI IZ RECENZIJA

Rukopis „Filozofija i problem vjerske tolerancije“ dr Danijele Grujić je opsežna studija posvećena istraživanju fenomena tolerancije apliciranog na jedno od središnjih pitanja čovjekovog istorijskog i duhovnog postojanja, na pitanje vjere i religijskog života. U središtu filozofskog istraživanja je prisustvo vjerske tolerancije u savremenoj pravnoj i političkoj kulturi. Problem vjerske tolerancije se najprije teorijski fundira iz horizonta filozofije prava i filozofije politike unutar šireg problemskog kompleksa ljudskih prava i sloboda. Budući da je tolerancija jedna moderna ideja, polazno je pitanje za autora ove studije, da li se vjerska tolerancija može izvesti iz religijskih praksi ili izvan njih. Autor uglavnom vjersku toleranciju promišlja kao odnos između različitih vjera, a manje kao toleranciju unutar jedne vjere. Zbog toga se pitanje vjerske tolerancije i postavlja kao pravno i političko pitanje unutar religijski pluralnog društva i na osnovama teorija o ljudskim pravima i slobodama. Pojmovi slobode i pluralizma su polazište za filozofsko preispitivanje vjerske tolerancije. Sloboda je shvaćena kao dvostruki odnos, na planu vjerujuće ličnosti ona je izvor vjerujućeg života, na planu društva ona se tiče međureligijskog odnosa različitih religijskih zajednica. Upravo na ovom međureligijskom planu se otvara pitanje odnosa prema religijski drugom, i različitom. Mogući odgovori na ovaj izazov su ili suprotstavljanje ili tolerancija. Time se vjerska tolerancija neminovno postavlja u orbitu svakog vjerski pluralnog društva kao odobrjeni i pristanak da postoji religijski drugi, različit od moje vjere. Na

taj način vjerska tolerancija, iako tek pokrenuta u modernom vremenu, prečutno postoji u svim plurano religijskim društvima.

Autorka Studije problem vjerske tolerancije nastoji utemeljiti kako u istorijskoj analizi formi religijskog života tako na recepciji filozofske teorije. Rezultat te analize jeste samosvojno zasnivanje jednog mogućeg pravno-političkog pojma vjerske tolerancije iz horizonta praktičke filozofije. U rukopisu „Filozofija i problem vjerske tolerancije“ posebna pažnja posvećuje se genezi modernih filozofskih promišljanja ovog pitanja od rane renesanse do savremenosti. Ova analiza različitih filozofskih konceptualizacija problema pravnog, političkog, vjerskog i kulturnog postojanja modernog čovjeka daje neophodnu osnovu da se višedimenzionalno otvorí traženo polje vjerske tolerancije i unutar njega uspostavi aktuelni teorijski dijalog.

Teško je u jednom kraćem osvrtu dati potpuniji prikaz svih bitnih djelova ove obimne i heuristički plodne studije o vjerskoj toleranciji. Imajući u vidu ne djelove već cjelinu predmetne studije jasno je da je autorka teorijski relevantno i na svoj način otvorio pitanje kako je moguća vjerska tolerancija danas kao istorijska i civilizacijska stvarnost. Odgovor na postavljeno pitanje ne daje se u formi nekog eksplisitnog i gotovog recepta, već prevashodno kroz brižljivu analizu i hermeneutiku religijskog fenomena u njegovoj istorijskoj i teorijskoj perspektivi. Uvjerenje o kompleksnosti problema vjerske tolerancije neprestano drži refleksivnu i kritičku svijest autorke ovog rada u višedimenzionalnoj otvorenosti. Možda je i zbog toga naslov ove studije pojam filozofije postavio u i-odnos (imlikacije) prema pojmu vjerske tolerancije da bi se sačuvala aktivna filozofska pozicija kritičkog prosuđivanja, ali istovremeno, da bi se izbjegla mogućnost jednog doktrinarnog definisanja pojma vjerske tolerancije. Zasigurno da je autorki ove studije bilo primarno da teorijski otvorí i kompetentno postavi mnogodimenzionalni problem vjerske tolerancije, da ga promisli, ali bez želje da dâ konačna rješenja. Pored orginalnog naučnog doprinosa u tumačenju predmetnog fenomena rad ima i aplikativnu vrijednost u vremenu narastajućeg vjerskog fundamentalizma.

Studija o problemu vjerske tolerancije dr Danijele Grujić je, najvećim dijelom, težište svojeg promišljanja postavila na pravno-političkoj osnovi moderne građanske, sekularne države. U tom svjetlu osnov za vjersku toleranciju se u glavnom pronalazi u principu jednakog dostojanstva svakog čovjeka koji garantuje moderna liberalna država. U tom kontekstu vjera se pojavljuje kao jedno od osnovnih prava čovjeka i time ona prepostavlja vjersku toleranciju. Ono što je dobrom dijelom ostalo nedovoljno mišljeno u ovoj obimnoj Studiji jeste mogućnost da se vjerska tolerancija razumije iz unutrašnjeg iskustva samih religija i njihovog istorijskog postojanja. Iako se savremena teorija o ljudskim pravima najčešće shvata sekularno, ipak ostaje pitanje šta je to sekularizovano. Prema mnogim savremenim teoretičarima rečena ljudska prava imaju svoju teološku i moralnu osnovu koja je u modernoj epohi sekularizovana. To znači da pravo na vjeru, slobodu savjesti i druga prava, iako su pravno-političke prirode, imaju i svoju teološku osnovu (u Vedama, Bibliji, Kuranu). Ona su utemeljena na dostojanstvu ličnosti, zato se ona ne daju ljudima, već ih oni imaju i zato ih mogu braniti. U tom svjetlu ostaje pitanje zašto crkve kao zajednice vjerujućih iz svog unutrašnjeg života ne bi mogle zasnovati, ljudska prava i vjersku toleranciju na dostojanstvu čovjekove ličnosti kao božanskom elementu u čovjeku.

U cjelini gledano monografska studija dr Danijele Grujić „Filozofija i problem vjerske tolerancije“ je u dobroj mjeri postigla istraživački zadatak da teorijski i istorijski zasnjuje pojam vjerske tolerancije. Korpus njenog istraživanja je dvostruk, to je sa jedne strane teorijsko nasleđe praktičke filozofije (etike i filozofije prava i politike), a sa druge strane istorijsko iskustvo oblika religijskog i društvenog života. Iz analize i razumijevanja ovako shvaćenog korpusa proistekla je predmetna monografija koja je pokazala da je vjerska tolerancija vrijednost koja se mora graditi na temeljima ljudske slobode, ljudskog dostojanstva i socijalnosti.

Imajući u vidu sve pomenute, i ovdje ne pomenute momente, ove značajne studije smatram da rukopis dr Danijele Grujić „Filoz-

zofija i problem vjerske tolerancije“ unosi novu svjetlost u razumijevanju naznačenog pitanja i time daje značajan doprinos filozofskoj elaboraciji pojma vjerske tolerancije. Zbog toga podržavam projekat da rad bude štampan i tako postane dostupan široj naučnoj i stručnoj javnosti.

Podgorica, 15.02.2016. Prof. dr Savo Laušević

* * *

Pitanje vjerske tolerancije predstavlja jedno od središnjih pitanja savremene filozofije prava i političke filozofije. Ne samo da je filozofija počev još od renesanse uspostavila osnovni pojmovni horizont razmatranja vjerske tolerancije, nego je i aktivno uticala na izgradnju savremene pravno-političke kulture u duhu tolerancije. Doktorska disertacija *Filozofija i problem verske tolerancije* dr Danijele Grujić pruža sintetički prikaz pomenutih misaonih i istorijskih kretanja, ispituje važnu ulogu filozofije u uspostavljanju jednog mogućeg vjerski tolerantnog svijeta, te problem vjerske tolerancije filozofski sveobuhvatno izlaže i analizira u jednoj filozofsko-istorijskoj, filozofsko-pravnoj filozofsko-političkoj perspektivi.

Komisija za odbranu doktorske disertacije dr Danijele Grujić je u svom Izvještaju konstatovala: da su rezultati istraživanja doktorske disertacije *Filozofija i problem verske tolerancije* dr Danijele Grujić veoma uspješni i značajni, da mogu imati pozitivne naučne i šire društvene konsekvenze, te da svojom originalnošću, cijelovitim sistematskim izlaganjem i razmatranjem filozofsko-istorijskih, filozofsko-pravnih, kao i filozofsko-političkih ideja čine da su osnovni kandidatovi stavovi dobro argumentovani i pregledni. Doktorska disertacija dr Danijele Grujić utemeljena je na osmišljenoj i uspješno sprovedenoj filozofskoj analizi relevantne i brojne literature na više stranih jezika, kao što je i zasnovana na filozofskoj dijalektičkoj metodi.

Okrećući se problematizaciji vjerske tolerancije dr Danijela Grujić je otvorila mogućnost da se filozofsko-istorijski, filozof-

sko-pravno i filozofsko-politički jasnije sagledaju granice i značaj modernih pitanja vjerske tolerancije. Tako je kandidat i došao do ključnog uvida, možda čak i zaključka o problematičnosti neutralnog obrasca moderne vjerske tolerancije kao nosećeg modernog pravno-političkog koncepta, a koji danas predstavlja glavno problematiko čvorište filozofskih, istorijsko-pravno-političkih diskusija o vjerskoj toleranciji. Razmatranje filozofsko-istorijske refleksije o uspostavljanju principa savremene vjerske tolerancije ostvarilo je uvid u osobenost savremenog vjerskog pluralizma u svjetlu odnosa globalnih i posebnih pitanja kulture, te je time dr Danijela Grujić uspjela da cjelovito osvijetli nastanak pravno-političkih principa koncepta savremene vjerske tolerancije. Naposlijetu, analizirajući filozofsko-pravnu i filozofsko-političku refleksiju savremenih pitanja vjerske tolerancije ova doktorska disertacija je pružila uvid i u pretpostavke savremenih filozofskih stanovišta o vjerskoj toleranciji, kao i što je i radila na pripremi mogućeg odgovora o dominantnom uticaju filozofskih ideja na ova pitanja.

Prof. dr Mišo Kulić

* * *

Pojam verske tolerancije, kao i tolerancije uopšte, jedan je od onih koji su sveprisutni u današnjem javnom govoru, ali o kojima se u stvari malo toga zna. Pre svega, u našoj literaturi, filozofsko poreklo načela tolerancije retko se uzima u obzir i analizira. Objavljivanje doktorske disertacije Danijele Grujić *Filozofija i problem verske tolerancije*, u kome su istorija tog pojma, kao i problemi koje pridržavanje načela tolerancije povlači za sobom, svestrano osvetljeni i analizirani, predstavljaće podsticaj prevazilaženju takvog stanja.

Jedan od glavnih doprinosa ove disertacije leži u činjenici da je u njoj rasvetljena upravo filozofska dimenzija načela verske tole-

rancije, zahvaljujući tome što je tolerancija sagledana u svojoj unutrašnjoj smislenoj vezi sa jednim od osnovnih pojmove zapadne filozofije, pojmom slobode, odnosno slobodne subjektivnosti. Autor-kina orientacija na filozofsku dimenziju problema nije, međutim, imala za posledicu zanemarivanje istorijske i političke realnosti. Naprotiv, ona je omogućila zasnovano i plodotvorno sagledavanje pitanja tolerancije u kontekstu istorije religije, prava i politike, koje nas vodi sve do savremenog trenutka i njegovih gorućih problema, kao što su, na primer, smisao neutralnosti države, ili problem primene, odnosno granica primene principa tolerancije u odnosima između različitih religija i kultura. Danijela Grujić je sebi postavila veoma ambiciozan i zahtevan zadatak. Ona je, međutim, uspeла да odgovori на sve izazove svoje teme na najbolji način. Pošto se bavi jednom od temeljnih vrednosti liberalnog društva, ta knjiga neće zanimati samo filozofe ili naučnike već i širi krug čitalaca – sve one koji se interesuju za religiju, politiku i istoriju i, još šire, za principe na kojima treba da se zasniva uređenje savremenog društva i države.

dr Vladimir Milisavljević

Filozofski fakultet Univerziteta u Istočnom Sarajevu

СИР - Каталогизација у публикацији

Библиотека Матице српске, Нови Сад

2-673.5

2-1

ГРУЈИЋ, Данијела, 1974-

Filozofija i problem verske tolerancije / Danijela Grujić. - Novi Sad : Centar za empirijska istraživanja religije, 2016 (Beograd : Čigoja štampa). - 400 str. ; 25 cm

Tiraž 300. - Bibliografija.

ISBN 978-86-84111-22-9

a) Верска толеранција b) Филозофија религије
COBISS.SR-ID 304085255



A standard barcode is positioned vertically on the right side of the page. Below the barcode, the number '9 788684 111229' is printed, likely representing the ISBN or a similar identifier.